



VNIVERSITATĪ VALÈNCIA

FACULTAD DE DERECHO

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO Y POLÍTICA

**PROGRAMA DE DOCTORADO "SOSTENIBILIDAD Y PAZ EN LA
ERA POSGLOBAL"**

**SOLIDARIDAD Y UNIVERSALIDAD DE LOS
DERECHOS**

TESIS DOCTORAL

AUTORA: CLARA PEIRÓ JIMÉNEZ

DIRECTORA: DRA. ENCARNACIÓN FERNÁNDEZ RUIZ-GÁLVEZ

VALENCIA, SEPTIEMBRE 2019



VNIVERSITATĪ VALÈNCIA

**FACULTAD DE DERECHO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO Y POLÍTICA**

TESIS DOCTORAL

**SOLIDARIDAD Y UNIVERSALIDAD DE LOS
DERECHOS**

**PROGRAMA DE DOCTORADO "SOSTENIBILIDAD Y PAZ EN LA ERA
POSGLOBAL"**

AUTORA: CLARA PEIRÓ JIMÉNEZ

DIRECTORA: DRA. ENCARNACIÓN FERNÁNDEZ RUIZ-GÁLVEZ

VALENCIA, SEPTIEMBRE 2019

A la memoria de mi padre.

AGRADECIMIENTOS

Son muchas las personas que han contribuido al proceso y conclusión de este trabajo. En primer lugar, mi agradecimiento a Encarnación Fernández, directora de esta tesis y mi profesora y guía académica desde hace muchos años. Ella fue la primera que inspiró este proyecto y la persona que más me ha apoyado de manera personal, profesional e institucional en el proceso de elaboración del mismo. Por su paciencia, sus consejos, su tiempo y sus ideas, pero sobre todo por mostrarme lo que significa implicación, entusiasmo y pasión continua por aprender y descubrir el significado de las cosas. Agradezco también al personal y a los profesores que forman parte del Departamento de Filosofía del Derecho y Política de la Universidad de Valencia, por su amabilidad y apoyo constante. En especial a los profesores Jesús Ballesteros, Emilia Bea, Vicente Bellver y Ernesto Vidal, quienes me han compartido trabajos y consejos durante todos estos años. Asimismo, mi agradecimiento al Dr. José Juan Anzures Gurría por abrirme las puertas del Tecnológico de Monterrey, así como a la propia institución del Tec, por permitirme realizar allí mi estancia de investigación. En concreto al Doctorado en Ciencias Sociales y a su directora, la Dra. Anne Fouquet, por sus valiosas aportaciones que han contribuido a dar forma a la presente tesis. Con ella también agradecer a los Dres. Ignacio Irazuzta-Di Chiara y Víctor Aurelio Zúñiga-González por sus sugerencias y material facilitado y, ante todo, al Dr. Hugo Ramírez, de la Universidad Panamericana, sin el cual no hubiera sido posible esta experiencia internacional e interdisciplinar, por su tiempo y su ayuda en conseguir que se hiciera posible. Gracias.

Por último, agradecer también el infinito apoyo de mi familia. A mi marido, por levantarme cada vez que lo necesitaba, a mi madre, por estar ahí siempre, a mis hijas, por enseñarme cada día su sonrisa, y en especial, a mi padre, por guiarme desde el cielo para que nunca me pierda.

A todos, mi agradecimiento más sincero.

ÍNDICE

ABSTRACT	8
INTRODUCCIÓN	9
CAPÍTULO I: EL CONCEPTO DE SOLIDARIDAD UNIVERSAL	25
S. 1 Análisis histórico del concepto de solidaridad universal.....	25
I. ¿Qué es la Solidaridad? Raíces históricas y antecedentes. Fuentes del concepto	26
II. La Solidaridad de los Antiguos	34
A. El particularismo del pensamiento griego	38
B. El Estoicismo: caminando hacia el universalismo	41
C. El Cristianismo: La fraternidad de una paternidad común.....	45
D. En los albores del mundo moderno: tránsito hacia una solidaridad de los modernos	50
III. La Solidaridad de los Modernos	56
A. El liberalismo insolidario de la Modernidad individualista y capitalista: defunción de la solidaridad	62
B. Rechazo a la <i>antítesis</i> de la solidaridad: Etapas en la formación de la Solidaridad de los Modernos.....	70
1. El liberalismo progresista y radical	72
2. El socialismo ético.....	74
3. La contribución de la filosofía krausista española	78
4. El socialismo cristiano de Péguy y el personalismo de Lacroix y Mounier	82
C. La aportación de Durkheim	87
1. La solidaridad como hecho social	89
2. Solidaridad, Derecho y moral en Durkheim	96
IV. Consideraciones finales. La solidaridad como pertenencia, encuentro y reconocimiento	101
S. 2 La solidaridad: Principio ético, jurídico y político.....	110
I. La solidaridad en su dimensión débil: la moral como punto de partida.....	113
II. La solidaridad en su dimensión fuerte: el Derecho como punto de llegada	122
CAPÍTULO II: DIGNIDAD, DEBERES Y DERECHOS	132
S.1 La cultura de los derechos y el lenguaje de los deberes	132
I. La reacción adversa frente a los deberes	133

A.	El problema del moralismo y el temor a la hegemonía de la moral sobre otros discursos normativos.....	134
1.	La solidaridad como lo que es como debería ser	138
B.	Los deberes como mero reflejo de los derechos proclamados.....	140
C.	Desconfianza hacia los deberes por el peligro de retomar ideologías reaccionarias	151
II.	La cuestión de los deberes en la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948	161
A.	La Declaración como punto de llegada	163
B.	La Declaración como punto de partida.....	172
1.	Artículo 1 de la DUDH	179
1.1	Descripción de un hecho que incorpora un valor: Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos.....	180
1.2	Reconocimiento de una consecuencia deóntica y normativa vinculada a los derechos enunciados: el deber de fraternidad	183
1.3	Conexión gnoseológico-cognitiva entre las dos anteriores: «dotados como están de razón y conciencia».....	185
2.	Artículo 29 de la DUDH	189
III.	Nuevas perspectivas en torno a la relación entre derechos y deberes: de la cara/cruz a la cara oculta	195
A.	(Re)comenzar a hablar y actuar por deberes y no únicamente por derechos	199
B.	Vulnerabilidad y responsabilidad	206
S.2	Del deber moral a la obligación jurídica	221
I.	Los deberes positivos y la solidaridad	226
A.	Reflexiones previas en torno a los deberes positivos	227
1.	Deberes positivos generales ¿sí o no?	235
2.	Bienes valiosos	252
2.1	Necesidades básicas y deseos psicológicos.....	254
2.2	Necesidades básicas y necesidades básicas derivadas.....	256
B.	Los deberes positivos derivados del principio de solidaridad como concepto normativo.....	259
1.	Aplicación efectiva de la solidaridad social a través del principio de subsidiariedad: el Estado social y la ciudadanía responsable	260
2.	Otras razones para los deberes positivos de solidaridad	267
C.	Los deberes en el derecho positivo	269
1.	La constitucionalización de deberes	270

1.1	Los deberes en la Constitución Española de 1978	274
2.	Los deberes en la Ley y en la Jurisprudencia	279
II.	Los derechos de solidaridad. Tercera generación de derechos.....	285
CAPÍTULO III: SOLIDARIDAD E (IN) DIFERENCIA		298
S. 1	La transformación traumática de la cuestión social.....	298
I.	Crisis política, social y moral: Raíces profundas	301
A.	Raíces antropológicas	305
1.	Individualismo	305
2.	Comunitarismo excluyente	319
2.1	Estatalismo: evolución de Maquiavelo a Hegel.....	323
2.2	Relaciones internacionales hobbesianas y la «política de la ira».....	328
3.	Postmodernidad decadente y antropología del capitalismo	334
3.1	El Postmodernismo cultural	335
3.2	Postmodernidad decadente como sustento ideológico-filosófico del Neoliberalismo	338
3.3	Marginación y exclusión de determinados grupos	347
B.	Raíces epistemológicas	354
1.	Relativismo	355
2.	Riesgos del universalismo.....	371
2.1	Universalismo <i>ex occidente dux</i>	372
2.2	Universalismo abstracto	389
C.	Raíces deontológicas	393
1.	Desigualdad y pobreza.....	397
1.1	Fractura de la cohesión social.....	404
1.2	La igualdad de oportunidades.....	407
1.3	Las múltiples caras de la pobreza y de la desigualdad	409
2.	Escasez.....	415
II.	La ideología del muro.....	420
A.	La sociedad cerrada: paradigma de la ideología del muro.....	422
1.	Individualismo y postmodernismo	422
2.	Indiferencia, avaricia y falta de responsabilidad.....	425
3.	La sociedad cerrada como consecuencia directa del comunitarismo excluyente 426	
3.1	Notas definitorias de la sociedad cerrada.....	428

3.2	Las sociedades democráticas actuales son cerradas: ¿patriotismo o nacionalismo?.....	433
3.3	La culpabilidad del otro	440
B.	El Derecho como sistema encerrado en el estricto campo de la positividad y de la nacionalidad	447
1.	Soberanía.....	452
2.	Ciudadanía y nacionalidad	474
C.	El dilema del tiempo presente: desconfianza vs apertura universal.....	483
S.2	La reconstrucción serena de la convivencia a través de la solidaridad	485
I.	La cuestión social fundamentada en el respeto activo, la apertura integral al otro y la vinculación cosmopolita del género humano	488
A.	La sociabilidad natural del hombre.....	491
1.	...como rasgo que niega la pretendida autosuficiencia del individuo	492
1.1	La relación cerrada de las formas integrativo-excluyentes: La política como culminación social de la amistad	499
1.2	La relación abierta de las formas integrativo-incluyentes: El Derecho y la solidaridad	502
2.	...como noción que se opone a la sociabilidad calculada	505
3.	...como principio contrario a la deshumanización del mercado.....	512
B.	Universalidad en y desde la diversidad.....	516
1.	El universalismo dialógico y la complementariedad de los opuestos	516
2.	Mundialización integral e integradora y atención a lo concreto.....	528
2.1	Mundialización integral e integradora: el ideal de la ciudadanía cosmopolita	529
2.2	Atención a lo concreto.....	540
C.	Regeneración ética y responsabilidad colectiva	546
1.	Justicia distributiva: Redistribuir y predistribuir	548
1.1	La redistribución (igualación de resultados)	550
1.2	La predistribución (igualación de oportunidades)	555
II.	Un nuevo comienzo: supresión de fronteras	563
A.	El deber personal de ayuda y la construcción de una sociedad decente	565
1.	El deber personal de ayuda	565
2.	La sociedad decente	569
2.1	La sociedad decente como paradigma de la inviolabilidad de la dignidad humana	571

2.2	El compromiso de la sociedad decente frente a la indiferencia y la deshumanización.....	574
2.3	La sociedad decente. Teoría y práctica: se dice y se hace.....	583
B.	El deber universal de ayuda y la sociedad justa.....	589
1.	El deber universal de ayuda.....	589
2.	La sociedad justa	592
3.	El Derecho como afirmación de valores morales propios del género humano.....	596
	CONCLUSIONES	603
	CONCLUSIONS	612
	FUENTES.....	621

ABSTRACT

Solidaridad y universalidad de los derechos

Resumen: Esta tesis aborda el principio de indivisibilidad entre la universalidad de los derechos y los deberes del ser humano apelando a un corolario: el deber de solidaridad. Para ello se analiza, en primer lugar, el sentido de la noción de solidaridad y la doble tensión en la que se mueve el concepto a través de la dicotomía público/privado y abierto/cerrado que la caracteriza. A continuación, se examina la problemática que encierra la configuración de la solidaridad como un valor jurídico, fuente de deberes también jurídicos, ponderándose la correspondencia entre dignidad, deberes y derechos. Por último, se lleva a cabo una reflexión antropológica sobre los fundamentos y el funcionamiento de las sociedades contemporáneas globalizadas de la que se puedan derivar propuestas legítimas para la universalización de una acción concertada.

Palabras Clave: universalidad, solidaridad, dignidad compartida, sociabilidad, indivisibilidad, derechos, deber personal, deber universal, deber legal, sociedad decente, sociedad justa, DUDH, necesidades básicas.

Solidarity and universality of rights

Summary: This thesis analyzes the principle of indivisibility between the universality of rights and duties of the human being appealing to a corollary: the duty of solidarity. First, we consider the meaning of the notion of solidarity and the double tension in which the concept moves through: the dichotomy between its public/private aspect and its open/closed character. Secondly, we examine the problem of understanding solidarity as a legal value, source of legal duties too, weighing the connexion between dignity, duties and rights. Finally, we carry out an anthropological reflection on the reality of contemporary globalized societies from which it can be derived legitimate proposals for the universalization of an action in concert.

Keywords: universalidad, solidaridad, shared dignity, sociability, indivisibility, rights, personal duty, universal duty, legal duty, honest and just society, UDHR, basic needs.

INTRODUCCIÓN

Julián Marías solía describir la idea de *felicidad* como un «imposible necesario»¹. Podríamos decir de forma similar que, al *ideal ético* de la solidaridad, como «donación total de sí mismo» ante el prójimo², le ocurre algo parecido si consideramos que una solidaridad absoluta y universal es un anhelo utópico que nos puede servir como aspiración noble, pero que la conciencia de nuestras propias limitaciones humanas ha acabado por convertir en un objetivo difícilmente alcanzable³. Sin embargo, esta dificultad inherente al concepto no significa que debamos renunciar a percibirla como un valor y una actitud que, en la medida de lo posible, esté presente en la mayoría de los ámbitos en los que se estructuran las relaciones humanas, ni mucho menos renunciar a su consideración como algo más que un simple sentimiento o una virtud que motiva la acción personal, pues ésta queda al arbitrio de la moral individual, de que se quiera o pueda llevar a cabo, lo que acaba mermando su efectividad: «si no soy capaz de hacerme *próximo a todos*, ¿qué puedo hacer? ¿Me encontraré indefenso e impotente frente a la aparición de la enemistad?»⁴.

Esta cuestión, sutilmente sugerida por Cotta, fue también la que yo me planteé cuando hace unos 6 años terminé mi trabajo de fin de máster acerca de la Responsabilidad de Proteger. Por aquel entonces, la crisis migratoria estaba en su punto más álgido, al menos en cuanto a su relevancia mediática se refiere, y los desafíos que ésta planteaba a nivel político, económico y social eran más que evidentes. La palabra *solidaridad* resonaba por doquier⁵. Sin embargo, no acababa de entender apropiadamente cuál era

¹ MARÍAS, J., *Antropología metafísica*, en MARÍAS, J., *Obras. Antropología metafísica. Ensayos*, Revista de Occidente, Madrid, 1982, (3ª ed.), Cap. XXVIII, pp.195 y ss.

² COTTA, S., *Itinerarios Humanos del Derecho* (1972), (Trad. J. Ballesteros), Eunsa, Pamplona, 1974, p.102.

³ ALONSO, G., “La solidaridad: ¿es un factor clave en las relaciones internacionales?”, *Mar Oceana: Revista del Humanismo español e iberoamericano*, UFV, n.23, 2008, pp.83-85.

⁴ COTTA, S., *Itinerarios Humanos del Derecho*, cit., p.98.

⁵ “Merkel llama 'a la rica Europa' a solucionar con 'solidaridad' la crisis de los refugiados” en *El Mundo*, 27 agosto 2015. Disponible en:

<https://www.elmundo.es/internacional/2015/08/27/55df0ad9ca474165278b457d.html>

“Europa sale a la calle en solidaridad con los refugiados”, *RTVE*, 12 septiembre 2015. Disponible en:

<http://www.rtve.es/noticias/20150912/toda-europa-sale-calle-solidaridad-refugiados/1217341.shtml>

“La empresa se refugia en la solidaridad”, *El País*, 16 noviembre 2015. Disponible en:

https://elpais.com/elpais/2015/11/13/planeta_futuro/1447435798_978323.html

“8 Ejemplos de solidaridad para con los refugiados en Europa”, UNHCR-ACNUR, 15 diciembre 2015. Disponible en:

su verdadero significado: ¿Qué es la solidaridad? ¿Por qué se ha reflexionado tanto en torno a ella y seguimos sin acertar a descubrir en qué consiste? ¿Cuál es su sentido actual? ¿Cómo debe afectarnos como seres naturalmente sociales? ¿Es un concepto empírico, normativo o ambas cosas? ¿Cómo se relaciona con la dignidad, los deberes y los derechos? ¿Por qué, en definitiva, es tan fácil invocarla y tan difícil llevarla a la práctica de forma sincera?

Todas estas cuestiones me hicieron plantearme que nos encontrábamos ante un asunto realmente complejo a pesar de la relativización (e incluso banalización) del significado social y político que por entonces se venía dando a la dramática situación de los refugiados. Una complejidad que me llevó a ahondar en el término de forma alternativa; más filosófica, más antropológica, más ética que política, social y/o económica. Y ello porque sentí que, en el fondo, se trataba de un tema que afectaba de pleno a una cuestión trascendental que iba más allá de los meros problemas de practicidad que pudieran sufrir algunas actuaciones gubernamentales y no gubernamentales. Se trataba, más bien, de discernir qué significa para nosotros el *nosotros*, es decir, cómo nos vemos a nosotros mismos, y a nosotros en relación con los demás. Primero desde el punto de vista de la «ineliminabilidad» de la relación en el nivel ontológico: el yo no es ni puede ser sin el otro, confirmándose recíprocamente la estructura relacional del sujeto; el otro es necesario para la constitución misma del yo, la alteridad como elemento esencial de lo que Cotta llama el «estatuto ontológico del yo»; y segundo, desde la «variabilidad y conflictualidad» de las formas de relación a nivel óntico, que van desde la amistad y los impulsos solidarios a la enemistad y los impulsos destructivos⁶.

Quizás, pensé, las raíces del problema habría que reflexionarlas más allá del estudio de la posible efectividad e implementación de determinadas políticas sociales, económicas y/o solidarias (algo que debe venir inevitablemente después). Habría que analizarlas primeramente desde un punto de vista mucho más profundo (teórico, en definitiva) cuya tesis central se estructurara en torno a la defensa de una posición inequívocamente moral (de corte, además, universal) base incuestionable sobre la que fundamentar una

<https://eacnur.org/es/actualidad/noticias/historias-de-vida/8-ejemplos-de-solidaridad-para-con-los-refugiados-en-europa> (última consulta 23 de julio de 2019).

⁶ COTTA, S., *Itinerarios Humanos del Derecho*, cit., pp.81 y ss. Citas pp.84 y 81.

respuesta adecuada que tratara de eliminar la inseguridad que derivaría del desfase entre el nivel ontológico y el óntico, esa indefensión e impotencia de la que hablábamos (*¿qué puedo hacer?*), frente a la aparición del *thanatos*, esto es, de la enemistad y de los impulsos destructivos.

Ahora bien, hablamos de fundamentar una respuesta adecuada al *¿qué puedo hacer?*, pero ¿qué tipo de respuesta? ¿qué es lo que ésta debe implicar y a quién? El problema, «verdaderamente decisivo», como dice el propio Cotta⁷, de hallar la *respuesta* apropiada, aquella que mejor se pueda corresponder con nuestra estructura ontológica, es la hipótesis principal que se trata de argumentar. Mi tesis se basa en que dicha respuesta sólo es realmente efectiva, sólo puede eliminar la inseguridad de las relaciones y desarraigar la posibilidad de la enemistad, cuando combina el plano interpersonal, de *comuni3n*, y el social, el *organizativo-institucional*, cuando se combina la solidaridad, ese imposible necesario, con el Derecho, ese necesario inevitable. Porque la auténtica reflexión giraría en torno a discernir el nexo que les une y que hace que ambas realidades se requieran mutuamente, una conexi3n que hundiría sus raíces en las regiones más íntimas del ser resultando una meta ineludible para que el ser humano sea capaz de alcanzar una justa coexistencia humana. Así, la solidaridad requeriría del Derecho para *armarse* y éste, a su vez, necesitaría de aquélla para justificar su presencia.

La importancia primordial de la existencia del otro, cualquier otro, constituiría el fundamento sobre el que giraría la proposici3n que sirve de marco a esta investigaci3n. Así, reconocer la dignidad del otro y experimentar lo que significa ser persona y cuál es la responsabilidad solidaria hacia ella, esto es, reconocer que el ser humano sólo puede reconocerse a sí mismo, a su propio valor absoluto, después de haber percibido la dignidad del otro⁸, sería la base argumentativa de todo el trabajo. Hablar de solidaridad en la forma que lo pretendemos únicamente es posible bajo esta premisa. Una solidaridad que surge, además, cuando se produce el «encuentro» con la realidad del *otro* que ha sido herido, maltratado y humillado precisamente en su dignidad, cuando se toma conciencia de esa dignidad compartida, cuando nos encontramos frente a la

⁷ COTTA, S., *Itinerarios Humanos del Derecho*, cit., p.85.

⁸ PALLARES YABUR, P., “La justificaci3n racional de los derechos humanos en los redactores de la Declaraci3n Universal de los Derechos Humanos”, *Persona y Derecho*, n.68, 2013/1, pp.150 *in fine*-151

injusticia, frente al mundo del dolor sin permanecer indiferentes⁹ porque se estremece lo más esencial de nuestra existencia, una dignidad compartida que es fuente de derechos pero también de un deber¹⁰, el de no renunciar a la propia dignidad, pues cada renuncia individual, es, en realidad, como dice Moutouh, soportada por la colectividad entera¹¹. De esta forma se entiende, como subraya asimismo Emilia Bea, que no sólo hay que tomar conciencia del carácter *universal* de la dignidad humana, sino también que ésta ha de percibirse como un patrimonio *compartido* e irrenunciable en donde el otro se convierte en límite a nuestra propia voluntad y en condición de acceso a nuestra humanidad. Sólo seremos capaces de acceder a nuestra propia humanidad reconociendo, siempre y ante todo, nuestra humanidad común a través del otro¹².

Tan solo entendiendo la relación entre el *yo* y el *tú* de esta forma, pensando que el *tú* precede al *yo*, o como dijo Nietzsche, que «*[E]l tú es más antiguo que el yo*»¹³, es posible entender la respuesta que se plantea a través de la solidaridad y el Derecho. Una respuesta que, en base a ello, está vinculada ineludiblemente al deber, a la primacía de la obligación, al deber de sentirnos responsables, a sentir, en primer lugar, el *deber personal* y las obligaciones que dimanar de nuestra paridad existencial y ontológica para, en un segundo estadio, poder justificar la existencia de un *deber universal* en el ámbito de la justicia consecuencia precisamente de aquél, provocando así la aparición del Derecho para que, con su actuación, éste sitúe al deber universal de ayuda (la solidaridad) dentro del ordenamiento jurídico, como un valor superior del mismo que fundamente los derechos por medio de deberes.

Para llegar a justificar el nexo que une ambas realidades y la necesidad de llevar la reflexión a través de estos dos niveles, la siguiente investigación se estructura en torno a tres grandes capítulos que van ofreciendo una serie de argumentos que ponen de

⁹ ARANGUREN GONZALO, L.A., *Reinventar la Solidaridad. Voluntariado y educación*, PPC, Madrid, 1998, pp.49-51. Cita p.51.

¹⁰ OST, F., y Van DROOGHENBROECK, S., “La responsabilidad como cara oculta de los derechos humanos”, *Anuario de Derechos Humanos*, vol. 5, 2004, p.813.

¹¹ MOUTOUH, H., “La dignité de l’homme en droit”, *Revue du droit public et de la science politique en France et à l’étranger*, vol.1, n.115, enero-febrero, 1999, p.184.

¹² BEA, E., “Derechos y deberes. El horizonte de la responsabilidad”, *Derechos y Libertades*, n.29, 2013, p.67.

¹³ Tratando el autor, sin embargo, de revertir este principio. NIETZSCHE, F., *Así habló Zarathustra*, en NIETZSCHE, F., *Obras completas* (Ed. de D. Sánchez Meca), Tecnos, Madrid, 2014, vol.IV, 1º parte, p.106.

manifiesto diversos puntos de vista que coadyuvan a evidenciar que es precisamente la ignorancia, e incluso el rechazo, de ese *deber personal* del que hablábamos el quid de la cuestión en torno a la problemática que gira alrededor de la universalidad de los derechos. El Derecho funciona si hay deberes, los derechos universales no funcionan porque nos falta la universalidad del deber, la apertura integral al otro, la solidaridad con el prójimo. No se puede conseguir la universalidad de los derechos si no hay una obligación incondicionada hacia el ser humano, si no hay, en definitiva, un *deber universal* de solidaridad.

El primer capítulo consta de dos secciones que analizan en profundidad el sentido del concepto de solidaridad. La primera sección lo hace examinando el término a través de un recorrido histórico que indaga en sus raíces, en sus fuentes y en sus antecedentes haciendo hincapié en la doble tensión en la que se mueve la noción de solidaridad y sobre la que se ha venido asentando a lo largo del tiempo: la dicotomía público/privado y abierto/cerrado. El itinerario que se sigue pretende mostrar cuáles han sido los modelos de su evolución histórica más relevantes, aquellos que han ido conformando los cimientos de un universalismo moral que consideramos la base de la solidaridad universal, abierta e inclusiva, y que también la han ido identificando como un concepto ambiguo, denso y profundo al que nadie niega su vertiente ética, pero no todos la contemplan como un valor superior capaz de formar parte del ordenamiento jurídico.

Este itinerario se deslinda, siguiendo a Peces-Barba, en dos etapas bien diferenciadas pero que a su vez se complementan: un primer momento denominado la «solidaridad de los antiguos» de carácter ético y privado, que arranca en la cultura clásica y se prolonga en la Edad Media y también en la Moderna hasta el siglo XVIII. Sería la solidaridad asociada a la virtud y limitada a la caridad y a la piedad privada sujeta al arbitrio de la moral individual. Y un segundo momento que constituiría la «solidaridad de los modernos» de carácter político-jurídico y público, que arranca desde el «disenso» por tratar de salvar la solidaridad frente a un modo de interpretar la existencia basada en un individualismo posesivo¹⁴ (Malthus, Mandeville). La «solidaridad de los modernos» irá desde los revolucionarios franceses hasta el liberalismo progresista y el

¹⁴ PECES-BARBA, G., *Curso de Derechos Fundamentales. Teoría General*, Univ. Carlos III-BOE, Madrid, 1995, p.269.

pensamiento socialista ético y cristiano. Estamos ya ante una solidaridad interpretada, como lo hace Durkheim, como un hecho social cuyo símbolo es y debe ser el Derecho, un Derecho que no es otra cosa, como dice De Lucas interpretando al propio Durkheim, que la expresión de una voluntad colectiva que debe dominar las voluntades individuales al servicio de la sociedad¹⁵. En otras palabras, una solidaridad entendida como vinculación moral del individuo con el grupo que aparece como fundamento y límite determinante de lo jurídico¹⁶. Solidaridad, en definitiva, ya no como una virtud privada, una actitud ética, sino como un «valor superior que fundamenta a los derechos»¹⁷.

La segunda sección examina de forma más detallada las vicisitudes de esa doble dicotomía público/privado y abierto/cerrado que definían, como veíamos, las dos dimensiones «mutuamente condicionantes», como dice Pérez Luño, que componen el propio concepto de la solidaridad: la ético-política y la jurídica, siendo la primera entendida como actitud basada en compartir e identificarse con las necesidades y preocupaciones ajenas¹⁸ (la solidaridad en su dimensión más débil jurídicamente hablando); y la segunda aquella que implica un compromiso de los poderes públicos por hacer efectiva la igualdad en su dimensión material o sustancial¹⁹ (la solidaridad en su dimensión fuerte, en sentido normativo como elemento central del Estado social).

Aquí la exposición trata de argumentar que la solidaridad, en cualquiera de estas dos dimensiones no puede ser, jamás, simultáneamente «auténtica y excluyente»²⁰. Ello implica considerar que su autenticidad viene dada, precisamente, por su carácter abierto e inclusivo, independientemente de su debilidad (o no) jurídica. Esta debilidad jurídica de la que adolece la solidaridad como virtud, no implica, por lo tanto, que ésta sea necesariamente cerrada y parcial, la solidaridad como virtud se define por ser una solidaridad privada que se puede manifestar de forma cerrada y excluyente, en cuyo

¹⁵ DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad*, Fontamara, México, 1993, pp.54 *in fine*-55.

¹⁶ DURKHEIM, E., *La división del trabajo social* (1893), (Trad. C.G. Posada), Akal, Madrid, 2001, (4ª ed.), p.468.

¹⁷ PECES-BARBA, G., *Curso de Derechos Fundamentales... cit.*, p.261.

¹⁸ PÉREZ LUÑO, A.E., *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Tecnos, Madrid, 2018, (12ª ed.), p.594.

¹⁹ PÉREZ LUÑO, A.E., *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución, cit.*, p.594.

²⁰ DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad, cit.*, p.23.

caso la solidaridad no sería auténtica, o de forma abierta e inclusiva. Ahora bien, a diferencia de la solidaridad en su dimensión fuerte, que es siempre tendencialmente universal y abierta a todos los posibles acogimientos, aquélla correría un riesgo mayor a quedar recluida dentro de un grupo y su tendencia hacia la parcialidad tendería a incrementarse. Le falta la efectividad del movimiento universalista del Derecho frente a la indiferencia y la parcialidad. De ahí su debilidad y de ahí la necesidad de abogar por su dimensión fuerte, por la legalidad y la legitimidad que nos brinda el Derecho el cual impele a la virtud a no quedarse estancada dentro de unos cánones morales determinados válidos para unos, pero incapaces de ser efectivos para otros: «el movimiento puro del derecho no es tanto su naturaleza material [...]. Es más bien su destinatario, el cual para que el instrumento tenga eficacia, debe ser cualquier otro, independientemente de afinidades de simpatía o de vínculos políticos»²¹.

El capítulo dos se estructura también en torno a dos secciones que analizan en profundidad la problemática que encierra la configuración de la solidaridad como un valor jurídico fuente de deberes también jurídicos. En él se pondera la correspondencia entre dignidad, deberes y derechos pensando la solidaridad como un valor que llega a los derechos partiendo de los deberes y defendiendo que es precisamente a través de «una reflexión desde comportamientos solidarios» de la que se puede inferir la propia existencia de deberes positivos²².

La primera sección ahonda con detalle en la relación entre los derechos y los deberes desde tres puntos de vista: en negativo, en positivo y *en perspectiva*. El primero (en negativo) lo hace examinando el porqué de la reacción adversa frente a los deberes que ha venido dándose en el pensamiento social, político y jurídico occidental desde las grandes declaraciones de derechos de finales del siglo XVIII hasta nuestros días. Para ello se indaga en tres cuestiones esenciales: a) en el *problema* del moralismo; en la negativa a aceptar la incorporación de aspectos tradicionalmente atribuidos a la moral en las normas jurídicas (como por ejemplo ese carácter más *positivo* de los deberes). Se defiende el papel esencial que juega el principio de solidaridad como base de una moralidad básica compartida que requiere la conjunción de lo que *es* y lo que *debe ser*

²¹ COTTA, S., *Itinerarios Humanos del Derecho*, cit., p.101.

²² PECES-BARBA, G., *Curso de Derechos Fundamentales... cit.*, p.280

a través de «lo que es como debería ser»²³; b) en la superación del esquema reductivo de la correlación entre derechos y deberes; oponiéndose a la idea que concede de forma unilateral a los derechos una prioridad cuestionable situando a los deberes en un plano de inferioridad, como un mero reflejo o corolario de aquéllos. Frente a ello se insiste en su autonomía, en su justificación por sí mismos y en hablar de «antes el deber»²⁴ como expresión misma de la autonomía personal²⁵; y c) en olvidar esa carga simbólica negativa que pesa sobre los deberes y que dura hasta nuestros días como consecuencia de la revalorización de los deberes del individuo respecto a la comunidad por parte de los sistemas autoritarios y reaccionarios. Para ello se aboga por impregnar la cultura actual de los derechos de un lenguaje de los deberes, algo que sólo es posible, como subraya Bea, en la medida en que tanto los derechos como los deberes, en su interacción mutua, «sean descargados de su peso ideológico y recargados de densidad utópica»²⁶.

El segundo punto de vista (en positivo) analiza el papel de la Declaración Universal de Derechos Humanos a la hora de fundamentar la relación entre derechos y deberes. Y lo hace desde una visión de la misma que la identifica como una verdadera fuerza moral y jurídica que insta a «respetar al ser humano en aquello que es ontológicamente»²⁷. Como un documento que tratará de alejarse del prototipo de ser humano individual y solitario buscando superar la lógica del *reclamo beneficios para mí, a costa tuya* a través (tal y como se advierte en los considerandos del Preámbulo, en su artículo 1 y en los dos primeros apartados del artículo 29) de una fórmula más proclive a la empatía, la solidaridad y la fraternidad.

²³ FERRARA, A., *La fuerza del ejemplo. Exploraciones del paradigma del juicio* (Trad. G. Ubaldini), Gedisa, Barcelona, 2008, p.20 *in fine*. El acto solidario une a la vez *lo que es* (existencia determinada/hecho) y *lo que debe ser* (valor) convirtiéndose en *lo que es como debería ser* capaz de desvelar un valor universal desde la experiencia humana compartida. No puede ser indiferente a los planteamientos morales pero requiere, a su vez, del Derecho para imponer el bien común. Es el deber moral de la *pietas* con el otro asumido por el Derecho, que provoca el surgimiento de la obligación jurídica y no sólo moral, de responder, de hacernos cargo del otro frente al peligro que le amenaza.

²⁴ GRECO, T., “Antes el deber: Una crítica de la filosofía de los derechos”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, n.26, 2010, p.328.

²⁵ PALOMBELLA, G., “De los derechos y de su relación con los deberes y los fines comunes”, *Derechos y Libertades*, n.17, Época II, junio 2007, p.127 y OST, F., y Van DROOGHENBROECK, S., “La responsabilidad como cara oculta... *cit.*”, p.812.

²⁶ BEA, E., “Derechos y deberes. El horizonte... *cit.*”, p.67.

²⁷ COTTA, S., “Conoscenza e normatività. Una prospettiva metafísica”, en AA.VV., COTTA, S., (a cura di) *Conoscenza e normatività. Il normativo tra decisione e fondazione*, Giuffrè Editore, Milano, 1995., p.13.

Así, el individuo, como dice Pallares Yabur, ya no descubre sus derechos como emanación de su libertad, de forma autorreferencial, sino que más bien esta libertad está orientada a la vida en común y, de la mano de la empatía, lo orienta a reconocer la dignidad del otro para experimentar, como decíamos, lo que significa ser persona y cuál es la responsabilidad solidaria hacia ella: «las exigencias de la dignidad son para la persona tanto un derecho como un deber»²⁸.

Por último, el tercero (*en perspectiva*) trata de abrir nuevos cauces a la hora de entender esta relación desde otros puntos de vista más ricos y complejos, renovados, donde los deberes y los derechos, lejos de ser opuestos, asociados como contrarios, de ser la cara y la cruz de una misma moneda, se pueden unir en una misma categoría. Con ello se pretende resituar la significación y alcance del discurso de los derechos apelando al deber y convirtiendo la responsabilidad que deriva de los mismos en la cara oculta de aquéllos, recurriendo a ellos ya no como alternativas sino más bien como complementos ineludibles de la propia noción de derecho. De esta forma se acentúa todavía más el requisito de la solidaridad si se toma en consideración, tal y como subraya Daniel Colard, que el principio de indivisibilidad entre los derechos y los deberes del ser humano apela a un corolario: «el deber de solidaridad»²⁹.

Un deber especialmente difícil en tanto que obliga, como dice Viroli respecto a los deberes difíciles, a «hacerse cargo de quien no está en condiciones de defender sus propios derechos y su propia dignidad»³⁰, que obliga a responder por el otro vulnerable, frágil y a comprometerse con él, pues mi responsabilidad por el otro, tal como nos la muestra Lévinas, empieza antes que la afirmación de mí mismo como yo, me convoca en la interrelación personal en la que antes de todo compromiso por mi parte ya estoy obligado a una respuesta. La llamada del otro es, por lo tanto, previa, como *pasividad* anterior a toda *actividad*³¹. Como el niño recién nacido: por el solo hecho de estar ahí,

²⁸ PALLARES YABUR, P., “La justificación racional de los derechos humanos...*cit.*”, pp.150-152. Cita p.152 *in fine*-153.

²⁹ COLARD, D., “Le principe de l’indivisibilité des droits et des devoirs de l’homme”, en AA.VV., MEYER-BISCH, P., (ed.,) *Les devoirs de l’homme. De la réciprocité dans les droits de l’homme*, Editions Universitaires, Fribourg, Suisse - Editions du Cerf, Paris, 1989, pp.17-34. Cita p.26.

³⁰ VIROLI, M., *L’Italia dei doveri*, Rizzoli, Milano, 2008, p.105.

³¹ LÉVINAS, E., *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro* (1991), (Trad. J.L. Pardo), Pre-Textos, Valencia, 1993, pp.149-160.

obliga. Lo frágil y vulnerable nos hace responsables³². Como las generaciones futuras, o la exigencia de la atención al largo plazo: por una cultura de la duración que insiste en la responsabilidad de todos por la conservación de un mundo que se manifiesta en toda su fragilidad³³. Como, incluso, con las generaciones pasadas: la responsabilidad hacia el pasado para potenciar el imperativo de no olvidar y transmitir lo que nos ha sido dado³⁴. Y toda esta responsabilidad hacia el presente, hacia el pasado y hacia el futuro vendría íntimamente conectada con el deber de solidaridad, que sería el cauce natural a través del cual aquella se manifestaría externamente en cualquiera de sus modalidades.

La segunda sección se centra en la necesidad de promover una reconfiguración del sistema jurídico y político donde sea posible reconocer, como dice Vidal Gil, la existencia, la exigibilidad jurídica y la imposición coactiva de los deberes positivos y de solidaridad, cuyo fundamento y contenido es «inequívocamente moral y, a la vez, jurídico»³⁵. Un sistema (concretado a través del Estado social) capaz de superar la idea del Estado liberal, convertido en ultraliberal, mínimo y iusprivatista, donde la ciencia jurídica no sólo excluye el carácter racional y objetivo de la ontología y de la ética, sino que, además, apoyándose en la idea del paternalismo legal, rechaza cualquier moralización del Derecho que pueda justificar el paso del deber moral a la obligación jurídica.

Para justificar este razonamiento y la existencia de deberes positivos que correspondan a los poderes públicos (o que éste atribuya a terceros mediante el principio de subsidiariedad) nos centraremos en examinar detenidamente la discusión en torno al deber de ayuda. Una discusión cuyo punto de referencia es el del Buen Samaritano de la parábola de San Lucas³⁶ tomado como un modelo de conducta ejemplar pero de la que se discute si no será más que un acto supererogatorio cuya elección es completamente personal. La línea de reflexión propuesta ofrece algunos criterios generales con los que tratar de resolver el problema jurídico de la ayuda y el socorro

³² RICOEUR, P., "Poder, fragilidad y responsabilidad", *Cuaderno Gris*, n.2, 1997, pp.76-77.

³³ BALLESTEROS, J., "El individualismo como obstáculo a la universalidad de los derechos humanos", *Persona y Derecho*, n. 41, 1999, pp.21-23.

³⁴ BEA, E., "Derechos y deberes. El horizonte... *cit.*", p.74.

³⁵ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad en el ordenamiento jurídico español*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2002, p.292.

³⁶ Evangelio de Lucas 10:25-37.

rebatando aquellos argumentos en contra de la traslación de este modelo a términos de obligación jurídica. Para ello se parte de la idea, ya analizada, de que la solidaridad debemos entenderla en su dimensión fuerte, en calidad de principio jurídico y político que actúa como motor del Estado social de Derecho, que es el que, en definitiva, convierte ese «valor moral asumido, como valor político específico, [...] en valor jurídico, a través de su Ordenamiento jurídico»³⁷.

Según esta línea de pensamiento, las obligaciones positivas nos llevarían a participar de una verdadera concepción compartida de la justicia lo que implicaría reconocer la existencia de una responsabilidad jurídica solidaria ante situaciones de evidente injusticia consecuencia misma de la forma que tenemos de interrelacionarnos como seres humanos, una injusticia que nos impele a defender el deber de contribuir y de actuar positivamente. Así, una norma que establezca un deber jurídico de ayuda en una situación específica de convivencia se justificaría, como subraya Cotta, si la ayuda prescrita es funcionalmente necesaria para la justa coexistencia humana en aquella situación concreta³⁸. Su finalidad, por lo tanto, no es otra que proteger bienes que se consideran valiosos y que no pueden ser garantizados de otra manera, bienes que, si se ponen en peligro, no respetarían la paridad ontológica y existencial de los seres humanos, pues se le negaría a la persona en peligro la condición de *alter ego* en el momento preciso en que sus derechos más fundamentales están más desprotegidos³⁹. Ello reforzaría la tesis de la pacífica coexistencia como finalidad propia del Derecho al no marginar el discurso de la solidaridad del discurso jurídico ya que para éste el fundamento ontológico del deber se encontraría, precisamente, en la conducta del *buen samaritano*⁴⁰.

Por último, en el tercer capítulo se lleva a cabo una reflexión antropológica sobre los fundamentos y el funcionamiento de las sociedades contemporáneas globalizadas de la que se puedan derivar propuestas legítimas para la universalización de una acción

³⁷ PECES-BARBA, G., *Derecho y derechos fundamentales*, cit., p.315.

³⁸ COTTA, S., "Sobre el deber de ayuda", en AA.VV., BALLESTEROS, J., FERNÁNDEZ RUIZ-GÁLVEZ, M.E., y MARTÍNEZ-PUJALTE, A.L., (coords.), *Justicia, Solidaridad, Paz. Estudios en homenaje al Profesor José María Rojo Sanz*, Universitat de València, Valencia, 1995, vol. II, p.590.

³⁹ COTTA, S., "Sobre el deber de ayuda", cit., p.590.

⁴⁰ SARTEA, C., *Diritti umani. Un'introduzione critica*, Giappichelli, Torino, 2018, pp.38 *in fine*-39.

concertada. En él se presentan una serie de propuestas que reposan sobre la «ineluctabilidad del estar y hacer juntos»⁴¹ a escala, además, de una sociedad mundial. Propuestas que, a su vez, sirven de marco a la hora de fundamentar la respuesta al *¿qué puedo hacer?* del que hablábamos antes y que justifican la necesidad mutuamente condicionante de la solidaridad y del Derecho para alcanzar una justa coexistencia humana.

Este capítulo se divide también en dos secciones interrelacionadas. La primera examina en negativo los elementos y las raíces que configuran la profunda crisis política, social y moral⁴² de nuestras sociedades actuales; mientras que la segunda se propone articular una alternativa a esos rasgos deshumanizadores que dominan nuestro presente a través de una fundamentación de la cuestión social desde el respeto activo, la apertura integral al otro y la vinculación cosmopolita del género humano.

En concreto, la primera sección presenta dos objetivos claros: a) analizar los fundamentos (las *causas*) sobre los que se asientan cada una de las principales dimensiones sobre las que, según nuestro criterio, reposa la crisis en la que vivimos insertos y que se concretan en tres vertientes: 1. la antropológica -individualismo, comunitarismo cerrado y postmodernismo como expresión del actual orden económico mundial, el neoliberalismo-; 2. la epistemológica -relativismo y falso universalismo- y 3. la deontológica -injusticia estructural: desigualdad, pobreza y escasez- y b) examinar el resultado fatal (las *consecuencias*) de la transformación traumática que ha sufrido la sociedad en las últimas décadas a través de la eclosión de una «ideología del muro»⁴³ que se define como la combinación perversa de todos los factores anteriores. Una ideología que, como sugiere Boym, no es más que «una epidemia global de nostalgia, un anhelo afectivo de una comunidad dotada de una memoria colectiva, un ansia de continuidad en un mundo fragmentado», un mecanismo de defensa que consiste en la esperanza de reconstruir un hogar ideal, esencia misma, como dice la autora, «de

⁴¹ PETRELLA, R., *El Bien Común. Elogio de la solidaridad* (1996), (Trad. María Puig de la Bellacasa), Debate, Madrid, 1997, p.17.

⁴² La económica, aunque es una vertiente esencial y trascendental de esta crisis, no es el objeto de estudio por parte de esta investigación.

⁴³ DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio de Europa*, Tirant Humanidades, Valencia, 2016, (2ª ed.), p.39.

muchas y poderosas ideologías actuales», y que nos «tenta a que renunciemos al pensamiento crítico para entregarnos a la vinculación emocional»⁴⁴. Una ideología que, en definitiva, supone, como dice Bauman, una vuelta a Hobbes, a las tribus, a la desigualdad y, en definitiva, al yo⁴⁵. Un retorno que, a raíz primero del terrorismo y luego del estallido de la crisis de finales de 2007, ha arrasado con todo lo que habíamos logrado conseguir a lo largo de tantos siglos, tantos esfuerzos y tantos sacrificios, no sólo en el plano ético, social y cultural, sino también en el político y en el jurídico, donde el Derecho ha acabado configurándose como un sistema encerrado en el «estricto campo de la positividad, y de la nacionalidad»⁴⁶, un Derecho basado en el principio de protección territorial capaz de llegar a legitimar lo ilegal y a convertirse en un verdadero *Derecho de excepción* que amenaza al propio Estado de Derecho y a nuestros valores e ideales más nobles.

La segunda sección, en cambio, se centra en rebatir cada uno de los postulados anteriores defendiendo su opuesto como la opción más eficaz para justificar los dos objetivos básicos que se tratan de alcanzar: a) reconstruir la sociedad en base a un nuevo paradigma capaz de contraponer aquellas tres dimensiones de las que hablábamos y cada una de las reflexiones contenidas en ellas, con argumentaciones alternativas capaces de fundamentar en positivo al ser humano y su existencia a través de tres postulados: 1. la sociabilidad natural del ser humano como rasgo esencial e inherente que nos define -frente a la pretendida autosuficiencia del individuo, a la sociabilidad interna o calculada y a la deshumanización del mercado-; 2. la universalidad en y desde la diversidad -a través del universalismo dialógico, la complementariedad de los opuestos y una mundialización integral e integradora y ello en oposición tanto al relativismo como al universalismo abstracto y a la igualdad estrictamente formal- y 3. la

⁴⁴ BOYM, S., *The future of nostalgia*, Basic Books, Michigan, 2001, pp.xiv y xvi.

⁴⁵«La “vuelta al yo”» dice Bauman aflora como una especie de «grito de guerra en la batalla por liberarnos de los horrores de la reclusión tribal». Una vuelta a las tribus que ha resucitado como alternativa frente un cosmopolitismo cada vez más moribundo y a través de la cual muchos tratan de buscar un refugio que los proteja de las «abominaciones de la soledad de los individuos huérfanos» en la era de la globalización. La vuelta al yo no es más que protegerse a sí mismo, el *por sí solos*, el yo es el único sitio viable de mejora. «Ambos llamamientos» sentencia el autor, «son venenos que, curiosamente, funcionan como antídoto el uno del otro». BAUMAN, S., *Retrotopía* (Trad. A. Santos), Paidós, Barcelona, 2017, p.117.

⁴⁶ BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho. Introducción a la filosofía jurídica*, Tecnos, Madrid, 2001, (3ª ed.), p.84.

regeneración ética donde exista una verdadera concepción compartida de la justicia - basada en la responsabilidad colectiva y la justicia distributiva-.

Y b) llevar a cabo un comienzo renovado dejando atrás la ideología del muro y derribando primero nuestras *fronteras internas* para hacer posteriormente lo propio respecto de las *externas*. *Internas* en el sentido de sentir el *deber personal* de ayuda al prójimo como una obligación incondicional que nos permita dejar atrás el individualismo y la negación sistemática del otro. Un deber personal que, lejos de plantearse en términos extrínsecos y formales, giraría en torno al problema de la observación personal de las obligaciones por parte del sujeto donde la obligación perfecta sería siempre, como subraya Cotta, la obligación moral. Una obligación cuya observancia conduciría a la plena autorrealización de la propia condición humana, «a la perfección ética», en palabras del autor. Amar, respetar y cuidar a cualquier otro se convierte, de esta forma, en el deber supremo del hombre, un deber que se funda en una «ética del amor»⁴⁷ a través de la cual le es posible construir una verdadera *sociedad decente* donde desarrollarse plenamente y estructurar su coexistencia con los demás.

Una «ética del amor», basada en la gratuidad, la cual, a su vez, tal y como destaca el propio Cotta, no rechazaría ni excluiría la posibilidad de una «ética de la justicia» consecuencia precisamente de aquella⁴⁸, y que, desde la reciprocidad, se convierta en el fundamento de la construcción de una *sociedad justa* provocando así la aparición del Derecho para que, con su actuación, sitúe al *deber universal* de ayuda (la solidaridad) dentro del ordenamiento jurídico, como un valor superior del mismo que fundamente los derechos por medio de deberes, de forma tal que puedan ser capaces, juntos (Derecho y solidaridad), de eliminar la amenaza y el conflicto de la inseguridad existencial y de garantizar una justa convivencia.

Esta ética de la justicia nos sitúa ante lo que llamábamos nuestras *fronteras externas*, impeliéndonos a sobreponernos a ellas a través de un Derecho vinculado esta vez a la noción de obligación y de responsabilidad. Un Derecho que haga efectiva la posibilidad de una ayuda activa en el ámbito de la justicia capaz de contrarrestar el creciente

⁴⁷ COTTA, S., "Sobre el deber de ayuda", *cit.*, pp.588-589.

⁴⁸ COTTA, S., "Sobre el deber de ayuda", *cit.*, p.589.

imperialismo y proteccionismo que viene definiendo a estas fronteras en los últimos años. Un Derecho que retome el *ius humanitatis* y el *totus orbis* de Vitoria heredero de la tradición estoica de la *communitas omnium gentium*, así como también el Derecho humano cosmopolita proclamado por Kant en defensa de unos ideales humanistas y cosmopolitas base de la garantía de unos derechos universales.

Un Derecho, en definitiva, tendencialmente universal y fundado en la asociabilidad ilimitada que, más allá de ser un mero cuerpo normativo, investigue su sentido, como dice Ballesteros, «en relación con los datos existenciales del ser del hombre»⁴⁹. Un Derecho encaminado a la consolidación de proyectos unificadores, cosmopolitas y universalistas capaz de introducir pautas de moralidad crítica en el Derecho positivo que faciliten la recepción de los deberes positivos y de solidaridad en el ordenamiento jurídico⁵⁰.

La lucha por este Derecho es la clave del proceso de esa apertura externa, una transformación que se inicia en primer lugar desde dentro, en el interior, y cuyo motor es la solidaridad. La solidaridad como ideal basado en la transformación expansiva del vínculo del nosotros que acaba canalizándose hacia una verdadera acción de reconocimiento y dando un salto del ámbito de la ética al de la justicia a través, como dice De Lucas, de la expansión de la universalización del Derecho, de los derechos⁵¹.

Es a través de esta conjunción de la solidaridad y del Derecho como se puede conseguir que lo óntico, que nuestra realidad social efectiva, tienda a lo ontológico y que del *deber personal* que funda la *sociedad decente* (la ética del amor) se derive un *deber universal* capaz de fundar una *sociedad justa* en el ámbito de la ética de la justicia. Una ética de la justicia que, como decíamos, es consecuencia de la del amor y que, como tal, puede (y debe) ser capaz de ser sobrepasada (pero no olvidada) a la vista de un fin más elevado, una vez los deberes de justicia hayan sido cumplidos⁵².

⁴⁹ BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho... cit.*, pp.84-85. Cita p.85.

⁵⁰ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.142.

⁵¹ DE LUCAS, J., *Mediterráneo: el naufragio... cit.*, p.64.

⁵² COTTA, S., "Sobre el deber de ayuda", *cit.*, p.589.

Por lo que respecta a la metodología utilizada, la investigación, dado su carácter jurídico-propositivo, ha tenido por objetivo interrogarse acerca de la efectividad de la universalidad de los derechos con el fin de subrayar la necesidad de la universalidad del deber. Se partió, por lo tanto, del estudio pormenorizado del fenómeno en consideración, planteándose el conflicto entre las expectativas esperadas y la efectividad del Derecho para cumplirlas, para avanzar hacia una proposición de soluciones a los problemas identificados. Dado el carácter teórico de la investigación, se utilizaron las técnicas de investigación documental y bibliográfica. En la elaboración de la tesis se revisó la literatura científica más destacada sobre el tema y aquellos instrumentos normativos requeridos para una visión completa de la cuestión. Dicha literatura fue localizada gracias a los recursos del servicio de bibliotecas y documentación de la Universitat de València y las fuentes de información proporcionadas gracias al repositorio institucional, bases de datos y material bibliográfico del Tecnológico de Monterrey. Destaca especialmente el uso del préstamo interbibliotecario que me ofreció la Universitat de València gracias al cual tuve la oportunidad de trabajar una serie de fuentes bibliográficas de instituciones y bibliotecas nacionales e internacionales.

CAPÍTULO I: EL CONCEPTO DE SOLIDARIDAD UNIVERSAL

S. 1 Análisis histórico del concepto de solidaridad universal

Para tratar de entender qué es y qué implica hablar de solidaridad, y más aún a un nivel superior, esto es, global, universal y cosmopolita, es necesario analizar las sendas que ha recorrido a lo largo de los siglos (desde sus primeros esbozos hasta su consideración actual) y que la han conducido a ser lo que es hoy: un concepto ambiguo, denso y profundo, centro de debates y deliberaciones constantes al que nadie niega su dimensión ética pero no todos la contemplan como un valor superior capaz de formar parte del ordenamiento jurídico.

En esta sección vamos a analizar lo que es y lo que representa, las fuentes que la han alumbrado, sus antecedentes directos y sus raíces más remotas. Todo esto con una finalidad: demostrar su sentido actual. Para ello vamos a intentar identificar cuáles han sido los modelos de su evolución histórica más relevantes y que la han llevado a ser lo que es, una noción difusa de matices trascendentales. Podemos decir que en su evolución no hay en ella una ruptura total de contenidos, sino más bien parcial⁵³; muchos de los antecedentes que la construyeron están incorporados en sus rasgos más identificativos, si bien su recorrido ha sido largo y con profundas vicisitudes. Las raíces sobre las que se asienta definen un itinerario que, a través de los sofistas y de los estoicos, del Cristianismo de los Santos Padres y de la propia Biblia, de las corrientes humanistas del Renacimiento, de la Ilustración y de la propia Revolución Francesa, de Marx y del socialismo democrático así como de la doctrina social de la Iglesia y del personalismo, llega hasta el día de hoy conformando el término y dotándolo de una profunda densidad interpretativa.

Su análisis histórico en sus dimensiones ética, política y jurídica nos permite deslindar, tal y como señala Peces-Barba, dos fases bien diferenciadas pero que se complementan: un primer momento que él mismo denomina la «solidaridad de los antiguos», la solidaridad como virtud, en el ámbito ético, que arranca en la cultura clásica se prolonga en la Edad Media y también en la Moderna hasta el siglo XVIII, y un segundo momento

⁵³ PECES-BARBA, G., *Curso de Derechos Fundamentales...cit.*, p.262 *in fine*.

que constituiría, también en palabras del autor, la conocida como la «solidaridad de los modernos» de donde arranca su planteamiento como valor fundante de los derechos⁵⁴.

La consideración de la solidaridad en su ámbito ético, como virtud, no parece entrañar muchos problemas para la doctrina y «los matices» pasan por señalar su dimensión religiosa vinculándola con la caridad o con la *pietas*, o por defender su posible autonomía como dimensión de una ética laica⁵⁵. Su consideración como valor superior que fundamenta derechos y que, aunque arranque de la moralidad, acaba formando parte del Derecho positivo, es más controvertido y su aceptación más discutida.

I. ¿Qué es la Solidaridad? Raíces históricas y antecedentes. Fuentes del concepto

En las últimas décadas el concepto de solidaridad ha sido objeto de particular atención por parte de la filosofía jurídica. La reflexión en torno a esta cuestión ha sido especialmente intensa sobre todo a la hora de examinar los problemas que suscita su inserción en el ámbito de los derechos y su intento por reconstruirla como un concepto jurídico coherente con su significado moral. Muchas son las definiciones que se han venido dando para conceptualizar el término, lo que ha derivado en una amalgama de enfoques teóricos cada uno de los cuales trata de explicar, a su manera, cuál es el papel de la solidaridad tanto en la teoría moral como en la teoría jurídica y política.

Algunos han llegado a afirmar que el concepto de la solidaridad tiene una doble dimensión, tanto descriptiva como normativa, que lo convierten en un auténtico *concepto ético denso*. Para Hilary Putnam un *concepto ético denso* sería aquel que es tanto descriptivo como normativo. Un ejemplo sería la crueldad. Cuando se dice que alguien es cruel, no sólo se describe la conducta de quien se alegra con el sufrimiento ajeno, sino que además se desapruueba o censura tal forma de actuar. *Cruel*, por lo tanto, simplemente ignora la presunta dicotomía hecho/valor y se permite el lujo, como afirma Putnam, de ser empleado unas veces para propósitos normativos (y más aún éticos) y otras como término descriptivo⁵⁶. Del mismo modo, cuando decimos que alguien es

⁵⁴ Ibid., pp.261-282.

⁵⁵ Ibid., p.261.

⁵⁶ PUTNAM, H., *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos* (2002), (Trad. F. Forn), Paidós, Barcelona, 2004, pp.49 y ss.

solidario, no describimos simplemente un comportamiento cooperativo con el otro necesitado, sino que elogiamos y aprobamos esa forma de actuar. Cabe mencionar, no obstante, que una de las principales objeciones de parte de la doctrina en contra del entendimiento de la solidaridad como *concepto ético denso* se basa en interpretar que tal concepción presupondría necesariamente compartir unos determinados valores morales sustantivos, lo que sería más propio de comunidades o sistemas homogéneos que de sociedades altamente diferenciadas como las actuales. Según Rodolfo Arango, esta objeción reduciría la solidaridad a su dimensión empírica y la identificaría con formas antiguas de relación social o incluso con obligaciones religiosas. Para el autor, esta dimensión empírica podría ser desvirtuada mediante un concepto de solidaridad que conserve su dimensión normativa y que incluya el uso actual dado al término en las sociedades contemporáneas. Aceptar el uso normativo del concepto de solidaridad no significaría acoger necesariamente un conjunto de valores morales sustantivos, como en el caso de Max Scheler, Nicolai Hartmann o Henri Bergson⁵⁷. Lo que sea tenido por un comportamiento solidario puede variar con el tiempo, pero éste, como diría Jon Elster para ciertas emociones, tiene una valencia positiva, una actitud disposicional deóntica y una «tendencia a la acción»⁵⁸.

Por lo tanto, el problema fundamental en torno al concepto de solidaridad se basa, precisamente, en el hecho de que se configura como un concepto realmente ambiguo que puede ser interpretado y entendido a través de múltiples vectores: como concepto empírico (por ejemplo, un sentimiento, como en Rorty⁵⁹); normativo asociado a la igualdad y a la justicia (por ejemplo, un mandato o principio, como en Habermas⁶⁰); o

⁵⁷ ARANGO, R., "Solidaridad, democracia y derechos", *Revista de Estudios Sociales*, n.46, Bogotá, 2013, pp.44-45.

⁵⁸ ELSTER, J., *La explicación del comportamiento social* (2007), (Trad. H. Pons), Gedisa, Barcelona, 2010, pp.164 y ss. Cita p.164.

⁵⁹ «Podemos tener obligaciones en virtud de nuestro sentimiento de solidaridad» RORTY, R., *Contingencia, ironía y solidaridad* (1989), (Trad. A.E. Sinnott), Paidós, Barcelona, 1996, (1ª ed. 1991, 1ª reimpr. 1996), pp.207-217. Cita p.215.

⁶⁰ La solidaridad, como «principio, tiene sus raíces en la experiencia de que unos tienen que dar la cara por otros, toda vez que en tanto que camaradas todos tienen que estar interesados de la misma manera en la integridad de su contexto común de vida. La justicia concebida deontológicamente exige como su "otro" solidaridad. Más que como dos momentos que se complementan, estamos aquí ante dos aspectos de la misma cosa. [...] Las normas morales no pueden proteger una cosa sin la otra: no pueden proteger la igualdad de derechos y libertades del individuo sin hacer lo propio con el bien del prójimo y de la comunidad a la que pertenecen. [...] La justicia concebida de modo postconvencional sólo puede convergir con la solidaridad como su "otro" cuando esta última se haya transformando a la luz de la idea de una

ambas cosas (por ejemplo, un concepto ético denso, como en Putnam). Puede ser tanto un factor social, como una virtud o un principio jurídico-político o incluso jurídico-constitucional, pero... ¿qué es realmente la solidaridad?

Según el Diccionario de la Real Academia, ser solidario supone adherirse o asociarse a la causa, empresa u opinión de alguien⁶¹, es decir, asumir el interés del otro como propio ampliando el «sentido del nosotros». Se trata de una definición que, como dice Rosales, implica voluntad de acercamiento entre los seres humanos, una noción que puede ser entendida no sólo como virtud ética sino también como un principio capaz de orientar la dinámica política en el sentido de incorporar en nuestra cultura moral, política y jurídica la defensa de los intereses de aquellos individuos y colectivos cuyos bienes primarios aún no se encuentran garantizados de forma adecuada⁶².

Atendiendo únicamente a la etimología observamos que la palabra solidaridad proviene del adjetivo latino *solidus* y del verbo *consolidare*, ambos términos se refieren a lo que en castellano entendemos por *sólido*⁶³, es decir, «firme, macizo, denso y fuerte» o aquel cuerpo que «debido a la gran cohesión de sus moléculas, mantiene forma y volumen constantes»⁶⁴. El recurso a la etimología nos puede ayudar considerablemente si queremos tratar de proporcionar un concepto o definición del término lo más acertada posible. En efecto, de ello podemos extraer una primera aproximación a la propia noción de solidaridad en el sentido de que se trata de un concepto que básicamente hace referencia a una pluralidad de elementos que mantienen de forma constante una fuerte *unidad* entre sí. La expresión latina *obligatio in solidum* es una forma de responsabilidad por la que cada miembro del grupo (familiar) ve por las deudas de todo el grupo, y, a la inversa, todo el grupo ve por las deudas de cada uno de los miembros, podemos decir que equivale a *totalidad, el todo*, a una clase específica de relaciones obligatorias

formación discursiva universal de la voluntad», HABERMAS, J., *Aclaraciones a la ética del discurso* (1991), (Trad. J. Mardomingo), Trotta, Madrid, 2018, (1ª ed. 2000, 1ª reimpr. 2018), pp. 55-81, cita pp. 75 *in fine* y 76.

⁶¹ Diccionario de la lengua española. Edición del Tricentenario. Actualización 2018. Definición disponible en: <https://dle.rae.es/?id=YICnATc> (última consulta 23 de julio de 2019).

⁶² ROSALES, J.M., "Democracia y solidaridad", *Sistema*, n.107, 1992, p.85.

⁶³ COROMINAS, J., *Diccionario Crítico Etimológico de la Lengua Castellana*, Gredos, Madrid, 1976, (1ª ed. 1955-1957, 3ª reimpr. 1976), vol. IV, pp.296-297.

⁶⁴ Diccionario de la lengua española. Edición del Tricentenario. Actualización 2018. Definición disponible en: <http://dle.rae.es/?id=YIKpCd6> (última consulta 23 de julio de 2019).

caracterizadas por la unidad-integridad (o incluso indivisibilidad) del vínculo obligatorio que las mantiene, así como también por la pluralidad de sujetos que las conforman. Se trata de características básicas de las categorías jurídicas conocidas como *obligaciones solidarias*, que aparecerán por vez primera en el Digesto⁶⁵ y de las que sin duda alguna derivará posteriormente la noción de solidaridad tal y como se ha venido configurando hasta nuestros días y según lo muestran los primeros antecedentes que conocemos y que recurrieron a ella en un ámbito diferente al jurídico y más cercano al de las ciencias sociales⁶⁶. Por lo tanto, parece evidente que el origen de la solidaridad en su acepción normativa estaría en el derecho romano.

De hecho, tal y como Nicoletti⁶⁷ sostiene, el primero en utilizarlo en otro sentido diferente al jurídico fue el saint-simoniano Pierre Leroux⁶⁸, quién en 1840 expresará que el término solidaridad lo ha tomado de los legistas para introducirlo en Filosofía, entendiéndolo además como constitutivo esencial de la sociedad y principio del progreso de la humanidad, anticipando así la visión de Comte y, en parte la de Durkheim, cuya obra es fundamental en cuanto que la solidaridad recibe su elaboración teórica moderna de ella⁶⁹. Otros autores, como Nicole y André-Jean Arnaud, afirman que el término ya fue utilizado anteriormente en el siglo XVIII y que lo podemos encontrar en textos de Voltaire y Chateaubriand, aunque en este caso se trata más bien de un concepto que difiere de lo dicho hasta ahora puesto que se encuentra desprovisto de un significado específico⁷⁰. Por lo tanto, en sus orígenes, la solidaridad era un concepto jurídico y será a partir del siglo XIX cuando se impondrá su uso político en boca del saint-simoniano Pierre Leroux.

⁶⁵ El Digesto no parece dejar duda acerca de cómo son este tipo de relaciones humanas solidarias, al menos en lo que se refiere a la responsabilidad asumida. Las características de las obligaciones solidarias serán, básicamente y en este sentido, la indivisibilidad o integridad en el uso de la prestación junto con la pluralidad de sujetos. *El digesto de Justiniano* (versión castellana por A. D'Ors, F. Hernández-Tejero, P. Fuenteseca, M. García-Garrido y J. Burillo), Aranzadi, Pamplona, 1975, Tomo III, D.45,2 (1-19), pp.521-524.

⁶⁶ DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad*, cit., pp.15-16.

⁶⁷ NICOLETTI, G., "Solidarismo e Personalismo", en AA.VV., AZAHARA, A., y EULA, E., (a cura di), *Novissimo Digesto Italiano*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1957, (3ª ed.), Tomo XVII, p.836.

⁶⁸ Vid., LEROUX, P., *De l'Humanité, de son principe et de son avenir*, Perrotin-Libraire Editeur, París, 1840-45. Disponible en: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k454802b/f3.image> (última consulta 23 de julio de 2019).

⁶⁹ DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad*, cit., p.16.

⁷⁰ ARNAUD, N. y A.J., "Une doctrine de l'état tranquillisant: le solidarisme juridique", *Archives de philosophie du droit*, n.21, 1976, pp.131 y ss.

En cualquier caso, el concepto de solidaridad para entenderlo en toda su magnitud, además de una explicación etimológica que, tal y como hemos visto, nos acerca a entender su construcción como término, precisa una concreción de sus antecedentes en el ámbito más estrictamente jurídico y desde luego y sobre todo filosófico y moral. En este sentido podemos afirmar que la propia doctrina aristotélica de la *filia*⁷¹ anticipa de forma coherente algunas de las características sobre las que se asienta la solidaridad: igualdad mutua y comunidad de empresas y ocupaciones que suponen la construcción de un nosotros, de un sujeto plural. Es decir, que Aristóteles ya hablaba de la *filia* como un vínculo de carácter sociopolítico que surgía entre los miembros de la *polis*. Del propio Aristóteles pasó a Cicerón y posteriormente a San Agustín, quienes propusieron formulaciones de distinto calado pero muy similares en la base. En ambos la noción de solidaridad va más allá del planteamiento de Aristóteles, pues aparece no sólo como un vínculo particular entre los miembros de la *polis*, sino como un vínculo universal. Cicerón, por su parte, expresó en su conocido pasaje de *De Legibus* que «todos ellos [los hombres] están unidos por unos vínculos naturales de amistad y solidaridad humana, incluso por una comunidad de derecho»⁷². San Agustín reconocerá el sentido de lo universal y la necesidad del respeto mutuo⁷³ al rechazar la mentalidad antigua que consideraba una lectura de la realidad basada en el dominio de unos sobre otros como destino necesario y poniendo el curso de la Historia en la libertad del hombre y en la Providencia divina⁷⁴.

También, como precedente importante del concepto de solidaridad y en una tradición radicalmente distinta a la *occidental*, encontramos la noción de *assabiyah* propuesta por Ibn Jaldún (1332-1406) y que se define como sentimiento de grupo que supone afecto mutuo y disposición a combatir y luchar unos por otros, lo que implica, nuevamente,

⁷¹ ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea* (Trad. J. Pallí), en ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea; Política; Retórica; Poética*, Gredos, Madrid, 2011, Libro VIII y IX, cap.1, 1155a y ss, pp. 175 y ss.

⁷² CICERÓN, *Las leyes* (Trad., introd. y notas por A. D'Ors), en CICERÓN, *Las Leyes, Catilinarias*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2000, (3ª ed.), I, 13,35, p.87.

⁷³ SAN AGUSTIN, *La ciudad de Dios* (Trad. J.C. Díaz Bayral), Apostolado de la Prensa S.A, Madrid, 1944, (4ª ed.), Libro 4, Cap. XV, pp.149-150.

⁷⁴ ANTUÑANO ALEA, S., "La tensión entre las dos ciudades: el análisis de San Agustín y su validez actual", *Espíritu*, LXI, n.144, julio-diciembre 2012, p.292. SAN AGUSTIN, *La ciudad de Dios, cit.*, Libro 5, Cap. I., pp.171-172.

sentimiento de comunidad, esta vez de sacrificio y riesgo que pone de manifiesto los lazos existentes entre fraternidad y solidaridad concretados a través del afecto⁷⁵.

En la Biblia hay numerosos textos que apuntan al sentido de solidaridad y piedad frente a la codicia y la avaricia, una vertiente de la solidaridad que incide sobre todo en los lazos que ésta tiene con la caridad⁷⁶. En el Antiguo Testamento se define al pobre mediante el término *ebyon*, el mendigo, aquél resultante de la estructura social creada como consecuencia de las desigualdades económicas que surgieron tras el asentamiento del pueblo de Israel, «aquél que carece de todo y que lo espera todo de los demás, que no pide compasión sino justicia»⁷⁷. La pobreza, por lo tanto, es consecuencia directa del egoísmo y del afán de poder de los hombres y contraria a la voluntad de Dios, quien precisamente intervino para liberar a su pueblo de esa ambición y de esa ansia de dominio que estaba sojuzgándolos⁷⁸.

Los profetas, los evangelios y los Santos Padres también denunciarán la opresión y la injusticia como resultado de una estructura social que oprime a los más vulnerables y provoca la aparición de la exclusión y la heteromarginación. Profetas como Miqueas, Amós, Isaías o Jeremías recuerdan que la caridad no es una virtud privada, ni mucho

⁷⁵ «Para proteger sus campamentos de agresiones externas, cada una (las tribus) cuenta con selectos grupos de guerreros [...]. Mas dichos grupos no serían nunca lo suficientemente fuertes para repeler los ataques, a menos que pertenezcan a una misma agnación (asabiya) y tener, por vínculo de ánimo una misma coligación. Eso es justamente lo que hace a los contingentes beduinos tan fuertes y tan temibles; puesto que la idea de cada uno [...] de proteger a su familia y su agnación, es la primordial. La compasión y el afecto que el individuo siente hacia sus agnados forman parte de las cualidades que Dios ha infundido en el corazón del hombre. Bajo el influjo de estos sentimientos, nace su solidaridad; préstanse un auxilio mutuo e inspiran un gran temor al enemigo», JALDUN, I., *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)* (1374-1378), (Trad. J. Feres), FCE, México, 1977, pp.275-278. Cita pp.275 *in fine* y 276.

⁷⁶ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, pp.26-29.

⁷⁷ *Ibid.*, p.26.

⁷⁸ En su obra *La causa de los pobres, causa de la Iglesia*, González Carvajal destaca una serie de disposiciones tomadas de la Biblia que apuntan al sentido de solidaridad y piedad frente a la codicia y la avaricia denunciando la acumulación de bienes y la desigualdad de clases: Yahvéh condujo al pueblo, después de caminar cuarenta años por el desierto, a una tierra que manaba leche y miel (Ex, 3, 8), distribuyó la tierra equitativamente entre su pueblo, le dio leyes para que no hubiera ningún pobre (Dt, 15, 4) y se mantuviera la igualdad frente al egoísmo, la prepotencia, la avaricia y la codicia del ser humano. Cada siete años había de celebrarse un Año Sabático en el que se liberaba a los esclavos (Ex, 21, 2) y se perdonaban las deudas (Dt, 15, 4); y, cada cincuenta años, un Año Jubilar en el que se redistribuía ex novo entre todos la propiedad de la tierra (Lev, 25, 8-17). El Deuteronomio también incluye disposiciones que prohibían la usura y el préstamo a interés (Dt, 23, 20), tomar nada en prenda al necesitado a quien se presta (24, 10) e incluso normas que ordenan el pago diario y puntual del salario al obrero (24, 15). GONZÁLEZ CARVAJAL, L., *La causa de los pobres, causa de la Iglesia*, Sal Terrae, Santander, 1982, pp.58 y ss.

menos algo que concluye en un sentimiento de compasión y asistencia estrictamente individual, sino que exige de una acción estructural, de una revolución social, política e incluso personal en el sentido de que es necesaria una conversión interna, de la propia conciencia, que permita entender que es indispensable alcanzar una sociedad que permita la satisfacción de las necesidades básicas a todos los que la integran⁷⁹. Los evangelios y los Santos Padres también denunciaron la propiedad y el Estado como las fuentes de la opresión y como la base que destruye toda conciencia de solidaridad, promoviendo la piedad y la compasión frente a la crueldad y la insolidaridad imperantes⁸⁰.

Con todo ello pretendemos corroborar -como pone de relieve De Lucas⁸¹- que el concepto de solidaridad no proviene, tal y como algunos han afirmado, de los modernos movimientos revolucionarios derivados del espíritu de la Revolución francesa de 1789, sino que procede de una tradición anterior que le otorgó unos fundamentos y una solidez que posteriormente se desarrolló de forma más consciente tras los diversos episodios que la humanidad ha venido sufriendo. Otra cosa es el uso político del término solidaridad. Este sí podemos afirmar que es un concepto relativamente reciente. Sólo a principios del siglo XIX se populariza el término, junto con el de la fraternidad, como uno de los tres postulados de la Revolución Francesa⁸².

⁷⁹ Profetas que condenaron en sus escritos el comercio fraudulento (Os, 12, 8; Am, 8, 15) y el acaparamiento de tierras (Miq, 2, 1-3; Is, 5, 8-9; Ez, 22, 29), denunciaron a los jueces que aceptaban sobornos (Jer, 5, 28-29; Is, 10, 1-3; Am, 6, 12), censuraron el abuso de autoridad (Is, 3, 14-15) y la esclavitud y advirtieron que conocer a Yahvéh implicaba defender la causa del pobre (Jer, 22, 15-16); (Os, 4, 1-2) así como que ningún culto separado de ese conocimiento era posible (Am, 5, 21-25; Is, 1, 10-20; Jer, 7, 1-11). GONZÁLEZ CARVAJAL, L., *La causa de los pobres... cit.*, pp.58 y ss.

⁸⁰ «Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos» (Mt 5,3), «Él derribó a los poderosos de sus tronos, a los hambrientos colmó de bienes y despidió a los ricos sin nada» (Lc, 1, 52-53). San Gregorio Nacianceno denunciaba la incompatibilidad de la riqueza y el poder con la justicia: «Dios me libre de ser yo rico mientras los demás están en la indigencia» (Epist. 101, 87, PG 37, 181). San Basilio clamaba contra la propiedad privada de la siguiente forma «¿conque hay que llamar ladrón al que desnuda al que va vestido y habrá que dar otro nombre al que no viste a un desnudo si lo puede hacer?». De igual manera San Ambrosio denunciaba la caridad como un tranquilizante de la mala conciencia: «No le das al pobre de lo tuyo, sino que le devuelves lo suyo. La tierra es de todos, no sólo de los ricos; pero son muchos menos los que gozan de ella que los que no gozan. Pagas, pues, una deuda, no das gratuitamente lo que no debes». GONZÁLEZ CARVAJAL, L., *La causa de los pobres... cit.*, pp.79 y ss.

⁸¹ DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad, cit.*, p.103.

⁸² Sin embargo, pese a su importancia política, el concepto de solidaridad no ha recibido la misma atención que la libertad y la igualdad y ello, según Bayertz, se ha debido a dos razones fundamentales: primero, porque la solidaridad ha sido vista tradicionalmente como una noción que remitía a comunidades o grupos particulares, mientras que la ética moderna parece estar más interesada por la fundamentación de normas universales. Segundo, porque las prestaciones positivas (los deberes positivos) han sido y son

Será pues, a partir del siglo XIX cuando se abra un escenario de confrontaciones entre ideologías que darán diferentes significaciones al concepto. La tradición francesa, por ejemplo, primero con el pensamiento jacobino y luego en el *solidarismo* de Léon Bourgeois, entendía que la solidaridad debería preceder a la libertad y a la igualdad⁸³. Para ellos la unidad revolucionaria vista sólo desde el prisma de los derechos y sin deberes sociales supone una amenaza que puede llegar incluso a destruirla⁸⁴. Robespierre, tal y como afirma Domènech, defiende la fraternidad como un concepto político horizontal donde la situación de los más necesitados sólo puede ser resuelta a través de la revolución o de la reforma radical de la sociedad y del Estado⁸⁵. En este escenario la *caritas* cristiana se sustituye por un sentimiento de fraternidad o hermandad entre iguales en donde «la culpa social producto de la contradicción entre igualdad política y desigualdad socioeconómica», reemplaza al pecado original y justifica la necesidad de concretar una legislación social que asegure una vida digna a todos sin distinción alguna⁸⁶. La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1793 elevará a deber sagrado la obligación de apoyar a los más desfavorecidos de la sociedad y llegará incluso a establecer un derecho a la subsistencia que debe ser garantizado por la sociedad a toda persona que no pueda proveerse mediante su trabajo de los medios necesarios para su existencia⁸⁷. Los más desfavorecidos ya no están a merced de la buena voluntad de la caridad pública o de la benevolencia privada de aquellos que han tenido más suerte en el reparto de las riquezas. Esta tendencia terminará por radicalizarse a principios del siglo XX con los movimientos sociales y obreros, para quienes la solidaridad como concepto de lucha acabará desplazando definitivamente al concepto de fraternidad⁸⁸. El sufragio universal y el asociacionismo obrero se postularon

vistas por muchos como supererogatorias y contrarias a la autonomía individual por lo que su imposición, ya sea a individuos o a comunidades es tenida como una controvertida cuestión a la que muchos se oponen. BAYERTZ, K., "Begriff und Problem der Solidarität", en AA.VV., BAYERTZ, K., (ed.), *Solidarität. Begriff und Problem*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1998, pp.11 y ss.

⁸³ ARANGO, R., "Solidaridad, democracia y derechos", *cit.*, p.46.

⁸⁴ METZ, K.H., "Solidarität und Geschichte. Institutionen und sozialer Begriff der Solidarität und Westeuropa im 19. Jahrhundert", en AA.VV., BAYERTZ, K., (ed.), *Solidarität. Begriff und... cit.*, pp.172 y ss.

⁸⁵ DOMÈNECH, A., *El eclipse de la fraternidad: una revisión republicana de la tradición socialista*, Crítica, Barcelona, 2004, pp.81 y ss.

⁸⁶ ARANGO, R., "Solidaridad, democracia y derechos", *cit.*, p.46.

⁸⁷ Artículo 21: «Las ayudas públicas son una deuda sagrada. La sociedad debe la subsistencia a los ciudadanos desgraciados, ya sea procurándoles trabajo, ya sea proporcionando los medios de existencia a lo que no estén en condiciones de trabajar».

⁸⁸ ARANGO, R., "Solidaridad, democracia y derechos", *cit.*, p.46.

como dos victorias que coadyuvaron a la juridificación de la solidaridad y a su realización a través del derecho positivo.

A partir de este momento el concepto de solidaridad ha adquirido tintes renovados, ya no es sólo la *filia* entre los iguales, ni la *sofia* o sabiduría del sabio, tampoco es la concepción del sujeto como el individuo de derechos, varón y propietario forjada bajo la corriente excluyente, elitista e insolidaria del individualismo, sino que trata de convertir al ser humano en el centro del universo, de asumir la causa de los humildes y de los débiles y de recuperar «la causa de los vencidos y olvidados»⁸⁹. Veamos con más detenimiento su recorrido hasta llegar a este punto.

II. La Solidaridad de los Antiguos

Decíamos que el análisis histórico del concepto de solidaridad nos permitía deslindar dos fases que han ido conceptualizando lo que implica esta noción y asentándola sobre distintos enfoques y teorías que a través de los años han ido situándola en diversos niveles del universo jurídico, político y ético. La distinción que vamos a analizar, delimitando entre dos etapas diferenciadas de conformación del concepto de solidaridad, se la debemos fundamentalmente a Peces-Barba, autor que acuñó las expresiones que dan título a este apartado y también al siguiente.

Peces-Barba delimitó la noción de solidaridad a través de una interpretación histórica del concepto entre lo que él consideró un primer momento que denominó la *solidaridad de los antiguos* y un segundo que describió como la *solidaridad de los modernos*. Es importante subrayar con respecto a esta distinción dos observaciones necesarias: la primera, más clara y consensuada por la doctrina y defendida por el propio Peces-Barba, estaría basada en la separación entre el carácter ético y privado y el carácter político-jurídico y público que diferencian claramente la una de la otra, siendo la de los *antiguos* aquella solidaridad asociada a la virtud y planteada siempre desde el individuo, la solidaridad asociada al paternalismo y limitada a la caridad y a la piedad estrictamente individual⁹⁰ y la de los *modernos* aquella solidaridad entendida como «un valor superior

⁸⁹ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.71.

⁹⁰ Aunque esta afirmación, en realidad, habría que matizarla, pues en el caso de la tradición judeocristiana, como destaca González Carvajal y antes veíamos, de alguna manera se apela no sólo a la caridad como

que fundamenta a los derechos»⁹¹. La segunda observación, más difusa y debatida, sería la basada en la distinción entre solidaridad cerrada y solidaridad abierta y la correlación entre solidaridad cerrada como la propia de la *solidaridad de los antiguos* y abierta como la de los *modernos*. Tal y como argumentaremos a continuación esta dicotomía conceptual no está tan clara siendo viable y admisible la defensa de la existencia de una solidaridad abierta que entrevemos gracias a los postulados de ciertas doctrinas que formarían parte de la denominada *solidaridad de los antiguos*. Renunciar a la posibilidad de que los *antiguos* ya marcaron el camino a seguir hacia una solidaridad abierta implica obviar importantes fundamentaciones que abogaban efectivamente por una convivencia enfocada hacia nuevos niveles de entendimiento, respeto y humanidad. Veamos con detalle lo que tratamos de fundamentar.

El concepto de solidaridad de los antiguos que define Peces-Barba es, en buena medida, la noción de solidaridad relacionada con la idea aristotélica de la *filia*, un concepto que se refería a una relación de mayor calidez, intimidad y afecto, pero limitada a los seres queridos más cercanos como los amigos, la familia o incluso a aquellos que eran socialmente iguales. En definitiva, se trataba de un amor fraterno entre personas cercanas, entre aquellos que tenían algo en común y que pone el acento sobre la amistad y la unidad: «la amistad es el más grande de los bienes en las ciudades (con ella se reducirían al mínimo las sediciones), y Sócrates alaba principalmente que la ciudad sea unitaria, lo cual parece ser, y él lo dice, obra de la amistad»⁹². En este sentido el propio Aristóteles intuyó también la dimensión de la reciprocidad, del respeto mutuo, como elemento fundamental para la existencia del Derecho⁹³: «en los regímenes en que nada en común tienen el gobernante y gobernado, no hay amistad, porque no hay justicia [...]. Por eso, también en las tiranías hay amistades y justicia, pero en pequeña medida, y en medida mayor en las democracias, donde los ciudadanos, siendo iguales, tienen muchas cosas en común»⁹⁴.

virtud individual sino también a la necesidad de la transformación estructural social y política (*Vid. supra*, notas 26-28)

⁹¹ PECES-BARBA, G., *Curso de Derechos Fundamentales... cit.*, p.261.

⁹² ARISTÓTELES, *Política* (Trad. M. García), en ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea; Política; Retórica...cit.*, Libro II, cap.4, 1262b, p.284.

⁹³ BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho... cit.*, p.97.

⁹⁴ ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea, cit.*, Libro VIII, cap.11, 1261b, p.190). Aquí podemos observar de nuevo el particularismo griego ante la falta de conciencia de la igual dignidad de todos los hombres, sólo son

Junto con el enfoque estrictamente privado y cerrado de la idea de la *filia*, esta solidaridad de los antiguos también se pone en relación con el concepto estoico de la *pietas* y de la *humanitas* reformulados por el Cristianismo dentro del principio básico de caridad (ágape) que inicialmente al menos aparecía como una práctica exclusivamente privada alentada por sentimientos de beneficencia. Se trataba, por ende, de una solidaridad entendida como principio ético de origen religioso y naturaleza privada que acabará recogida en la trilogía de la Revolución francesa como fraternidad. Ahora bien, a diferencia de lo que ocurría con el particularismo griego (la *filia* cerrada y privada), el estoicismo primero y sobre todo el Cristianismo después, harán germinar y brotar respectivamente los cimientos de un universalismo moral que consideramos la base de la solidaridad universal e inclusiva. La *pietas* y la *humanitas* estoica y posteriormente el pensamiento cristiano seguirán en la línea de la solidaridad privada que caracteriza a la solidaridad de los antiguos descrita por Peces-Barba, pero superarán definitivamente la barrera de lo cerrado abriéndose hacia nuevos horizontes de convivencia universal. Será el primer paso de otros muchos posteriores y de ahí la necesidad de deslindar entre lo público y lo privado, de un lado, y lo cerrado y lo abierto, de otro, dentro de este enfoque concreto.

Si analizamos la solidaridad de los antiguos desde el punto de vista exclusivo de lo privado y lo cerrado, inspirada en la virtud, en la piedad, la benevolencia o incluso la caridad si ésta se limita a un ámbito de acción concreto y determinado, los puntos o elementos fundamentales que lo caracterizarían serían básicamente los siguientes: por un lado un vínculo de amistad o amor entre los sujetos de un grupo determinado que se orienta y conduce directamente a la consecución de dos propósitos: el objetivo de unidad y el de ayuda mutua entre los que forman parte del mismo. Y, por otro lado, y unido inexorablemente a este vínculo, una cierta noción de comunidad que proporcionaría firmeza y estabilidad al grupo social. Se acentúa por lo tanto la semejanza y la dependencia y pertenencia del sujeto a una comunidad determinada y se refuerza la cohesión grupal y social, pero en un sentido de sociedad cerrada. Sería el modelo de

iguales los ciudadanos. Con ello se refuerza la «doctrina aristotélica de la servidumbre natural» (APARISI MIRALLES, A., *Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria*, Comares, Granada, 2007, p.17) con la admisión de la esclavitud y la exclusión de los no ciudadanos, inferiores en cuanto no son considerados como tales.

las utopías clásicas como la *República* de Platón, que para Popper constituye el prototipo de este tipo de sociedad cerrada⁹⁵.

Efectivamente existe en estas comunidades cohesión social, una cierta ayuda mutua y recíproca, pero en un contexto de paternalismo en el que en realidad no hay una verdadera solidaridad o si la hay es una solidaridad privada y excluyente que se limita a la caridad y a la piedad estrictamente individual. De hecho, la *filia* aristotélica lo que acabó definiendo es en realidad un modelo aristocrático, elitista y excluyente (que en aquellos tiempos requería además de la esclavitud) y que no era capaz de ver más allá de una beneficencia basada en términos privados. Algunas de las concepciones del comunitarismo actual reivindican una vuelta a esta tradición aristotélica, a una concepción premoderna de la Modernidad, defendiendo un proyecto antiilustrado⁹⁶ incapaz de reconocer la diferencia e incluso la libertad y la igualdad y llegando en ocasiones a materializarse a través de la propia coacción institucionalizada. Se privilegia aquí la dimensión comunitaria sobre la individual pudiendo llegar a constituirse como «un fin en sí misma, superior a los propios fines del individuo»⁹⁷, sometiendo lo individual a lo colectivo.

Por lo tanto, este tipo de solidaridad de los antiguos se caracterizaría, escribe Vidal Gil, por acompañar a las «concepciones mecánicas, totalitarias, monolíticas, colectivas, fundamentalistas y cerradas» que chocan frontalmente con aquellas que abogan por una solidaridad de carácter plural y abierto⁹⁸. Se trata de una solidaridad que rechaza la diferencia concibiendo a los otros no sólo como una amenaza para la estabilidad *fingida* del grupo, sino que además los convierte en el chivo expiatorio⁹⁹ perfecto sobre el que proyectar todos los males sufridos y por sufrir. Con ello logran reforzar la cohesión interna a través de un paternalismo de difícil justificación a la vez que limitan de forma

⁹⁵ Vid., POPPER, K., “El influjo de Platón”, en POPPER, K., *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945), (Trad. E. Loedel), Planeta-Agostini, Barcelona, 1992, Vol. I, pp.23 y ss.

⁹⁶ PÉREZ LUÑO, A.E., “La universalidad de los derechos humanos”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, n.15, 1998, p.100.

⁹⁷ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.131.

⁹⁸ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.131.

⁹⁹ En este sentido vid., BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid, 2000, (2ª ed.), BAUMAN, Z., *Extraños llamando a la puerta* (Trad. A. Santos), Paidós, Barcelona, 2016 o DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio... cit.*,

lamentable las oportunidades que brinda alcanzar una sociedad abierta y un verdadero pluralismo, bases que nos conducen hacia una auténtica solidaridad universal.

No olvidemos, con todo, que junto con esta solidaridad de los antiguos también se desarrolló otra, igualmente privada y basada en la virtud individual, pero abierta a una convivencia global y cosmopolita. Sus características son similares en cuanto a la creación de un vínculo de amistad o amor y al sentimiento de comunidad que mencionábamos en varios párrafos antes, pero cambia sustancialmente la visión de sus destinatarios: el vínculo se amplía del grupo concreto a la familia global y la comunidad se expande de una colectividad reducida a la humanidad en su conjunto.

En definitiva, podemos decir que esta solidaridad de los antiguos se sitúa, básicamente, dentro de una dimensión ética, privada y también religiosa y que, desde el punto de vista del acervo moral, apoyará la aparición de la solidaridad de los modernos que ya viene gestándose, tal y como veremos a continuación, gracias, precisamente, a los postulados de la primera¹⁰⁰.

A. El particularismo del pensamiento griego

Si hablamos de los *antiguos* es incuestionable hacer mención expresa a los postulados del pensamiento griego clásico. En este sentido, el particularismo propio del razonamiento heleno nos lleva a corroborar que, para ellos, la fuente del reconocimiento de la persona era su pertenencia a la comunidad política¹⁰¹, a un grupo cerrado y excluyente, y no la condición propia de ser humano. No había una concepción universal del hombre sino una particular y por ello los extranjeros (los bárbaros) aparecían como esclavos potenciales¹⁰². La solidaridad se identificaba con la *amistad cívica*¹⁰³ y no con el humanismo cosmopolita.

¹⁰⁰ PECES-BARBA, G., *Curso de Derechos Fundamentales... cit.*, p.268.

¹⁰¹ Recordemos en este punto la cita de Aristóteles en su obra *Política* cuando afirma que «la amistad es el más grande de los bienes en las ciudades» ARISTÓTELES, *Política, cit.*, Libro II, cap.4, 1262b, p.284

¹⁰² FERNÁNDEZ, E., *Igualdad y Derechos Humanos*, Tecnos, Madrid, 2003, p.26.

¹⁰³ «En el orden temporal, social y político, no sólo la amistad cívica es, como los antiguos filósofos lo sabían reconocido, el alma y el vínculo constitutivo de la comunidad social [...] sino que esta amistad cívica no puede prevalecer de hecho en el interior del grupo social si un amor más fuerte y más universal, el amor fraternal, no entra en ella, y si, volviéndose fraternidad, no cruza los límites del grupo social para extenderse a todo el género humano» MARITAIN, J., *Cristianismo y democracia* (1942), (Trad. H.F. Miri), La Pléyade, Buenos Aires, 1971, p.63.

Sin embargo ya por entonces podemos encontrar un reducto de una solidaridad *abierta* con el otro lejano y ajeno al grupo, aunque muy limitada al tener una naturaleza estrictamente elitista: hablamos de la hospitalidad helénica o también conocida como *xenia*¹⁰⁴. Una institución que llegó a tener un estatus sagrado¹⁰⁵ considerándose particularmente grave la violación intencional de sus leyes, unas leyes que, por lo demás, se referían exclusivamente a aquellos sujetos que tenían un mismo rango o similar (de ahí su elitismo), quedando excluidos de su mandamiento el resto considerados, además, bárbaros¹⁰⁶. Una de las mejores obras clásicas en la cual podemos apreciar con claridad la importancia de esta hospitalidad griega es muy probablemente *La Odisea*. La aventura de Ulises representa una gran lección pedagógica en torno al tema de la hospitalidad y la solidaridad con el prójimo en este sentido. También *La Iliada*, obra cuyo argumento gira en torno a la venganza de Menelao ante la gran ofensa que le ha provocado Paris al llevarse a su esposa Elena mientras estaba hospedado en su casa, traicionando las leyes hospitalarias sagradas, sería otra narración ejemplificativa de lo que venimos afirmando.

Lo destacable de esta hospitalidad helena es el énfasis que se le otorga al valor ético (y también religioso¹⁰⁷) de la institución, siendo una hospitalidad desinteresada que queda invalidada si se lleva a cabo con un ánimo distinto, esto es, con la intención de recibir algo a cambio¹⁰⁸. Entre el extranjero y el hospitalario se instaura una relación interpersonal (la *xenia*) que crea una serie de derechos y de deberes recíprocos. Aristóteles llega a comparar esta hospitalidad con la amistad definiéndola como una institución que genera relaciones de reciprocidad, de familiaridad y de obligatoriedad

¹⁰⁴ SARACENI, G., *Ospitalità. Un valore giuridico fondamentale*, CEDAM, Italia, 2012, pp.3-15.

¹⁰⁵ La idea de la sacralidad de la hospitalidad helena se materializa a través de recompensas y venganzas divinas como por ejemplo, la transformación de la morada de una pareja de humildes campesinos en un templo que se narra en *Las Metamorfosis* de Ovidio; o el envío de terribles diluvios a las poblaciones que incumplan sus mandatos. *Ibid.*, p. 6.

¹⁰⁶ Analizando el léxico de las leyes hospitalarias helenas encontramos tres términos diferenciados: *xenos*, *bárbaros* y *metoikos*. El primer término se utilizaba para definir al extranjero como *huésped*, el invitado que comparte idioma y tradiciones de los ciudadanos; el segundo definía, por el contrario, a aquél que era diferente a nivel cultural, político y religioso, era doblemente extraño pues no sólo era diferente sino además inferior. Por último, el *metoikos* era el inmigrante que disfrutaba de derechos civiles limitados y estaba autorizado a mantener sus cultos religiosos, pero tenía que pagar un impuesto y estaba excluido de la vida política. BENVENISTE, E., *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas* (1969), (Trad. M. Armíño), Taurus, Madrid, 1983, pp.58-66 y 228-232.

¹⁰⁷ En *Sofista*, Sócrates recuerda a Teodoro que los dioses a menudo se disfrazan de extranjeros: «en vez de extranjero, ¿no traerás un dios [...]?» PLATÓN, “Sofista” (Trad. N. Luis), en PLATÓN, *Diálogos*, Gredos, 2014, (2ª ed.), vol. II, pp.527 y ss. Cita p.528.

¹⁰⁸ SARACENI, G., *Ospitalità... cit.*, p.8.

creando unos lazos interpersonales¹⁰⁹ y configurándose como una relación que se define a través de una dinámica «simétrica y sinalagmática»¹¹⁰. La extrapolación de este valor ético de la hospitalidad helena y de la reciprocidad, del respeto mutuo, hacia un nivel superior más allá de la *polis*, y la superación del elitismo exclusivo y excluyente que la caracterizaba hacia un horizonte de inclusión de todo el género humano, es lo que hará germinar un universalismo que se considerará base indiscutible de la fundamentación de una verdadera solidaridad abierta.

Ahora bien, con todo, es importante recordar que la civilización griega no era, ni mucho menos, una sociedad abierta en el sentido de aceptar en su seno la libertad y la igual dignidad de todos los seres humanos. La *polis* se definía básicamente como una ciudad cerrada, aislada del resto del mundo, como el *ethos* que custodia, separa y defiende una etnia específica¹¹¹. De hecho, era extremadamente difícil la concesión del derecho a la ciudadanía, un privilegio limitado para unos pocos afortunados (varones adultos libres de nacimiento). La *polis* era, por lo tanto, un organismo que se definía por su fuerte carácter identitario, segregada y separada radicalmente de las otras ciudades y caracterizada por excluir de su goce y disfrute a todos aquellos que no eran considerados ciudadanos de la misma. Ello viene a corroborar que los griegos, en realidad, rechazaban la noción de un espacio abierto y cosmopolita (que no plural, pues defendían que la *polis* era por naturaleza multiplicidad, pluralidad¹¹²) que es precisamente el que se requiere para articular la solidaridad universal.

En cambio, lo que sí reconocerán y defenderán será el alto valor comunitario y sociológico de la *polis*. Los griegos estaban convencidos de la vocación relacional del ser humano al que consideraban un animal social por naturaleza, inclinado de forma natural a vivir en sociedad. La comunidad era, de hecho, el único espacio donde el ser humano podía sobrevivir en cuanto a tal, resultándoles inviable el concebirlo en estado de aislamiento, de ahí la multiplicidad. La sociabilidad era una necesidad natural concretada en la máxima de que el hombre aislado no podía bastarse a sí mismo, sino

¹⁰⁹ ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, cit., Libro VIII, cap.3, 1156^a, p.178.

¹¹⁰ SARACENI, G., *Ospitalità... cit.*, p.9.

¹¹¹ Ibid., p.10.

¹¹² ARISTÓTELES, *Política*, cit., Libro II, cap.2, 1261^a, pp.280-281.

que más bien requería de los demás para poder alcanzar sus propias perfecciones individuales. Aristóteles llegará a afirmar que el hombre que vive aislado no es un verdadero hombre¹¹³ sino que éste sólo se configura como tal cuando forma parte de una comunidad, política eso sí, pero de una comunidad, al fin y al cabo. Es un primer paso.

Por lo tanto, los griegos, con su visión comunitaria del ser humano y su férrea defensa de la sociabilidad natural innata al mismo, rechazarán *avant la lettre* el individualismo y el contractualismo, siendo el primer eslabón de la cadena: comunidad (política) y hospitalidad (elitista) que evolucionarán hacia comunidad (humana) y solidaridad (abierta). Las deficiencias de su pensamiento en cuanto a su incapacidad de fundamentar una universalidad plena que abogue por una comunidad humana los aleja de la solidaridad inclusiva universal para situarlos en el marco de la solidaridad interna y cerrada de la *polis* y la *xenia*. Pero su sentido de la *pietas*, de la solidaridad, aunque exclusiva (se da entre los que son socialmente iguales) y excluyente (recluida en los muros de una comunidad política incapaz de trascender más allá de la misma) será ya un punto de partida con el que empezar a transformar los postulados que más adelante serán clave en la consolidación de una nueva convivencia.

B. El Estoicismo: caminando hacia el universalismo

Otra de las caracterizaciones más relevantes de la solidaridad en el mundo antiguo es la del estoicismo. Los estoicos contribuirán a la gestación de la noción de solidaridad universal, la cual, a través del humanismo jurídico, de la Escuela española del Derecho Natural y de Gentes y del iusnaturalismo racionalista, se incorporará al pensamiento de la Ilustración donde fue avalada, ya en la Revolución francesa, como *fraternidad*. Ideas como las de la unión entre los hombres, la humanidad cosmopolita, la hermandad y la ayuda mutua, la comunicación y sobre todo el reconocimiento de la igual dignidad del otro las encontramos ya en estos autores los cuales, desde una cierta secularización y

¹¹³ «“Dos marchando juntos”, pues con amigos los hombres están más capacitados para pensar y actuar [...] parece darse de un modo natural [...] entre los miembros de una misma raza, y especialmente, entre hombres» ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, cit., Libro VIII, cap.1, 1155a, pp.175-176. También *vid.*, ARISTÓTELES, *Política*, cit., Libro I, cap.2, 1252a-1253b, pp.248-252.

empleando de forma pionera la naturaleza y la razón, las defenderán frente a la «idea egoísta de la utilidad exclusiva y excluyente»¹¹⁴.

Tal y como hemos comentado, la práctica de la solidaridad por parte de los estoicos estaría basada en lo que podríamos llamar *hermandad*, tal y como lo hace el propio Séneca, que es, en realidad, sinónimo de fraternidad. Se trata de un ejercicio exclusivamente privado alentado por sentimientos de piedad e indiferente a su dimensión política y jurídica, pero su visión del ser humano y de la comunidad variarán profundamente respecto a la que vimos de la filosofía griega. La idea misma de la igual dignidad se originará en parte con ellos, pues esta noción tiene un doble origen: en el estoicismo, por un lado y en el Cristianismo (como veremos después), de otro¹¹⁵.

El estoicismo afirmará sin lugar a dudas la unidad universal de todos los hombres y con ello abrirá las puertas del universalismo y la solidaridad más allá de muros y fronteras. El origen de este universalismo o cosmopolitismo lo encontramos en el estoicismo medio, y más concretamente en la obra de Panecio de Rodas (siglo II a.C), en la que aparece por primera vez la conciencia de la igual dignidad de todos los hombres como algo previo a su pertenencia a cualesquiera grupos¹¹⁶ así como la necesidad de un

¹¹⁴ PECES-BARBA, G., *Curso de Derechos Fundamentales... cit.*, p.263.

¹¹⁵ BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho... cit.*, pp.110 y ss y FERNÁNDEZ, E., *Igualdad y Derechos Humanos, cit.*, p.26.

¹¹⁶ Para Verdross, del principio de la dignidad humana se desprende que el hombre posee determinados derechos de los que no puede ser despojado por ninguna comunidad terrestre. De hecho, el autor afirmará también más adelante que «el hombre no es un ente social, sino también un ser independiente que posee una dignidad propia [...] la dignidad humana precede al derecho positivo» VERDROSS, A., *La Filosofía del Derecho del mundo occidental* (1958), (Trad. M. de la Cueva), UNAM, México, 1983, (2ª ed.), pp.375-384. Citas pp.376 *in fine* y 383 respectivamente.

idéntico respeto a todos ellos¹¹⁷. En esta línea de pensamiento destacan Cicerón¹¹⁸ y Séneca¹¹⁹ quienes con sus escritos recogerán y desarrollarán estas ideas conformando la noción de la *humanitas*, o lo que es lo mismo, la recuperación del sentido de la dignidad, del carácter inviolable de cada individuo humano por encima de cualquier tipo de interés económico, político, etc..¹²⁰. Un concepto cuyo valor estriba en la superación del particularismo propio del pensamiento griego clásico al subrayar la irreductibilidad del ser humano al ciudadano¹²¹ y que se traduce en la supresión del concepto de

¹¹⁷ Existen, no obstante, algunos precedentes anteriores en diversos autores sofistas, como Antifonte de Atenas o Hipias de Elide, que hacen referencia a la existencia de una cierta igualdad entre todos los seres humanos, si bien se trataría más bien de una igualdad empírica y no tanto de una igualdad en dignidad. Antifonte de Atenas mantenía que «A los que descienden de padres distinguidos les respetamos y honramos; en cambio, a los que no son de casas distinguidas no los respetamos ni honramos. En esto nos comportamos recíprocamente como bárbaros, pues por naturaleza hemos sido creados iguales en todos los aspectos, así bárbaros como helenos. Esto se infiere de una consideración de las cosas necesarias por naturaleza a todos los hombres. Todas éstas hay que conseguirlas de la misma manera, y en ninguna de ellas nos diferenciamos ni como bárbaros ni como helenos. Pues todos respiramos el aire por la boca y la nariz y comemos con la ayuda de las manos». En la misma línea Hipias de Elide afirma que «Varones aquí presentes, os considero a todos parientes, íntimos y ciudadanos por naturaleza, si bien no por ley, pues por naturaleza lo semejante está enlazado con lo semejante» Citados por AA.VV., AÑÓN M.J., APARISI, A., et al., *Derechos Humanos. Textos y casos prácticos*, Tirant lo Blanch, Valencia, 1996, p.31.

¹¹⁸ «Nada hay tan semejante, tan igual, a otra cosa como todos los hombres entre nosotros mismos. [...] Así, cualquier definición del hombre vale para todos» (CICERÓN, *Las leyes*, cit., I,10,29, p.81). En el mismo libro afirma que «hemos nacido para la justicia [...] el derecho se funda en la naturaleza y no en el arbitrio. Eso ya se hace evidente al considerar bien el vínculo de sociabilidad de los hombres entre sí» (Ibid., I, 10, 28, p.81) y también añade: «si la naturaleza no viene a reforzar el derecho, desaparecen todas las virtudes. ¿Cómo podría existir ni libertad, ni amor a la patria, ni piedad, ni voluntad de ser benéfico o agradecido? Pues estas virtudes nacen de nuestra inclinación natural a amar al prójimo, fundamento del derecho» (Ibid., I, 15, 42-43, p.95). En *Sobre los deberes*, Cicerón destaca que «la naturaleza, por la fuerza de la razón, une a los hombres entre sí formando una comunidad de lenguaje y de vida y engendra ante todo el amor singular para con los hijos, impulsándolos a desear que se celebren reuniones numerosas con ocasiones de fiestas y espectáculos y a asistir a ellos, y procurar por todas estas causas proveerse de todo lo necesario para sus necesidades y su bienestar, y no sólo para él, sino también para su mujer, sus hijos y todos aquellos que aprecia y está en el deber de sustentar. Esta preocupación estimula su ánimo y lo llena de impulso y ardimiento para obrar» (CICERÓN, *Sobre los deberes* (Trad. y notas por J. Guillén), Tecnos, Madrid, 1989, I, 4, p.10). En el mismo libro I capítulo 17 añade: «Hay muchos grados en la sociedad humana. Bajando de aquella infinita y universal (es decir, la sociedad interminable que une a todos los hombres entre sí), la más inmediata es la de una misma gente, una misma nación, una misma lengua, por la cual se sienten unidos los hombres. Todavía es más íntima la de una misma ciudad [...]. Más estrecho todavía es el vínculo que forman los miembros de una misma familia: ella reduce a un círculo limitado y pequeño la sociedad inmensa del género humano» (Ibid., I, 17, pp.29-30).

¹¹⁹ Séneca, en las *Cartas a Lucilio* dirá «La amistad hace que todo lo compartamos; ni lo bueno ni lo malo lo tenemos en exclusiva; vivimos en común. No puede ser feliz nadie que solo se mire a sí mismo, que todo lo resuelva en su propio provecho: tienes que vivir para el otro si quieres vivir para ti mismo. Esta sociedad cuidadosa y escrupulosamente preservada, que nos mezcla a los hombres unos con otros y establece que hay una cierta ley común del género humano, aprovecha muchísimo en orden también al cultivo de aquella otra sociedad de orden interno que es la amistad y de la que te hablaba; porque tendrá todo en común con el amigo quien tenga mucho en común con el hombre» SÉNECA, *Cartas a Lucilio* (Trad. F. Socas), Cátedra, 2018, Carta 48, p.252.

¹²⁰ APARISI MIRALLES, A., *Derecho a la paz y derecho a la guerra... cit.*, p.36.

¹²¹ FERNÁNDEZ, E., *Igualdad y Derechos Humanos, cit.*, p.26.

bárbaro, tan utilizado por los helenos, y que no era más que el rechazo o la negación del otro como un igual, el rechazo de lo común. Para Séneca, por ejemplo, la virtud suprema era el cumplimiento de los deberes de conciencia, que se refieren a todo hombre y no sólo al ciudadano. El historiador Carlyle afirmará que «ninguno de los cambios registrados en la teoría política es tan extraordinario por lo completo como el cambio que hay de Aristóteles a las ideas filosóficas de Cicerón y Séneca»¹²². El reconocimiento de un verdadero substrato común, de la igualdad innata de todos los hombres y la supresión de las diferencias valorativas entre esclavos y señores (entre bárbaros y griegos) que lleva a la unidad de todos los hombres es un punto de inflexión en nuestra historia. Su percepción de la existencia humana -escribe Bloch- convierte a los hombres en verdaderos miembros de una «comunidad internacional, de un reino racional del amor». El estoicismo aquí es enormemente democrático: «su Derecho natural, una única filantropía; su Estado, una hermandad», y su cometido político fusión de lo humano-universal fundamentado en la «esencia racional de la naturaleza humana y en la determinación que de ella se sigue», una determinación que es, hacia el interior, «superación de las pasiones que esclavizan» y hacia el exterior, «superación de los intereses egoístas, locales, nacionales», en una palabra y siguiendo a Bloch: «la muerte de la polis» de acuerdo con el nuevo gran espacio helenístico y luego romano¹²³.

Sin embargo, como nos recuerda Bloch, la bondad que toma la pluma, raramente tiene también por necesario pasar a la acción. Esto es lo que ocurrió con los estoicos, los cuales, muy a menudo, se quedaron con su Derecho y su amor en el terreno de las generalidades. El Derecho estoico se refugiaba, de un lado en la interioridad, y de otro en la perfección general del mundo¹²⁴. Ahora bien, ello no significa que los estoicos no fueran pioneros en señalar nuevos caminos para el trato de los esclavos, para la organización y asistencia a los pobres y para la creación de una embrionaria beneficencia pública. A pesar de que (aunque con algunas raras excepciones¹²⁵) tales movimientos

¹²² CARLYLE, A.J., *A history of mediaeval political theory in the west*, G.P. Putnam's sons (New York), William Blackwood and sons (Edinburgh and London), 1903, vol.I p.8. Disponible en: <https://archive.org/details/ahistorymedival00carlgoog/page/n6> (última consulta 23 de julio de 2019).

¹²³ BLOCH, E., *Derecho natural y Dignidad Humana* (1961), (Trad. F. González Vicén), Aguilar, Madrid, 1980, p.15 *in fine*.

¹²⁴ *Ibid.*, p.19.

¹²⁵ Plutarco, por ejemplo, en sus *Vidas Paralelas* nos relata que el rey de Esparta, Cleomenes, educado por un discípulo de Zenón llamado Sphairos, introdujo una especie de comunidad de guerra, con cancelación

quedaban reducidos a la mera predicación o declamación, a actos de sabiduría, su teoría, como cuna del pensamiento basado en la libertad innata y la igualdad de todos por razón de su naturaleza humana, del hombre como dignidad, en definitiva, merece una enorme gratitud por nuestra parte, pues sus ideas ejercerán un influjo asombroso en la construcción de la universalidad moral y también jurídica.

Junto con ello, el estoicismo, también adolecería de una doble limitación¹²⁶. Por un lado, no logra alcanzar de forma real y práctica «el concepto genuino de persona»¹²⁷. La característica distintiva fundamental del yusnaturalismo a la hora de fundamentar los derechos humanos frente a otras corrientes es la del universalismo basado en la identificación entre los conceptos de persona y ser humano. Esto implica la necesidad de defender la condición de sujeto del ser humano en todo momento y en toda situación no para aceptar tales situaciones, sino para considerar que la dignidad humana las trasciende y puede luchar contra ellas¹²⁸. Y, por otro lado, como pone de relieve Ballesteros, la primacía concedida a la autarquía o independencia humana les «conduce a ver la dignidad humana exclusivamente como dignidad ética, fruto de la virtud olvidando la dignidad ontológica, como algo dado por igual a todos»¹²⁹.

El Cristianismo, como veremos a continuación, superará esta disyuntiva dando un paso más y concibiendo el concepto de la fraternidad a través de la paternidad común de todos los hombres, lo que dotará al concepto de una nueva dimensión que subraya la igualdad esencial de todos los seres humanos ante Dios.

C. El Cristianismo: La fraternidad de una paternidad común

Con el Cristianismo se conformará definitivamente la dimensión religiosa de la solidaridad de los antiguos, en concreto con la primera epístola de San Pedro cuando

de deudas y reparto de la propiedad de la tierra. Plutarco añade que Sphaيروس había enardecido al rey para que tomara decisiones audaces. *Vid.*, PLUTARCO, *Vidas paralelas* (Ed. C. Alcalde y M. González), Gredos, Madrid, 2010, Tomo VIII, Cleómenes, pp.341-414. Tales estoicos parecen la excepción, son pocos los mentores así conocidos y el más famoso de ellos, Séneca, tuvo como discípulo a Nerón.

¹²⁶ FERNÁNDEZ, E., *Igualdad y Derechos Humanos, cit.*, p.27.

¹²⁷ VERGÉS, S., *Derechos humanos: Fundamentación*, Tecnos, Madrid, 1997, p.99.

¹²⁸ BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho... cit.*, cita 106 de la p.112.

¹²⁹ BALLESTEROS, J. "La costituzione dell'immagine attuale dell'uomo", en AAVV, *Immagini dell'uomo. Percorsi antropologici nella filosofia moderna* (l. Yarza a cura di), Armando Editore, Roma, 1997, pp.23 y ss. Cita p.25.

aconseja: «honrad a todos, amad a los hermanos»¹³⁰ o «amaos intensamente unos a otros pues habéis sido reengendrados de un germen no corruptible, sino incorruptible por medio de la palabra de Dios viva y permanente»¹³¹. Con ello se está anclando la solidaridad en la autoridad de Dios y se vincula su papel a la religión. Continuamos pues dentro del universo de la solidaridad considerada como una virtud.

Tomás de Aquino, en su *Summa Teologica*, ordena el papel de la solidaridad (de la piedad) como una virtud social «especial»¹³² relacionada en primer lugar con Dios. Para el Aquinate la *pietas* forma parte de las virtudes sociales que contienen «las potenciales de la justicia relativas a los hombres entre sí»¹³³. El hombre se hace deudor de los demás pero lo es, ante todo y ante todos primeramente con Dios, Dios ocupa el primer lugar, después los padres (consanguíneos) y la patria (conciudadanos): «a la piedad», dirá, «pertenece rendir un culto a los padres y a la patria. En este culto de los padres se incluye el de todos los consanguíneos, pues que son consanguíneos precisamente por proceder todos de unos mismos padres. Y en el culto de la patria se incluye el de los conciudadanos y de los amigos de la patria. Por tanto, a éstos principalmente se refiere la virtud de la piedad»¹³⁴. Así, afirmará que «principios de nuestro ser y perfección, los padres y la patria son más excelentes que nosotros; [...]. En casos excepcionales debemos ayudarles aun corporalmente: cuando se hallan en necesidad y nos es posible la limosna». La caridad, afirmará, «es la más excelente de las virtudes» pero la religión «es más excelente que la piedad»¹³⁵, ambas (religión y caridad) son virtudes, pero ninguna virtud puede estar en pugna con otra virtud porque «el bien no es contrario al bien», la una no excluye a la otra¹³⁶. Ello no obsta para que, sin embargo y bajo determinadas circunstancias extraordinarias (caso en que obliga la caridad o la piedad y simultánea, pero incompatiblemente la religión), se pueda llegar a plantear que «el religioso debe abandonar el claustro para ayudar a sus padres y a su patria puestos en

¹³⁰ 1ª Epístola de San Pedro II-17.

¹³¹ 1ª Epístola de San Pedro I-22-23.

¹³² AQUINO, St. T. de., *Suma Teológica* (Ed. Fr. F. Barbado Viejo, O. P.), Editorial Católica (BAC), Madrid, 1955-1960, Tomo IX (versión Fr. T. Urdanoz, O.P.), 2-2, q.101, art. 3, pp.401-402.

¹³³ Ibid., q.101, introd., p.395.

¹³⁴ Ibid., q.101, art. 1, p.398.

¹³⁵ Ibid., q.101, introd., pp.395-396.

¹³⁶ Ibid., q.101, introd., p.403.

extrema necesidad»¹³⁷. Ello no implica que Dios no esté ante todo y ante todos, tal y como decíamos, sino más bien que, en realidad, se da una superposición: los mismos servicios prestados por piedad a nuestros padres o patria, dirá Santo Tomás, pueden referirse a Dios, «como todas las obras de misericordia hechas a nuestros prójimos se consideran hechas a Dios»¹³⁸.

Ahora bien, más allá del énfasis en la piedad hacia los consanguíneos y los conciudadanos, el Cristianismo contribuyó de manera decisiva a la gestación, desarrollo y fundamentación de la noción de solidaridad universal. El Cristianismo «recoge, profundiza y universaliza la idea judía del ser humano creado a imagen de Dios» que subrayará la igualdad esencial de todos ellos ante su Creador. Además, desde los primeros siglos del Cristianismo los Padres de la Iglesia desarrollaron la noción de persona, de manera que los seres humanos se definen como personas iguales y dotadas, además, de un valor absoluto por el simple hecho de ostentar tal condición¹³⁹. Esta concepción personalista del hombre de inspiración cristiana será decisiva en la futura fundamentación de los derechos humanos y de su universalidad¹⁴⁰. Junto a ello, y como la otra cara de la misma moneda, la *imago Dei* y la noción de persona serán esenciales en el desarrollo de la idea de una solidaridad universal y abierta, ya que (i) la común paternidad divina origina un vínculo fraternal universal entre todos los seres humanos, y, coherentemente con ello, (ii) el mandato de la caridad prescribe el amor universal al prójimo, esto es, a todo ser humano, puesto que desde el punto de vista cristiano, todo ser humano es prójimo. Con ello se perfeccionará la idea misma de la dignidad humana que se abrió camino con los estoicos y su afirmación de la unidad universal de los hombres

Con tales aportaciones, el Cristianismo abrirá definitivamente las puertas del incipiente universalismo (que ya habían esbozado los estoicos) y hará sentir al hombre su vínculo fraternal con todos los seres humanos por encima de cualquier otra consideración. En

¹³⁷ Ibid., q.101, introd., p.396.

¹³⁸ Ibid., q.101, art. 4., p.405.

¹³⁹ FERNÁNDEZ, E., *Igualdad y Derechos Humanos*, cit., p.27.

¹⁴⁰ MONZÓN, A., "Derechos humanos y diálogo intercultural", en AA.VV., BALLESTEROS, J., (ed.), *Derechos humanos. Concepto, fundamentos, sujetos*, Tecnos, Madrid, 1992, pp.129-130.

su obra, San Agustín reconocerá, como destaca Ballesteros¹⁴¹, que aquellos Estados que carecen del sentido de lo universal son equiparables a las sociedades de ladrones, subrayando además los riesgos de una pretendida unidad planetaria en la que estén ausentes la concordia y el respeto mutuo¹⁴².

Como ha puesto de manifiesto Habermas, «[E]l universalismo igualitario, de donde proceden las ideas de libertad y convivencia solidaria, así como las de forma de vida autónoma y emancipación, moral de la conciencia individual, derechos humanos y democracia, es directamente una herencia la ética judía de la justicia y de la ética cristiana del amor. Inalterada en su sustancia, esta herencia ha sido asimilada una y otra vez e interpretada de nuevo»¹⁴³.

La ética del cristianismo, como dirá Tamayo, se caracterizará por ser una «ética de la proximidad y de la alteridad», capaz de engendrar un tejido social y comunitario, cuyo fundamento regulador no es otro que el reconocimiento y el recibimiento del otro como otro, que es diferente, que tiene una identidad personal y una dignidad propia. Se trata de una ética ejemplarizada en la parábola del buen samaritano, una ética de la compasión que evidencia el sufrimiento de las víctimas y, a la vez, se esfuerza por la eliminación de las causas que lo provocan. Es, en definitiva, una ética de la solidaridad, superadora del estrecho nacionalismo ético y defensora de un universalismo moral, que intenta eliminar las fronteras impuestas por la clase, la Nación, el grupo, etcétera, y se rige por los principios del compartir y la gratuidad¹⁴⁴.

Algunos autores, como Adela Cortina, han llegado a declarar que la solidaridad constituye, en realidad, una versión secularizada de la fraternidad, siendo por lo tanto el deber de solidaridad el corolario de este deber de fraternidad cristiano que hemos descrito. La fraternidad exige que todas las personas sean hijas del mismo Padre, idea que según la autora es difícil defender sin un trasfondo religioso común. Por eso, para

¹⁴¹ BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho... cit.*, p.114.

¹⁴² SAN AGUSTIN, *La ciudad de Dios, cit.*, Libro 4, Cap. IV y Libro 19, Cap. XII.

¹⁴³ HABERMAS, J., *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad* (1971), (Ed. E. Mendieta), Trotta, Madrid, 2001, p.185.

¹⁴⁴ *Vid.*, TAMAYO, J.J., "Ética del cristianismo frente a ética del mercado" en *El País*, 29 junio 1998. Disponible en: https://elpais.com/diario/1998/06/29/opinion/899071204_850215.html (última consulta 23 de julio de 2019).

Cortina la fraternidad de origen religioso «cristaliza», secularizada, en la solidaridad, necesaria para acondicionar la propia existencia humana. Solidaridad además universal, entendida como noción que supone no sólo que las personas actúen pensando en el interés particular de los miembros de un grupo sino también considerando el de todos los afectados por las acciones del mismo, traspasando las fronteras de los grupos y de los países y extendiéndola a todos los seres humanos, incluidas las generaciones futuras, porque «la humanidad es una y urge saberlo y sentirlo»¹⁴⁵.

Por lo tanto, aunque los postulados de la fraternidad vienen ya afirmados desde tiempos remotos¹⁴⁶ será, sin duda alguna a través del Cristianismo, cuando la idea de la fraternidad universal se haga eficaz y posible al afirmar la igualdad de derechos y la inviolabilidad de la persona. Incluso allí donde no pudo penetrar el Cristianismo, como por ejemplo en China, surgieron doctrinas morales muy elevadas, pero que se no preocuparon de legislar para la humanidad sino solamente para su propia comunidad, en este caso, la comunidad china. Fue necesario esperar hasta el Cristianismo para que la idea de fraternidad universal se hiciera viable. Tal y como afirma Bergson, se objetará que su acción fue muy lenta, pues transcurrieron dieciocho siglos antes de que los Derechos del Hombre fueran proclamados por los puritanos americanos y bien pronto seguidos por los hombres de la Revolución francesa. Pero para el autor, ya desde sus inicios se implantó una semilla que empezó a germinar con las enseñanzas del Evangelio y continuó (y continuará) desarrollándose indefinidamente: «una cosa es un ideal simplemente presentado a los hombres por sabios dignos de admiración y otra distinta

¹⁴⁵ CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza, Madrid, 2005, (2ª ed. 1998, 4ª reimpr. 2005), pp.242-245. Citas pp.242 y 245 respectivamente.

¹⁴⁶ Recordemos, por ejemplo, a Platón. Este último afirmó en el siglo IV que todos los hombres eran de la misma esencia. De aquí a la idea de que todos tenían igual valor en tanto que hombres y que esa comunidad de esencia les confería los mismos derechos fundamentales no había más que un paso. Sin embargo ese paso no se dio. Hubiera hecho falta que Platón condenara esclavitud y ni la condenó ni renunció a la idea griega de que los extranjeros, al ser bárbaros, no podían reivindicar derecho alguno. No se actúa, sólo se contempla, lo que lleva a practicar la indiferencia. También los estoicos, como vimos, defendieron que todos los hombres eran hermanos y que el sabio era ciudadano del mundo. Pero estas fórmulas eran las de un ideal concebido, y concebido quizá como irrealizable incluso por ellos mismos, pues no advertimos que ninguno de los grandes estoicos considerara posible debilitar la barrera entre el hombre libre y el esclavo, entre el ciudadano romano y el bárbaro. BERGSON, H., *Las dos fuentes de la Moral y de la Religión* (1932), (Trad. J. de Salas y J. Atencia), Tecnos, Madrid, 1996, pp.93-94.

el ideal que fue lanzado a través del mundo en un mensaje cargado de amor y que apelaba al amor»¹⁴⁷.

D. En los albores del mundo moderno: tránsito hacia una solidaridad de los modernos

Entrando en el mundo moderno se seguirán manteniendo las posturas de la solidaridad de los antiguos. Es un momento de transición en el que sigue viva la raíz religiosa de la solidaridad pero se abren las puertas a nuevas ideas revolucionarias. Destacan en este sentido las utopías del Renacimiento, el debate que se produce en España sobre el descubrimiento de América y la reflexión sobre el problema de los pobres. Estamos en el siglo XV y sobre todo en el XVI, con grandes nombres que harán progresar a la noción de universalidad y, con ella, la de la solidaridad.

En las utopías, tanto las clásicas como las modernas, con su intención por imaginar una república ideal y perfecta, aparecerá la idea de la solidaridad como un elemento importante de su configuración, Peces-Barba las llama «las poesías de la solidaridad»¹⁴⁸.

¹⁴⁷ BERGSON, H., *Las dos fuentes de... cit.*, p.94.

¹⁴⁸ PECES-BARBA, G., "Humanismo y solidaridad social como valores de una sociedad avanzada", en AA.VV., DE LORENZO GARCÍA, R., CABRA DE LUNA, M., GIMÉNEZ-REYNA RODRÍGUEZ E., (coords.), *Las entidades no lucrativas de carácter social y humanitario*, La Ley, Madrid, 1991, p.19.

En las utopías modernas del Renacimiento de Tomás Moro¹⁴⁹ y de Campanella¹⁵⁰ vemos trazados una serie de rasgos identificadores de la solidaridad que vienen determinados por dos ideas esenciales: en primer lugar estamos ante una situación de transición desde la cultura religiosa a la cultura laica, se sigue hablando de la fraternidad como un ideal moral que rechaza las desigualdades y la cosificación de las personas y aboga por una vida igual en comunidad basada en la ayuda mutua pero se empieza a hablar de la filosofía y de la razón humanas como origen de la solidaridad. Y en segundo lugar aparece por primera vez la defensa de los pobres a través de la crítica de la propiedad

¹⁴⁹ En el ideal que propone como paradigma Tomás Moro en *Utopía* hallamos una esencia de fraternidad general derivada de una vida igual en comunidad, una nueva sociedad fundamentada en una suerte de comunismo cristiano, como sostienen Adomeit o Hermida (ADOMEIT, K., "Die Utopie des Thomas Morus", en ADOMEIT, K., *Rechts-und Staatsphilosophie II, Rechtsdenker der Neuzeit*, C.F. Müller Verlag, Heidelberg, 2002, pp.15-26 y HERMIDA, C., "Exigencias de la justicia natural en Tomás Moro", *Persona y Derecho*, n.76, junio 2017 p.275). Una fraternidad que deriva, a su vez, como dice Peces-Barba (PECES-BARBA, G., *Curso de Derechos Fundamentales... cit.*, p.265) de la inexistencia de la propiedad privada y de la crítica de los ricos y la defensa de los pobres: «dondequiera que exista la propiedad privada y se mida todo por el dinero, será difícil lograr que el Estado obre justa y acertadamente» y más tarde añade «casi siempre ocurre que [...] hombres modestos y sencillos que, con su trabajo cotidiano, benefician más al pueblo que a sí mismos, son más dignos de suerte que aquellos otros rapaces, malvados e inútiles» (MORO, T., *Utopía* (1516), (Trad. A. Miralles), en BACON, F., CAMPANELLA, T., y MORO, T., *Utopías del renacimiento*, FCE, Madrid, 1990. (1ª ed. español 1941, 10ª reimpr. 1990), pp.71 y 72 respectivamente). También destaca en esta aspiración de Moro una incipiente fractura entre la influencia religiosa (se sigue hablando de la *pietas* en el sentido de caridad cristiana) y una secularización que ya se empieza a vislumbrar (al mismo tiempo se reconoce que la sociedad de *Utopía* se basa en unos valores laicos): «sólo con una vida activa, y la práctica de las buenas obras alcanzarán después de muertos la felicidad, se consagran a cuidar a los enfermos, restaurar las calles, limpiar los fosos, reparar los puentes [...]comportándose en servicio del Estado y de los particulares» (Ibid., p.125 y también en el Libro II describe cómo en *Utopía* todo se halla organizado racionalmente de acuerdo con el interés público, Ibid., pp.73 y ss). Es lo que Peces-Barba llama el surgimiento de una «contradicción que se origina por la transformación de la solidaridad» (PECES-BARBA, G., *Curso de Derechos Fundamentales... cit.*, p.265). Moro, por lo tanto, se opone por un lado, al origen divino de la autoridad y sostiene, a su vez, por otro, que la soberanía reside en el pueblo, anticipándose en ello, entre otros, a John Locke, como dice Cabrillana (MORO, T., *Epigramas* (Trad. y prólogo C. Cabrillana), Rialp, Madrid, 2012, «cualquier hombre que gobierna a muchos debe su autoridad a aquellos a quienes gobierna» Epigrama 121, p.26. Y por último, y lo más cercano a la solidaridad de los modernos que veremos, se halla la idea de una función promocional del poder y del Derecho: «debe el monarca cuidar el reino [...] favorecerlo en todo lo posible, convertirlo en el más floreciente, amar a sus súbditos y hacerse amar de ellos, vivir su misma vida, gobernarlos dulcemente y dejar en paz a los demás reinos» (MORO, T., *Utopía, cit.*, p.65) propugnando una acción positiva de los poderes públicos y descalificando la simple acción represora si no va acompañada de la promocional para ayudar a los pobres (PECES-BARBA, G., *Curso de Derechos Fundamentales... cit.*, p.265).

¹⁵⁰ Campanella, en *La ciudad del Sol*, como Moro, no sólo escribirá acerca del afecto a la comunidad, de la amistad o la hermandad que debe regir en ella frente a la idea de amor propio («la amistad se manifiesta entre ellos en caso de guerra o de enfermedad, en el aprendizaje de las ciencias, ayudándose con enseñanzas recíprocas o auxilios mutuos y a veces también con alabanzas, palabras, servicios y lo necesario a cada cual. Todos los coetáneos se llaman hermanos unos a otros») sino que también subrayará el inicio de la secularización cuando presenta a su República «no como dada por Dios, sino como un hallazgo de la filosofía y de la razón humanas». CAMPANELLA, T., *La Ciudad del Sol* (1623), (Trad. A. Mateos), en BACON, F., CAMPANELLA, T., y MORO, T., *Utopías del renacimiento, cit.*, pp.152 y 206 respectivamente.

privada¹⁵¹ y de los ricos, así como el planteamiento de una acción positiva del Derecho basada en la solidaridad capaz de resolver los problemas relativos a la pobreza.

Con las utopías de Moro y Campanella estamos ante un desiderátum cuyas ideas sin duda influirán en el futuro aunque no se trate de un proyecto a realizar, como dirá Moro respecto a Utopía: ese «lugar que no hay» que «no está en ninguna parte» se podría incluso decir que es Ucronía «que no acontece en ningún sitio»¹⁵². Estos dos ejemplos nos muestran signos suficientes de unas contribuciones que abrirán el camino a un tipo de literatura idealista pero que, sin embargo, será capaz de enraizarse en la moralidad de su tiempo avalando valores como la igualdad, la libertad y, como no, la solidaridad. Cuando Lamartine decía que las utopías no eran sino *verdades prematuras* intuía, como dice Peces-Barba, una gran verdad, pues muy probablemente los primeros mensajes de la solidaridad no exclusivamente religiosos, secularizados y promotores de acciones positivas por parte de los poderes públicos, aparezcan primeramente en ellas. Suponen, tal y como sostiene Peces-Barba, «una presentación poética, una moralidad crítica de las sociedades de su tiempo, que contribuirán a los programas de transformación y progreso de los siglos futuros»¹⁵³.

También a lo largo de estos años se producirá en el pensamiento español un profundo debate como consecuencia del descubrimiento de América. De la polémica generada en torno a este hecho, así como de los comportamientos manifestados durante la conquista por los españoles, surgió una intensa reflexión crítica a través de la cual se manifestará, también, una significativa reflexión moral sobre los valores de solidaridad y de fraternidad¹⁵⁴. En este debate (que se produce en España en el siglo XVI) destacan sobre todo Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas. Sigue la raíz religiosa de la solidaridad en ellos pero se abren las puertas a otros puntos de vista. En sus reflexiones,

¹⁵¹ Cabe destacar, aunque no siempre se haya tenido en cuenta, que ya mucho antes Tomás de Aquino establece el primado del bien común sobre el particular, de lo público sobre lo privado: «La justificación del pecador se ordena al bien particular de un hombre. Pero el bien del universo es mayor que el bien de un hombre» AQUINO, St. T. de., *Suma Teológica, cit.*, Tomo VI, 1-2, q.113, art.9, (p.874 edición citada) y «el bien común es mejor que el bien privado» *Ibid.*, Tomo X, 2-2, q.152, art.4, p.179. Esto lleva a poder interpretar a Aquino como favorable a la posible socialización de los bienes económicos y a subrayar las limitaciones a la propiedad privada. BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho... cit.*, p.115.

¹⁵² MORO, T., *Utopía, cit.*, pp.7-20 y 39-42.

¹⁵³ PECES-BARBA, G., «Humanismo y solidaridad social como valores de una sociedad avanzada», *cit.*, p.21 *in fine*.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p.22.

Vitoria y las Casas tratarán la problemática de la solidaridad desde dos puntos de vista: el primero desde la amistad entre los hombres que permite y posibilita la comunicación, con clara influencia religiosa, y el segundo desde el amor al prójimo, aunque sea pagano, y el deseo de tratar al otro, aunque sea bárbaro, como queremos ser tratados nosotros mismos¹⁵⁵. En la reflexión de Vitoria sobre el problema de la conquista de América, por ejemplo, está siempre presente esta idea de la solidaridad con la situación del indio y en general de la comunicación entre los hombres¹⁵⁶. Bartolomé de las Casas, el gran defensor de los indios, apuntará la estrecha vinculación entre solidaridad y fraternidad y la idea de la igual libertad de todos los hombres¹⁵⁷.

Por último, surge también en esta época una profunda reflexión en torno a la problemática de las desigualdades sociales y de la pobreza que llevará a autores «innovadores»¹⁵⁸ como Luis Vives¹⁵⁹ a señalar la clave de la solidaridad con varios siglos de antelación a su aparición en el panorama intelectual como tal, reconociendo un principio de solidaridad de raíz cristiana basado en la máxima de Jesús de Nazaret *ama al prójimo como a ti mismo* y admitiendo no sólo al otro como tal sino también y junto con ello a la función positiva e intervencionista del Derecho. En efecto, el valenciano Vives será el primer tratadista que enjuició la pobreza en términos sociológicos poniendo de manifiesto los límites de la concepción medieval de la caridad, condenando la riqueza y proponiendo que la caridad individual diera paso a una política pública de asistencia; ideas innovadoras en clara confrontación con otros intelectuales de la época,

¹⁵⁵ PECES-BARBA, G., *Curso de Derechos Fundamentales... cit.*, p.267.

¹⁵⁶ Vitoria dirá en la *Reelecciones de Indias* que «[T]odo animal ama a su semejante y el hombre a su prójimo. Por consiguiente, la amistad entre los hombres parece ser de derecho natural; y contra la naturaleza el impedir la amistad entre hombres inofensivos» y un poco más adelante añade que «[L]os españoles son prójimos de los bárbaros, como vemos en el Evangelio, en la parábola del samaritano; ahora bien, tienen la obligación de amar a sus prójimos». VITORIA, F., *Sobre los indios* (1532), en VITORIA, F., *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de la guerra* (Trad. L. Frayle), Tecnos, Madrid, 1998, 3ª parte, 1º Título, n.8 y n.14 respectivamente (pp.131 y 132).

¹⁵⁷ «Se nos ordena por institución divina amar al prójimo como a nosotros mismos y que si queremos que nuestros propios vicios sean curados y desarraigados blandamente, lo mismo debemos querer para nuestros hermanos, aunque sean bárbaros» y añade «por tanto, debe ofrecerse la paz, la amistad cristiana y el amor mutuo a los paganos», GINÉS DE SEPÚLVEDA, J., y DE LAS CASAS, FRAY B., *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de las Casas y de Fray Bartolomé de las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda* (Trad., introd. y notas A. Losada), Editora Nacional, Madrid, 1975, pp.132 y 174.

¹⁵⁸ TALAVERA, P., «Evolución del concepto de pobreza: el paradigma actual», en AA.VV., FERNÁNDEZ RUIZ-GÁLVEZ, E., y GARIBO PEYRÓ, A.P., (coords.), *El futuro de los Derechos Humanos*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2016, p.108

¹⁵⁹ Más info *vid.*, MONZÓN, A., *El derecho en Joan Lluís Vives*, Tesis Doctoral del Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política, Facultad de Derecho, Valencia, 1986.

como Domingo de Soto¹⁶⁰, quien defendía que la caridad privada no debía sustituirse por el socorro público y reivindicaba la libertad de movimiento del pobre, la complementariedad entre rico y pobre en el ejercicio de la caridad y el trato directo entre ellos como el medio óptimo para suscitar la piedad y la limosna¹⁶¹.

Vives, en *De Subventione pauperum* (tratado escrito en 1525) señalará el concepto de las necesidades¹⁶² como criterio de solución de las desigualdades sociales y de la pobreza, recordando, además, que la solidaridad es incompatible tanto con el liberalismo individualista y capitalista como con las reglas del mercado¹⁶³. Su obra consta de dos libros: en el primero se dirige directamente a los ricos a quienes reprocha su actitud abstencionista a la hora de procurar beneficios a los menesterosos. Para él la vida en sociedad exige la ayuda mutua ya que ésta es buena para todos y conduce a la cohesión social. No se trata, por lo tanto, de dar exclusivamente dinero sino de llevar a cabo cualquier tipo de actuación con la que se pueda aliviar la insuficiencia humana. En el segundo libro expone su propuesta de acción social basada en un cambio sustancial respecto a lo llevado a cabo con anterioridad. Para ello aboga por la intervención de los poderes municipales como principales responsables de la asistencia a los menesterosos considerando que la clave para la erradicación de la pobreza radica en el trabajo¹⁶⁴. En él, señala Peces-Barba¹⁶⁵, sigue apareciendo el principio de solidaridad de raíz cristiana: «queriéndose los hombres entre sí y viviendo en unanimidad y comunión de vida», y frente a las fundamentaciones negativas del Derecho basadas en *no hacer a los otros lo que no queremos que nos hagan a nosotros* sostendrá lo contrario al preguntarse: «¿qué

¹⁶⁰ Vid., SOTO, de D., *Deliberación en la causa de los pobres* (1545), Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1965.

¹⁶¹ TALAVERA, P., "Evolución del concepto de pobreza: el paradigma actual", *cit.*, pp.107-108.

¹⁶² De hecho, la obra se subtitula de forma muy actual como "*De las necesidades humanas*".

¹⁶³ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad...* *cit.*, p.42. En esta obra también discute la idea de propiedad, y la disponibilidad de todo, porque nadie «ha recibido para su uso y exclusiva comodidad ni el cuerpo, ni el alma, ni la vida, ni el dinero, sino que es su dispensero y escrupuloso repartidor y que no para otro fin los retiene recibidos de Dios» y más adelante señala las competencias del Gobernador de la Ciudad en el socorro de los pobres, que abarca desde el remedio de la enfermedad, la educación, los servicios sociales, etc.. VIVES, J.L., *Del socorro de los pobres* (1525), en VIVES, J.L., *Obras completas* (Trad. y notas L. Riber), M. Aguilar Editor-Generalitat Valenciana, Madrid, 1992, (1ª ed. 1992, 1ª reimpr. 1992), Tomo I, pp. 1378 y ss, Cita p.1379.

¹⁶⁴ TALAVERA, P., "Evolución del concepto de pobreza: el paradigma actual", *cit.*, pp.108-109.

¹⁶⁵ PECES-BARBA, G., *Curso de Derechos Fundamentales...* *cit.*, p.267.

cosa hay más inspirada en la razón y el derecho de la naturaleza, que el que cada uno se conduzca para con los otros como quisiera que los otros se condujeran consigo?»¹⁶⁶.

A partir de entonces la solidaridad estará ya presente en el pensamiento de todos estos críticos desde una base más secular y de orden humanista. Estos precursores ya anticiparon importantes aspectos de la Modernidad política y demandaron una compatibilidad efectiva entre las libertades personales y los derechos y deberes positivos, sociales y de solidaridad. El mismo Vives se adelantará a un valor de solidaridad que supondrá una acción positiva y no simplemente de no hacer, promoviendo, por lo demás, grandes reformas en la intervención pública nacional como hemos visto¹⁶⁷. Vives, junto con el canónigo rosellonés Miguel de Giginta, que ya previó un régimen de promoción, rehabilitación e integración de los acogidos exento de connotaciones paternalistas¹⁶⁸, y su discípulo Cristóbal Pérez de Herrera, que planteó combatir la pobreza mediante el aprovechamiento de la mano de obra útil impulsando la creación de albergues para pobres (ampliados más tarde a los pobres vergonzantes, los presos, los niños y los desempleados)¹⁶⁹, marcarán los hitos de una evolución que culminará en 1599 con Juan de Mariana, quién en su obra *De rege et Regis Institutione* advirtió sobre la responsabilidad del soberano y la existencia de un deber de solidaridad positiva en el amparo de los más necesitados¹⁷⁰; «es propio de la piedad y de la justicia aliviar la miseria de los pobres y de los débiles, alimentar a los huérfanos, socorrer a los que necesitan de socorro. Éste es el primero y principal cargo del príncipe, este es el mejor y verdadero objeto de las riquezas, de que no debemos usar para nuestros propios placeres, sino para la salud de muchos [...]. Es en nosotros un deber de humanidad abrir para todos las riquezas que hizo Dios comunes a todos los hombres»¹⁷¹.

¹⁶⁶ VIVES, J.L., *De Concordia et discordia in humano genere* (1529), en VIVES, J.L., *Obras completas, cit.*, Tomo II, p.243.

¹⁶⁷ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, pp.40-41.

¹⁶⁸ Propuso la construcción en cada ciudad de una casa de misericordia, financiada mediante limosnas voluntarias recogidas por pobres autorizados. *Vid.*, GIGINTA, M., *Tratado de remedio de pobres* (1579), (Ed. F. Santolaria), Ariel Historia, Barcelona, 2000, pp.17-54.

¹⁶⁹ PÉREZ DE HERRERA, C., *Amparo de pobres* (1598) (Ed. M. Cavillac), Espasa-Calpe, Madrid, 1975, pp.51-88.

¹⁷⁰ CASADO, D., "Antecedentes históricos de la política social en España", en AA.VV., ALEMÁN BRACHO, C. y GARCÉS FERRER, J., (coords.), *Política Social*, McGraw-Hill, Madrid, 1998, pp.12-15

¹⁷¹ MARIANA, J. de., *Del rey y de la institución real* (1599), Publicaciones Españolas, Madrid, 1961, Tomo II, Cap. XIV, p.149.

De todos estos planteamientos que acabamos de revisar se desprende algo que encontramos también en otros momentos históricos y es la raíz religiosa-cristiana del valor solidaridad. En el siguiente apartado veremos cómo poco a poco esta raíz irá secularizándose sin perder su esencia fraternal que la sustenta para que pueda seguir existiendo como tal. Nos adentramos ya en la segunda parte del análisis histórico del concepto de solidaridad, cuyo acervo moral, tal y como dijimos, se apoya en el itinerario recorrido por la de los antiguos, que la precede y la ayudará a conformarse en su dimensión más intrínseca, si bien los rasgos externos que la caracterizarán variarán sustancialmente cristalizando en la defensa de un valor superior a realizar como principio de organización y también fundamento de los derechos.

III. La Solidaridad de los Modernos

El segundo momento de la solidaridad que habíamos comentado es aquél que se califica como la *solidaridad de los modernos*. Frente a la solidaridad de los antiguos de origen religioso y naturaleza privada, este nuevo concepto de solidaridad encuentra su base precisamente en la tradición igualitaria¹⁷² y reviste un acentuado carácter laico y público, si bien y a pesar de encontrarse mucho más distanciada de su raíz religiosa, no puede ignorar la gran influencia que su vertiente cristiana le ha imprimido en la entrañas, cuyos testimonios nos recuerdan el importante precedente que supusieron la doctrina moral de los Padres de la Iglesia, que fustigaban la conducta insolidaria como anticristiana y eran abiertamente críticos con la propiedad privada adelantando incluso la relación entre solidaridad y necesidades humanas básicas. Así sucede, como vimos, en el Humanismo renacentista de Tomás Moro y de Campanella y sobre todo del valenciano Vives. Se trata de un modelo que apunta por lo tanto hacia una nueva dimensión, hacia una nueva forma de entender el concepto, esto es, una solidaridad entendida directamente como elemento de legitimidad, como un principio jurídico y político, como uno de los fundamentos de los derechos, en palabras Peces-Barba¹⁷³. Sería aquella solidaridad que supera la concepción privada y paternalista de la solidaridad de los antiguos para situarse en el plano de la legitimidad y también de la legalidad.

¹⁷² DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad*, cit., p.25.

¹⁷³ PECES-BARBA, G., *Curso de Derechos Fundamentales...* cit., pp.275 y ss.

Si la solidaridad de los antiguos era indiferente a su dimensión política, jurídica y social, la de los modernos comprende la acción social institucional privada y sobre todo pública y exige al Estado que asuma su carácter social a través de medidas correctoras que desemboquen en una verdadera concepción igualitaria de la solidaridad¹⁷⁴. Una concepción que parta de la igualdad formal como equiparación, pase por la igualdad formal como diferenciación, trate desigualmente a los desiguales y concluya en la igualdad material, como dice Vidal Gil siguiendo a Pérez Luño¹⁷⁵. No sólo por lo tanto solidaridad, como dice Vidal Gil, en el punto de partida inspirada por la piedad, la benevolencia o la caridad, tal y como comentábamos en la solidaridad de los antiguos, sino más bien solidaridad en el punto de llegada, incompatible con la presunta ética del mercado que sacraliza la exclusión. Por ello es por lo que es incompatible no sólo con la presunta neutralidad del Estado liberal sino también con la supuesta acción asistencial y paternalista de un *Welfare State* mal entendido¹⁷⁶.

Hablamos también, y en este sentido, de una idea de solidaridad abierta al modo en que lo entendieron ya los estoicos y también y sobre todo el cristianismo desde sus orígenes y a través de los siglos hasta hoy. El universalismo que se viene defendiendo desde tiempos remotos acabará cristalizando de forma iluminadora en muchos de los autores que justificaran el paso hacia esta nueva solidaridad. Una solidaridad entendida como ayuda mutua basada en la existencia de unos lazos comunes que surgen como consecuencia de una común pertenencia que va desde el *nosotros* que incluye a la familia, los amigos o los socialmente iguales hasta el *nosotros* que comprende la Nación, el Estado y la humanidad en su conjunto. En la mayoría de las teorías existentes que definen la solidaridad podemos identificar básicamente los mismos elementos: *unidad, interdependencia, comunidad de afectos y esfuerzos*¹⁷⁷; será en la forma concreta de plasmar estos elementos en lo que se diferenciarán unas concepciones de las otras, lo cerrado de lo abierto, lo privado de lo público. Las teorías que defenderemos en este

¹⁷⁴ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, pp.33 in fine-34.

¹⁷⁵ Ibid., p.34. Vid. PÉREZ LUÑO, A.E., *Los Derechos Fundamentales*, Tecnos, Madrid, 2013, (11ª ed.), pp.201 y ss.

¹⁷⁶ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.34. Cuando decimos *Welfare State* mal entendido nos referimos a un Estado Social cuyo consenso se logre al precio de la desigualdad constituyéndose en un Estado del Bienestar desviado de su propia lógica existencial.

¹⁷⁷ DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad, cit.*, cita 9 de las pp.25-26.

trabajo serán, precisamente, aquellas que aboguen por lo público y lo abierto, frente a aquellas que apoyan la vertiente cerrada de la misma y tratando de demostrar que se puede ir un paso más respecto a aquellas que siguen pensando en ella como una mera virtud individual y privada.

El comunitarismo, como ejemplo que manifiesta su vertiente cerrada, utilizará la solidaridad para realizar una crítica implacable al nuevo modelo individualista y mercantilista que está surgiendo, pero lo hará desde un punto de vista cerrado en el sentido de que el sujeto de los derechos es el individuo pero entendiendo a éste siempre como miembro de una comunidad específica, como un sujeto con un estatus concreto, el de ciudadano de un determinado Estado, y no como un sujeto cuyo estatus venga definido por ser «ciudadano del mundo»¹⁷⁸, por ser un sujeto que pertenece a la humanidad y que es capaz de ser solidario a un nivel superior. De ahí su error y de ahí su incapacidad para fundamentar adecuadamente la solidaridad ya que ésta, tal y como sostiene Javier De Lucas, jamás puede ser a la vez, «auténtica y excluyente»¹⁷⁹.

Como ejemplo de autores que siguen defendiendo la solidaridad como un valor exclusivamente moral podemos citar a Cortina, Lipovetsky o Eusebio Fernández, todos ellos, como veremos, plantean una solidaridad viable desde un punto de partida moral pero insuficiente al no avanzar a planteamientos jurídicos más completos, capaces de compatibilizar la obligación moral de ser solidarios y el cumplimiento jurídico y no voluntario de unos deberes legales de solidaridad que fundamenten derechos¹⁸⁰.

El carácter público de la solidaridad va unido a una formulación de la misma siempre tendencialmente abierta, porque la solidaridad abierta es la base de la noción misma de humanidad, sin su existencia, ésta no puede entenderse en toda su magnitud. Supone la capacidad de reconocer que el vínculo social del *nosotros* no se acaba en el círculo de

¹⁷⁸ CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo... cit.*

¹⁷⁹ DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad, cit.*, p.23.

¹⁸⁰ También mencionamos en este punto a Victoria Camps quien en su obra *Virtudes públicas* hace un planteamiento general del tema (especialmente en el capítulo I y en el II que se refiere más concretamente a la solidaridad). Para Camps los derechos están en la raíz de esas disposiciones que llama *virtudes públicas*, planteando la solidaridad siempre desde el individuo y no como un valor superior que implica una función inspiradora de la organización social. Es más, para Camps, la solidaridad es una «virtud sospechosa», una «noción lateral» que debe ser entendida como condición de la justicia y sobre todo como «compensación y complemento de la justicia» CAMPS, V., *Virtudes públicas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1990, (2ª ed.), pp.15-55, citas pp.33 y 36.

la familia, ni en el de la ciudad, ni mucho menos en el del Estado, sino que más bien se transforma de forma expansiva y da un salto que envuelve a la humanidad de forma global¹⁸¹.

Reconocer ese vínculo que nos une a todos los seres humanos independientemente de dónde provengamos y de la comunidad de la que formemos parte es una tarea complicada. Supone reconocer la diferencia y ello implica llevar a cabo un esfuerzo adicional. No es fácil aceptar la diferencia puesto que irremediablemente tendemos a asociarla con aquello que consideramos peligroso y dañino, es mucho más fácil encerrarse en uno mismo y no ver más allá, obviar a los *otros* y hacer vencedor al instinto egoísta. La solidaridad, tal y como Victoria Camps reconoce, sería el principio que actuaría como contrapeso de ese instinto egoísta¹⁸². La famosa *Fábula de los Erizos* de Schopenhauer nos muestra cómo la individualidad, el alejarse los unos de los otros, sólo conduce a la autodestrucción¹⁸³. Es necesario y preferible aprender a convivir con los defectos de los demás y admirar sus cualidades particulares y diferenciadas que el aislamiento que supone ignorar al otro, en definitiva, es preferible cultivar la sociabilidad como instinto natural de la que ya nos advertía Kant y mucho antes Vitoria.

De acuerdo con esto podemos sostener que esta nueva concepción de la solidaridad se sustenta sobre tres ideas básicas: la libertad positiva, la igualdad material y el cosmopolitismo, nociones que han ido configurándose en el tiempo y cuyo acervo moral se vendrá gestando desde la Antigüedad (con la solidaridad de los antiguos) y se consolidarán gracias a las aportaciones de grandes personalidades que lucharán contra su práctica disolución consecuencia directa de la aparición, ya en el siglo XVIII, de una

¹⁸¹ DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio... cit.*, pp.63-64.

¹⁸² CAMPS, V., *Virtudes públicas, cit.*, p.38.

¹⁸³ Durante la Edad de Hielo, muchos animales murieron a causa del frío. Los erizos dándose cuenta de la situación, decidieron unirse en grupos. De esa manera se abrigan y protegerían entre sí, pero las espinas de cada uno herían a los compañeros más cercanos, los que justo ofrecían más calor. Por lo tanto, decidieron alejarse unos de otros y empezaron a morir congelados. Así que tuvieron que hacer una elección, o aceptaban las espinas de sus compañeros o desaparecían de la Tierra. Con sabiduría, decidieron volver a estar juntos, aprendiendo a convivir con las pequeñas heridas que la relación con los demás les pudieran ocasionar, *vid.*, SCHOPENHAUER, A., *Parerga y paralipómena. (Escritos filosóficos sobre diversos temas, (1851), (Trad. y notas de J.R. Hernández Arias, L.F. Moreno Claros, A. Izquierdo), Valdemar, Madrid, 2009, Vol. II, Cap. XXXI, sección 396, p.1108. Luis Cernuda se refiere a ella en las palabras iniciales de *Donde habite el olvido*: «como los erizos, ya sabéis, los hombres un día sintieron su frío. Y quisieron compartirlo. Entonces inventaron el amor. El resultado fue, ya sabéis, como en los erizos». CERNUDA, L., *Poseía completa*, Siruela, Madrid, 1993, Vol.I, p.199.*

nueva *Economía Política*¹⁸⁴ en cuya visión del mundo no quedará sitio para la solidaridad.

La solidaridad de los modernos emergerá, pues, en una etapa complicada en la que la solidaridad tiene que enfrentar grandes retos. Nos encontramos en un periodo en el que se aboga por su negación, su insignificancia e inoperancia y, por ende, su desaparición. Se niega su mera existencia en pro de una realidad marcada por el individualismo y el mercantilismo capitalista burgués e insolidario. La solidaridad debe enfrentarse no sólo a su carácter privado y a su concepción mecánica, totalitaria, colectivista, fundamentalista y cerrada propia de la solidaridad de *algunos* antiguos sino también a su propio «certificado de defunción». De hecho, la solidaridad de los modernos se irá formando precisamente como «disenso» frente a un modo de interpretar la existencia basada en un individualismo posesivo fruto de esa nueva forma de percibir la economía que no sólo supondrá la superación de la idea de economía moral propia de la Edad Media, sino que además impulsará el gran movimiento de secularización y de autonomía de las ciencias respecto de la Teología marcando el paso definitivo al mundo moderno¹⁸⁵.

Ese proceso de *disenso* por tratar de salvar la solidaridad será a su vez el responsable de una nueva orientación en su concepción que la conducirá directamente hasta la defensa de su formulación como un verdadero principio jurídico y político que abogará por la utilización de instrumentos públicos capaces de cubrir las necesidades básicas de los marginados y excluidos. Esta nueva filosofía se erigirá también como antagonista del malthusianismo y del *mandevillismo* que, como veremos, serán descritos como corolarios de ese individualismo incipiente que empieza a extenderse. La solidaridad se constituirá como aquella concepción capaz de superar el prejuicio egoísta y de

¹⁸⁴ Surgirá a partir de la obra de Adam Smith *La riqueza de las Naciones* y supone una interpretación de la misma basada en el hecho de que las dimensiones morales no afectan a la Economía, que se rige por sus propias leyes, por la mano invisible que mueve el mercado, y que sólo de esta forma se logra, a la vez, la riqueza de las naciones y el bienestar de los individuos: interés propio, ánimo de lucro, egoísmo o contractualismo como único instrumento para la relación entre los hombres serán las características que definan este movimiento que supone la desaparición de la solidaridad desde cualquier punto de vista. PECES-BARBA, G., *Curso de Derechos Fundamentales... cit.*, p.269.

¹⁸⁵ Ibid., pp.269-270.

sobreponerse a la dicotomía que entre vicios privados y virtudes públicas sostuvo la Escuela Escocesa con Malthus y Mandeville a su cabeza¹⁸⁶.

Si bien lo cierto es que tanto el individualismo como el mercantilismo capitalista burgués e insolidario acabaron imponiendo un modelo de crecimiento y unas reglas de comportamiento moral basadas en el dominio absoluto de la propiedad privada que sacralizaban la lógica del mercado y consideraban como precio justo el resultante de la mano invisible¹⁸⁷, ese proceso hacia la salvación de la solidaridad y su posterior consideración como elemento de legitimidad jamás se detuvo, más bien todo lo contrario, siguió avanzado no sin problemas ni dificultades. Con todo, la afirmación de esta nueva solidaridad era ya un hecho y su evolución constante a través de las diversas etapas en las que se irá conformando como tal, el reflejo que nos ha permitido, finalmente, identificarla como fundamento de los derechos humanos.

Los aspectos más significativos que han contribuido en este proceso han sido múltiples y variados. Van desde la aportación de corrientes tan diversas como el liberalismo progresista de John Stuart Mill, los revolucionarios franceses (especialmente Condorcet) y sobre todo del pensamiento socialista ético e incluso del anarquismo, de donde tomará inspiración el *solidarismo* y que culminará en la obra de Durkheim¹⁸⁸, teórico por excelencia de la solidaridad.

Antes de pasar a analizar más detalladamente este itinerario que culmina en el valor superior *solidaridad*, debemos detenernos en analizar el origen del disenso¹⁸⁹, la realidad a la que tuvo que hacer frente la solidaridad. Una realidad basada en el predominio de un individualismo egoísta, insolidario y posesivo que caracterizaba a una incipiente Modernidad deseosa de reivindicar la emancipación de las leyes del mercado y la «autonomía de la razón de Estado»¹⁹⁰ por encima de cualquier otra consideración.

Los rasgos centrales de la solidaridad de los modernos se basarán, precisamente, en tres evidencias que tratan de contrarrestar esta realidad: atacar esa nueva mentalidad

¹⁸⁶ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.35.

¹⁸⁷ *Ibid.*, pp.36 y 226.

¹⁸⁸ DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad, cit.*, pp.26-27.

¹⁸⁹ PECES-BARBA, G., *Curso de Derechos Fundamentales... cit.*, pp.269 y ss.

¹⁹⁰ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.31.

rechazando el egoísmo aislacionista y la lucha por la existencia y la competitividad a ultranza; fomentar el trabajo común, la cooperación, la integración y la contribución global según capacidades o facultades; e impulsar la solidaridad a través de la acción positiva del Estado. Vamos por partes.

A. El liberalismo insolidario de la Modernidad individualista y capitalista: defunción de la solidaridad

Decíamos que la solidaridad de los modernos irrumpe en el espacio público en abierta hostilidad con la nueva mentalidad económica que dotará al mundo de una visión del mismo donde no hay lugar para la solidaridad¹⁹¹. Esta nueva Economía Política es uno de los rasgos más significativos de la secularización del mundo moderno, de su ruptura con la Teología. Es la desmoralización de la Economía, «la desvinculación del Derecho Natural de su autor divino»¹⁹². Una Economía Política que en los orígenes de la sociedad industrial se consolidará como ciencia autónoma emancipada de la moral¹⁹³ y que dará lugar, tal y como destaca Ballesteros, al dominio del economicismo, a una economía que sucumbe al cientificismo y proclama el egoísmo y el lucro como ejes básicos de toda

¹⁹¹ A la nueva mentalidad económica se le une una idea de propiedad privada que es entendida como un derecho natural pero esta vez de los actuales propietarios, es decir, que se trata de un derecho no igualitario que consagra, en palabras de Peces-Barba «un derecho natural insolidario» (PECES-BARBA, G., *Curso de Derechos Fundamentales... cit.*, p.270). Es la posición de Locke (para quien el trabajo es lo que permite apropiarse de los bienes de la naturaleza, lo que permite modificar la absoluta igualdad inicial, lo que generará que los hombres comiencen a distinguirse: quien más trabaja tendrá más propiedades que otros que lo hagan en menor proporción. Así, el trabajo será el criterio objetivo a través del cual se establezcan las desigualdades sociales y económicas: todos nacen iguales y, con el trabajo, serán, en última instancia, desiguales: habrá propietarios y no propietarios, empleadores y subordinados. LOCKE, J., *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil* (1690) (Trad. C. Mellizo), Tecnos, Madrid, 2010, Cap.V, n.25-51, pp.32-55 y también de los fisiócratas como Quesnay o Turgot, entre otros, que buscan la seguridad para los propietarios. Quesnay, por ejemplo, uno de los maestros indiscutidos de la fisiocracia, reducirá los derechos naturales de los hombres al derecho de propiedad: «el derecho natural del hombre puede ser definido genéricamente como el derecho que el hombre tiene sobre las cosas aptas para su disfrute» QUESNAY, F., *Le droit naturel*, Paris, 1765, cap. I, p.3. Disponible en: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6485172r/f1.image.texteImage> (última consulta 23 de julio de 2019).

¹⁹² PECES-BARBA, G., “Humanismo y solidaridad social como valores de una sociedad avanzada”, *cit.*, p.26.

¹⁹³ Adam Smith, a través de su obra *La riqueza de las naciones* abrirá las puertas a esta nueva mentalidad económica en la que los sentimientos morales no afectan a la Economía que se rige por sus propias leyes, las del mercado, por la mano invisible que mueve el mercado y por la división del trabajo. Una interpretación quizás potenciada por algunos de sus seguidores pero que sin duda servirá de base a la expansión de los ideales liberales más mercantilistas. *Vid.*, SMITH, A., *La riqueza de las naciones* (1776), Pirámide, Madrid, 1996.

decisión racional¹⁹⁴. Ballesteros afirma que esta nueva ciencia económica supone un cambio radical de perspectiva respecto a la anterior; se pasa de una economía clásica, ligada al *valor de uso* de los bienes y a la satisfacción de necesidades básicas, a una hegemonía del mercado que se centra exclusivamente en el lucro y en la primacía del *valor de cambio* de los bienes. Este cambio se debe, sostiene el autor siguiendo el enfoque de Hirschman¹⁹⁵, a una nueva concepción de las pasiones en la vida del hombre. Para el pensamiento clásico las pasiones son impulsos humanos que deben ser controlados por la razón y sometidos por la voluntad, en cambio, a partir del Renacimiento, con la pérdida de la visión ontológica y ética, estas pasiones se consideran el componente constitutivo fundamental de la naturaleza humana resultando la razón ineficaz para dominarlas o vencerlas y guiar el comportamiento. De lo que se trata es de que determinadas pasiones lleguen a excluir la presencia de otras, no todas son convenientes para la conservación del orden social y, por consiguiente, sólo se potenciarán aquellas que son socialmente benéficas (las que promueven la estabilidad y la paz) para tratar de neutralizar el efecto perverso de las otras (como el afán de poder o la venganza)¹⁹⁶. Estas pasiones benéficas acabarán por definirse por muchos de los pensadores de los siglos XVII y XVIII como aquellas que buscan, fundamentalmente, el afán de lucro y la libertad de comercio: facilitar la búsqueda del lucro personal es la mejor garantía de estabilidad y de paz para la comunidad política¹⁹⁷.

A partir de este momento se produce un doble cambio tal y como sostiene Talavera: el primero en el fundamento del pacto social que provocará que éste gire en torno a la idea exclusiva del mercado; el segundo respecto al fundamento moral de la actividad económica, ya que «el afán de acumular riquezas (la codicia) deja de ser una pasión funesta y perniciosa (un vicio) propia de personas detestables (los avaros) y pasa a ser calificada como la expresión de algo bueno: velar por el “propio interés”». Por lo tanto, buscar este *propio interés* se convierte «en paradigma de la racionalidad (el que no lo busca no está en sus cabales) y de la moralidad (es individualmente y socialmente

¹⁹⁴ BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho... cit.*, pp.19-29.

¹⁹⁵ HIRSCHMAN, A. O., *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos a favor del capitalismo previos a su triunfo* (1977), Capitán Swing, Madrid, 2014.

¹⁹⁶ BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho... cit.*, pp.38-40.

¹⁹⁷ HIRSCHMAN, A. O., *Las pasiones y los intereses... cit.*, pp.63-71.

bueno)». La conclusión de todo ello es evidente: la idea no subyace ya en controlarlo, pues no se considera un impulso perverso, sino en fomentarlo como un acto racional y virtuoso, lo que acabará por producir una definitiva «inversión en la calificación moral de la riqueza». En el pensamiento clásico, desde los estoicos hasta el cristianismo, siempre estuvo clara la superioridad ética de la pobreza a través de la máxima de tener sólo aquellos bienes necesarios para la subsistencia, la concepción economicista de la Modernidad propondrá justamente lo contrario: el ideal de vida es la riqueza¹⁹⁸.

Esta nueva concepción surgirá, tal y como sostiene Pérez Luño, correlativamente a la progresiva emancipación de la política respecto de la ética, a la escisión entre la política y la moral (Maquiavelo), entre la política y el Derecho (Bodin) y entre la moral y el Derecho (Hobbes)¹⁹⁹. Estamos ante una verdadera emancipación y liberación de la economía respecto de la moral, un periodo en el que se instaura el cisma definitivo entre la ética pública y la ética privada (el problema Mill) así como la escisión entre la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción (el problema Weber)²⁰⁰, una ruptura o desvinculación que no hará más que acentuar el carácter técnico e instrumental de la acción política²⁰¹.

Todo esto conllevará la privatización de la política y la supresión de cualquier tipo de espíritu cívico: «de las relaciones de los hombres se pasará al intercambio entre las cosas»²⁰². Se da preferencia a un liberalismo insolidario basado en las leyes del mercado, leyes que se rigen solas y que no están afectadas por ningún tipo de sentimiento moral, lo que redundará en detrimento de la *pietas* y de la solidaridad. Burke, por ejemplo, que se declaraba discípulo de Smith y que puede ser considerado precursor de los neoliberales, intenta separar pobres de trabajadores: «Hasta ahora el nombre de pobre (en el sentido en que se usa para producir compasión) no ha sido usado para los que pueden sino para los que no pueden trabajar: los enfermos y los mutilados, los niños

¹⁹⁸ TALAVERA, P., "Economía y literatura. La fábula de las abejas de Mandeville como relato legitimador del capitalismo", en AA.VV., DE LUCAS, J., VIDAL GIL, E., FERNÁNDEZ RUIZ-GÁLVEZ, E., BELLVER CAPELLA, V., (coords.), *Pensar el tiempo presente. Homenaje al profesor Jesús Ballesteros Llompart*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2018, Tomo II, p.2039.

¹⁹⁹ PÉREZ LUÑO, A. E., *Teoría del Derecho. Una concepción de la experiencia jurídica*, Tecnos, Madrid, 2018, (17ª ed.), pp.113-114.

²⁰⁰ LAPORTA, F., *Entre el Derecho y la Moral*, Fontamara, México, 1993, pp.123 y ss.

²⁰¹ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.32.

²⁰² PECES-BARBA, G., *Curso de Derechos Fundamentales... cit.*, p.269.

huérfanos, los viejos decrepitos y débiles; pero cuando protegemos por piedad, por ser pobres, a los que deben trabajar, o el mundo deja de existir o nos burlamos de la condición humana. La suerte común del hombre es que debe trabajar con el sudor de su frente, esto es con el sudor de su cuerpo o con el sudor de su mente... No puedo llamar a un joven saludable, alegre de mente y de brazos vigorosos, no puedo llamar pobre a ese hombre; no puedo sentir piedad por mi especie como especie, sólo porque somos hombres»²⁰³. Con ello se pretende afirmar que la lucha por la existencia no es más que una lucha donde sobrevive el más fuerte, una aproximación vacía de cualquier contenido moral.

Esta nueva mentalidad se plasmará de forma manifiesta en la *Parábola del Banquete* de Malthus y la *Fábula de las Abejas* de Mandeville, por mencionar dos alegorías que reproducen de modo ilustrativo el devenir intelectual de la época en la que se desarrolla este nuevo concepto de solidaridad. Pocos libros, como defiende Talavera, han ejercido una influencia tan decisiva en la legitimación del modelo económico capitalista como estos que acabamos de mencionar²⁰⁴, libros que dieron lugar a un debate moral y político trascendental en su tiempo y que acabó contribuyendo, tal y como sostiene Espinosa, a consolidar las teorías sociales apadrinadas por el moderno liberalismo económico que aún siguen vigentes en el modelo neoliberal, como el automatismo del mercado, el utilitarismo político y el Estado mínimo²⁰⁵. El valor solidaridad, e incluso la simple caridad para los indigentes, dejan de tener sentido. Es la lucha por la existencia, la ley del más fuerte con total exclusión de cualquier reflexión moral²⁰⁶. Entramos de

²⁰³ *Letters on a Regicide Peace* (3ª Carta 1797), *Works*, Bohn, Londres, 1909-1912, V., 321-322, citado por HIMMELFARB, G., *La idea de la Pobreza. Inglaterra a principios de la época industrial* (1983), (Trad. C. Valdés), FCE, México, 1988, pp.85-86. El propio Burke, en un ensayo de 1795, *Pensamientos y detalles sobre la escasez*, sugerirá una cuestión similar pero desde el punto de vista de las competencias del Estado y para defender, a su vez, lo que más tarde Nozick llamaría *el Estado mínimo*. La idea ficticia de colocar a los trabajadores en pie de igualdad con el empleador (siendo los primeros dependientes exclusivamente de su fuerza de trabajo y los segundos completamente libres para contratar) suele ir acompañada de esta idea del Estado mínimo y no intervencionista en el que la solidaridad no está presente ni como valor político ni jurídico. Así, «se perfila el antimodelo del Estado Social, que es al mismo tiempo el antimodelo del valor solidaridad». PECES-BARBA, G., «Humanismo y solidaridad social como valores de una sociedad avanzada», *cit.*, p.30.

²⁰⁴ TALAVERA, P., «Economía y literatura. La fábula de las abejas de Mandeville...», *cit.*, p. 2044.

²⁰⁵ ESPINOSA, M. C., «Bernard Mandeville: la ética del mercado y la desigualdad social como base del progreso moderno», *Claves de pensamiento*, vol. 1, n.1, jun. 2007, p.15.

²⁰⁶ PECES-BARBA, G., «Humanismo y solidaridad social como valores de una sociedad avanzada», *cit.*, p.31.

pleno en lo que MacPherson bautizara como el «individualismo posesivo»²⁰⁷ el cual, iniciado a través de la filosofía pesimista de Hobbes, se revelará de forma manifiesta y cruel a través de los seguidores de la *Parábola del Banquete* de Malthus²⁰⁸ («la felicidad del conjunto será resultado de la felicidad de los individuos y se iniciará primero en ellos. No se requiere una cooperación»²⁰⁹) y de la conocida como la *Fábula de las Abejas* de Mandeville, en donde el autor acaba sosteniendo que el mundo es completamente vicioso y que hasta las cosas más valiosas y agradables son consecuencia del vicio, sentenciando que, definitivamente, de los vicios privados resultan las virtudes públicas²¹⁰.

²⁰⁷ MACPHERSON, C.B., *La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke* (Trad. J.R. Capella), Trotta, Madrid, 2005, pp.257 y ss.

²⁰⁸ «Un hombre que nace en un mundo que ya tiene dueño, si no puede obtener el alimento de sus padres, a los que tiene derecho a pedirlo, y si la sociedad rechaza su trabajo, no tiene derecho a reclamar ni una pequeña parte de alimentos [...]. En el gran banquete de la naturaleza no hay un lugar reservado para él. Ella le dice que se marche, y rápidamente ejecutará su orden, si él no despierta la compasión de algunos invitados. Si algunos invitados se levantan y le hacen lugar, otros intrusos de inmediato aparecen exigiendo el mismo favor. La noticia de que hay comida para todos los que lleguen, llenará la sala de numerosos pedigüeños. El orden y la armonía del banquete se ven perturbados, la abundancia que antes reinaba se torna en escasez, y la felicidad de los invitados se ve destruida por el espectáculo de la miseria y la dependencia que reina en todas partes de la sala, y por el clamor inoportuno de los que están justamente furiosos por no encontrar los alimentos que les habían prometido. Los invitados se dan cuenta demasiado tarde de su error, al desobedecer las órdenes estrictas para todos los intrusos, que dio la gran anfitriona de ese banquete, la que, deseando que todos sus invitados tuvieran comida abundante, y sabiendo que no podría ofrecerla para un número ilimitado, humanitariamente se negó a admitir a los recién llegados cuando su mesa ya estaba ocupada». MALTHUS, J., *Essay On Population*, Londres, 1903, p.531, (reimpresión de la 2ª ed.). Este pasaje, como dice Himmelfarb, sólo apareció en la segunda edición que acabamos de citar. Citado por HIMMELFARB, G., *La idea de la pobreza...cit.*, pp.146-147.

²⁰⁹ MALTHUS, J., *On Population* (1798), (Ed. and introd. G. HIMMELFARB), Modern Library, New York, 1960, pp.495-496 (esta edición incluye toda la primera edición y una parte de la segunda, no incluye *La parábola del banquete de la naturaleza* de la cita anterior).

²¹⁰ El poema describe una colmena próspera, envidia de quienes la contemplan, metáfora de la sociedad inglesa de la época. Pero este idílico o placentero orden *aparente* tiene por «fundamento real el más cruel de los desórdenes», pues los que lo integran revelan ser un conjunto de los más variados vicios: rufianes, malos médicos, malos sacerdotes, malos soldados, malos ministros. Todos los días se cometían engaños y estafas en la colmena y la justicia, que era la que debía interceder frente a ellos, era corruptible. Cada profesión y cada estamento estaba lleno de vicios. Pero, como dice Talavera, «los vicios de los particulares contribuían a la felicidad pública; y, al mismo tiempo, la felicidad pública causaba el bienestar de los particulares». Ello da paso a la intervención de los dioses que castigan a las abejas *condenándolas* a la virtud. Se produce un «rearme moral» que acaba erradicando los vicios de la colmena y provocando, como si de una antiutopía se tratara, la ruina de aquella próspera sociedad de vicios. Quienes creyeron poder vivir mejor en una sociedad virtuosa se dieron cuenta de que del amor exclusivo al bien sólo se deduce el empobrecimiento y la desolación de todo el panal: se eliminaron los excesos con lo que desaparecieron las enfermedades y no se necesitaron más médicos, las abejas se volvieron austeras y no gastaron en lo superfluo con lo que el comercio prácticamente se agotó, se acabaron las disputas por lo que ya no se requerían abogados ni jueces... Así, la mayoría de las abejas se quedaron sin trabajo y tuvieron que irse a otras colmenas para sobrevivir. TALAVERA, P., «Economía y literatura. La fábula de las abejas de Mandeville...», *cit.*, pp.2044-2049. Citas pp.2047-2048. Con ello sentencia Mandeville: «Dejad, pues, de quejaros: sólo los tontos se esfuerzan por hacer de un gran panal un panal honrado. Querer gozar con los beneficios del mundo y ser famoso en la guerra, y vivir con holgura, sin grandes vicios, es vana utopía en

La simple idea de que el vicio pudiera ser beneficioso para la sociedad constituía en sí misma una grave ofensa para los postulados clásicos de la ética que defendían la excelencia de la virtud moral, de ahí que sus provocativas ideas recibieran ataques desde todos los espectros posibles, ya fueran religiosos o filósofos morales²¹¹. Figuras de renombre en la época como George Berkeley o Francis Hutcheson, entre otros, atacaron sus postulados y hasta Hume y Rousseau lo criticaron. Adam Smith incluso llegó a calificar esas ideas como «en casi todos sus aspectos erróneas»²¹². La obra fue prohibida en la mayoría de los parlamentos europeos y en Francia llegó a ser quemada públicamente en las calles. Muchos consideraron a Mandeville el Anticristo²¹³. A pesar de todo esto, el éxito de la fábula iba creciendo y sus ediciones multiplicándose. En el fondo, como dice Talavera, «su doctrina iba siendo asumida como fundamento legitimador del modelo capitalista emergente»²¹⁴.

En realidad, Mandeville lo que lleva a cabo es una agria reflexión sobre la moralidad de la sociedad de su tiempo. Acusa como hipócritas a aquellos que pregonaban que las virtudes privadas eran condición necesaria para lograr la virtud pública si bien, en realidad, lo único que les movía era su propio interés, que ocultaban deliberadamente. Reprobaban los medios para obtener la prosperidad material (el comercio se entendía como una forma mezquina de corrupción) mientras que ellos mismos disfrutaban de una prosperidad que ya tenían gracias al lujo y a la vida cómoda. Para este autor, dice Talavera, el hombre no está naturalmente inclinado a realizar acciones altruistas, ni son éstas las que contribuyen a generar el mejoramiento de la sociedad, sino que defiende que los sentimientos que hacen moral al hombre se basan en su propio egoísmo: el hombre no es un ser altruista, sino que busca siempre su propio beneficio²¹⁵. De acuerdo con Mandeville no hay acción virtuosa si ésta está inspirada en un sentimiento egoísta y puesto que considera que todo sentimiento espontáneo, toda acción que brota de un

el cerebro asentada. Fraude, lujo y orgullo deben vivir, si queremos gozar de sus dulces beneficios» MANDEVILLE, B., *La Fábula de las abejas, o, Los vicios privados hacen la prosperidad pública* (1729), (Trad. J. Ferrater Mora), FCE, México, 1982, p.21.

²¹¹ TALAVERA, P., “Economía y literatura. La fábula de las abejas de Mandeville...”, *cit.*, p.2050.

²¹² SMITH, A., *La Teoría de los sentimientos morales* (1759), (Trad. C. Rodríguez), Alianza, Madrid, 1997, pp.534 y ss cita p.536 *in fine*.

²¹³ SEDLACECK, T., *Economics of Good and Evil. The Quest for Economic Meaning from Gilgamesh to Wall Street* (2009), Oxford University Press, New York, 2011, p.133.

²¹⁴ TALAVERA, P., “Economía y literatura. La fábula de las abejas de Mandeville...”, *cit.*, p.2046.

²¹⁵ *Ibid.*, p.2050.

impulso natural es fundamentalmente egoísta su conclusión es que no existe acción meritoria alguna. Únicamente una acción inspirada por un motivo puramente racional podría ser virtuosa, sin embargo, acaba condenando por igual ambos tipos de actuaciones, la *natural* y la *racional*, al concluir que incluso una acción apoyada en un fundamento racional es, en realidad, un impulso natural con miras al propio interés, lo que denomina *la egoísta pasión del orgullo*²¹⁶.

Ahora bien, entonces, si el hombre es un ser tan radicalmente egoísta como señala Mandeville, ¿cómo es posible que una sociedad sea estable?, ello requiere necesariamente convertir al hombre en un ser cooperativo, en un ser moral, en definitiva. Para llegar a este punto Mandeville sostiene su segunda tesis, que para Talavera, «resulta aún más perversa y disolvente que la primera». Esta tesis se basa en afirmar que el cauce principal al que recurre el mecanismo humano para ocultar su innato egoísmo bajo una máscara de aparente altruismo, engañando así a todos, es esa pasión del orgullo que mencionábamos. Para satisfacerla, el hombre está dispuesto a soportar privaciones sobre sí mismo, lo que le lleva a organizar la sociedad a través de un sistema basado en la concesión de recompensas (el honor como el mayor de los bienes) o la imposición de castigos (la vergüenza como el peor de los males), hechos que son consecuencia directa de unas acciones hechas por él mismo para alcanzar el bien o el mal de otros respectivamente. El egoísmo no puede transformarse en altruismo cooperativo sino es a cambio de una adecuada recompensa «equiparable al propio egoísmo»²¹⁷.

La conclusión sería que la pasión del orgullo se convierte en el baluarte de la moralidad y en la instigadora de toda acción hecha en provecho de los demás, acción que además sería en apariencia contraria al interés del que la ejecuta²¹⁸. Sólo la adulación, la vanidad de ser ensalzado, tendría la suficiente fuerza para contrarrestar el natural impulso egoísta y someter las voluntades²¹⁹. Así, el orgullo acaba tomando la forma de diversas virtudes y convirtiéndose en el verdadero móvil de la acción moral («los vicios privados

²¹⁶ GUTIÉRREZ LÓPEZ, A., “Un comentario sobre “la Fábula de las abejas” de Mandeville”, *A parte rei. Revista de Filosofía*, n.23, 2002, pp.1-2.

²¹⁷ TALAVERA, P., “Economía y literatura. La fábula de las abejas de Mandeville...”, *cit.*, p.2051.

²¹⁸ GUTIÉRREZ LÓPEZ, A., “Un comentario sobre “la Fábula de las abejas” de Mandeville”, *cit.*, p.1.

²¹⁹ TALAVERA, P., “Economía y literatura. La fábula de las abejas de Mandeville...”, *cit.*, p.2051.

hacen la prosperidad pública», tal y como recuerda el subtítulo de su conocida obra)²²⁰ y se sustituye el paradigma de la virtud (la utilidad pública de la virtud privada que sostiene que el beneficio social proviene de las acciones virtuosas) por el de la *honorabilidad*²²¹ como nuevo discurso ético de legitimación de la nueva *sociedad de mercado* basada en relaciones comerciales. El vicio, o las acciones movidas por el egoísmo, es lo realmente beneficioso para la sociedad, sólo cuando los individuos buscan su propio interés y su máximo bienestar contribuyen y participan en la economía, al igual que cuando viven lujosamente hacen circular el dinero, es entonces y sólo entonces cuando la sociedad realmente progresa y florece²²²: «El orgullo y la vanidad», afirma Mandeville, «han edificado más hospitales que todas las virtudes juntas»²²³.

El fundamento de la riqueza de las naciones está, pues, en el vicio y la inmoralidad y es a ellos a quienes debemos estar agradecidos por nuestro bienestar resultando absurdo pretender vincular a la economía con la ética y al bienestar con la moral. El vicio es para Mandeville el multiplicador de la demanda y, por tanto, el impulsor de la economía y del progreso²²⁴ lo que, a su vez, le lleva a defender que el papel del Estado debe ser el de ocuparse exclusivamente de la gestión del egoísmo individual para lograr beneficios sociales, no debiendo dirigirse la acción política a moralizar la sociedad para alcanzar la virtud, sino más bien a persuadirla sobre la conveniencia de satisfacer sus intereses a través del mercado²²⁵.

Todos estos planteamientos que florecerán con todo su esplendor a través del mito de la *mano invisible* y del principio del *laissez faire* fueron los que llevaron a Weber a

²²⁰ GUTIÉRREZ LÓPEZ, A., “Un comentario sobre “la Fábula de las abejas” de Mandeville”, *cit.*, p.1.

²²¹ El moderno código de la honorabilidad se basa en individuos sustentados sobre una apariencia de virtud, que es lo único exigible para lograr una posición social y económica en el mercado. No importa si el sujeto honorable posee una vida realmente virtuosa, basta con construir una imagen externa de “honorabilidad” que depende, en última instancia, del reconocimiento otorgado por los otros sujetos en el mercado. ESPINOSA, M. C., “Bernard Mandeville: la ética del mercado...”, *cit.*, pp.25-28

²²² TALAVERA, P., “Economía y literatura. La fábula de las abejas de Mandeville...”, *cit.*, pp.2052-2053.

²²³ MANDEVILLE, B., *La Fábula de las abejas...cit.*, p.170.

²²⁴ «...ni las cualidades amistosas ni los afectos simpáticos que son naturales en el hombre, ni las virtudes reales que sea capaz de adquirir por la razón y la abnegación, son los cimientos de la sociedad; sino que, por el contrario, lo que llamamos mal en este mundo, sea moral o natural, es el gran principio que hace de nosotros seres sociables, la base sólida, la vida y el sostén de todos los oficios y profesiones, sin excepción: es ahí donde hemos de buscar el verdadero origen de todas las artes y ciencias, y en el momento en que el mal cese, la sociedad se echará a perder si no se disuelve completamente», *Ibid.*, p.248.

²²⁵ TALAVERA, P., “Economía y literatura. La fábula de las abejas de Mandeville...”, *cit.*, pp.2053-2055.

advertir en su obra póstuma sobre la incompatibilidad manifiesta entre el capitalismo y los ideales de la *caritas*, la fraternidad y las relaciones patriarcales y personales²²⁶. Tal y como este autor afirma, «dentro del capitalismo todas las relaciones auténticamente patriarcales quedan desprovistas de su verdadero carácter y “objetivadas”, en tanto que la *caritas* y la fraternidad pueden ser ejercidas por el individuo únicamente fuera de su “vida profesional” económica, que es tan ajena a aquellas virtudes»²²⁷. Con razón Peces-Barba escribía que para las modernas teorías del Estado mínimo, es decir, para aquellas corrientes antisolidarias, egoístas y aislacionistas que surgen en los orígenes de la sociedad industrial y en donde brilla la desconfianza hacia el Estado social y se aboga por la privatización y la disminución de los servicios públicos y sociales, la solidaridad no es una virtud sino una amenaza, puesto que ese impulso que la impele a ayudar a los más débiles y a crear condiciones mínimas de igualdad para la satisfacción de las necesidades básicas, pone en peligro su bien más preciado, un bien basado ni más ni menos que en la acumulación máxima y desproporcionada de una aparente riqueza que todo lo puede²²⁸.

B. Rechazo a la *antítesis* de la solidaridad: Etapas en la formación de la Solidaridad de los Modernos

Esta aproximación económica vacía de cualquier contenido moral es la antítesis absoluta de la solidaridad, y frente a ello se alzarán autores tan dispares como los liberales progresistas, los revolucionarios franceses o los socialistas e (incluso) los anarquistas. Todos ellos conformaron lo que conocemos como la solidaridad de los modernos, su rechazo a esta forma de interpretar el mundo será el que haga aparecer esta nueva noción de la solidaridad personal, estructural y social que asumirá su dimensión política, económica y social y reclamará medidas correctoras propias del Estado social de Derecho.

²²⁶ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.37 *in fine*.

²²⁷ WEBER, M., *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* (1922), (Ed. de J. Winckelmann), FCE, México, 1977, (2ª ed. española de la 4ª en alemán 1964, 3ª reimpr. 1977), Vol.II, p.917.

²²⁸ PECES-BARBA, G., *Derecho y derechos fundamentales*, Centro Estudios Constitucionales, Madrid, 1993, pp.141-142.

Esta solidaridad de los modernos empieza a gestarse durante los siglos XVII y XVIII a través del rechazo absoluto de la propiedad privada tal y como venía configurándose. Arranca precisamente de la tradición igualitaria (desde los *true levellers*²²⁹ a Rousseau²³⁰) y será a partir del siglo XIX cuando se produzca su cristalización definitiva gracias al proceso de generalización de los derechos humanos a través de la lucha por el reconocimiento del sufragio universal y del derecho de asociación y con la progresiva incorporación de los representantes de la clase trabajadora a las instituciones políticas del Estado. Es entonces cuando se inicia «el paso del valor moral solidaridad al concepto jurídico» situándolo en el ámbito del Estado y del Derecho, sin perjuicio de su origen ético o religioso²³¹. Las posiciones de origen exclusivamente religioso serán complementadas o incluso sustituidas por las nuevas dimensiones laicas de los valores humanitarios y filantrópicos resultado de la Ilustración y del liberalismo social, un aspecto que será más tarde perfeccionado por el socialismo²³². «Empezará a confrontarse una relación entre una dimensión ética, la solidaridad como valor humano; una dimensión política, la progresiva conformación del Estado social y una jurídica, la organización de unas formas de acción del Derecho que van desde actuaciones directas de servicios públicos, hasta la promoción de servicios sociales vinculados a entidades no lucrativas en el ámbito humanitario y social». Esta orientación incorporará una dimensión laica y secularizada de la idea de solidaridad e impulsará una segunda generación de derechos fundamentales, los económicos, sociales y culturales, cuya

²²⁹ Destacan en este sentido sobre todo Winstanley, con su obra *El derecho de libertad o la verdadera magistratura restaurada*. También Mably o Morelly.

²³⁰ Destaca el famoso texto de Rousseau en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* cuando afirma: «estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y que la tierra no es de nadie». ROUSSEAU, J.J., *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1755), en ROUSSEAU, J.J., *Del Contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (Trad. M. Armiño), Alianza, Madrid, 2003, (1ª ed. en Ciencias Sociales 1998, 3ª reimpr. 2003), p.276.

²³¹ PECES-BARBA, G., *Curso de Derechos Fundamentales... cit.*, p.271.

²³² La vinculación que el socialismo hará entre miseria y problema obrero, y la consolidación de la conciencia de clase y de las responsabilidades en la explotación de los trabajadores, con la aparición de partidos y sindicatos representantes de esa clase, producirá una desconfianza e incluso una hostilidad y un rechazo de las instituciones de caridad. Sin embargo, parte de ese movimiento obrero estará todavía en 1848 impregnado de sentimiento religioso, probablemente uno de los signos de su influencia romántica, e incluso en el seno de la propia Iglesia surgirán movimientos minoritarios como el llamado catolicismo social. PECES-BARBA, G., "Humanismo y solidaridad social como valores de una sociedad avanzada", *cit.*, p.36. Para el fenómeno muy complejo de la influencia religiosa en el espíritu capitalista y en concreto en el que aquí nos interesa, es de gran importancia la obra de WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904-1905), (Trad. L. Legaz Lacambra), Península, Barcelona, 1992, (11ª ed.).

finalidad será la satisfacción de necesidades básicas como por ejemplo las condiciones laborales, la seguridad social, la educación o la sanidad²³³.

Veamos algunos rasgos de ese proceso:

1. El liberalismo progresista y radical

Los primeros en defender el concepto fueron los teóricos *liberales progresistas*. Destaca el revolucionario francés Condorcet como el más representativo de esta primera etapa con su defensa de la seguridad social. Condorcet propuso en el proyecto de la *non nata* Constitución francesa de 1793 la recepción del concepto jurídico de la solidaridad en el artículo 21 que reconocía los subsidios sociales como una deuda sagrada de la sociedad y postula el reconocimiento del derecho al trabajo y del derecho a la percepción del subsidio de paro y de la pensión por jubilación²³⁴.

Es curioso como para Peces-Barba, también la aproximación utilitarista, con Bentham a su cabeza, coadyuvarán con sus postulados a imponer una dimensión laica y secularizada de la idea de solidaridad, es decir, que contribuirán, a su manera, a potenciar el desarrollo de la *secularización* de la solidaridad y la intervención pública²³⁵, si bien no de la solidaridad y la intervención pública *per se* a no ser que éstas tenga una finalidad utilitarista²³⁶, lo que no encaja en el modelo de solidaridad que venimos describiendo. Para Bentham «la felicidad pública debe ser el objeto del legislador y la utilidad general el principio del razonamiento en legislación»²³⁷. Aquí el autor inglés no pasa de la religión a una moral secularizada, sino que más bien da un salto hacia el reconocimiento de que el ámbito del Derecho positivo es decisivo para la realización

²³³ PECES-BARBA, G., "Humanismo y solidaridad social como valores de una sociedad avanzada", *cit.*, pp.35-36. Cita p.35.

²³⁴ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.39.

²³⁵ PECES-BARBA, G., "Humanismo y solidaridad social como valores de una sociedad avanzada", *cit.*, pp.38-39.

²³⁶ Para Bentham «utilidad, es un término abstracto que expresa la propiedad o la tendencia de una cosa a preservar de algún mal o procurar algún bien [...] lo conforme a la utilidad o al interés de un individuo es lo que es propio para aumentar la suma total de su bienestar; lo conforme a la utilidad o al interés de una comunidad es lo que es propio para aumentar la suma total del bienestar de los individuos que la componen» BENTHAM, J., *Tratados de legislación civil y penal* (1821), (Ed. M. Rodríguez Gil), Editora Nacional, Madrid, 1981, p.28.

²³⁷ *Ibid.*, p.27.

efectiva de los valores morales, en su caso la felicidad pública y la utilidad general, en el nuestro, la solidaridad.

Con todo ello nos empezamos a situar, sin duda, en un punto de vista con relación a la pobreza y la satisfacción de las necesidades básicas alejado de las dimensiones afectivas que hasta entonces se manejaban y que provocará el surgimiento de nuevas ideas que originarán una importante reacción contra la hegemonía de «la ciencia lúgubre» (como denominaba Carlyle a la Economía²³⁸) siendo todas ellas el punto de partida de una seria reflexión sobre la solidaridad.

Pero finalmente será John Stuart Mill quien represente el «nexo de unión más claro» entre ese liberalismo radical de los benthamitas y el de su propio padre, James Mill, y el socialismo de la época. Mill aparecerá como un defensor de la solidaridad frente al egoísmo recordando con sus escritos lo que ya defendió Vives cuando señaló que la clave de la solidaridad es la de amar al prójimo como a sí mismo²³⁹: «Cuando las personas que son tolerablemente afortunadas con relación a los bienes externos no encuentran en la vida goce suficiente que la haga valiosa para ellos la causa radica generalmente en la falta de preocupación por los demás [...] aquellos que dejan tras de sí objetos de afecto personal, y especialmente aquellos que han cultivado un sentimiento de solidaridad respecto a los intereses colectivos de la humanidad, mantienen en la víspera de su muerte un interés tan vivo por la vida como en el esplendor de su juventud o su salud»²⁴⁰ y añade más adelante que «[E]n la regla de oro de Jesús de Nazaret encontramos todo el espíritu de la ética de la utilidad: “Compórtate con los demás como quieras que los demás se comporten contigo” y “Amar al prójimo como a ti mismo” constituyen la perfección ideal de la moral utilitarista»²⁴¹. En los *Comentarios a las Leyes de Pobres de la Reina Elizabeth*, Mill señala el deber (jurídico) del gobierno correlativo al derecho de los pobres a la subsistencia, un derecho que

²³⁸ CARLYLE, T., *Latter-Day Pamphlets*, Robson and Sons Printers, London, 1850, p.37. Disponible en: <https://archive.org/details/latterdaypamphle00carlrich> (última consulta 23 de julio de 2019).

²³⁹ Peces-Barba sostiene que lo hace a través de una «interpretación utilitarista del mensaje evangélico» PECES-BARBA, G., “Humanismo y solidaridad social como valores de una sociedad avanzada”, *cit.*, p.39.

²⁴⁰ MILL, J.S., *El utilitarismo. Un sistema de la lógica* (1861), (Trad. E. Guisán), Alianza, Madrid, 1984, pp.56 y 57.

²⁴¹ *Ibid.*, p.62.

ocultaba una feroz política antisolidaria²⁴² y encubría una durísima legislación que dividía a los pobres en dos grupos: los dignos de asistencia pública y aquellos que, válidos para el trabajo, había que obligar a trabajar bajo severísimos castigos o confinándolos en las *Workhouses* o casas de trabajo de tan triste memoria para los ingleses del siglo XIX²⁴³. En este sentido Mill se acercará al socialismo al defender programas de reformas que conducen al Estado social impulsados por los valores de la solidaridad y la igualdad. Comprenderá que los planteamientos socialistas, en sus dimensiones moderadas, esto es, aquellas que aceptan un sistema político parlamentario representativo, no son descabellados, deben ser escuchados y analizados como un interlocutor más de la escena política, aunque no los comparta de forma plena²⁴⁴. Mill, por lo tanto, no conectará con el socialismo más revolucionario sino más bien con el socialismo ético en cuyo seno se desarrolla el valor solidaridad²⁴⁵.

2. El socialismo ético

Peces-Barba sostiene que, a pesar de la inestimable colaboración de los liberales progresistas a la causa solidaria, es probable que la mayor influencia intelectual y el mayor impulso a los ideales solidarios en el siglo XIX (y también en la actualidad) se produzca gracias a los *movimientos socialistas* (y algunos anarquistas²⁴⁶). Ahora bien, no

²⁴² VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, pp.39-40.

²⁴³ WENGER DE LA TORRE, M^a. D., "Estado de bienestar, políticas económicas actuales y vías alternativas", en AA.VV., ALEMÁN BRACHO, C., y GARCÉS FERRER, J., (coords.), *Política Social, cit.*, pp.79-99.

²⁴⁴ «Los fundamentos morales e intelectuales del socialismo merecen el estudio más atento, en cuanto ofrecen, en muchos casos, los principios conductores de los progresos que se necesitan para dar su óptima oportunidad al presente sistema económico de la sociedad» MILL, J.S., *Capítulos sobre el Socialismo y otros escritos* (Trad. D. Negro Pavón), Aguilar, Madrid, 1979, p.107. «Los planes propuestos por los reformadores sociales, designados mediante cualquier nombre, con el fin de alcanzar los beneficios a que tiende la institución de la propiedad, sin sus inconvenientes, deberán ser examinados con la misma sinceridad, sin prejuzgarles como absurdos e impracticables» *Ibid.*, p.57.

²⁴⁵ PECES-BARBA, G., "Humanismo y solidaridad social como valores de una sociedad avanzada", *cit.*, p.40.

²⁴⁶ El anarquismo también impulsará la idea de solidaridad. El caso más relevante es el de Proudhon, que tratará de encontrar nuevas vías ancladas en la solidaridad, a través del protagonismo social y no sólo estatal, con las que resolver los problemas derivados de la pobreza y de la satisfacción de las necesidades básicas. Estas ideas se basaban en el establecimiento de una federación libre de asociaciones obreras basadas en el mutualismo, en la ayuda mutua. Es un camino que pretende superar las aproximaciones exclusivamente religiosas así como las asociaciones benéficas de caridad y también filantrópicas para situar esta acción en el terreno de la justicia. «Sólo la federación puede procurar satisfacción a las necesidades y a los derechos de las clases laboriosas, resolver el problema del acuerdo entre trabajo y el capital, el de la asociación, el del impuesto, el del crédito, la propiedad, el salario, etc. La experiencia ha demostrado que la ley de la caridad, el precepto de beneficencia y todas las instituciones de la filantropía resultan aquí radicalmente impotentes. Queda, pues, recurrir a la justicia soberana en economía política tanto como en gobierno. Queda el contrato sinalagmático y conmutativo» PROUDHON, *El principio federativo* (1863), (Ed. J. Gómez), Editora Nacional, Madrid, 1977, p.325.

hablamos de cualquier socialismo sino de aquellos movimientos socialistas que se han venido definiendo como socialismo ético, reformista, democrático y liberal. Un socialismo con raíces plurales: humanistas laicas, liberales radicales, utópicas e incluso religiosas, que se opone no sólo a la Economía Política o clásica sino también al llamado socialismo científico, que rechazan la autonomía de los valores morales y los hacen depender en gran medida de la infraestructura de las relaciones de producción. Ambos movimientos (el liberalismo económico y el socialismo científico), tal y como matiza Peces-Barba, a pesar de ser antagónicos coinciden en un extremo, pues el uno y el otro tienen una aproximación impregnada de positivismo que los aleja de cualquier raíz ética posible²⁴⁷. El socialismo ético, en cambio, luchará por la igualdad política de los trabajadores, por el sufragio universal y por el derecho de asociación defendiendo que todos los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Estas conquistas coadyuvaron a la juridificación de la solidaridad, a su realización a través del Derecho positivo. El Estado, provisto de la legitimidad que le confiere el sufragio universal, se constituye en garante de la solidaridad social y mediante acciones positivas corrige la volatilidad de las fuerzas del mercado libre. Veamos algunos de sus interlocutores más relevantes en este contexto:

Lasalle, por ejemplo, será contundente en cuanto a esta lucha por la igualdad política al afirmar que «el sufragio universal y directo es, por consiguiente, como se ha demostrado, no solamente su principio político fundamental, sino también su principio social básico, la condición básica de todo el auxilio social. Es el único medio para mejorar la situación material de la clase obrera» y más tarde añade que el sufragio universal será una «cuestión de supervivencia»²⁴⁸. Este texto es importante por la lucidez con la que vincula sufragio universal y auxilio social. La solidaridad y la fraternidad, sostiene Peces-Barba, alcanzan su pleno sentido como valores en los que se ancla la acción social al margen del paternalismo y la caridad, cuando son realizados por la clase obrera «a través de su acceso a las instituciones por medio del sufragio». Es la tesis de *lo político primero*. Sin esa lucha política, entendida como medio con el que abordar el problema social, el socialismo ético probablemente no hubiera alcanzado sus objetivos, de ahí su

²⁴⁷ PECES-BARBA, G., *Curso de Derechos Fundamentales... cit.*, p.272.

²⁴⁸ LASALLE, F., *Manifiesto obrero y otros escritos políticos* (Trad. J. Abellá), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, pp.110 y 112 respectivamente.

importancia y trascendencia. La actuación social, ya sea mediante la acción de los servicios públicos estatales o de la sociedad civil, es posible porque «el Estado, a cuyos órganos de decisión acceden los partidos y los sindicatos obreros, asume por su influencia los valores de solidaridad y de fraternidad, que completan y matizan los valores más clásicos de libertad y de igualdad»²⁴⁹.

Otro de los ejemplos más claros de la influencia del socialismo ético para la formación de la solidaridad de los modernos es el de Louis Blanc²⁵⁰. Blanc respaldó el sufragio universal y también la intervención del Estado (democratizado a través de la presencia de la clase trabajadora gracias al voto generalizado) y defendió que la solidaridad era un valor superior y no simplemente una virtud. En el *Catéchisme des socialistes* afirmará «¿[C]ómo se pasa del orden social actual a aquél al que aspiráis? Por la intervención del Estado [...] ¿Cuál debe ser la misión del Estado? Guiar a la sociedad por las sendas del Progreso»²⁵¹. Para Blanc dicha intervención estatal no excluye, a su vez, a la sociedad sino que simplemente la orienta²⁵². Para Blanc asociación es sinónimo de fraternidad, la define como aquél «el principio en virtud del cual los hombres, en lugar de aislarse y disputarse la vida y la fortuna como si fueran una presa, en definitiva, de destrozarse, reúnen sus voluntades y trabajan juntos en una obra común, de la que cada uno se beneficia según sus necesidades, después de haber contribuido según sus

²⁴⁹ PECES-BARBA, G., “Humanismo y solidaridad social como valores de una sociedad avanzada”, *cit.*, pp.43-44.

²⁵⁰ Blanc fue para Mill el interlocutor socialista más adecuado, un autor al que además estimaba intelectualmente. Acerca de Blanc, Mill escribe lo siguiente: «La más clara, la más compacta y la más precisa exposición del pleito de los socialistas en general contra el orden existente de la sociedad en el ámbito económico de los asuntos humanos, se encuentra en la obra de M. Louis Blanc, *La Organization du travail*» (MILL, J.S., *Capítulos sobre el Socialismo...cit.*, p.67).

²⁵¹ BLANC, L., *Catéchisme des socialistes*, Au Bureau du Nouveau Monde, París, 1849, p.10. (Citado por GONZÁLEZ AMUCHASTEGUI, J., *Louis Blanc y los orígenes del socialismo democrático*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Siglo veintiuno de España, Madrid, 1989, p.304).

²⁵² Así lo demuestra el carácter central que para este autor tiene el principio de asociación «Nosotros no pedimos como los saint-simonianos que el Estado haga todo por sí mismo; pedimos que tome la iniciativa de una revolución industrial que tenga por meta la sustitución del principio de competencia por el de asociación» BLANC, L. *Organization du travail*, Au Bureau de la Société de l'Industrie fraternelle, Paris, 1848, pp.149-150, (Citado por GONZÁLEZ AMUCHASTEGUI, J., *Louis Blanc y los orígenes del socialismo...cit.*, p.304).

facultades»²⁵³. Es, como dice Peces-Barba, un auténtico principio de justicia, reglas que definen la igualdad material y el objetivo de la solidaridad²⁵⁴.

Ahora bien, no olvidemos que el socialismo ético no fue únicamente lucha política. Su influencia y relevancia a la hora de establecer el valor solidaridad como fundamento de derechos se debió a una amalgama de ideas con raíces muy plurales entre las que destacaban también unas claras reminiscencias cristianas y religiosas. El socialismo, en sus orígenes, tiene una inspiración religiosa importante aunque ésta, muy probablemente como consecuencia de la influencia de las corrientes laicas de la Ilustración, vaya progresivamente reduciéndose con el tiempo llegando incluso a desaparecer en amplios sectores del propio socialismo ético y no sólo del científico. Es por ello por lo que la solidaridad dejará ver en sus entrañas su dimensión no sólo laica sino también religiosa²⁵⁵. Para Hobsbawn, la vuelta a Kant propugnada a finales del siglo XIX por un sector del socialismo reformista será una síntesis ética desde un cristianismo secularizado²⁵⁶: de lo que se trata es de la promoción de una solidaridad igualitaria de raíz religiosa que conduce a la verdadera libertad, al modo descrito por Winstanley²⁵⁷, una verdadera libertad que comprende dimensiones igualitarias y solidarias en la

²⁵³ BLANC, L., *Catéchisme des socialistes*, cit., p.9 (Citado GONZÁLEZ AMUCHASTEGUI, J., *Louis Blanc y los orígenes del socialismo...cit.*, p.296).

²⁵⁴ PECES-BARBA, G., "Humanismo y solidaridad social como valores de una sociedad avanzada", cit., pp.48-49. Cita p.49.

²⁵⁵ Ibid., p.45.

²⁵⁶ Vid., HOBSBAWN, E., *El mundo del trabajo. Estudios históricos sobre la formación y evolución de la clase obrera* (1984), (Trad. J. Beltrán), Editorial Crítica, Barcelona, 1987. Especialmente el capítulo "La religión y la ascensión del socialismo", pp.51-73.

²⁵⁷ Las leyes, la justificación del poder y del Derecho, brotan de dos raíces: la primera es la conservación común y la segunda la propia conservación: la primera se da «cuando hay un principio en todos para buscar el bien de los otros, como para sí mismo, sin dejarse llevar por distinción de personas. Esta es la raíz del árbol de la Magistratura y la Ley de la justicia y la paz. Todas las leyes particulares descubiertas por la experiencia, necesarias para la conservación común, son las ramas mayores y menores de aquel árbol». La segunda, «cuando oficiales particulares buscan su propia conservación, quietud, honor, riqueza, y la libertad en la tierra; distinguen a las personas que están en el poder y que tienen riquezas igual que ellos, y no buscan la paz, la libertad, y la conservación del débil y del incapaz, como hermanos que son. Esta es la raíz del árbol de la tiranía y la ley de la perversidad y todas las leyes regias particulares descubiertas por la política codiciosa para que un hermano esclavice a otro [...] y la pobreza recaiga sobre muchos hombres, que no son sino las ramas mayores y menores de aquel árbol, la tiranía» WINSTANLEY, J., *El Derecho de libertad o la verdadera magistratura restaurada* (Introd. R. Garzaro), Librería Cervantes, Salamanca, 1985, (basado en la ed. *The Works of Jerrard Winstanley*, ed. by G.H. Sabine, Rousell & Rousell, Inc. New York, 1965), pp.70-71. Y añade que «en esta libertad común, habrá aquí alimento y vestido, comodidad y placer plenos, tanto para uno como para todos; de manera que nadie mendigue ni muera de hambre, ni viva en las estrecheces de la pobreza, lo cual cumple con la Ley justa de Cristo: *hazlo como si lo hicieras por*, porque aquella Ley de Cristo no puede ser realizada sino cuando se establezca la libertad de la República» Ibid., p.145.

satisfacción de las necesidades básicas. Autores precursores de este socialismo ético como Saint Simon²⁵⁸, Fourier²⁵⁹ u Owen²⁶⁰ se refirieron a la necesidad de trabajar por los más pobres señalando la importancia de la fraternidad y de la solidaridad en este sentido.

3. La contribución de la filosofía krausista española

En España se pueden señalar varias aportaciones importantes como modelos que contribuyeron por parte del socialismo a la aparición de la solidaridad de los modernos. Políticos socialistas españoles del siglo XIX y principios del XX, como el Doctor Jaime Vera o Fernando de los Ríos, denunciarán vehementemente la propiedad privada de los medios de producción, así como la necesidad de doblegar la economía y el mercado a las reglas de la moral fraterna y solidaria²⁶¹. En este sentido Vera afirmará que la idea de solidaridad se desplegará de forma completa sólo cuando cese «el imperio de la

²⁵⁸ La influencia cristiana de Saint Simon la vemos en su obra *El nuevo cristianismo*: «Dios ha dicho: los hombres deben tratarse como hermanos en sus relaciones recíprocas; este principio encierra cuanto hay de divino en la religión cristiana. [...] Según este principio dado por Dios a los hombres para regular su conducta, éstos deben organizar su sociedad del modo que resulte más ventajoso para el mayor número; deben proponerse como meta de todos sus trabajos, de todas sus acciones, el mejorar lo más pronta y completamente posible la existencia moral y material de la clase más numerosa» matizando unas páginas más adelante que en la nueva organización cristiana «quienes deben fundar el nuevo cristianismo y constituirse en jefes de la nueva Iglesia» deben regenerar este principio formulándolo de la siguiente manera: «la religión debe dirigir la sociedad hacia la gran meta que consiste en obtener lo más rápidamente posible una mejora en la suerte de la clase más pobre» contribuyendo con ello «al acrecentamiento del bienestar de la clase pobre» SAINT SIMON, *El nuevo cristianismo* (1825), (Trad. P. Bravo), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981, p.8 y pp.12 y 16 respectivamente.

²⁵⁹ Fourier hablará de la *omnifilia* «amistad del octavo grado. No es la amistad dulce y tierna que predica la moral, es una pasión vehemente, una virtud fogosa, es verdaderamente el fuego sagrado [...]. Estos obreros venidos de otras minas no conocían a los de la mina Beaujonc. No había nada personal en esta entrega; era afección de filantropía colectiva y no individual»; «Este movimiento de afección colectiva que germina de golpe en las masas es el más brillante exponente de la virtud. [...] En tal situación puede contemplar durante algunos instantes la verdadera fraternidad» FOURIER, C., *Traité de l'association domestique-agricole*, París-Londres, 1822, Tomo I. Citas pp.411 y 412 respectivamente. Disponible en: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k10455187/f481.image> (última consulta 23 de julio de 2019).

²⁶⁰ «A partir de este día, un cambio debe producirse, una nueva era debe comenzar; la inteligencia humana, a lo largo de toda la tierra, rodeada hasta hoy de esa ignorancia y la superstición más crasa, debe comenzar a desprenderse de las tinieblas; nada mantendrá a partir de ahora las siembras de la desunión y de la división entre los hombres. Ha llegado el momento de crear medios para inculcar a todas las naciones del mundo, a los hombres de todas las razas y de todas las latitudes, de costumbres distintas, esos conocimientos que les incitarán no sólo a amarse, sino también a ejercer una bondad activa de los unos hacia los otros, en toda su conducta, sin la menor restricción» OWEN, R., *Textes choisis*, Éditions Sociales, París, 1963, pp.139-140. Cita p.139. Cabe decir que Owen, sin embargo, no entiende la dimensión política del problema, para él el sentimiento arranca siempre desde la racionalidad, ello hace que no se interese por el sufragio universal, lo que le aproxima a posiciones anarquistas (PECES-BARBA, G., «Humanismo y solidaridad social como valores de una sociedad avanzada», *cit.*, p.47).

²⁶¹ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.61.

competencia», es decir, sólo «cuando el hombre no tenga que disputar al hombre ni la subsistencia ni los medios de producción». Para este autor una vez alcanzada la solidaridad en los intereses ya es posible avanzar hacia a la fraternidad en los sentimientos. Estamos ante argumentos del socialismo ético que propugna la fraternidad y que la sitúa en el ámbito de la acción social y estatal²⁶².

Fernando de los Ríos, por su parte, en la línea de Vera declaró la inoperancia del capitalismo planteado en base a una economía autónoma y suprema frente a todo lo demás, afirmando que «Al capitalismo le interesa no la libertad de la conciencia, que es, en cambio, la que a mí me interesa. Al capitalismo le interesa la libertad económica, que es la única que a nosotros no nos interesa. Nosotros -lo he afirmado hace ya muchos años- consideramos que allí donde haya una economía libre los hombres son esclavos, y que no hay más posibilidad de hacer al hombre libre que haciendo a la economía esclava»²⁶³. Este autor, junto con G. de Azcárate, Federico de Castro y A. Posada formaron el núcleo de lo que en España se conoció como la filosofía social del krausismo o *Krausismo español*²⁶⁴, basada en una concepción de la política inspirada en la libertad

²⁶² «Romper el molde capitalista es emancipar al hombre de la lucha darwiniana por la existencia en el orden económico. No será ya homo homini lupus. No terminará la lucha del individuo y de la especie contra los obstáculos que los elementos naturales oponen al perfeccionamiento de su vida; pero cesará el estado de guerra económica de individuo contra individuo, de grupo social contra grupo social, de clase contra clase. Hay en el hombre un elemento social que distingue la vida colectiva de su especie de la vida de los demás animales. Por algo se dice "la familia humana". El predominio de las relaciones sociales de este espíritu colectivo universal humano sobre el espíritu individualista que exhaustivamente informa la vida de los animales, tanto más feroces cuanto más individualistas, derivará inmediatamente de la cesación de los antagonismos económicos. Cuando el hombre no tenga que disputar al hombre ni la subsistencia ni los medios de producción, el imperio de la competencia cesa y se abre la era de la solidaridad. Solidarios los intereses, es ya posible la fraternidad en los sentimientos» VERA, J., *Ciencia y Proletariado. Escritos escogidos de Jaime Vera* (prólogo y selección J.J. Castillo), Edicusa, Madrid, 1973, pp.116 *in fine* y 117.

²⁶³ RÍOS, F. de los., *Escritos sobre Democracia y Socialismo*, (Estudio preliminar V. Zapatero), Taurus, Madrid, 1975, p.154.

²⁶⁴ Desde su visión armónica del universo, el krausismo español buscó superar el escollo de las «dos Españas» (El poeta Antonio Machado fue el que dio origen a la expresión *las dos Españas* en su poema *Españolito*: «Ya hay un español que quiere / vivir y a vivir empieza, / entre una España que muere / y otra España que bosteza. / Españolito que vienes / al mundo te guarde Dios; / una de las dos Españas / ha de herirte el corazón» MACHADO, A., "Proverbios y Cantares CXXXVI", en *Obras Completas I* (Ed. O. Macrí y G. Chiappini), RBA, Barcelona, 2005, poema LIII, p.582), planteando un modelo organicista de la sociedad humana estructurado en esferas y una voluntad de conciliación con un programa de preceptos básicos.1) Religión: apostaban por un proceso de secularización *suave* desde planteamientos panteístas alejados del ateísmo. 2) Estado: el Derecho debía garantizar las condiciones que permitieran a las demás esferas humanas desarrollarse armónicamente, defendiendo posiciones intermedias entre el individualismo y el socialismo. 3) Hombre: creían en su reforma a través de la educación y en el progreso de la sociedad española a través de ella. 4) Universalismo: veían en él la mejor opción para la superación del atraso cultural español. Mostraron siempre un gran interés por abrir las fronteras a las corrientes culturales

y en la dignidad del ser humano. Una filosofía de inspiración personalista asentada sobre la libertad, la racionalidad y la dignidad del ser humano²⁶⁵ y que reconoce no sólo que la persona es sagrada y debe ser respetada como tal, sino también, y de forma novedosa para la época, que la dignidad se vincula con el cumplimiento de los deberes y no con la estricta reciprocidad de los derechos²⁶⁶.

El krausismo, por otra parte, se fundamentaba en un Estado educador, plural, liberal e intervencionista que debía actuar de forma pacífica sobre la vida social y cumplir con las necesidades y los fines de la sociedad. Un Estado servicial enfrentado al Estado abstencionista y totalitario de la época que ignoraba la realidad social, reprendía y censuraba las libertades a través del uso de la fuerza y se destacaba por su permanente falta de ética en sus relaciones con la sociedad²⁶⁷. Este intervencionismo se concebía, tal y como manifestó Posada, como una «política de concesiones, primeramente, y, sobre todo, de las clases económicamente dominantes -capitalistas-, ante las apremiantes reivindicaciones del proletariado, y luego [...], de todas las clases sociales, al espíritu de solidaridad humana y a las crecientes exigencias de la interdependencia social»²⁶⁸. Esta nueva forma de entender la política, el Estado y, en definitiva, al ser humano supone, concluye Laporta, básica y fundamentalmente una «reforma ética» que se sostiene sobre la «utópica presunción de que la burguesía sería capaz de tomar conciencia de que tiene unos deberes morales no sólo con el proletariado sino también con el anciano, con el pobre, con el inculto»²⁶⁹. Un solidarismo que se apoya en valores tan ajenos al poder económico como son «la cooperación, la mutualidad, la tutela de todos los débiles, el cuidado de todos los desamparados» si bien va incluso más allá de aquéllos al defender una verdadera transformación del Derecho basada en la responsabilidad del

europas. Más info, Vid. LAÍN ENTRALGO, P., *España como problema*, Aguilar, Madrid, 1962, (3ª ed.), pp.23-25; MARTÍN BUEZAS, F., *El krausismo español desde dentro. Sanz del Río, Autobiografía de intimidad*, Tecnos, Madrid, 1978; y CAPELLÁN DE MIGUEL, G., *La España armónica. El proyecto del krausismo español para una sociedad en conflicto*, Biblioteca nueva, Madrid, 2006.

²⁶⁵ LAPORTA, F., *Adolfo Posada: Política y sociología en la crisis del liberalismo español*, Edicusa, Madrid, 1974, pp.90 y ss.

²⁶⁶ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.63.

²⁶⁷ LAPORTA, F., *Adolfo Posada: Política y sociología... cit.*, pp.89-90.

²⁶⁸ POSADA, A., *Tratado de Derecho Político*, Lib. General de Victoriano Suárez, Madrid, 1928, (4ª ed. revisada), Tomo I, p.301.

²⁶⁹ LAPORTA, F., *Adolfo Posada: Política y sociología... cit.*, pp.243-244. Cita p.243.

Estado ante «las víctimas de la fatalidad o de las desigualdades sociales, naturales o artificiales»²⁷⁰.

Por lo tanto, el proyecto solidarista y liberal krausista, siguiendo la síntesis de Posada y de acuerdo con las conclusiones de Laporta, lo que trataría sería de proyectar una sociedad en donde se pudieran conciliar dos conceptos, organicismo y liberalismo²⁷¹. Esta combinación supondría proponer, frente al liberalismo clásico, un organicismo no individualista basado en una ética personalista capaz de defender al individuo y definir a la persona como un ser social²⁷². Se trata de un planteamiento que entiende la solidaridad desde la diferencia, desde la pluralidad, desde la diversidad de un grupo que ya no se considera un agregado incoherente de sujetos individuales sino más bien una colectividad en donde todos sus miembros tienen un fin común y son capaces de organizarse para cumplir de forma adecuada con esa finalidad. Esta organización diferenciada de personas permitiría y potenciaría la diversidad de funciones entre los distintos individuos que la integran, tal y como defiende también Durkheim a través de su Solidaridad Orgánica. Sólo a través de ella será posible alcanzar la realización de ese propósito o fin común, diversidad que, por lo demás, nunca será capaz de romper la unidad intrínseca exigida por la cooperación para la realización de ese fin, puesto que de otra forma ya no estaríamos hablando de un organicismo no individualista basado en una ética personalista sino más bien de un individualismo disgregador que descompone al grupo en unidades disociadas y aisladas.

La conclusión de todo esto es clara, el krausismo español y, en especial, Posada sientan las bases de la reconstrucción de la solidaridad frente al fraccionamiento social desde un organicismo social que, lejos de suponer una «regla férrea» que impone la sumisión

²⁷⁰ POSADA, A., "Política social y legislación del trabajo", en AA.VV., POSADA, A., CLEMENTE DE DIEGO, F., et al., *Derecho usual*, Ediciones la Lectura, Madrid, s.f. (1913?), pp.489 y ss. Cita p.491. Para Posada: «[E]l concepto general de la beneficencia implica todo esfuerzo encaminado a aliviar la desgracia o a procurar auxilios a quien los ha menester, es una expresión del espíritu de caridad y la consecuencia más natural del sentimiento de solidaridad humana. Implica la beneficencia una manifestación del deber social difuso, que se concreta en instituciones autónomas, obra espontánea del vivir social, o bien en instituciones u organismos tutelados por el Estado o en instituciones y servicios oficiales. La función del Estado en la beneficencia se realiza organizando aquél a la asistencia de los que la necesitan [...], y vigilando el empleo de los medios procedentes de la caridad privada»²⁷⁰. POSADA, A., "Derecho político y administrativo", en AA.VV., POSADA, A., CLEMENTE DE DIEGO, F., et al., *Derecho usual*, cit., p.152.

²⁷¹ LAPORTA, F., *Adolfo Posada: Política y sociología... cit.*, pp.190-195.

²⁷² *Ibid.*, pp.99 y ss.

del hombre al grupo y al Estado, supone «unidad de vida en el ser, en razón del fin común [...], pero supone también pluralidad de funciones para el fin y sobre todo solidaridad, reacción mutua, interdependencia, condicionalidad recíproca [...]: que los hombres son hombres, no máquinas, y como hombres, al servicio de un régimen de derecho inspirador y justificante de su fuerza material y moral. El organismo social es, pues, compatible con los “derechos del hombre”, condición de la dignidad humana»²⁷³.

4. El socialismo cristiano de Péguy y el personalismo de Lacroix y Mounier

Para terminar es importante mencionar otra corriente cuyo papel ha sido indiscutible en la evolución y conquista de la solidaridad de los modernos. Hablamos de la *filosofía de la acción y del compromiso*, un movimiento ligado profundamente al socialismo ético, humanista y democrático de autores como Charles Péguy o personalistas como Mounier o Lacroix, entre otros.

Péguy, por su parte, denunciará públicamente todas aquellas situaciones estructurales de injusticia que degradan la dignidad y la condición humana y dan lugar a la miseria y a la exclusión y será uno de los promotores de una acción asistencial que exige la adopción de medidas políticas y jurídicas entre las que incluye la solidaridad como un derecho que ponga fin a estas situaciones. Su actitud de compromiso radical y estructural frente a la miseria y la *prisión de la pobreza* conjuga, como dice Kandindi, la caridad con la virtud pública de la solidaridad y esto es, precisamente, lo que le lleva a defender la solidaridad como un verdadero derecho, postulando un socialismo humanista y solidario y reivindicando a la religión cristiana como un «método y una escuela de realismo, de emancipación y de acción para la verdadera salvación solidariamente temporal y eterna de todos»²⁷⁴.

Para Kandindi, Péguy defenderá que la comunidad buena, ideal, se basa en un orden social justo que no deja a nadie fuera «sumergido en el exilio económico que es la miseria material»²⁷⁵. Se trata de una comunidad en la que, dice Péguy, el deber urgente de cambio personal de los individuos está orientado al no menos urgente deber de

²⁷³ POSADA, A., *Hacia un nuevo Derecho Político*, Editorial Páez, Madrid, 1931, pp.116-117.

²⁷⁴ KANDINDI, A., *El fundamento ético de la política en Charles Péguy*, Eunsa, Pamplona, 2010, p.331.

²⁷⁵ *Ibid.*, p.335.

superar e impedir la condición miserable en la que se encuentra gran parte de la sociedad²⁷⁶. Un deber este último, el de abolir la miseria, cuya realización es posible, para el autor francés, a través de la distribución justa de bienes. Del primero (sacar a los miserables de la miseria) dirá que es un deber de urgencia, mientras que del segundo (el reparto justo de los bienes), que es un deber de conveniencia, pues considera la mala administración de los bienes como una causa mayor de la inestabilidad social²⁷⁷.

Con todo ello lo que hace en realidad es, como sostiene de nuevo Kandindi, situar el fundamento de la obligación de promover el bien de los demás, especialmente de los más necesitados socialmente, en el orden natural de la fraternidad humana. Para que haya un orden social lo indispensable son los lazos naturales de solidaridad humana expresados en el concepto de fraternidad²⁷⁸, un concepto que se ha venido demostrando como uno de los sentimientos más altos y más fuertes también a lo largo de la historia; para Péguy «salvar a los miserables es una de las preocupaciones más antigua de la noble humanidad que ha persistido a lo largo de todas las civilizaciones; de época en época la fraternidad, ya sea en su forma de caridad o en su forma de solidaridad; que se haya ejercido hacia huéspedes en el nombre de Zeus hospitalario, que acoja a un miserable en el nombre de Jesucristo o que haga establecer para los obreros un sueldo mínimo básico [...], la fraternidad es un sentimiento humano [...] que se mantiene tomando distintas formas, que se transmite de generación en generación, de cultura en cultura [...] permanece y sin duda, permanecerá también en la civilización moderna»²⁷⁹. Por lo tanto, libertad, igualdad y fraternidad no están en el mismo plano, por la fraternidad «tenemos el deber de arrancar a los miserables de los horrores de la miseria». Es un deber que tiene, sin duda, precedencia para Péguy²⁸⁰.

Esta necesidad de cambio en la sociedad orientado hacia la fraternidad fue, para la profesora keniana, una constante en la vida de Péguy para quien sólo era posible alcanzar la justicia «si se afrontaba la realidad social en su verdad, una convicción del

²⁷⁶ PÉGUY, CH., *Oeuvres en prose complètes* (1897-1905), Gallimard, France, 1987, T. I, p.71.

²⁷⁷ Ibid., p.34.

²⁷⁸ KANDINDI, A., *El fundamento ético de la política en Charles Péguy*, cit., p.111.

²⁷⁹ PÉGUY, CH., *Oeuvres en prose...cit.*, p.1034.

²⁸⁰ Ibid., p.1033.

orden de la intuición pero comprobada por los hechos»²⁸¹. Una revolución que es una renovación que opera primero en la vida del hombre y luego llega a ser una renovación social²⁸². Una verdadera revolución social que, como tal, «tenía que ser moral, o si no no sería revolución», porque la verdadera política es acción, praxis, pero una praxis, según nuestro autor, mística, un compromiso profundo a vivir una vida de virtud para poder edificar una sociedad justa, virtuosa. De ahí la intrínseca relación entre política y ética fundada en la conciencia de la dimensión espiritual del hombre y su naturaleza social y de ahí que Péguy también prefiera hablar de un orden social en el cual impera la justicia como parte de la caridad, superador de una fraternidad sin contenido²⁸³, como la que para el autor estaba presente en el alma de la Revolución Francesa y que nunca fue capaz de traducirse en una realización concreta²⁸⁴.

Por su parte, la concepción personalista de la solidaridad de autores como Mounier o Lacroix coadyuvará a reafirmar la autonomía del sujeto y la subordinación de su interés egoísta y privado al bien común y al interés general de la sociedad recuperando la distinción llevada a cabo por Bergson entre la moral cerrada y la moral abierta. Frente a la filosofía liberal que respalda la dimensión individual del sujeto egoísta, es decir, aquel que sólo actúa por razones estratégicas para alcanzar su máximo bienestar particular, Lacroix piensa al hombre como ser autónomo, aunque no autosuficiente y defiende que el sujeto no sólo viene conformado por su dimensión individual, sino que también posee una dimensión universal y que ambas se manifiestan de forma conjunta en la persona humana. Ello supone que la persona, en cuanto asume el interés moral y universal, es capaz de darse leyes universales a sí misma de lo que deriva la fundamentación de la solidaridad que da lugar a una concepción cooperativa y solidaria de la democracia. Esta concepción reivindica el reconocimiento de la igualdad en la diferencia y la transformación de la economía a través de su humanización y exige sustituir la democracia liberal que sacraliza la exclusión por una democracia igualitaria que

²⁸¹ KANDINDI, A., *El fundamento ético de la política en Charles Péguy, cit.*, p.220.

²⁸² *Ibid.*, pp.223 y ss.

²⁸³ Para alcanzar un orden social justo Péguy propondrá, frente a la democracia igualitarista adoptada por los sistemas políticos inspirados en la Ilustración, encontrar un correctivo en el *principio* de fraternidad, un principio que corregirá los límites del principio de la igualdad desde dos puntos de vista importantes para el orden social: el económico (postulando un mejor papel social de la economía) y el político (convirtiendo la acción política en servicio). *Ibid.*, pp.329-330 y 335-336.

²⁸⁴ *Ibid.*, pp.299-301, cita p.299.

propugne la inclusión. Significa, en definitiva, superar el Estado liberal, nacional, prepotente, cerrado e inspirado en la cultura de la conquista e instaurar un Estado social, humanista, basado en relaciones de cooperación internacional desinteresadas e inspirado en la cultura de la gratuidad, dejando la fraternidad en el ámbito de lo social privado y elevando la solidaridad al espacio de lo social público, pues sin duda en ese compromiso solidario del hombre con el hombre, y de la humanidad consigo misma, se juega el futuro dicha humanidad²⁸⁵.

Mounier, por su parte, desplegará un conjunto de ideas y de propuestas encaminadas a la acción en donde toma un lugar central la persona humana en la vida social frente al individualismo burgués de su tiempo y también frente a la revolución marxista (que sólo ponía el acento en el cambio de las estructuras materiales) y los totalitarismos fascistas (que, utilizando el miedo al comunismo de masas y oponiéndose al parlamentarismo liberal, propugnaba, como dice Garrido, una «pseudorevolución espiritual» en la que el individuo se sumergía «en el culto a la raza, a la Nación, el Estado, a la voluntad de poder, a la disciplina anónima y al líder»²⁸⁶). Luchará, en definitiva, frente a un colectivismo comunista, por un lado, y fascista, por otro, incapaces de diseñar un verdadero futuro para el hombre, tal y como el propio Mounier reconoce, tomando posiciones frente a estas dos *revoluciones* e inclinándose por promover otra revolución con la que salir del desorden establecido²⁸⁷ otra revolución cuya finalidad es, tal y sostiene Garrido, hacer surgir una «nueva civilización personalista y comunitaria en la que lo espiritual (disociado de lo reaccionario) tenga la primacía, una revolución guiada,

²⁸⁵ VIDAL GIL, E., *Filosofía, Derecho y Política en Jean Lacroix*, Dykinson, 1998, pp.68 y 87 y ss. Así dirá Lacroix: «Le mouvement démocratique implique que l'humanité ne vit pas de quelques-uns et en quelques-uns, mais de tout et en tout. Le problème actuel est celui du passage de la démocratie politique, c'est-a-dire, en somme, libérale a la démocratie sociale, c'est-a-dire, en un sens, massive. Dès le premier numéro de la revue, le problème s'est posé schématiquement á nous d'un dépassement ou d'une synthèse entre l'est ou la démocratie sociale et l'ouest ou la démocratie politique sans démocratie sociale. Les événements devaient pas tarder á donner chair et sang a ce qui n'était d'abord que vue de l'esprit et exigence morale. Si la promotion des masses prend une importance de plus en plus considérable, c'est qu'elle est l'effort même pour identifier chaque jour d'avantage l'humanité en extension et l'humanité en compréhension» LACROIX, J., "La promotion des masses", *ESPRIT*, enero 1953, p.34.

²⁸⁶ GARRIDO ZARAGOZÁ, J.J., "Mounier i la crítica a la cultura burguesa", en AA.VV., COLOMER A., y MONZÓN, A., (eds.) *Emmanuel Mounier i la tradició personalista*, PUV, 2001, p.14.

²⁸⁷ MOUNIER, E., *Manifiesto al servicio del personalismo*, en MOUNIER, E., *Obras 1931/1939* (Versión A.C. Comín), Laia, Barcelona, 1974, Tomo I, pp.563 y ss.

de hecho, por un realismo espiritual»²⁸⁸ que, para Mounier, es lo mismo que un realismo integral²⁸⁹.

Una revolución, en definitiva, cuyo objetivo sea crear una convivencia en la que, por un lado, el ser humano se convierta en persona precisamente en comunión con otras personas y donde su primer movimiento no sea el recogimiento sobre sí mismo sino la apertura al mundo y en particular, al mundo de los otros, la persona como ser humano que es constitutivamente apertura al otro. Y por otro, en la que la comunidad no es sin más una sociedad suma de individuos que desde sus intereses pactan formas de convivencia, sino una comunidad que es «una persona de personas», una sociedad constituida por seres humanos que, desde su dignidad irrenunciable, se configuran y desarrollan como seres humanos en relación constitutiva los unos con los otros y cuyos cimientos son el amor y el respeto, el reconocimiento, la donación, la entrega, la generosidad o lo que, en definitiva, es lo mismo: el compromiso de una solidaridad que lleva, entre otras cosas, a promover una «revolución espiritual»²⁹⁰ que sea al mismo tiempo una revolución de las estructuras materiales que exigirá una reforma de la economía, del trabajo, de las estructuras sociales y de las instituciones políticas²⁹¹.

Con los últimos autores analizados nos hemos introducido ya de pleno en la historia contemporánea. La solidaridad de los modernos es ya un hecho, al menos como concepto y aspiración, aunque no así -como veremos detenidamente en el capítulo tercero- en cuanto a su efectiva puesta en práctica. Es el momento de concretar más detenidamente las vicisitudes de un concepto cuyo teórico por excelencia, Durkheim, definió como un hecho social cuyo símbolo es y debe ser, indiscutiblemente, el Derecho.

²⁸⁸ GARRIDO ZARAGOZÁ, J.J., “Mounier i la crítica a la cultura burguesa”, *cit.*, p.14.

²⁸⁹ MOUNIER, E., *Revolución personalista y comunitaria*, en MOUNIER, E., *Obras 1931/1939*, *cit.*, pp.151 y ss.

²⁹⁰ GARRIDO ZARAGOZÁ, J.J., “Mounier i la crítica a la cultura burguesa”, *cit.*, p.21.

Mounier también reprenderá duramente al cristianismo burgués que hace que la gente, mediante un cierto pietismo, se instale en un moralismo acomodaticio, que lo único que pretende es tranquilizar la propia conciencia frente a las situaciones sociales y políticas devastadoras que los envuelven. Frente a ello abogará por un cristianismo de la acción (RIGOL Y ROIG, J., “Política i comunitat”, en AA.VV., COLOMER A., y MONZÓN, A., (eds.) *Emmanuel Mounier i la tradició personalista*, *cit.*, p.81).

²⁹¹ GARRIDO ZARAGOZÁ, J.J., “Mounier i la crítica a la cultura burguesa”, *cit.*, pp.20-21.

C. La aportación de Durkheim

Hemos hablado del proyecto solidarista y liberal krausista, base de la filosofía social del krausismo español del siglo XIX, cuyo propósito era proyectar una sociedad en donde se pudieran conciliar el organicismo y el liberalismo. Un organicismo no individualista basado en una ética personalista capaz de defender al individuo y de definir a la persona como un ser social, entendiendo la solidaridad desde la pluralidad, la diversidad y la diferencia de una colectividad cuyos miembros tiene un fin común y son capaces de organizarse de forma correcta para alcanzar esa finalidad que los vincula. Consideramos esta forma de entender la solidaridad esencial en la conformación actual de la sociedad y por ello es indispensable hacer mención a uno de los teóricos que más ha profundizado en este tipo de solidaridad y así como en la relación entre ésta y el Derecho: Émile Durkheim.

La obra de Durkheim, como señala De Lucas, se caracteriza por venir influenciada esencialmente a través de dos tradiciones: por un lado, la de la concepción de la sociedad como organismo, y por otro, la del proyecto político que implica la construcción de la III República francesa, cuya filosofía oficial será precisamente este *solidarismo* o tercera vía frente al individualismo y el socialismo más radical. La primera de ellas supone un cierto organicismo social entendiendo la solidaridad como la clave de la supervivencia de la sociedad y de su evolución (influencia de Darwin, Spencer o Schäffle). La segunda tradición está basada en las ideas de los saint-simonianos y se fundamenta en la facultad de la colonia comunitaria de engendrar, en palabras de De Lucas «armonía desde la diversidad de temperamentos individuales»²⁹² o, como señala Comte, en el «consenso entre unidades semejantes que sólo puede ser asegurado por el sentimiento de cooperación que deriva necesariamente en la división del trabajo»²⁹³, en definitiva, un consenso, una armonía considerado como «la gran ley natural divisoria entre la simple expresión biológica y la dignidad humana»²⁹⁴.

²⁹² DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad, cit.*, pp.16-17.

²⁹³ COMTE, A., *Cours de Philosophie positive*, Baillière, Paris, 1864, L.XLVIII. Citado por DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad, cit.*, p.17.

²⁹⁴ DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad, cit.*, p.17.

Por lo tanto, la solidaridad de Durkheim muestra la «coimplicación» de dos planos, el científico y el político, siendo considerada no sólo como una pieza básica del organismo social sino también como algo más, como cimiento de un proyecto solidarista²⁹⁵ (republicano y laicista vinculado a la III República francesa) que exige la articulación de solidaridad y tolerancia como ejes imprescindibles para poder hablar de legitimidad²⁹⁶. El autor francés llegará a reconocer expresamente en el prefacio a la segunda edición de su *Division du travail social* que la solidaridad encierra la respuesta al problema fundamental de su tiempo. En esta *coimplicación* científica y política del concepto queda ya plasmada la ambigüedad de una noción que, concebida como categoría científica (hecho social) y cuyo símbolo es el Derecho, es al mismo tiempo «una aspiración, un recurso ideológico»²⁹⁷, una pretensión, un anhelo unido al proyecto político que implica la construcción de la III República francesa.

Decíamos al principio de nuestro trabajo que uno de los problemas fundamentales en torno al concepto de solidaridad se basaba en el hecho de que éste se configuraba como un concepto realmente ambiguo que puede ser interpretado mediante múltiples vertientes. Lo hemos visto a través del análisis histórico que hemos venido realizando, necesario para entender cómo se ha ido construyendo el término a lo largo de los siglos: como concepto empírico, como recurso ideológico, como virtud, como fundamento de los derechos, como ambos... Durkheim, a pesar de que considera que la solidaridad es, ante todo, un hecho social, no es ajeno a esta ambigüedad que tratará siempre de reconducir hacia el Derecho. Un Derecho que, junto con la moral (en Durkheim hay siempre una toma de postura *moralista* respecto al Derecho), expresan las condiciones del equilibrio social: las ideas morales son el alma del Derecho. Lo que da autoridad a un código es el ideal moral que encarna y traduce en fórmulas definidas²⁹⁸. Veamos ambas consideraciones con más detenimiento:

²⁹⁵ Es cierto que el proyecto del solidarismo de los siglos XIX y XX no ha estado exento de sombras. Es más, la experiencia histórica del siglo XX nos ha mostrado cómo el principio de solidaridad ha sido utilizado como coartada y estandarte de proyectos de corte fascista y totalitario. Ello no obsta para reconocer las virtudes de un proyecto que la articulaba como una de las claves de legitimidad capaz de mediar en el desesperante dilema entre individualismo y colectivismo. DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad, cit.*, p.9.

²⁹⁶ *Ibid.*, p.9.

²⁹⁷ *Ibid.*, p.18.

²⁹⁸ DURKHEIM, E., “Les études de science sociale”, en DURKHEIM, E., *La science sociale et l’action*, PUF, Paris, 1970, pp.184-214, especialmente pp.206-207

1. La solidaridad como hecho social

Para Durkheim, la solidaridad es, pues un hecho social que consiste, tal y como indica Javier De Lucas, «en el consenso espontáneo de las partes del todo, una particular conexión entre individuo y sociedad»²⁹⁹. Esta particular conexión que existiría entre ambas entidades se percibe, según Moya, a través de dos niveles: el nivel psicosocial y el nivel estructural funcional. Mientras el primero supondría la vinculación entre las conciencias individuales y la conciencia colectiva, el segundo implicaría la vinculación entre la posición del individuo y el grupo: la estructura social supone una cohesión de la interacción real³⁰⁰. Para De Lucas, esos dos niveles de los que habla Moya se manifestarán de forma evidente en los dos tipos de solidaridad sobre los que Durkheim construirá su evolución social y jurídica, paralelos a su vez a dos modalidades de Derecho y en correlación con los modelos de organización social (simple o heterogénea) que se basan en el grado de desarrollo de la división del trabajo, factor clave de la organización social: la Solidaridad Mecánica y la Solidaridad Orgánica³⁰¹. Durkheim, por lo tanto, no hablará propiamente de solidaridad, sino que se referirá a dos clases de solidaridad dentro de un mismo concepto.

Antes de pasar a analizar más detalladamente estos dos tipos en los que Durkheim basa la noción de solidaridad consideramos importante hacer mención a los modelos de comunidad/sociedad que previamente desarrolló el alemán Tönnies por la correlación existente entre ellos y el estudio del francés. Con frecuencia se ha venido advirtiendo por una parte importante de la doctrina (si bien no siempre de forma coincidente) la correlación existente entre el estudio de la solidaridad de Durkheim y los modelos de comunidad/sociedad de Tönnies, quien muchos consideran el primer autor en establecer de forma explícita dos modos de estructuración social: la *Gemeinschaft* y la *Gesellschaft*³⁰². Estos modelos inspirarán muchas elaboraciones doctrinales posteriores

²⁹⁹ DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad, cit.*, p.18.

³⁰⁰ MOYA, C., *Sociólogos y sociología*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1975, (2ª ed.), pp.49-112, especialmente pp.54-55.

³⁰¹ DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad, cit.*, p.18.

³⁰² *Vid.*, TÖNNIES, F., *Comunidad y asociación* (Trad. J.F. Ivars de la ed. 1972, reprod. de la 8ª. ed alemana 1935), Península, Badalona, 1979. La traducción al español que más suele realizarse en cuanto a estos conceptos es aquella que define *Gemeinschaft* como *comunidad* (con más vínculos interpersonales) y *Gesellschaft* como *sociedad*.

hasta el punto de que esta distinción se considerará fundamental a la hora de realizar un completo análisis de la sociedad.

Para Tönnies la *Gemeinschaft* y la *Gesellschaft* surgen respectivamente de la voluntad natural y de la voluntad racional-instrumental³⁰³. La *Gemeinschaft* o comunidad se define por tratarse de una forma de convivencia mucho más personal que se sustenta en base a unas relaciones de confianza recíproca, unidad de lenguaje y de sentimientos entre aquellos que comparten un mismo sistema de valores y creencias. La comunidad es la fuente de la moralidad y la que procura la identidad personal y la cohesión de la sociedad. Ello conlleva una profunda relación de interdependencia que acaba orientando la acción individual del sujeto hacia la consecución de las necesidades del grupo al que pertenece incluso dándole prioridad a éstas sobre las suyas propias³⁰⁴. De hecho, este vínculo tan intenso del que Tönnies habla y que Durkheim describirá también en su modelo de Solidaridad Mecánica, conectaría, al menos en parte, con el estatalismo que describe críticamente Ballesteros y que se caracterizaría por la exaltación de la condición de ciudadano y por la correlativa discriminación de los extranjeros³⁰⁵, alentando un patriotismo agresivo y un nacionalismo excluyente que ensalza los fundamentalismos llegando incluso a amenazar las libertades tanto individuales como sociales³⁰⁶. Podríamos decir que se correspondería a su vez con aquella solidaridad de algunos antiguos, cerrada y excluyente, así como con las formas de convivencia comunitaria extremas actuales, donde la colectividad comunitaria (en cualquiera de sus formas posibles: tribu, ciudad, Nación...) tiene, como dice Vidal Gil, «una dimensión ontológica, metodológica y ética superior respecto al valor del

³⁰³ También Max Weber, miembro de la *Deutsche Gesellschaft für Soziologie* (al igual que Tönnies), partirá de la terminología de este último pero dotándola, como dice Bellver, de un contenido distinto. En su obra *Economía y sociedad* la *Gemeinschaft* se convierte en *Vergemeinschaftung* (“comunitarización”) y la *Gesellschaft* en *Vergesellschaftung* (socialización) si bien suelen traducirse habitualmente como comunidad y sociedad (WEBER, M., *Economía y sociedad...cit.*, vol. I, pp.33-35). La diferencia entre ellos radica en que para Tönnies la distinción entre comunidad y sociedad se encuentra en las distintas formas de voluntad mientras que para Weber está en las motivaciones de la convivencia: «si son motivaciones racionales vinculadas a intereses hablaremos de sociedad; si son sentimientos subjetivos [...] de constituir un todo, hablaremos de comunidad». BELLVER, V., “La solidaridad ecológica como valor universal”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, n.11, 1994, cita 8 de la p.161.

³⁰⁴ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, pp.43 in fine-44.

³⁰⁵ BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho... cit.*, pp.36-37.

³⁰⁶ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.44.

individuo», cuya propia existencia se interpreta y justifica, precisamente, por su pertenencia a dicha colectividad³⁰⁷.

Mientras que la *Gemeinschaft* es una forma de organización social natural donde los individuos permanecen unidos por vínculos rígidos, permanentes y estables que impulsan una acción colectiva que se dirige siempre en beneficio de su interés general, la *Gesellschaft* o asociación se basa, por el contrario, en una organización artificial en la que existe un contrato social donde los individuos son autónomos y viven separados unos de otros hasta el punto de que su unión se orienta sólo y exclusivamente en función del interés egoísta e individual, lo que por otra parte no impide que puedan llegar a establecer relaciones de cooperación, de *socios*, si bien éstas en realidad se apoyan más sobre un egoísmo cooperativo que sobre una verdadera solidaridad abierta³⁰⁸. La asociación es el ámbito en el que «todo hombre», dice Tönnies citando a Adam Smith, «se convierte en cierta medida en un comerciante»³⁰⁹. En este sentido parecería incuestionable, como señala Bellver, que la solidaridad pertenecería al ámbito de la comunidad, mientras que la asociación se caracterizaría por la autonomía³¹⁰.

Aunque existen posiciones distintas e incluso contradictorias en cuanto a la interpretación de la correlación Durkheim/Tönnies³¹¹, la mayoría de los autores de referencia suelen señalar la correspondencia entre la *Gemeinschaft* de Tönnies y la Solidaridad Mecánica de Durkheim de un lado, y entre la *Gesellschaft* del alemán y la Solidaridad Orgánica del francés por otro, si bien, como subraya De Lucas, el propio Durkheim realizará una intensa crítica a la *Gesellschaft* de Tönnies dirigida fundamentalmente a la atribución que el autor le otorga a ésta de un individualismo sin duda predominante y su inclinación hacia la autonomía eludiendo la solidaridad. Podríamos decir que Durkheim coincide con la distinción de los dos modelos, así como con la descripción de la *Gemeinschaft*, pero no enteramente con la de la *Gesellschaft*.

³⁰⁷ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.44.

³⁰⁸ *Ibid.*, p.46.

³⁰⁹ TÖNNIES, F., *Comunidad y asociación, cit.*, p.80.

³¹⁰ BELLVER, V., "La solidaridad ecológica como...", *cit.*, p.161.

³¹¹ *Vid.*, DE MIGUEL, J.M., "El otro Durkheim", *Papers. Cuadernos de Sociología*, n.2, 1974, p.64. Este autor hace ver que la crítica de Durkheim a Tönnies se establece equiparando la *Gemeinschaft* con la solidaridad orgánica y la *Gesellschaft* con la mecánica. Para ello se apoya en la recensión que Durkheim hizo a Tönnies en la *Revue Philosophique* en 1889.

Durkheim reprocha en la *Gesellschaft* de Tönnies un cierto carácter mecánico, pero no en el sentido que el propio autor utiliza para su solidaridad mecánica, al entender aquí por mecánico el hecho de que la progresiva acentuación del individualismo produzca que la vida colectiva de la *Gesellschaft* resulte del impulso exterior estatal en lugar de la espontaneidad interna³¹². Es totalmente insuficiente, dice el francés, denominar a la sociedad como un agregado artificial y mecánico. También la vida colectiva de la sociedad es natural, señala, y se constituye de una combinación de regulaciones externas y espontaneidad interna. La comunidad y la sociedad son especies de uno y el mismo género, afirma Durkheim, por ello, entre ellas no hay un antagonismo ni ruptura radical, pues para el francés si la sociedad es algo natural en su origen, lo es hasta el fin, luego la *Gesellschaft* tiene vida colectiva propia, que habrá que examinar a través del Derecho y las costumbres específicas de ese tipo de sociedad³¹³.

Las comunidades (sociedades simples como dice Wolfgang Schluchter) se mantienen unidas por la solidaridad mecánica, y las sociedades con división del trabajo más desarrolladas, complejas y diferenciadas funcionalmente, por la solidaridad orgánica³¹⁴. El hecho de que la comunidad evolucione hacia una forma más compleja (la sociedad) no implica que la solidaridad haya de desaparecer, más bien al contrario, se intensifica como veremos a continuación con la descripción detallada de los dos modelos de solidaridad defendidos por el autor francés.

Durkheim define la Solidaridad Mecánica como aquella en la que la interdependencia se basa en la similitud, en la identidad, en la *homogeneidad*, mientras que en la Solidaridad Orgánica esta interdependencia se apoya más bien en la complejidad, en la diferenciación que resulta de la división del trabajo, en la *heterogeneidad*, en la integración a través de la cooperación. En la Mecánica, señala De Lucas, coexisten en el individuo dos conciencias: la individual, que representa la personalidad individual, y la

³¹² DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad, cit.*, p.41.

³¹³ *Vid.*, el número 77 de la *American Journal of Sociology* que publica las recensiones recíprocas de Tönnies y Durkheim traducidas al inglés bajo un epígrafe titulado: ALDOUS, J., DURKHEIM, E., and TONNIES, F., "An Exchange Between Durkheim and Tonnies on the Nature of Social Relations, with an Introduction by Joan Aldous", *American Journal of Sociology*, University of Chicago Press, vol.77, n.6, mayo 1972, pp.1191-1200.

³¹⁴ SCHLUCHTER, W., "Ferdinand Tönnies: comunidad y sociedad", *Signos Filosóficos*, vol. XIII, n.26, julio-diciembre 2011, p.58.

colectiva, que representa a la sociedad³¹⁵. Una y otra están interconectadas (el nivel psicosocial del que habla Moya), la primera no podría jamás existir sin la segunda, es más, para Durkheim ambas acaban formando una sola al imponerse la similitud como norma a través del Derecho represivo, símbolo que expresará, resumirá y garantizará esas semejanzas. Por lo tanto, esta solidaridad será el resultado de que cierto número de estados de conciencia se conviertan en comunes a todos los miembros de un mismo grupo social o de una misma sociedad³¹⁶.

El modelo de la *moral cerrada* de Bergson se correspondería con esta solidaridad de tipo mecánico que, inevitablemente une de forma directa al individuo con la sociedad dando lugar al concepto de «conciencia colectiva omnipresente». Todo ello viene a confirmar que, efectivamente, se trata de un modelo donde sólo un Derecho altamente represivo y sancionador puede ser capaz de controlar al individuo y a la sociedad, donde la generalización de la conciencia común tiene como consecuencia que la violación de las instituciones del grupo sea castigada drásticamente. Esto provoca que la divergencia en la conducta singular sea extraordinariamente difícil, puesto que se exalta y se fomenta la similitud e identificación de las conciencias individuales³¹⁷. En palabras de Durkheim, el individuo es en esta etapa «literalmente, una cosa de la que dispone la sociedad»³¹⁸. La estructura social característica se basa en un sistema de composición homogénea apoyado sobre el concepto de similitud y conseguido a través de un control social fuerte, cuyos cimientos se sostendrán en base a los siguientes fundamentos: por una parte gracias a una firme estructura familiar, a una férrea institución educativa de la sociedad, en especial la que se dirige a los niños, y a un fondo religioso imperturbable, pero también gracias a un Derecho penal dominante y opresivo, a una opinión pública marcada y a un Estado que, definitivamente, se presenta como el órgano que sustenta la conciencia colectiva³¹⁹. Para Durkheim la superación progresiva de esta Solidaridad Mecánica, basada en la homogeneidad social, por la Solidaridad Orgánica, asentada en

³¹⁵ DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad, cit.*, p.43.

³¹⁶ DURKHEIM, E., *La división del trabajo social, cit.*, pp.83 y ss.

³¹⁷ DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad, cit.*, p.74.

³¹⁸ DURKHEIM, E., *La división del trabajo social, cit.*, p.153

³¹⁹ DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad, cit.*, pp.74-75.

relaciones de interdependencia que surgen de la diversidad y la diferenciación, constituirá sin duda alguna una necesidad esencial.

La Solidaridad Orgánica difiere drásticamente de la Mecánica reposando sobre principios tan diferentes que requiere que esta última desaparezca totalmente para que pueda realizarse de forma efectiva y completa³²⁰. Ante la dificultad que supone este cambio radical, Durkheim asegura que es necesaria una evolución lenta, una progresión que conduzca de forma gradual de la una hacia la otra, considerando que no es posible que la Solidaridad Orgánica haga una aparición repentina en una sociedad marcada fuertemente por la *Gemeinschaft* engendrada y fundamentada sobre unas bases *mecánicas*. La Solidaridad Orgánica surge, tal y como su propio nombre indica, por la acción de órganos coordinados y subordinados entre sí que presentan cada uno funciones específicas³²¹. Ello supone tener en cuenta una perspectiva dual: por un lado que cada uno de estos órganos son diferentes, lo que implica que tienen un papel especial asignado que superficialmente parece separarnos a unos de otros, pero por otro lado, estos órganos diferenciados y especializados en realidad son más conscientes que nunca de sus diferencias, de que se necesitan entre sí, son conscientes de su *solidaridad*, por lo que cada cual realiza los rasgos esenciales del tipo colectivo de la sociedad a la que pertenece siendo así todos espejo moral y físico de los sistemas sociales en los que nos encontramos insertos³²². Es más, la Solidaridad Orgánica no sólo exige un «sistema de órganos necesarios unos a otros y que sientan de una manera general su solidaridad» sino también que «la forma como deben concurrir, sino en toda clase de encuentros, al menos en las circunstancias más frecuentes, sea predeterminada»³²³, lo que pone de manifiesto la existencia de unas determinadas exigencias morales. De Lucas afirma que, para Durkheim, el desarrollo social exige moralización y en este segundo momento de la evolución social, que para él se presenta como la fase superior del desarrollo histórico, el carácter básico de la moral quedará incluso reforzado. La Solidaridad Orgánica se convierte, por lo tanto, en un ideal moral al que se atribuyen todos los valores (libertad, justicia, igualdad, etc.), porque conjuga

³²⁰ DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad, cit.*, p.44.

³²¹ DURKHEIM, E., *La división del trabajo social, cit.*, pp.52 y 154.

³²² GINER, S., *Sociología*, Península, Barcelona, 2010, (2ª ed.), pp.25 y ss y 45 y ss.

³²³ DURKHEIM, E., *La división del trabajo social, cit.*, p.429.

«la máxima autonomía individual con el mayor grado de integración», y es que, en realidad, la moral, en este sentido, no es otra cosa que la solidaridad³²⁴.

Si la Solidaridad Mecánica se correspondía con el modelo bergsoniano de la *moral cerrada* y ligaba directamente al individuo con la sociedad, la Orgánica coincide precisamente con el modelo opuesto y se asocia no sólo con la idea de la *moral abierta* que Bergson tanto defendió, sino que también vincula al individuo con la sociedad sólo que a través de los elementos que la componen, constituyendo un sistema estructural de funciones sociales. Todo esto supondrá la potenciación de la especialización y de la singularización que conllevará la reactivación de las conductas divergentes, en clara contraposición al tipo mecánico, en donde, tal y como hemos comentado, la divergencia en la conducta singular no sólo es prácticamente imposible, sino que además es arriesgada como consecuencia del predominio del Derecho represivo que caracteriza esta etapa societaria. Por el contrario, cuando aminora la conciencia colectiva y aumenta la solidaridad como consecuencia del progreso que supone la división del trabajo, desaparecerá ese Derecho represivo para dar paso a un Derecho restitutivo cuya sanción ya no será expiatoria, como en el represivo, sino de retribución³²⁵.

Gurvitch sintetiza las diferencias entre ambas formas de solidaridad a través de los siguientes elementos³²⁶: 1) La Solidaridad Mecánica se apoya en realidad en un fondo religioso³²⁷ que constituye el centro de la conciencia colectiva. Por el contrario, la Solidaridad Orgánica descansa en la división del trabajo social; 2) la Solidaridad Mecánica supone una relación directa entre el individuo y la sociedad global, sin ningún intermediario. En cambio, en la Solidaridad Orgánica el individuo depende de la sociedad porque se relaciona con las partes de ella que la componen; 3) la Solidaridad Mecánica exige creencias colectivas idénticas. Por el contrario, la Solidaridad Orgánica requiere creencias colectivas diversas según los subgrupos; 4) la Solidaridad Mecánica designa la

³²⁴ DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad, cit.*, pp.19 y 74-76. Cita p.19.

³²⁵ *Ibid.*, pp.75 y 78.

³²⁶ GURVITCH, G., *La vocación actual de la sociología. Hacia una Sociología diferencial*, (1950), FCE, México, 1953, pp.183-184.

³²⁷ El propio Habermas también llegará a afirmar que la Solidaridad Mecánica se basa en una integración a través de la fe, subrayando el fenómeno religioso como aquél en donde se depositan elementos primordiales de identificación y reciprocidad afectiva (HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa* (Trad. 4ª ed. revisada 1987, M. Jiménez Redondo), Trotta, Madrid, 2010, pp.507 y ss.). Durkheim también hablará de ello en obras posteriores.

trascendencia preponderante de la conciencia colectiva. En cambio, la Solidaridad Orgánica designa la inmanencia creciente de esta conciencia, que pierde poco a poco su superioridad sobre la conciencia individual; y por último, 5) la Solidaridad Mecánica va unida a una estructura social jerárquica y desigual, mientras que la Solidaridad Orgánica tiende a excluir la desigualdad y conduce a los individuos a la libertad y a la fraternidad.

2. Solidaridad, Derecho y moral en Durkheim

La aportación que el teórico francés nos ofrece con respecto a su visión del Derecho y de la moral como dos entes indisolublemente unidos y que se requieren y necesitan entre sí es fundamental para entender adecuadamente lo que para él implica la solidaridad. Y ello porque en nuestro autor hay, como decíamos, una toma de postura *moralista* respecto al Derecho que impregna toda su obra. Durkheim, en *La Educación Moral*, atribuirá a la moral, como sostiene De Lucas, la función de sustraer la conducta al arbitrio individual³²⁸. En este contexto entiende que será el Derecho el que fije nuestra conducta, el que permita que se pueda actuar moralmente, pues este tipo de actuación solamente será posible cuando haya una norma a la que esa conducta pueda ajustarse. Para el autor francés el campo de la moral es el del deber y éste es la acción prescrita naturalmente por el Derecho que aparecerá, por lo tanto, como conjunto de reglas definidas que son la «realidad moral en forma concreta»³²⁹.

Decíamos que para Durkheim la solidaridad era concebida como una coimplicación entre dos planos; el científico, que la lleva a ser considerada como un hecho social, y el político, que la convierte, a su vez, en un recurso ideológico. Pues bien, para el autor, tal y como resalta De Lucas, no sólo la solidaridad es un hecho social, también la religión, la moral, la economía y sobre todo el Derecho son considerados manifestaciones de lo social, sistemas de valores e ideales a través de los cuales se manifiesta la conciencia colectiva en los individuos. Hechos sociales que el autor delimita nítidamente respecto a otros, como los puramente psicológicos o fisiológicos individuales, aunque no haga lo propio en cuanto a la separación entre ellos mismos, esto es, no existe para él una «distinción neta» entre estos mismos órdenes diversos³³⁰. Con todo, es importante

³²⁸ DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad, cit.*, p.51.

³²⁹ DURKHEIM, E., *La educación moral* (1925), (Trad. P. Manzano), Morata, Madrid, 2002, p.54.

³³⁰ DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad, cit.*, pp.51-52. Cita p.52.

remarcar que para Durkheim el Derecho es puesto de relieve, de entre todos ellos (y a pesar de no tener una significación totalmente clara³³¹), como un «hecho social privilegiado»³³² y ello es así en cuanto considera que es el único capaz de reflejar y traducir la moral. El Derecho se presenta como un hecho social cualificado porque es, precisamente, la expresión de una voluntad colectiva que debe dominar y coaccionar las voluntades individuales al servicio de la sociedad, una manifestación que de una parte recoja con especificidad la nota de imposición y de otra adquiera una dimensión conformadora de lo social, lo que incluye, por lo tanto, su consideración como sistema de valores³³³.

Derecho y moral son, por tanto, un todo que camina necesariamente de la mano. De ahí la *postura moralista* de nuestro autor respecto al Derecho de la que hablábamos. Ahora bien, ¿cómo interpreta Durkheim esta relación necesaria e interdependiente dentro de

³³¹ Como subraya De Lucas, el Derecho aparece en la obra de Durkheim a través de una significación ambigua que se pone de manifiesto en cuanto advertimos la diversidad de significados de lo jurídico para el autor (DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad*, cit., p.52): unas veces, *símbolo de la solidaridad*: «La solidaridad social es un fenómeno completamente moral que, por sí mismo, no se presta a la observación exacta ni, sobre todo, al cálculo [...] es preciso, pues, sustituir el hecho interno que se nos escapa, con un hecho externo que le simbolice [...]. Ese símbolo visible es el Derecho» (DURKHEIM, E., *La división del trabajo social*, cit., p.75); otras, *sistema de valores o ideal colectivo*: «Los principales fenómenos sociales [...] el Derecho [...] no es otra cosa que un sistema de valores, por tanto, de ideales» (DURKHEIM, E., “Jugements de valeur et jugements de réalite”, en *Revue de Metaphysique et de Morale*, vol.19, 1911, pp.417-479); también como *instrumento de comunicación* entre los hombres, una especie de lenguaje que permite la unión de las conciencias individuales en ideas y valores: «si no hubiera símbolos, los sentimientos sociales tendrían una existencia muy precaria» (DURKHEIM, E., *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), (Trad. A. Martínez), Alianza, Madrid, 2003, p.364); y, por último, a través de la *sanción* al considerarla el elemento decisivo para el Derecho: «la sanción es la característica general de todos los hechos» (morales y jurídicos). (DURKHEIM, E., *Lecciones de sociología. Física de las costumbres y el derecho* (1912), (Trad. D. Maldavsky), Schapire Editor, Buenos Aires, 1974, p.8). Sin embargo, esta indeterminación a la hora de definir lo que es el Derecho desaparecería en lo que se refiere a la interpretación que Durkheim hace de éste como Derecho positivo. En este sentido el autor deja atrás esa ambigüedad que le caracteriza en cuanto a la diversidad de significados de lo jurídico para establecer de forma manifiesta a lo largo de toda su obra que no hay más Derecho que el instituido, es decir, el que tiene un origen social, dejando claro que no admite la existencia de lo que conocemos como Derecho natural. Para Durkheim los derechos naturales no existen, porque los caracteres generales de la naturaleza humana no toman forma y determinación más que por la vida social (DURKHEIM, E., *Las reglas del método sociológico* (1895), en DURKHEIM, E., *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales* (Trad. S. González), Alianza, Madrid, 1998, (1ª ed. 1988, 3ª reimpr. 1998), p.146 y ss). En definitiva, Durkheim ataca el Derecho natural porque lo considera como «la postura que hace derivar el derecho individual de la naturaleza individual presentándolo como un código universal, válido para todo tiempo y país», pues para él, el hombre no es el que tiene, por naturaleza, derechos y libertades, sino que más bien éstos le han sido atribuidos por la sociedad y al someterse a ella, ésta le libera (DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad*, cit., pp.52-53. Cita p.53).

³³² VILLENEUVE, S., “Durkheim: réflexions sur la méthode et sur le droit”, *Archives de Philosophie du Droit et de Philosophie*, 1969, p.244.

³³³ DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad*, cit., pp.54 in fine-55.

una sociedad? El francés sostiene que tanto la moral como el Derecho existen antes que el Estado, pues aparecen en cuanto varios hombres conviven y entran en relación. Moral y Derecho expresan las condiciones del equilibrio social, de la existencia de las sociedades, siendo las ideas morales el *alma* misma del Derecho³³⁴. Es más, según De Lucas, para Durkheim el Derecho sigue a la moral, ya que sólo así es capaz de mostrarse como portador de los sentimientos colectivos aceptados. En caso contrario, es decir, si nos encontráramos con que los sentimientos comunes del grupo social no están en equilibrio con el Derecho, este grupo social acabaría sin duda manifestándose en contra de la regla jurídica y todo acabaría desmoronándose³³⁵. Por todo ello resulta tan complicado diferenciar entre moral y Derecho, porque este se concibe como reflejo de aquélla, entre ellos se da «una comunicación que es continuidad en origen, en contenido y en función»³³⁶. Precisamente, señala Rodríguez Paniagua, es en aquella zona de la moral que conocemos como *moral social*³³⁷ donde se produce la mayor coincidencia entre el Derecho y la moral, pues aquélla responde a exigencias de especial interés o trascendencia social, exigencias de conducta que, por su carácter básico, se generalizan en el grupo social³³⁸. Es en este sentido en el que resulta válido hablar del Derecho como lo hace Jellinek, en cuanto a «mínimo ético»³³⁹. La postura de Durkheim, estaría en sintonía con esto, pues para él, la moral es fundamentalmente moral social, y por eso resulta difícil diferenciarla del Derecho³⁴⁰.

Esto, a su vez, lleva a afirmar que «la característica de las reglas morales es la de enunciar las condiciones fundamentales de la solidaridad social»: Derecho y moral no son otra cosa que el conjunto de lazos que nos unen mutuamente haciendo así de una masa de individuos un todo coherente, en definitiva, una sociedad³⁴¹. Para Durkheim la

³³⁴ DURKHEIM, E., "Les études de science sociale", *cit.*, pp.206-207.

³³⁵ DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad*, *cit.*, pp.66-68.

³³⁶ *Ibid.*, p.71.

³³⁷ La moral social es aquel conjunto de concepciones morales dominantes en una determinada sociedad en un momento dado. Ese conjunto de concepciones morales se concretan en normas que, en principio, no son jurídicas y no tienen por qué serlo, pero que pueden transformarse en jurídicas si el sistema del Derecho positivo las incorpora haciéndolas suyas. ROBLES, G., *Teoría del Derecho. Fundamentos de Teoría Comunicacional del Derecho*, Civitas, Thomson Reuters, Navarra, 2015, (6ª ed.), vol. I, p.841.

³³⁸ RODRÍGUEZ PANIAGUA, J.M., *Derecho y Ética*, Tecnos, Madrid, 1977, pp.62-63.

³³⁹ *Vid.*, JELLINEK, G., *Teoría general del Estado* (Trad. de la 2ª ed. alemana por F. de los Ríos Urruti), Comares, Granada, 2000.

³⁴⁰ DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad*, *cit.*, p.71.

³⁴¹ DURKHEIM, E., *La división del trabajo social*, *cit.*, pp.467-468.

solidaridad se presentaría como un factor necesario para la supervivencia social y su papel es esencial en relación al objetivo de equilibrio, estabilidad y cohesión social. Aparecería en aquel momento en el que se haga necesario poner *equidad* en nuestras relaciones sociales³⁴². Tendrá, por lo tanto, una fuerte conexión con el Derecho pero también con la moral, no pudiendo obviar ni uno ni otro en su determinación como concepto. Veamos más detenidamente la conexión de la solidaridad con el Derecho y también con la moral:

Respecto al vínculo solidaridad-moral, Durkheim considera que es moral todo lo que es fuente de solidaridad, todo lo que fuerza al hombre a contar con el otro, es más, la moralidad es tanto más sólida cuanto esos lazos son más numerosos y fuertes. Esa es la razón de ser de su postura ante el hombre como un ser moral: el hombre es un ser moral porque vive en sociedad, la moralidad consiste, en definitiva, en ser solidario de un grupo³⁴³. El ser humano, siguiendo el símil empleado por Bergson, es como las plantas acuáticas que emergen a la superficie y son sacudidas constantemente por la corriente. Sus hojas se unen fuera del agua las unas con las otras proporcionándoles estabilidad, pero aún más estables son sus raíces, hundidas en la tierra y que las sostiene desde abajo. De esta misma forma el ser humano emerge a la superficie, a la sociedad, donde establece una relación de continuidad con los demás basada en la disciplina y en la dependencia recíproca. Es lo que llamaríamos, *parte socializada*, el «yo social», a la que se uniría otra, mucho más profunda, más valiosa, una que hay que buscar porque es excepcional y que requiere un esfuerzo adicional, sería el «yo individual». Y sólo cuando el «yo social» se sobreañade al «yo individual» surge la solidaridad social, una conjunción entre las obligaciones con uno mismo (los deberes individuales) y las obligaciones ante los demás³⁴⁴. La solidaridad equivale, por tanto, a la vinculación moral del individuo con su grupo. Es la solidaridad la que hace posible la sociedad, quien posibilita la moral, pues «no hay moral sin sociedad»³⁴⁵.

³⁴² DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad, cit.*, p.72.

³⁴³ DURKHEIM, E., *La división del trabajo social, cit.*, p.468.

³⁴⁴ BERGSON, H., *Las dos fuentes de... cit.*, pp.10-14. Citas pp.11 y 13 respectivamente.

³⁴⁵ DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad, cit.*, p.73.

El desarrollo de la sociedad sería por lo tanto un «proceso moral»³⁴⁶ que puede desembocar o bien en una solidaridad de tipo mecánico o bien en una de tipo orgánico. Cuando ese proceso moral concluye en una sociedad proyectada en base a una solidaridad mecánica se implanta lo que Bergson calificó como una *moral cerrada* dando lugar al concepto de conciencia colectiva omnipresente, a la identificación de las conciencias individuales, a la homogeneización y a un Derecho altamente represivo. Mientras que si lo hace en una sociedad concebida en base a una solidaridad orgánica se impondrá el modelo de *moral abierta* dando lugar a la especialización, la singularización, la heterogeneidad, las conductas divergentes y a un Derecho preferencialmente cooperativo y restitutivo. Es, como decíamos, la fase superior del desarrollo histórico en donde el carácter básico de la moral queda reforzado convirtiéndose la Solidaridad Orgánica en un ideal moral al que se atribuyen los valores de libertad, justicia, igualdad, etc...

Respecto a las relaciones entre solidaridad-Derecho Durkheim afirma que ésta se basa fundamentalmente en entender que el Derecho es el símbolo exterior, visible de la solidaridad³⁴⁷. El Derecho no es otra cosa que la organización de la vida social³⁴⁸. Allí donde se establece de forma duradera una sociedad ésta tiende inevitablemente a organizarse y tomar una forma definida y el Derecho no es otra cosa que esa organización³⁴⁹. Ello implica primero la necesidad de comunión, en el sentido de que el hombre no existe sin el otro, sin el calor del grupo y segundo, la exigencia de una ley capaz de definir y salvaguardar a los hombres del instinto de otros a obrar y existir fuera del marco establecido³⁵⁰. El Derecho por lo tanto, desempeña un papel fundamental en la regulación de la solidaridad social hasta el punto de que nuestro autor establece un claro paralelismo entre las dos formas de solidaridad y las diferentes modalidades de Derecho, tal como vimos: derecho represivo para la solidaridad mecánica (la violación

³⁴⁶ «De interiorización de la sociedad», *Ibid.*, p.74.

³⁴⁷ *Ibid.*, pp.55 y 76.

³⁴⁸ Se considera a Durkheim el auténtico iniciador de la sociología jurídica. Hay en él, por vez primera, una sistematización sociológica general de lo jurídico. Para que sucediera algo así era preciso adoptar una determinada actitud: enfocar el Derecho desde el exterior, como una cosa. Durkheim postulará la observación de las sociedades desde sus manifestaciones externas, una de las cuales, y sin duda una de las más importantes, es el Derecho (*Ibid.*, pp.48-49).

³⁴⁹ DURKHEIM, E., *La división del trabajo social*, *cit.*, p.75.

³⁵⁰ FILLOUX, J.C., "Introduction", en DURKHEIM, E., *La science sociale...cit.*, p.10.

de las instituciones del grupo es sancionado drásticamente como consecuencia de la generalización de la conciencia común, sanción, por lo tanto, expiatoria) y derecho cooperativo para la solidaridad orgánica (mayor progreso de la división del trabajo que produce mayor interdependencia, aumento de la solidaridad y disminución de la potencia de la conciencia colectiva, sanción, por lo tanto, restitutiva)³⁵¹.

En conclusión, la solidaridad, entendida como vinculación moral del individuo con el grupo³⁵² aparece como fundamento y límite determinante de lo jurídico e impide que el Derecho se convierta en un instrumento de dominio, esto es, en causa de desigualdad social o de situaciones de abuso por parte de un determinado grupo o clase. La solidaridad implica el respeto hacia el otro que es el igual y supone una barrera a la consideración del ser humano como medio estableciendo entre los hombres vínculos ético-jurídicos de los que la ley necesariamente ha de ocuparse³⁵³. Se trata, como señala De Lucas, de una exigencia de la solidaridad, porque ésta es «algo más que la mera constatación de la necesidad del otro: exige un comportamiento positivo en cuanto a la valoración ética de la relación con los demás»³⁵⁴.

IV. Consideraciones finales. La solidaridad como pertenencia, encuentro y reconocimiento

Uno de los mayores logros de la concepción igualitaria y universalista que se deduce de la *solidaridad de los modernos* se basa en el hecho de que el valor solidaridad mantiene (a pesar de que siga imperando en no pocas ocasiones una solidaridad egoísta y de mercado³⁵⁵) un alto valor simbólico del que se desprende un importante nivel de

³⁵¹ DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad*, cit., pp.77-78.

³⁵² DURKHEIM, E., *La división del trabajo social*, cit., p.468.

³⁵³ DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad*, cit., p.79.

³⁵⁴ DE LUCAS, J., "La polémica sobre los deberes de solidaridad", *Revista del centro de estudios constitucionales*, n. 19, 1994, p.22.

³⁵⁵ Aranguren (ARANGUREN GONZALO, L.A., *Reinventar la Solidaridad...cit.*, pp.29-48) ahonda en las distintas formas en que se puede manifestar esa solidaridad egoísta de las sociedades actuales. En este sentido diferencia tres modelos de solidaridad: la solidaridad como *espectáculo*; la solidaridad como *campaña* y la solidaridad como *cooperación*. 1) La solidaridad como *espectáculo* define una sociedad en la que no existen conflictos sociales ni estructurales sino tan sólo desgracias puntuales o eventuales. Se trata de una solidaridad instrumentalizada basada en festivales o espectáculos que provocan en el individuo reacciones emocionales provisionales que le llevan a participar en la acción común pero a través de (como sostiene García Roca citando un concepto de Lipovetsky) un «altruismo indoloro» (GARCÍA ROCA, J., *Exclusión social y contracultura de la solidaridad. Prácticas, discursos y narraciones*, HOAC, Madrid, 1998, p.176. El concepto *altruismo indoloro* es de Lipovetsky, *Vid.*, LIPOVETSKY, G., *El crepúsculo*

generalización que nos impulsa hacia un horizonte superior en términos de común pertenencia. Se trata de una noción que es necesariamente abierta y cuyos postulados se fundamentan en la existencia de una interdependencia entre los seres humanos que, a diferencia de las relaciones sociales determinadas por la función, las económicas definidas por el interés material, o las políticas por el poder, son esencialmente humanas³⁵⁶. Una vez analizado su recorrido histórico y las doctrinas que le han dotado de significado y trascendencia, el reto actual estribaría en conseguir plasmarlas a través

del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos (1992), (Trad. J. Bignozzi), Anagrama, Barcelona, 1996, (3ª ed.), pp.129 y ss.), en donde brilla por su ausencia un mínimo análisis crítico de la realidad y una toma de conciencia y de lucha real y efectiva por la justicia. Estaríamos ante un tipo de solidaridad basada en la frivolidad que define a las sociedades postmoralistas que ignoran el deber, el sacrificio, el esfuerzo y la obligación; ante una acción solidaria digamos, estética, en la que se perpetúa el desorden establecido, el consumo efímero y la cultura del dar libremente sin obligaciones (ARANGUREN GONZALO, L.A., *Reinventar la Solidaridad...cit.*, pp.32-35). En este sentido García Roca también afirma que se trataría de una moral sin obligaciones ni sanciones que pierde todo impulso hacia la universalización puesto que cuanto más se debilita la región del deber, menos compromisos universales contraemos (GARCÍA ROCA, J., *Exclusión social y contracultura de la solidaridad... cit.*, p.174 y ss). 2) La solidaridad como *campaña*, al igual que la solidaridad como espectáculo, se limita a mitigar momentáneamente los efectos de una fatalidad o desastre, ya sea provocado por causas naturales (un terremoto o un tsunami, por ejemplo) o artificiales (una guerra o conflicto étnico), pero a diferencia del primero, en este modelo la catástrofe suele normalmente presentarse aislada del contexto jurídico político y social del sujeto en cuestión. Tampoco hay sentimiento de culpabilidad ni movilización contra la injusticia sino más bien una especie de compasión con el dolor asentada en un efímero emotivismo ético que desaparece al poco tiempo de haber realizado la acción (ARANGUREN GONZALO, L.A., *Reinventar la Solidaridad...cit.*, pp.36-43). Estos dos modelos trivializan la solidaridad y la convierten, según Aranguren, en una solidaridad que presta atención únicamente a la punta del iceberg, que comienza y acaba en una ayuda concreta a un conflicto concreto y se desentiende de las causas que lo han ocasionado, una caridad, como rezaba un viejo artículo del País, «rastrera y humillante, y además con objetivos comerciales» donde lo peor de todo es, sin duda, que haya gente que tenga el valor de llamarlo cooperación al desarrollo e incluso solidaridad(“El humanitarismo, una moda peligrosa”, *El País*, 17 nov 1997. Disponible en: https://elpais.com/diario/1997/11/17/opinion/879721203_850215.html) (última consulta 23 de julio de 2019). 3) El tercer modelo sería el de la solidaridad como *cooperación*. Este tipo de solidaridad se circunscribe a la prestación de una asistencia técnica cualificada y llevada a cabo principalmente por expertos del primer mundo que pocas veces está al alcance de la realidad de los sujetos a los que va dirigida la acción en cuestión. Se basa, sobre todo, en criterios de eficiencia económica y política y suele estar condicionada a términos cuantitativos, pragmáticos e instrumentales con abstracción de las condiciones estructurales que desencadenan la situación atendida. En demasiadas ocasiones estos proyectos se instauran en las comunidades sobre las que actúan sin tener en cuenta las experiencias previas, o incluso implantadas, de cooperación comunitaria a pequeña escala de la población y cuya consecuencia es inevitablemente unos resultados que a largo plazo no suelen ser los previstos inicialmente (ARANGUREN GONZALO, L.A., *Reinventar la Solidaridad...cit.*, pp.44-48). En su estudio Aranguren también incluye un cuarto modelo de solidaridad, la que denomina solidaridad por *necesidad*, una solidaridad también egoísta pero que, a diferencia del egoísmo depredador del capitalismo neoliberal, es una solidaridad inteligente basada en un capitalismo de rostro humano que postula un desarrollo sostenible y una utilización limitada de los recursos naturales. Este modelo, que subyace en el *Informe del Club de Roma*, toma conciencia de los límites a los que nos enfrentamos, tanto los ecológicos como los relativos a la escasez de recursos y a la imposibilidad de universalizar el grado del bienestar del Norte frente al Sur (Ibid., pp.29-32).

³⁵⁶ DONATI, P., *Pensiero sociale cristiano e società post-moderna*, Editrice A.V.E., Roma, 1997, pp.115-129, especialmente p.126.

de una verdadera articulación jurídica y política configurando sociedades pluralistas, democráticas y abiertas superadoras tanto del individualismo egoísta como del comunitarismo cerrado.

Nos referimos a una solidaridad entendida, básicamente, desde dos puntos de vista conectados: por un lado, la solidaridad como relación de *pertenencia*, pero interpretada en base a su dimensión universalista, como pertenencia a un género que nos es común, al género humano, a la humanidad. Una solidaridad que se sobreponga al riesgo evidente que supone su polarización alrededor de un universo cerrado que potencia tanto la exclusión como una solidaridad privada entre los ciudadanos de un mismo Estado basada, por lo demás, en la benevolencia y la caridad individual; y por otro, la solidaridad como *encuentro*, esto es, aquella que supone tomar conciencia de la injusticia y encontrarse de frente con el mundo del dolor sin permanecer indiferentes. Una solidaridad que implica «el encuentro afectivo y efectivo con el otro». Para Aranguren se trataría de un encuentro con la realidad del *otro* que ha sido herido, maltratado y humillado en su dignidad de persona, independientemente del lugar donde se encuentre (lejos o cerca de nuestro contexto social) y de la fatalidad que haya tenido que soportar³⁵⁷.

Solidaridad como pertenencia y como encuentro a lo que podríamos añadir, siguiendo a Reyes Mate, un nuevo rasgo: por *reconocimiento* (o *ascendente*). En su obra, Reyes Mate realiza una diferenciación entre lo que él mismo define como la solidaridad por *consenso* o *descendente* y la solidaridad por *reconocimiento* o *ascendente*. La primera (por *consenso*) se corresponde con una intersubjetividad simétrica y su categoría primordial es la idea de *progreso* como desarrollo ilimitado de los recursos naturales mediante la ciencia y la tecnología. En este caso se trata de un consenso «logrado al precio de la desigualdad»³⁵⁸, una desigualdad cimentada en base a un progresismo desbordado según el cual «el futuro es necesariamente mejor que el presente, y éste

³⁵⁷ ARANGUREN GONZALO, L.A., *Reinventar la Solidaridad...cit.*, pp.49-51. Cita p.51.

³⁵⁸ MATE, R., *Mística y Política*, EVD, Navarra, 1990, pp.54-55. Cita p.55.

mejor que el pasado», lo que hace olvidar la realidad más elemental fomentando la idea de un crecimiento indefinido que, en realidad, es insostenible³⁵⁹.

Según Zubero es la propia del Estado de Bienestar (mal entendido) y se da cuando la solidaridad pierde su fundamento principal: la experiencia común de injusticia de la que salir conjuntamente³⁶⁰. A lo que añadiríamos también, siguiendo a Ballesteros, la pérdida de conciencia de la prioridad de lo recibido gratuitamente, y por tanto del agradecimiento, como clave para comprender la realidad en cuanto dato previo a todo³⁶¹.

Los privilegiados autónomos que forman parte de este Estado de Bienestar han superado con creces la condición de desdichados, miserables o desvalidos y no presentan la necesidad de salir al encuentro ni de reconocerse en el *otro*, tampoco de agradecer por lo dado o recibido ya que se consideran autosuficientes, autónomos e independientes de los demás, de lo que les rodea y de cualquier expectativa trascendental superior que les preceda. Ello supondría ir en contra de sus propios intereses y de su idea preconfigurada de felicidad como acumulación (idolatría del dinero). Si por el contrario entendemos que las condiciones de una solidaridad real y efectiva nos exigen un modelo de ésta que vaya, precisamente, en contra de nuestros intereses particulares y de esta idea de felicidad ficticia, este tipo de solidaridad por consenso se presentaría claramente insuficiente. Por lo tanto, la solidaridad por *reconocimiento* implicaría ya no una intersubjetividad simétrica sino más bien asimétrica en el sentido de que reivindica una superación de esta desigualdad creada al amparo del primer modelo. Exige una ruptura del consenso, una «discontinuidad» para reconciliar a los desiguales³⁶², desiguales porque unos «carecen del reconocimiento de su dignidad

³⁵⁹ BALLESTEROS, J., “Los populismos como fracaso de la globalización basada en la idolatría del dinero”, *Las Provincias*, 27 mayo 2018. Disponible en: <http://www.fundacionuniversitas.org/los-populismos-fracaso-la-globalizacion-basada-la-idolatria-del-dinero/>

³⁶⁰ ZUBERO, I., “Las nuevas condiciones de la solidaridad”, *Comunicar*, n.15, octubre 2000, p.16. (Más info. *Vid.*, ZUBERO, I., *Las nuevas condiciones de la solidaridad*, Instituto Diocesano de Teología y Pastoral, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1994).

³⁶¹ BALLESTEROS, J., “Los populismos como fracaso de la globalización...”, *cit.*

³⁶² MATE, R., *Mística y Política*, *cit.*, p.55.

y luchan por ella, mientras que otros la tienen formalmente pero no realmente, porque no la pueden tener hasta que los que no son reconocidos lo sean»³⁶³.

Esta solidaridad por los sujetos que luchan por su reconocimiento es también una solidaridad ascendente o «anamnética» porque surge de la razón de los vencidos, lo que implica la necesidad de que se potencie el recuerdo subversivo de su sufrimiento en la historia, la memoria de una injusticia acaecida y de unos derechos pendientes³⁶⁴. No hay solidaridad si no hay un sentimiento previo de sentirse afectado como reacción ante el sufrimiento ajeno. Es más, este sufrimiento es importante entenderlo de acuerdo a lo que es, puesto que no significa lo mismo ni tiene igual intensidad moral la solidaridad con el dolor fisiológico de los refugiados, exiliados o perseguidos, es decir, la solidaridad con su hambre, su frío o sus enfermedades, que la solidaridad con la humillación que sienten en lo más profundo de su ser ante la tremenda perturbación que esa situación terrible en la que se encuentran les ocasiona a su propia identidad.

La solidaridad por *reconocimiento* exige, también, una redistribución equitativa y desigualitaria de los recursos. Ello significa organizar la sociedad desde los derechos de los menos iguales, tomando por lo tanto como sujetos de ella no sólo a las mayorías empobrecidas del Sur sino también a los colectivos excluidos del Norte. No consiste, por lo tanto, en repartir entre los más desfavorecidos el excedente de los más privilegiados (mecánica redistributiva propia del Estado de Bienestar y de una solidaridad por *consenso*)³⁶⁵ sino en dar a cada cual una parte igual de nuestro patrimonio común en el sentido más amplio, en términos de equidad³⁶⁶. Existen en la actualidad propuestas redistributivas de reforma de la solidaridad que apuestan por el desarrollo sostenible y el capitalismo verde. Son las tesis que defienden la posibilidad de un pacto eco-keynesiano que sirva de soporte a un Estado de Bienestar mundial. Respecto a ellas Zubero sostiene que chocan inevitablemente con un hecho incontestable: la imposibilidad de generalizar el modo de vida de las sociedades privilegiadas al resto del planeta, porque, tal y como reconoce, «por vivir como vivimos mueren como mueren».

³⁶³ MARTÍNEZ, J.L., "Exclusión, discapacidad y justicia social", en AA.VV., MARTÍNEZ, J.L., (ed.), *Exclusión social y discapacidad*, PROMI, Universidad Pontificia Comillas, España, 2005, p.239.

³⁶⁴ MATE, R., *Mística y Política*, cit., pp.55 y ss. Cita p.59.

³⁶⁵ GARCÍA ROCA, J., *Exclusión social y contracultura de la solidaridad...cit.*, p.176.

³⁶⁶ PARIJS, P. van., *Refonder la solidarité*, Les Editions du Cerf, Paris, 1996, pp.29 y ss.

El mal que aqueja a los eurocéntricos se basa, precisamente, en defender dos principios que para ellos son incuestionables y que Zubero considera necesarios superar: por un lado, que su nivel y estilo de vida es innegociable (es decir, que no están dispuestos a ir en contra de sus propios intereses), y por otro, que este estatus o nivel de vida podrá ser extrapolable a medio y largo plazo al resto del planeta³⁶⁷.

Otras propuestas, como las de Sen³⁶⁸, Nussbaum³⁶⁹ o Sandel³⁷⁰, que abogan por el desarrollo humano y de las capacidades propias, irían más en consonancia con la reconstrucción o articulación de la solidaridad desde bases y presupuestos distintos a los tenidos en cuenta hasta ahora. Para estos autores es la ruptura entre el crecimiento económico y el desarrollo humano la que crea la desigualdad, pues a pesar de lo que la economía política y el estado neoliberal nos han querido hacer creer, aquél no aumenta el bienestar ni la felicidad, sino que más bien engendra vulnerabilidad, aumenta la desigualdad y la dualización social y multiplica la marginación y la exclusión social. Los países líderes en el *Índice de Desarrollo Humano* son precisamente aquellos que han logrado consolidar un Estado social, aplicando la economía social de mercado, imponiendo férreos límites al mercado en contra de la desregulación y el capitalismo financiero e impulsando unas relaciones económicas cooperativas y justas que, sin perder competitividad, sean capaces de poner límites a los mercados y aseguren el crecimiento económico y la cohesión social, la sostenibilidad y el desarrollo humano³⁷¹.

Por lo tanto, la necesidad de cambio en las estructuras más básicas de nuestra existencia es esencial si queremos no sólo promover el *desarrollo humano* que se sustenta en la

³⁶⁷ ZUBERO, I., "Una propuesta de solidaridad", *Dossier Cáritas*, n.45, mayo 1998, pp.91 y ss. Cita p.92.

³⁶⁸ Vid., SEN, A., *La idea de la justicia* (2009), (Trad. H. Valencia), Taurus, Madrid, 2010, pp.299 y ss. Vid., también SEN, A., "Capacidad y bienestar", en AA.VV., NUSSBAUM, M., and AMARTYA, S., (comp.), *La calidad de vida* (1993), (Trad. R. Reyes), FCE, México, 2002, (1ª ed. 1996, 3ª reimpr. 2002) pp.54 y ss.

³⁶⁹ Vid., NUSSBAUM, M., *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión* (2006), (Trad. R. Vila y A. Santos), Paidós, Barcelona, 2007, pp.82 y ss. Nussbaum, respecto al enfoque de las capacidades dirá «sin duda no es muy productivo criticar una traición sin ofrecer una alternativa, sobre todo cuando es fértil y está profundamente arraigada [...] su aspecto constructivo, consiste en sostener que existe un enfoque de las cuestiones de justicia básica que puede llevarnos más lejos que las doctrinas del contrato social» cita p.82.

³⁷⁰ Vid., SANDEL, M.J., *Justicia ¿hacemos lo que debemos?* (2009), (Trad. J.P. Campos), Debate, Barcelona, 2015, (3ª ed.), pp.301-304.

³⁷¹ TALAVERA, P., "Evolución del concepto de pobreza: el paradigma actual", *cit.*, pp.125 y ss.; y VIDAL GIL, E., "La Unión Europea y la crisis del Estado social: ¿economía o derechos?", en AA.VV., FERNÁNDEZ RUIZ-GÁLVEZ, E., y GARIBO PEYRÓ, A.P., (coords.), *El futuro de los Derechos Humanos*, *cit.*, pp.40 y 46.

satisfacción de las necesidades básicas, que toma en serio los derechos, que exige los deberes positivos y potencia las *capacidades* que las personas están realmente en condiciones de hacer conforme a su dignidad³⁷² sino también si queremos realizarnos plenamente como semejantes. El modelo de solidaridad para el futuro debe consistir, tal y como sostiene Zubero, ya no en repartir el remanente de los que más tienen entre los que menos tienen sino en organizar todo desde los derechos de estos últimos, debe consistir en avanzar en una dirección incompatible con el modelo conservador del «altruismo indoloro»³⁷³ que aboga por estrategias de solidaridad desde la afirmación individual sin tener que recurrir a la renuncia y a la generosidad implícitas en la práctica del sacrificio. Este nuevo camino a emprender debe estar determinado por un conjunto de valores radicalmente distintos a los contravalores materialistas establecidos a través de las «Nuevas Tablas de la Ley»³⁷⁴ promulgadas y legitimadas por ese *diktat* mercantilista, fundamentalista y neoliberal que potencia el individualismo y la cultura de tipo elitista selectiva subestimando la cultura comunitaria del bien común y ridiculizando la solidaridad en pro de la competitividad³⁷⁵. Que margina a un sector de la población rechazando los problemas de los más débiles tratándolos como ajenos y despreciando la corresponsabilidad con respecto a las demás personas y a la sociedad en general. Que tiene un interés puramente económico en donde siempre gana el mercado y pierde la sociedad desatendiendo por completo la sociabilidad, la búsqueda de relaciones personalizadas y el sacrificio como valores contrarios a la autosuficiencia, el anonimato y el hedonismo.

Esta nueva solidaridad impulsa, por lo tanto, un profundo cambio cultural basado en la difusión de categorías morales como son la responsabilidad, la vinculación y la colaboración, en la divulgación de sentimientos morales como el amor, el cuidado y la simpatía y en la expansión de valores postmaterialistas como la paz, la igualdad o el sentido de la comunidad y que se sustenta en «la reciprocidad ética que surge de y desde el reconocimiento del otro y en la razón compasiva», que es realmente de donde brota esta solidaridad. Se trata, por lo tanto, de una solidaridad estructural, revolucionaria,

³⁷² VIDAL GIL, E., “La Unión Europea y la crisis del Estado social: ¿economía o derechos?”, *cit.*, p.55.

³⁷³ LIPOVETSKY, G., *El crepúsculo del deber...cit.*, p.129.

³⁷⁴ PETRELLA, R., *El Bien Común... cit.*, pp.74 y ss.

³⁷⁵ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.75.

alternativa y sobre todo, compasiva y abierta³⁷⁶. Una solidaridad basada en el movimiento compasivo del yo al otro que se sitúa ya no en la abstracción de la individualidad y la identidad concreta de ese otro, sino más bien en la abstracción de lo que constituye lo común, comprendiendo las necesidades del otro, sus motivaciones, qué busca y cuáles son sus deseos confirmando no sólo su humanidad sino también su individualidad humana³⁷⁷. Una solidaridad, en definitiva, que reivindica, en palabras de Ballesteros, la ética del cuidado frente a la ética del mercado, la recuperación del otro concreto, la asunción de las culpas y la eliminación del chivo expiatorio, que se constituye como un sujeto moral que acentúa la dimensión del cuidado³⁷⁸.

Todo ello nos impone cercanía al *otro* lo que implica responsabilidad, vinculación y colaboración, pero también aceptación en el sentido de admitir la diferencia sobre la base de la igualdad, puesto que, en realidad, todos somos diferentes y sin embargo tan iguales, «iguales para compartir y diferentes para vivir»³⁷⁹. Supone luchar contra la actual reducción o limitación respecto de las obligaciones morales que estamos dispuestos a admitir, de aquellas de las que estamos dispuestos a responsabilizarnos y aceptar e incluir en nuestra vida cotidiana. Supone tratar de extenderla y hacerla efectiva evitando en lo posible circunscribirla exclusivamente a episodios fugaces, es decir, sólo mientras duran, como dice Bauman, «las tristemente efímeras explosiones carnavalescas» de una solidaridad entendida (siguiendo la clasificación de Aranguren) como espectáculo o como campaña, sino en tratar de hacerla extensiva a los largos

³⁷⁶ VIDAL GIL, E., “La Unión Europea y la crisis del Estado social: ¿economía o derechos?”, *cit.*, pp.48-49. Cita p.49. También VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, pp.108-109.

³⁷⁷ BENHABIB, S., “El otro generalizado y el otro concreto”, en BENHABIB, S., y CORNELL, D., *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío* (1987), (Trad. A. Sánchez), Alfons el Magnànim, Valencia, 1990, pp.135 y ss. Benhabid expresa con claridad lo que implica recuperar al otro concreto cuando defiende que asumir la perspectiva formal y universal del otro generalizado implica hacer abstracción de su individualidad y de su identidad concreta y establecer una relación regida por la igualdad formal y la reciprocidad mientras que el punto de vista del otro concreto nos exige establecer una relación regida por las normas de equidad y reciprocidad complementaria, por normas de cuidado, de amor y de respeto que exigen algo más que la simple afirmación de mis derechos y deberes. *Ibid.*, p.136. Más reciente en BENHABIB, S., *Dignity in adversity. Human rights in troubled times*, Polity Press, Cambridge, 2011, pp.69-70 y BENHABIB, S., *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo* (1992), (Trad. G. Zadunaisky), Gedisa, Barcelona, 2006, pp.171-202.

³⁷⁸ BALLESTEROS, J., *Ecologismo Personalista. Cuidar la naturaleza, cuidar al hombre*, Tecnos, Madrid, 1995, pp.50 y ss y 104.

³⁷⁹ FERNÁNDEZ, E., y VIDAL GIL, E., “Los derechos humanos de segunda y tercera generación”, en AA.VV., MEGÍAS QUIRÓS, J.J., (coord.), *Manual de Derechos Humanos*, Thomson-Aranzadi, Navarra, 2006, p.132.

intervalos temporales que separan tales «carnavales morales» incorporándolas al día a día de una sociedad capaz de superar su selectiva «ceguera moral» ante miles de personas incapaces de salir adelante por sí solas³⁸⁰.

Para Zubero, tal y como hemos comentado, esta solidaridad es sobre todo una solidaridad compasiva³⁸¹, una compasión que, tal y como nos recuerda Reyes Mate, no puede tener el significado débil de una obra buena, no debe interpretarse como aquello basado en una decisión generosa propia de quien da lo que le sobra. Exige más bien todo lo contrario: reconocer los derechos no satisfechos. Cualquier tipo de acción que pretenda lograr algo sin tener esto en cuenta implica complicidad con la injusticia, insolidaridad con los demás, con los que menos tienen. «Compasión significa el reconocimiento de la necesidad de ser reconocido. Sin ella, el compasivo es un inmoral»³⁸². Este autor defiende, por lo tanto, la necesidad de restablecer el equilibrio y las condiciones de un diálogo equitativo precisamente a través de la intersubjetividad asimétrica que implicaría la solidaridad por reconocimiento. Para Reyes Mate sólo cuando la relación es simétrica podemos hablar de sujetos morales, ahora bien, para llegar a este punto los dos sujetos necesitan el reconocimiento mutuo del uno al otro, pero no de la misma manera, no de forma simétrica, siempre deberá (en el sentido de deuda y de obligación) más quien más tenga, siempre deberá dar más quien se encuentre en una mejor posición³⁸³.

En definitiva, la búsqueda de las nuevas condiciones de la solidaridad (pertenencia, encuentro y reconocimiento) pasa por la recuperación del discurso universalista y por la exclusión del nacionalismo cerrado, excluyente y agresivo que idealiza la unidad del grupo nacional (desconociendo o minimizando las profundas desigualdades que existen en su seno), limita la solidaridad únicamente a los miembros del grupo y lo que es peor, termina yendo en contra de su propia naturaleza sirviéndose de ella para movilizarse en contra de los *otros*³⁸⁴.

³⁸⁰ BAUMAN, Z., *Extraños llamando a la puerta*, cit., pp. 73-74.

³⁸¹ ZUBERO, I., "El papel del voluntariado en la sociedad actual", *Documentación Social*, n.104, 1996, p.48.

³⁸² MATE, R., *Mística y Política*, cit., p.60.

³⁸³ MATE, R., *La razón de los vencidos*, Antrophos, Barcelona, 1991, p.155.

³⁸⁴ ZUBERO, I., "Las nuevas condiciones de la solidaridad", cit., pp.17-20.

Esa nueva dimensión de la solidaridad de la que venimos hablando incluye también, según S. Giner, una cierta entrega por la *res publica* desde un patriotismo solidario³⁸⁵, universal y cosmopolita. Esta entrega no supone, ni mucho menos, la exigencia de un comportamiento supererogatorio, pero sí en cambio un cierto sacrificio ordinario desde el altruismo, la solicitud, el desprendimiento, la empatía moral y el convencimiento de que la propia dignidad no lleva al aislamiento sino al reconocimiento de la condición ajena.

S. 2 La solidaridad: Principio ético, jurídico y político

El dolor y el sufrimiento humano han sido y son una constante en la historia de la humanidad y en la propia condición humana. Las distintas filosofías y cosmovisiones que han surgido a lo largo del tiempo lo han debatido de alguna forma como un elemento básico con el que interpretar o dar respuesta a las cuestiones esenciales acerca de nuestra existencia. El mal suscita en la condición humana dos reacciones interconectadas: en primer lugar, la compasión o empatía con el dolor ajeno, y en segundo lugar, un impulso a actuar, a llevar a cabo una acción. Es aquí precisamente donde se sitúa la solidaridad: en la praxis que surge al conmovernos del sufrimiento del otro, una acción que busca la implicación activa del individuo para tratar de solucionar, o al menos mitigar las causas que han originado la situación del semejante³⁸⁶. De acuerdo con Pérez Luño, esta solidaridad integraría dos dimensiones mutuamente condicionantes: la ético-política, como actitud basada en compartir e identificarse con las necesidades y preocupaciones ajenas, y la jurídica, que implica un compromiso de los poderes públicos por hacer efectiva la igualdad en su dimensión material o sustancial³⁸⁷.

En la actualidad la solidaridad suele deslindarse en torno a tres puntos de vista bien diferenciados: la solidaridad entendida desde un enfoque puramente *social*, la solidaridad vista desde un planteamiento *cívico* y la solidaridad interpretada únicamente

³⁸⁵ GINER, S., "Las Razones del Republicanismo", *Claves de Razón Práctica*, n.81, 1998, p.7.

³⁸⁶ ALONSO, G., "La solidaridad: ¿es un factor clave en las relaciones internacionales?", *cit.*, p.84.

³⁸⁷ PÉREZ LUÑO, A.E., *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*, *cit.*, p.594.

desde una perspectiva *política*³⁸⁸. La primera (*social*) sería propiamente la descrita por Durkheim, se basa sobre todo en las relaciones sociales y el grado de cohesión social entre los miembros de una determinada comunidad, entre los conciudadanos que forman parte de una sociedad concreta, indiferentemente del tipo de sociedad en la que nos encontremos³⁸⁹, y que se plasma en la voluntad de éstos de responder a través de una actitud solidaria a las necesidades de los demás miembros. Tiene que ver con las relaciones o vínculos que se crean entre los que integran el grupo social y Durkheim, tal y como hemos visto, la describe atendiendo a la moralidad que emerge, precisamente, de estas relaciones o vínculos que se engendran entre ellos.

La segunda (*cívica*) supondría una solidaridad que surge entre los ciudadanos de un Estado y ese Estado o el gobierno en cuestión que los administra formalmente. En este caso lo que se describe son las obligaciones que tiene el Estado de proteger a sus ciudadanos ante cualquier contingencia que pudiera surgir como consecuencia de las propias relaciones sociales que se engendran entre ellos, especialmente a aquellos que son más vulnerables y que son más propensos a sufrir la injusticia de una sociedad planteada incorrectamente.

Por último, la tercera (*política*) se asociaría más bien con los movimientos sociales que surgen en contra de las injusticias. No enfatiza tanto en las relaciones o vínculos existentes entre los miembros del grupo, como lo hace la *social*, sino más bien en las acciones que el grupo lleva a cabo de forma concertada para crear un cambio³⁹⁰.

Una buena forma de subrayar las diferencias existentes entre estos tres tipos de solidaridad sería analizando cómo abordan cada una de ellas el tema de las obligaciones. La solidaridad *social*, aquella que se basa en la cohesión de la comunidad/sociedad, establece un marco particularista en el que se determinan las obligaciones en base a la naturaleza, el alcance y los objetivos que tenga esa sociedad o comunidad en particular.

³⁸⁸ SCHOLZ, S., "Solidarity", en AA.VV., TEN HAVE, H., (ed.), *Encyclopedia of Global Bioethics*, Springer International Publishing, Switzerland, 2016, p.2653.

³⁸⁹ Tal y como hemos comentado podría tratarse tanto de una sociedad marcada principalmente por las similitudes entre sus miembros y que por lo tanto exhibe una solidaridad mecánica, o de una sociedad más avanzada caracterizada por una mayor divergencia y división del trabajo que se manifiesta a través de una solidaridad orgánica.

³⁹⁰ *Ibid.*, p.2653.

Ahora bien, esto sería un modo de verlo. La solidaridad social puede también ser entendida ya no desde un marco particularista sino más bien desde un ámbito universal³⁹¹. Si entendemos este tipo de solidaridad como un modelo particularista estaremos dotando al concepto de un carácter cerrado y excluyente en el sentido que hemos visto anteriormente, afectando únicamente a un grupo determinado dentro de una comunidad o sociedad concreta confinada entre muros y alambradas. En este caso sólo se exigen obligaciones a aquellos que forman parte de la misma y no se espera que los ajenos a ella, los extranjeros, los diferentes, actúen de igual forma. Si por el contrario entendemos esta solidaridad social desde un ámbito universal, como algo que se extiende a toda la humanidad, un tipo de solidaridad enfocada a una comunidad global, abierta, las obligaciones se expandirán de igual forma y afectarán a todos los individuos en virtud de su pertenencia ya no a una comunidad concreta sino más bien a un género concreto, común a todos sin excepción, el género humano. En este sentido las obligaciones afectarán a todos en virtud de un vínculo ya no exclusivo o característico de un grupo en particular sino más bien de un vínculo que nos une a todos y que tiene que ver con formar parte de un mismo colectivo: el de la familia humana. Un ejemplo de estas obligaciones sería la de reconocer al *otro* como alguien con quien se comparte la parte esencial de la existencia humana: nuestra dignidad.

Por su parte, en la solidaridad *cívica* surgen dos tipos de obligaciones: las que tiene el Estado para con sus ciudadanos, es decir, la obligación de proteger a aquellos que forman parte de la comunidad, y las que tienen los propios ciudadanos que la integran y participan de ella de asegurar mediante sus acciones la realización del bien común. Este tipo de solidaridad, como la social, también puede concebirse como una solidaridad de alcance limitado a las fronteras de un Estado o una comunidad o como una solidaridad ejercida transnacionalmente a través de las organizaciones internacionales³⁹², tanto públicas (OIGs) como privadas (ONGs), con lo que se convertiría en una verdadera solidaridad cívica global en el sentido que hemos mencionado de extender la solidaridad a un nivel superior.

³⁹¹ Ibid., p.2653.

³⁹² Ibid., p.2653.

Por último las obligaciones que emanan de la solidaridad *política* no son más que acciones que promueven el objetivo general de justicia social y política dentro de un grupo determinado. El servicio a través de una función pública debe nacer por la preocupación por el desarrollo y el bienestar colectivo. La solidaridad, en este caso, surge para llevar a cabo un cambio en las estructuras del Estado cuyas acciones se consideran lesivas para un grupo determinado o para la sociedad en su conjunto³⁹³. También en este caso podríamos hablar de una solidaridad más allá de las fronteras si consideramos la acción ejercida por las organizaciones no gubernamentales (ONGs)³⁹⁴.

Esta triple distinción del concepto de solidaridad nos ayudará a la hora de entender el alcance del mismo y sus implicaciones si lo interpretamos, tal y como defienden algunos, exclusivamente como un principio ético o si lo hacemos como fundamento de los derechos reconociéndolo como un principio jurídico y político con todo lo que ello supone.

I. La solidaridad en su dimensión débil: la moral como punto de partida

La consideración de la solidaridad como fundamento ético, como virtud, como principio no exigible jurídicamente, es la consideración de la solidaridad en su dimensión más débil, es decir, la más próxima a la *filia* de los griegos, la *humanitas* de los estoicos, la caridad (*ágape*) de los cristianos y la fraternidad y amor al prójimo como ideal moral de los renacentistas en los albores de la Modernidad que ya vimos en la sección anterior.

³⁹³ Ibid., p.2653.

³⁹⁴ Es importante distinguir entre las organizaciones no gubernamentales y las intergubernamentales. Según Michel Virally (VIRALLY, M., *L'Organisation mondiale*, Armand Colin, Paris, 1972, pp.11 y ss.) una OIG es una asociación de Estados, establecida por un acuerdo entre sus miembros y dotada de un aparato permanente de órganos, encargado de perseguir la realización de objetivos de interés común por medio de una cooperación entre ellos. En cambio, las ONG son organizaciones que no son parte de las esferas gubernamentales ni son empresas cuyo fin fundamental es el lucro. Por lo general son conformadas por y se encuentran a cargo de ciudadanos comunes que comparten una visión y misión común, pudiendo obtener financiación del Gobierno, de otras ONG (como fundaciones) o de individuos o empresas particulares. Tienden a enfocarse más en cuestiones mundiales a niveles particulares en lugar de problemas de Estado a niveles sistémicos. Estas últimas (las ONGs) serían las que incluiríamos en el tipo de solidaridad *política*, mientras que las OIGs serían más proclives al tipo de solidaridad *cívica* que hemos comentado anteriormente, si bien en este último modelo también se podrían incluir las no gubernamentales en cuanto en tanto realicen actividades enfocadas a asegurar mediante sus acciones la realización del bien común.

Esta debilidad jurídica del concepto no implica, tal y como advertíamos, que todas las teorías que integran esta dimensión y que valoran la solidaridad exclusivamente como virtud sean necesariamente cerradas y excluyentes. Los estoicos, y más tarde los cristianos y los ilustrados (e incluso y en cierta manera los griegos con su *pietas* hospitalaria, aunque de forma muy limitada) ya dejaron entrever que se puede concebir una solidaridad débil no exigible jurídicamente pero universal, abierta e inclusiva. Por lo tanto, la solidaridad como virtud es una solidaridad privada pero se puede manifestar de forma cerrada y excluyente o de forma abierta e inclusiva.

Para Sally Scholz la solidaridad privada estaría basada en una relación moral que variaría dependiendo del vínculo concreto que uniera a los individuos que formen parte de la comunidad solidaria en cuestión. La autora define esta relación moral solidaria a través de tres ejemplos que conectan comportamientos o circunstancias que están basados en una serie de diferencias *a priori* sustanciales: por ejemplo, aquellos cuya conexión se basaría en la posesión de unos atributos físicos similares (misma raza, mismo género..), aquellos cuyo vínculo viniera determinado por compartir la vivencia de unas determinadas experiencias (sobrevivir a un cáncer, perder un familiar..) y aquellos cuyo nexo se articularía en torno a la existencia de una serie de intereses comunes que fueran capaces de unir a individuos muy dispares entre sí pero que comparten un punto de encuentro concreto (movimientos obreros, ecológicos, nacionalistas..). En cada uno de estos ejemplos los que integran la relación solidaria muestran siempre una *parcialidad* hacia los otros, que por lo demás, siempre son similares a ellos de una forma u otra. Estaríamos ante un tipo de solidaridad privada y cerrada, *parcial*, cuyo verdadero significado se basa, precisamente, en el establecimiento de una relación particular informada por un grupo o comunidad concreta que permite la parcialidad en la toma de decisiones morales³⁹⁵. En el mundo real nos encontramos solidaridades parciales que aparentan constituirse sobre la diferenciación con respecto a las partes no solidarias³⁹⁶ y sin embargo lo único que consiguen es justificar, a fuerza de subrayar los rasgos

³⁹⁵ SCHOLZ, S., "Solidarity", *cit.*, p.2654.

³⁹⁶ VIDAL GIL, E., "Sobre los derechos de solidaridad. Del Estado liberal al social y democrático de Derecho", *Anuario de Filosofía del Derecho*, n.10, 1993, p.94.

comunes de un grupo frente a los otros, un tipo de sociedad cerrada basada en la dialéctica *freund-feind*³⁹⁷.

La solidaridad como virtud sería aquella solidaridad basada necesariamente en un vínculo afectivo, según Amuchastegui, tendría como modelo, básicamente, a la familia³⁹⁸. Es la idea de solidaridad como ayuda mutua basada en la existencia de unos lazos comunes de interdependencia que surgen en cuanto que somos miembros de un determinado grupo. Ahora bien, un grupo que puede llegar a alcanzar, a través del esfuerzo y la dedicación, a la humanidad entera, a la familia del género humano. La solidaridad puede configurarse de forma privada, pero ello no implica necesariamente que deba entenderse como constitutiva de una sociedad cerrada. Para Javier De Lucas, por ejemplo, esto es inviable, no puede existir la solidaridad en una sociedad cerrada porque ambas nociones son incompatibles. Estaríamos ante una dimensión incompleta de la solidaridad, pues ésta no puede ser, simultáneamente, «auténtica y excluyente»³⁹⁹.

Por lo tanto, y de acuerdo con esto, la solidaridad sólo puede manifestarse de forma inclusiva y abierta. Tal y como explica Bellver, la solidaridad respondería más bien a la imagen de la piedra lanzada en un estanque, «los círculos más próximos al lugar donde cayó ésta son más intensos que los externos, pero lejos de enfrentarse con aquéllos son los que los originan» porque, en definitiva, ambos se requieren mutuamente⁴⁰⁰. Ello no obstante, esta integración global, que es en definitiva lo que la solidaridad exige, solo puede alcanzarse a través del sacrificio y la entrega, lo que implica llevar a cabo un trabajo de concienciación y de compromiso con el otro lejano y ajeno. Ahora bien, esta necesidad de esfuerzo, sacrificio, compromiso y dedicación, vistos desde el prisma de una solidaridad débil (exclusivamente ética) y llevados a cabo solamente de acuerdo a nuestros cánones morales, éticos y de conciencia provoca un riesgo evidente: el de que esa solidaridad universal, abierta e inclusiva no llegue a hacerse efectiva en la práctica, de manera que la solidaridad se quede recluida en la parcialidad del grupo cerrado y sea

³⁹⁷ BELLVER, V., "La solidaridad ecológica como... *cit.*", p.166.

³⁹⁸ GONZÁLEZ AMUCHASTEGUI, "Notas para una elaboración de un concepto de solidaridad como principio político", *Sistema*, n.101, 1991, p.125.

³⁹⁹ DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad*, *cit.*, p.23.

⁴⁰⁰ BELLVER, V., "La solidaridad ecológica como...", *cit.*, pp.166-167.

incapaz de dar un paso más allá del mismo. De ahí su debilidad y de ahí la necesidad de abogar por la legalidad y la legitimidad que nos brinda el Derecho, un Derecho, además, universal y no entendido como sistema encerrado en el estricto campo de la positividad y de la nacionalidad como veremos más adelante. Ballesteros afirma que «en todos los casos en los que, por una razón u otra, el Derecho olvida su dimensión de universalidad, de respeto a todos los hombres sin discriminación alguna, pierde su dignidad y resulta difícil distinguirlo de los ordenamientos que se dan a sí mismas las sociedades de ladrones, ya que éstas, como es bien sabido, respetan la justicia entre sus miembros como condición indispensable para realizar la injusticia frente a los que no pertenecen a la misma»⁴⁰¹. La efectividad de la integración global debe venir dada por el Derecho, por la legalidad y la legitimidad y no exclusivamente por la virtud o la caridad. El Derecho impele a la virtud a no quedarse estancada dentro de unos cánones morales determinados válidos para unos, pero incapaces de ser efectivos para otros.

Por ello, y aun cuando es cierto que todas las formas de solidaridad comparten una raíz común que consiste en la apertura hacia el otro y en el refuerzo del vínculo de cohesión social, hay que distinguir entre la solidaridad de las sociedades cerradas y abiertas y entre solidaridad y fraternidad, pues se puede ser solidario y poco fraterno (la solidaridad política del grupo cerrado que todo lo reduce a la ética pública) y a la vez fraterno y poco solidario (la concepción de los estoicos y de las éticas privadas)⁴⁰², por más que ambas remitan a principios como los de *humanitas* y *pietas* que constituyen una referencia inexcusable respecto al fundamento del Derecho⁴⁰³.

Muchas de las críticas que se han venido vertiendo acerca de la fraternidad provienen precisamente de esta disyuntiva. Para Bloch, a pesar de que se trata de un principio central de la Revolución francesa, la fraternidad se describiría más bien como la pariente *pobre* de la tríada revolucionaria puesto que su historia es mucho más difícil de precisar si se la compara con la de libertad o la de la igualdad. Su carácter o sentido moral frente a la clara dimensión jurídica que presenta tanto la igualdad como la libertad ha sido un

⁴⁰¹ BALLESTEROS, J., "El Derecho como no discriminación y no violencia", *Anuario de Filosofía del Derecho*, n.17, 1973-74, p.163.

⁴⁰² VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.131.

⁴⁰³ BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho... cit.*, pp.175-190.

factor esencial en su evolución tanto teórica como práctica que la ha relegado a un segundo plano y condenado en los dos últimos siglos a desempeñar un papel más reducido que los otros dos principios, tanto en la ética como en la política⁴⁰⁴.

Ahora bien, el verdadero problema que envuelve la cuestión que nos ocupa es cómo articular la solidaridad en una sociedad plural y reconocer dónde están los límites, hasta dónde nos es posible asumir como propio el interés de un tercero sin quebrar con ello el respeto a nuestra propia identidad, hasta qué punto, por utilizar las palabras de Rorty, se puede ampliar en esas condiciones el «círculo del nosotros»⁴⁰⁵, dónde está el linde en el que detener el ensanchamiento y contener la ampliación. La mayor dificultad estriba, por lo tanto, como dice De Lucas, en precisar «hasta dónde llega la relevancia de lo común» y dilucidar dónde está la frontera entre los actos supererogatorios, los deberes morales de solidaridad y las exigencias jurídicas que se derivan del propio concepto de solidaridad⁴⁰⁶. Hay quienes señalan como punto de partida aquellas diferencias que no justifican ruptura, aquellas que deben ser reconocidas siempre, son las que corresponden al reconocimiento de un marco jurídico de autonomía moral y libertad personal que tiene como límites única y exclusivamente la autonomía moral y libertad personal de los otros⁴⁰⁷. En esta línea, y siguiendo a Bellver, podríamos añadir que todas las diferencias son irrelevantes e incluso necesarias para alcanzar la solidaridad, salvo claro está, aquellas que profundizan en la desigualdad real entre las personas, o sea, aquellas que impiden la satisfacción de las necesidades básicas⁴⁰⁸.

Aun así, no son pocos los autores que relegan la solidaridad exclusivamente al ámbito de las virtudes morales. Autores como Lipovetsky o Cortina sostienen que la solidaridad universal siempre será un *valor moral*. Cortina destaca que la solidaridad global es, hoy en día, un *valor* en alza que se hace efectiva por aprecio y no por imposición, un valor

⁴⁰⁴ Con todo, la fraternidad, al ser un principio central de la Revolución francesa, puso en un primer plano la solidaridad humana sobre las garantías individuales y los derechos del yo, confirmando la dinámica que señalara Bloch en su obra: «la lucha por la libertad crea la igualdad; la igualdad como final de la explotación y de la dependencia mantiene la libertad, y la fraternidad es la recompensa de una igualdad en la que nadie necesita, ni puede tampoco, ser un lobo para los demás» BLOCH, E., *Derecho natural y Dignidad Humana*, cit., p.172.

⁴⁰⁵ RORTY, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, cit., pp.207-217.

⁴⁰⁶ DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad*, cit., pp.23-24. Cita p.24.

⁴⁰⁷ DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad*, cit., pp.93-94.

⁴⁰⁸ BELLVER, V., «La solidaridad ecológica como... cit., p.167.

esencial y necesario para acondicionar la existencia humana⁴⁰⁹, pero un valor, al fin y al cabo. Esta autora dirá que «la solidaridad significa una relación entre personas, que participan con el mismo interés en cierta cosa, y expresa la actitud de una persona con respecto a otras cuando ponen interés y esfuerzo en una empresa o asunto de ellas», y más adelante añade: «el hombre solidario se sabe inscrito ya en una comunidad humana, con la que ya comparte intereses y además valora como en sí valioso a cada uno de sus componentes»⁴¹⁰. Es un planteamiento de la solidaridad interesante como punto de partida moral, pero también insuficiente porque no avanza planteamientos políticos y/o jurídicos. Para Lipovetsky la ética actual es más bien indolora, alérgica a los deberes, las obligaciones y los sacrificios, una ética que sólo se pone en marcha por la espontánea voluntad de los sujetos, destacando el *querer* hacer las cosas sobre el *deber* de hacerlas, lo que significa que la voluntad de hacer las cosas ha pasado al primer plano sobre cualquier otra consideración. Para el francés, la idea de que la solidaridad era sólo competencia del Estado ha dado paso a una visión de la solidaridad como un valor que forma parte de las organizaciones civiles y del voluntariado, existiendo por aprecio y no por imposición. Esta sería la solidaridad en la era de masas donde «del tiempo libre y del deseo individualista de hacer algo con la propia vida es de donde surgen en gran número las nuevas formas de ayuda mutua y de solidaridad»⁴¹¹. Otros, como Victoria Camps⁴¹² y Eusebio Fernández, afirman que la solidaridad es, en realidad, sobre todo y ante todo, un valor que se encuentra dentro del ámbito de la ética de las virtudes, una virtud moral esencial, personal y pública, que complementa el ideal de justicia compensando las insuficiencias en su realización. Al tratarse de una virtud moral y personal, la solidaridad (o ser solidario) sólo se puede elegir libremente y no puede bajo ningún concepto ser impuesta. Del mismo modo, el hecho de que sea pública no significa exigibilidad jurídica, sino simplemente que su objeto de aplicación se circunscribe al ámbito de lo social en el sentido de que nuestra conducta solidaria va dirigida siempre hacia los demás, de que supone la asunción de unas obligaciones compartidas, de

⁴⁰⁹ CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo... cit.* pp.242-245.

⁴¹⁰ CORTINA, A., *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 2006, (6ª ed.), p.288.

⁴¹¹ LIPOVETSKY, G., *El crepúsculo del deber...cit.*, pp.128 y ss. Cita de la p.145.

⁴¹² *Vid. supra*, nota 128.

necesidades comunes que sirven para mejorar la convivencia desde un punto de vista no coactivo⁴¹³.

Vidal Gil defiende que aun aceptando que la solidaridad sea una virtud moral personal, pública y social, ello no implica considerarla incompatible con la realización de la justicia impuesta coactivamente, de otro modo se reduciría la solidaridad a la benevolencia y a la caridad individual y privada, con el riesgo evidente de acabar instrumentalizando ésta última como excusa para la perpetuación de la injusticia. Para este autor ello comportaría ni más ni menos que por ejemplo el pago de los impuestos quedara únicamente sujeto a la convicción moral del deber de contribuir a las cargas públicas. Para él la solidaridad puede aportar mucho más que una mera convicción moral de actuar, a través, precisamente, de la exigibilidad jurídica y coactiva de unos deberes positivos capaces de desbordar el canon del buen padre de familia y del comportamiento jurídico estrictamente delimitado por la igualdad, la simetría y la reciprocidad en las prestaciones⁴¹⁴. Tal y como advirtió Pascal y recuerda E. Díaz, la justicia también es una virtud personal, pública y social que se impone y exige coactivamente por «la fuerza de la razón» y si hace falta por «la razón de la fuerza»⁴¹⁵.

De modo que cabría distinguir entre la obligación moral de ser solidarios, que evidentemente no puede ser impuesta, y el cumplimiento jurídico, forzoso y no voluntario de unos deberes legales de solidaridad (por lo demás, correlativos que no recíprocos ni tampoco simétricos a un derecho) como el de contribuir al sostenimiento de los gastos públicos o el establecimiento de una serie de prestaciones personales, por poner algunos ejemplos. Ello no supone, tal y como algunos defienden, que la acción solidaria quede corrompida o desvirtuada, el hecho de que ésta esté impuesta por la ley no representa su desmerecimiento o desfiguración en el sentido de una neutralización moral, puesto que no olvidemos que, «si bien la moral es autónoma, ésta exige el

⁴¹³ FERNÁNDEZ GARCÍA, E., "Estado, Sociedad civil y Democracia", en AA.VV., FERNÁNDEZ GARCÍA, E., (ed.), *Valores, Derechos y Estado a finales del siglo XX*, Dykinson, Madrid, 1996, pp.137-138.

⁴¹⁴ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.214.

⁴¹⁵ DÍAZ, E., *Curso de Filosofía del Derecho*, Marcial Pons, Madrid-Barcelona, 1998, pp.67-84. Citas pp.78 y 67 respectivamente.

cumplimiento de deberes que son ajenos y que sólo son autónomos en cuanto que los asumimos como tales»⁴¹⁶.

Javier De Lucas, por su parte, sostiene que quienes consideran incompatible las nociones de solidaridad e imposición coactiva y reclaman el protagonismo exclusivo de la sociedad civil al hablar de solidaridad se apoyan en algunos equívocos tan básicos como el tratar de afrontar el tópico de que la solidaridad es un asunto de espontaneidad social y que el Estado usurpa el papel de la sociedad civil cuando trata de institucionalizar la solidaridad. En este punto entraríamos de lleno en la discusión acerca de los límites de la actuación del Estado, que es, por otra parte, y en realidad, una discusión acerca de los límites en las exigencias de la solidaridad y que se centra, básicamente, en la posibilidad y justificación de la imposición de la solidaridad y, por consiguiente, de la existencia de unos deberes jurídicos generales y no sólo morales (entre los que estarían los deberes jurídicos de solidaridad). Para De Lucas el principio de solidaridad puede presentarse no sólo como una exigencia ética ni como un principio relacionado exclusivamente con la caridad, la benevolencia o la humanidad, sino como un verdadero principio en el ámbito jurídico-político, es decir, como un principio relacionado con la justicia a través, precisamente, de la especificación de la igualdad⁴¹⁷. En efecto, como señala Habermas⁴¹⁸, es necesario sustituir la visión voluntarista, graciosa (es decir, de gracia, de favor, como expresan los términos de benevolencia o beneficencia) respecto a este tipo de obligaciones, por otra más acorde con la conexión de la solidaridad con la justicia a través de la igualdad.

En la actualidad han surgido nuevas formas de solidaridad como las que promueven la amistad (neor aristotélicos), el patriotismo (comunitaristas), la educación de los sentimientos (neopragmatistas) o el reconocimiento de solidaridades, que Bayertz llama *débiles*, como las emanadas de las iniciativas ciudadanas, de los movimientos sociales o de grupos de autoayuda. Este tipo de formulaciones que ponen énfasis en una dimensión fáctica de la solidaridad no hacen justicia a su dimensión normativa y reducen

⁴¹⁶ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, pp.215-216.

⁴¹⁷ DE LUCAS, J., "La obligatoriedad de un servicio social y los deberes de solidaridad", *Cuadernos de Trabajo Social*, Ed. Universidad Complutense, Madrid, n.9, 1996, pp.154-155 y 162.

⁴¹⁸ HABERMAS, J., "La crisis del Estado del bienestar y el agotamiento de las energías utópicas", *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 1988, pp. 310 y ss.

la solidaridad a una mera comunidad de intereses, a un asunto de inteligencia o a un simple acto o comportamiento basado en la generosidad o la caridad⁴¹⁹.

El mal moral y cívico que aqueja a la sociedad actual en general está basado, ante todo, en la habituación a la indiferencia. Qué decir de la cuestión de los inmigrantes/refugiados tan extensamente tratada y debatida en la actualidad, de la cantidad de personas muertas o desaparecidas en el mar Mediterráneo o tratando de cruzar muros cuyo impacto en nuestras conciencias se va desvaneciendo a medida que nos habituamos a ello. El Papa Francisco ha subrayado ya en varias ocasiones esta falta de pudor, de *vergogna*⁴²⁰, en Europa al señalar que su olvido del Muro de Berlín le ha llevado a construir otro, más mortífero, el del Mediterráneo, que ha convertido a este mar, punto de encuentro de las diferentes culturas en el pasado, en un auténtico cementerio⁴²¹. Con mucha claridad insistió también Sami Naïr al referirse a la *relativización* del significado social y político de la situación de estas personas, a la *banalización* en el tratamiento del problema que nos lleva de nuevo a la indiferencia como principio y fin del rompecabezas⁴²². En efecto, una indiferencia que podemos considerarla, sin duda alguna, como la raíz o base fundamental no sólo de nuestra ausencia de solidaridad sino también y sobre todo, de nuestra incapacidad a la hora de

⁴¹⁹ BAYERTZ, K., "Begriff und Problem der Solidarität", *cit.*, pp.31 y 42-43.

⁴²⁰ El papa Francisco I ha exclamado en varias ocasiones y tras la tragedia ocurrida en las costas de Lampedusa su sentir hacia la deriva de la sociedad europea a través de este término «Vergogna... È una vergogna», «mi fa vergogna», «sólo me viene la palabra vergüenza, es una vergüenza».

⁴²¹ BALLESTEROS, J., "Por una rebeldía sin resentimiento: contra la desigualdad obscena y el populismo", *Persona y Derecho*, n.77, 2017/2, p.60.

⁴²² En ocasiones nos encontramos con determinados impactos que remueven las conciencias de forma excepcional y mitigan de alguna forma la indiferencia endémica que nos envuelve. Uno de estos casos fue el de la fotografía del niño Aylan Kurdi, cuyo cadáver se recuperó el 2 de septiembre de 2015 en la orilla de la playa turca de Ali Hoca Burnu, en la península de Bodrum, tras haberse ahogado junto con su hermano, su propia madre y al menos 12 personas más en el intento de alcanzar la isla griega de Kos como paso intermedio en su marcha hacia Canadá. La imagen del niño vestido como cualquier niño europeo en una playa turística de Turquía y no entre las ruinas de la guerra de Siria provocó un debate de gran alcance internacional. Una marea solidaria que agitó la indiferencia que nos venda los ojos y la conciencia pero que sin embargo no fue capaz de concretarse en acuerdos obligatorios para los Estados. Para Naïr, el episodio de Aylan fue nada más que una "emoción mediática pasajera" que no consiguió producir el paso de la emoción a la movilización activa, ni de los propios ciudadanos europeos ni de sus gobernantes. Yo añadiría que durante un breve periodo de tiempo fuimos capaces de deshacernos del velo de la indiferencia que nos cubre pero pronto, demasiado pronto, éste volvió para cubrirlo todo de nuevo y devolvernos a la oscuridad. Agudamente, Naïr ha citado a Jean-luc Godard para explicarlo: "el poder de la televisión es que fabrica el olvido". "Sociólogo Sami Naïr critica fugaz «emoción mediática» hacia refugiados sirios", *Agencia Efe*, 15 octubre 2015.

Disponible en: <https://www.efe.com/efe/america/sociedad/sociologo-sami-naïr-critica-fugaz-emocion-mediatica-hacia-refugiados-sirios/20000013-2738942> (última consulta 23 de julio de 2019).

entender la trascendencia de los deberes jurídicos que hay en juego y la necesidad de tomarlos en serio. Este mal del que hablamos no se solucionará, de acuerdo con De Lucas, a base de bondad, sino partiendo como mínimo del cumplimiento de unos deberes jurídicos elementales⁴²³. Para este autor, uno de los problemas fundamentales a los que nos enfrentamos en la actualidad es el de seguir entendiendo la solidaridad como una virtud, como un principio no exigible que no permite enunciar deberes ni exigir responsabilidades, para él es necesario llevar a cabo un cambio esencial que nos permita hablar de políticas, derechos y deberes de solidaridad, una transformación que suponga dejar de hablar de moralina, de caridad, de empatía o de exigencia moral para acudir al lenguaje de las obligaciones jurídicas cuyo incumplimiento derive en una grave infracción punible y exigible y no en un mero *problema humanitario*, una simple *tragedia* o una pura *cuestión de estadística*⁴²⁴.

En todo caso, la solidaridad que nos interesa aquí no es la solidaridad como virtud privada de perfección individual, ni tampoco la cerrada y excluyente del comunitarismo más radical, sino que, tal y como venimos señalando, lo que nos interesa es su consideración como valor que, con su origen moral, es asumido por una concepción política para ser realizado en la sociedad a través del Derecho. Pasemos pues a analizar la idea de solidaridad esforzándonos en estipular su sentido como fundamento de los derechos a través de su compatibilización no sólo con toda la tradición moral que ha configurado la idea de los mismos sino también, y como dice Peces-Barba, abriendo nuevas perspectivas que incorporen parcelas inéditas de la realidad a la cultura de los derechos humanos y fundamentales⁴²⁵.

II. La solidaridad en su dimensión fuerte: el Derecho como punto de llegada

La solidaridad, entendida ya no como un vínculo afectivo sino como un concepto normativo *asociado* con los demás valores (libertad, seguridad jurídica e igualdad), tiene su expresión normativa más clara en derechos de necesario reconocimiento⁴²⁶. Por lo tanto, esta solidaridad trasciende la dimensión estrictamente individual y asistencialista

⁴²³ DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio... cit.*, p.31.

⁴²⁴ *Ibid.*, pp.50 y 99.

⁴²⁵ PECES-BARBA, G., *Curso de Derechos Fundamentales... cit.*, p.275.

⁴²⁶ ARANGO, R., "Solidaridad, democracia y derechos", *cit.*, p.47.

del tipo de solidaridad entendida como virtud pública y se convierte en un verdadero principio político que exige su reconstrucción e institucionalización jurídica de acuerdo con sus connotaciones positivas⁴²⁷.

Antes de pasar a analizar más detenidamente qué supone esta reconstrucción e institucionalización jurídica es importante tener en cuenta varias premisas elementales que nos ayudan a asentar el sentido del concepto como fundamento de los derechos. Si queremos afirmar que la solidaridad es un valor superior del ordenamiento jurídico que fundamenta derechos, lo primero que debemos hacer es tratar de compatibilizar la noción con toda la tradición moral anterior que ha venido configurando la propia idea de los derechos, de lo contrario nos encontraríamos con muchas dificultades para llevar a cabo esta tarea de forma precisa y apropiada.

Estas premisas nos ayudan, por lo tanto, a deslindar el sentido del concepto y suponen tomar en consideración unos aspectos sustanciales que no debemos olvidar aunque, a través de esta nueva dimensión de la solidaridad, se abran perspectivas innovadoras en la cultura de los derechos, sobre todo los humanos y fundamentales. Ello supone tener en cuenta, de nuevo con Peces-Barba, lo siguiente: en primer lugar, que se trata de una idea compatible con las concepciones antropocéntricas e individualistas que dieron origen a los derechos humanos. La solidaridad «actúa al servicio de la persona humana», su finalidad, como fundamento de los derechos, es contribuir, junto con los valores libertad, seguridad e igualdad, a la autonomía, independencia o libertad moral de las personas⁴²⁸. En segundo lugar, que aunque el valor solidaridad se vincule mucho mejor con aquellas concepciones que lo consideran como derivado de la propia condición humana, no es una noción necesariamente incompatible con el contractualismo como ideología, conllevaría, más bien, una «corrección» a lo que conocemos como *contractualismo clásico* (esto es, aquél basado en un individualismo egoísta y aislacionista). Esta corrección estaría basada en la necesidad de considerar al individuo *contratante* como «reconocedor de la autonomía moral del otro», como aquél capaz de concebir la sociedad en la que se encuentra inmerso a través de relaciones de

⁴²⁷ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, pp.93 in fine-94.

⁴²⁸ Cortina se refiere a esto cuando habla de «individualismo solidario, cooperativo» CORTINA, A., *Ética sin moral... cit.*, pp.273 y ss. Cita p.277.

integración y no de simple coordinación⁴²⁹. Y, por último, que la solidaridad (como valor superior que actúa como fundamento de derechos humanos) no se debe identificar en ningún momento con doctrinas que defienden la disolución del individuo en la comunidad, ya que se trata de dos perspectivas totalmente incompatibles⁴³⁰.

Con esto ya podemos estipular a) el sentido de la solidaridad en su dimensión fuerte, b) en su relación con otros valores y c) de acuerdo con los tipos de derechos que fundamenta.

a) Proclamar la solidaridad como valor superior del ordenamiento jurídico, en su dimensión fuerte implica, de acuerdo con González Amuchastegui, tomar como punto de partida varios argumentos ineludibles: ser solidario supondría asumir como propio el interés de un tercero (siempre que la causa lo merezca) frente al prejuicio egoísta, la indiferencia y la autosuficiencia; significaría, también, asumir una idea fuerte de sociabilidad frente a la premisa hobbesiana de que el hombre es un lobo para el hombre; conllevaría la proclamación de la necesidad de perseguir un ideal común, de emprender una tarea común, sin perjuicio de la tolerancia y el pluralismo; y, por último, expresaría una concepción de los derechos humanos como actuaciones positivas de los poderes públicos, que justificarían la adscripción de deberes positivos, de obligaciones de hacer, convirtiendo en relevante el concepto de omisión: «Si asumimos el deber de ser solidarios [...] descartamos que nuestra concepción moral -y eventualmente nuestro sistema jurídico-político- gire en torno al prejuicio egoísta, rechazamos la idea de que no debemos nada a los demás y defendemos que los deberes positivos constituyen una noción moral plenamente justificada y un elemento básico de nuestro sistema de ética normativa»⁴³¹. Esto muestra que el Derecho no se reduce a vigilar y castigar, sino que más bien se trata de un orden que no puede permanecer indiferente ante la injusticia y la desigualdad y debe cumplir unas inéditas funciones positivas de donde surgirán los

⁴²⁹ Por ejemplo, tal y como sostiene González Amuchastegui, la idea de solidaridad es compatible con el contractualismo de Rawls: «En la actualidad Rawls ofrece una versión contractualista muy alejada de los planteamientos individualistas clásicos, basada en una interpretación no trivial de la idea de sociabilidad, que estaría en contraste con la clásica noción liberal de sociedad privada». GONZÁLEZ AMUCHASTEGUI, J., “Notas para una elaboración de un concepto...”, *cit.*, pp.129 *in fine* y 130.

⁴³⁰ PECES-BARBA, G., *Curso de Derechos Fundamentales... cit.*, p.276.

⁴³¹ GONZÁLEZ AMUCHASTEGUI, J., “Notas para una elaboración de un concepto...”, *cit.*, pp.129-135. Cita p.135.

derechos de solidaridad y los deberes positivos considerados por el artículo 21 de la non nata Constitución jacobina de 1793 como una «deuda sagrada de la sociedad»⁴³².

b) La solidaridad se relaciona e integra con los demás valores de libertad, seguridad jurídica⁴³³ e igualdad por el «común objetivo de contribuir, por medio de los derechos que fundamenta, al dinamismo de la libertad, que facilita el ejercicio de la libertad de elección hacia la conservación de la libertad o autonomía moral». En ocasiones, se puede llegar a confundir con la igualdad o con la libertad promocional, si bien su relación es más bien de *asociación*, de «relación armónica y ponderada» donde, como dice Peces-Barba, «unos limitan los excesos de otros, y otros los impulsan y potencian»⁴³⁴. Sin embargo, es cierto que uno de los mayores inconvenientes a la hora de proponer la solidaridad como un principio jurídico y político se deriva de la dificultad de delimitarlo, o más bien especificarlo, con respecto al principio de igualdad. Por ello, la pregunta que muchos se hacen es: una vez reconocida jurídicamente la igualdad ¿para qué acudir a la solidaridad? Una de las razones que mantienen los defensores de la insustancialidad de reconocer jurídicamente la solidaridad cuando ya se ha hecho lo propio con la igualdad, estaría basada en el hecho de pensar la solidaridad dotándola de un carácter valorativo o prescriptivo entendido exclusivamente como una «modalización del de la igualdad»⁴³⁵ despojándole así de cualquier autonomía jurídica con respecto a este último. Otra de las argumentaciones se fundamentaría, como dice De Lucas, en que sólo se habla de solidaridad a efectos retóricos allí donde el Derecho no ha hecho una irrupción clara y eficaz. Basta pensar, por ejemplo, en el orden jurídico internacional donde el recurso a la solidaridad con el Sur es mucho más intensa que en otros ámbitos, precisamente, y según los descalificadores del recurso a la solidaridad, por tratarse de un orden que no ha reconocido y garantizado aún de forma suficiente y plena el principio de igualdad⁴³⁶. Sin embargo, tal y como sostiene Bellver siguiendo a De Lucas, será el propio concepto

⁴³² VIDAL GIL, E., “La Unión Europea y la crisis del Estado social: ¿economía o derechos?”, *cit.*, p.53.

⁴³³ En ocasiones la solidaridad se puede contraponer a la seguridad en lo que ésta pudiera suponer una certeza y un saber a qué atenerse que puede parecer egoísta y cerrado. «Si se puede decir que la seguridad jurídica, como justicia procedimental, es la forma de la libertad, se puede decir también que la solidaridad, como valor relacional, es la forma que hace más humana y que justifica la igualdad material y la libertad promocional». PECES-BARBA, G., *Curso de Derechos Fundamentales... cit.*, p.279.

⁴³⁴ PECES-BARBA, G., *Curso de Derechos Fundamentales... cit.*, p.279.

⁴³⁵ BELLVER, V., “La solidaridad ecológica como...” *cit.*, p.167.

⁴³⁶ DE LUCAS, J., “La polémica sobre los deberes de solidaridad”, *cit.*, p.22.

de solidaridad el que desentrañará la diferencia con respecto a la igualdad⁴³⁷ y se dotará a sí mismo de autonomía conceptual.

En efecto, Javier De Lucas afirma que la solidaridad no es en absoluto sucedáneo de la igualdad, sino que más bien es complementaria de ésta⁴³⁸. La define como «conciencia conjunta de derechos y obligaciones que surgiría de la existencia de necesidades comunes, de similitudes, de reconocimiento de identidad, que preceden a las diferencias sin pretender su allanamiento»⁴³⁹. El propio autor admite que esta definición descriptiva, basada en el hecho incontestable de que la solidaridad como principio debe arrancar del reconocimiento de la diferencia y de la heterogeneidad, podría permitir una primera distinción entre ésta y el principio de igualdad. Ahora bien, también reconoce que esta distinción por sí sola no es suficiente para calmar los ánimos de los críticos puesto que, en realidad, el moderno principio jurídico de igualdad reconoce de forma concluyente la diferencia a través de la dicotomía igualdad formal/material. Defender la validez de la solidaridad como principio jurídico-político diferenciado del principio de igualdad supone ir más allá de reconocer la diferencia en este sentido⁴⁴⁰, pues en realidad, y como ya vimos, todas las diferencias son irrelevantes y hasta necesarias (como decía Bellver) para la consecución de la propia solidaridad (salvo aquellas que profundizan en la desigualdad real entre las personas)⁴⁴¹.

La solidaridad, por lo tanto supone algo más, y ese paso más lo encontramos en la exigencia de reconocer no sólo la necesidad de asumir los intereses del otro como propios sin quebrantar su propia identidad, sino también de reconocer la exigencia de asumir los intereses comunes del grupo a través de la idea básica y esencial de la responsabilidad colectiva, o dicho de otra forma, de asumir también como propios los intereses de lo público, de lo que es de todos, a través del deber de contribuir y de actuar

⁴³⁷ BELLVER, V., "La solidaridad ecológica como...", *cit.*, pp.167 y ss.

⁴³⁸ DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio...* *cit.*, p.71.

⁴³⁹ DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad*, *cit.*, p.29. En el mismo sentido, DE LUCAS, J., "La polémica sobre los deberes de solidaridad", *cit.*, pp.22 *in fine*-23.

⁴⁴⁰ «Las diferencias que no justifican ruptura, las diferencias que deben ser reconocidas a toda costa, son las que corresponden al reconocimiento del marco jurídico de autonomía moral y libertad personal, que tiene como solos límites la autonomía y libertad de los otros» DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad*, *cit.*, p.24

⁴⁴¹ BELLVER, V., "La solidaridad ecológica como...", *cit.*, p.167.

positivamente⁴⁴². En este sentido la solidaridad actuaría más que como *contrapeso* del instinto egoísta (como dijo Victoria Camps y que ya hemos comentado en páginas anteriores), lo haría como, y en palabras de De Lucas, la *contrapartida* o el principio corrector de las exigencias de la autonomía personal allí donde la igualdad no sea suficiente o no ofrezca el adecuado *contrapeso*⁴⁴³.

Para Bellver, de hecho, la solidaridad mantendría con la autonomía del individuo ya no una relación de *contrapartida* (el precio de la autonomía es la solidaridad) sino más bien una relación de *reciprocidad* («la condición de la autonomía individual es la solidaridad y la condición de la solidaridad es la autonomía individual»). Con ello este autor trata de explicar cómo la solidaridad nos conduce no sólo a reaccionar ante la concepción antropológica del hombre como isla o mónada sino también a actuar en consonancia para recuperar la consideración del hombre como aquél que no puede ser sin los demás, como aquél que se realiza y adquiere conciencia de sí mismo a través, precisamente, de su relación con los otros⁴⁴⁴.

Bellver, siguiendo a Victoria Camps⁴⁴⁵, también considera que junto con las notas de asunción de lo ajeno como propio y de reciprocidad con respecto a la autonomía, la solidaridad supone aproximación hacia el indigente y concluye con una definición de solidaridad que enuncia de la siguiente manera: «la solidaridad sería la asunción de responsabilidades ajenas como propias, con el propósito de alcanzar las condiciones para que el indigente pueda ejercitar su autonomía, con la conciencia de que el poderoso, al actuar así, ejerce la suya propia». Tres notas fundamentales se derivan de esta noción: la primera estaría basada en el hecho de que asumimos no sólo intereses sino también y sobre todo responsabilidades ajenas como propias; la segunda, que al asumir esas responsabilidades es cuando realmente se realiza en plenitud la autonomía personal; y tercero, que la acción solidaria siempre proviene del que se encuentra en una posición ventajosa hacia quien se halla en una situación de desventaja, del poderoso hacia el indigente (en el plano económico, del que dispone de más bienes, en el plano

⁴⁴² DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad*, cit., pp.29-30.

⁴⁴³ DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad*, cit., p.31.

⁴⁴⁴ BELLVER, V., "La solidaridad ecológica como...", cit., p.168.

⁴⁴⁵ «Hay que tender los brazos de la solidaridad a los más desposeídos» CAMPS, V., *Virtudes públicas*, cit., p.52.

cultural, del que dispone de mayor erudición y sabiduría, en el político, del que ostenta el poder de la maquinaria estatal⁴⁴⁶ y en el plano espiritual, de aquellas almas místicas, abiertas y privilegiadas y poderosas que arrastran en su movimiento⁴⁴⁷).

El ser humano, pues, no se reduce a su ser en la comunidad, sino que, como dice Bellver, «es y debe ser autonomía». Por lo tanto, la solidaridad proviene de reconocer una condición dual en el ser humano, aparentemente disyuntiva pero complementaria, implica la necesidad de no reducir la esencia del ser humano a su ser en la comunidad, puesto que éste, tal y como hemos dicho, es y debe ser autonomía. Por un lado, el ser humano requiere de los demás para satisfacer sus necesidades y descubrir y realizar su propia identidad, pero por otro esta interdependencia necesaria no se le impone, sino que el mismo ser humano la realiza mediante acciones o decisiones autónomas y libres⁴⁴⁸.

c) Por último, ya podemos concretar el sentido del término solidaridad de acuerdo con los tipos de derechos que fundamenta, pues como valor superior incide en la organización jurídica de la sociedad como fundamento, y también como criterio de interpretación, de los propios derechos humanos⁴⁴⁹. Potencia el interés por los demás mediante el reconocimiento del otro como *prójimo* identificando su realidad y teniendo en cuenta sus problemas aceptándolos como propios y no como ajenos. Fortifica el vínculo humano al sugerir que el otro es alguien que forma parte de nuestra misma comunidad (humana) en un ámbito de tolerancia y pluralismo, lo que excluye los sistemas cerrados y las concepciones totalizadoras y excluyentes. Promueve la intervención de los poderes públicos y de la ciudadanía impulsando una sociedad de la que todos se consideran miembros y en cuyo seno se resuelvan sus necesidades básicas más primarias y radicales. En definitiva, fomenta una sociedad decente en la que todos puedan realizar su vocación moral como seres autónomos y libres.

Lo que se pretende con ello es, básicamente, tratar de llegar a aquellas personas que se encuentran en una situación más débil, desfavorecida y desventajosa, de resolver la

⁴⁴⁶ BELLVER, V., "La solidaridad ecológica como...", *cit.*, pp.168-169. Cita p.169.

⁴⁴⁷ BERGSON, H., *Las dos fuentes de...* *cit.*, p.102

⁴⁴⁸ BELLVER, V., "La solidaridad ecológica como...", *cit.*, pp.169-170.

⁴⁴⁹ PECES-BARBA, G., *Curso de Derechos Fundamentales...* *cit.*, p.279.

situación de los débiles en contra, precisamente, de los intereses de los fuertes. Es la igualdad como diferenciación que requiere, para ser efectiva, de un cambio de paradigma partiendo siempre desde, con y por la opción preferencial por los pobres en la búsqueda de un orden económico, político y social orientado a la satisfacción universal de las necesidades básicas en vez de realizar propuestas sólo y exclusivamente desde el interés de los ricos y poderosos⁴⁵⁰.

En los tiempos actuales en los que prevalece un fuerte darwinismo social unido a un individualismo feroz y a una competitividad cada vez más agresiva, la solidaridad no se puede abandonar a la eventualidad que supone la iniciativa individual, privada y voluntaria, sino que precisa de una articulación jurídica y política. Como dice Vidal Gil, sin desmerecer su consideración como una virtud o como una exigencia moral y/o religiosa, ésta debe tener una dimensión estructural jurídico-política realizable a través del ámbito de los derechos mediante la configuración de un auténtico Estado social y democrático de Derecho capaz de articular políticas sociales redistributivas intervencionistas y garantes de los derechos individuales, sociales y de solidaridad presentes y futuros⁴⁵¹. La solidaridad en sentido normativo es un elemento central del Estado social de derecho, de una democracia social y del reconocimiento de los derechos sociales como fundamentales. Implica responsabilidad común ante la injusticia social o estructural. Los ciudadanos de un Estado democrático no sólo deben respetarse mutuamente sus libertades, sino que también deben ayudarse recíprocamente para así asegurar materialmente, como señala Arango, «la extensión social de la democracia y el goce de las libertades básicas para todos»⁴⁵². Bayertz ha llegado a vincular argumentos de justicia social a la solidaridad, al afirmar que de esta forma las prestaciones sociales del Estado ya no son entendidas como asistencia o ayuda social, sino como compensación por la lesión o violación de derechos⁴⁵³. La ventaja fundamental de este

⁴⁵⁰ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, pp.103 y 112. Cabe matizar que la opción por los pobres no es algo novedoso ni mucho menos un valor netamente occidental. Personalidades tan dispares como Jesús de Nazaret o Gandhi ya predicaban una alternativa a favor de los grupos empobrecidos y excluidos a través de la defensa de las causas perdidas. Éste último llegó a afirmar que el espíritu del Sermón de la Montaña ejercía en él casi la misma fascinación que la Bhagavad-Gita. *Vid.*, TAMAYO, J.J., “*Ética del cristianismo frente a ética del mercado*”, *cit.*,

⁴⁵¹ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.104.

⁴⁵² ARANGO, R., “Solidaridad, democracia y derechos”, *cit.*, p.44.

⁴⁵³ BAYERTZ, K., “Begriff und Problem der Solidarität”, *cit.*, p.39.

enfoque consiste en advertir que la persona necesitada de ayuda ya no depende de la caridad privada sino que es realmente titular de un derecho que le corresponde en virtud de la libertad, la igualdad y la solidaridad. La solidaridad así entendida fundamenta obligaciones positivas del Estado (y también de la ciudadanía) para asegurar materialmente a las personas que no se pueden ayudar a sí mismas ya sea temporal o definitivamente⁴⁵⁴.

En efecto, esta concepción normativa de la solidaridad está lejos de la solidaridad como vínculo emotivo de ciudadanos comprometidos dejando de ser una relación afectiva entre los miembros de un colectivo para juridificarse y formar parte del ordenamiento. Y lo hace precisamente a través de la lucha por la igualdad y de la reivindicación de una serie de medidas sociales o políticas de bienestar centradas en mejorar las condiciones de aquellos que son más vulnerables, convirtiéndolos en el centro de su actuación. De hecho, como afirma De Lucas, la presentación de la solidaridad como principio jurídico-político está forzosamente vinculada a la noción misma de Estado social en la medida en que esta solidaridad y la igualdad son los dos principios esenciales que lo caracterizan⁴⁵⁵.

La solidaridad, como fundamento de los derechos humanos, aparte de abogar por la opción preferencial por los pobres en la búsqueda de un orden económico, político y social orientado a la satisfacción universal de las necesidades básicas, también se define por contribuir a potenciar otros aspectos igualmente importantes que desarrollaremos, junto con aquél, más detenidamente en los siguientes capítulos. Por un lado, la solidaridad contribuye también a crear cauces de comunicación en la sociedad y a desarrollar un diálogo constructivo que permita formar criterios morales que superen la «pura individualidad»⁴⁵⁶, ello es esencial para configurar una universalidad siempre «en y desde la diversidad»⁴⁵⁷ a través de un razonamiento basado en el universalismo dialógico. Esto enlaza directamente con el segundo aspecto, pues la solidaridad se enfrenta, asimismo, al eurocentrismo y lucha por evitarlo, pues el valor solidaridad está

⁴⁵⁴ ARANGO, R., "Solidaridad, democracia y derechos", *cit.*, p.50

⁴⁵⁵ DE LUCAS, J., "La obligatoriedad de un servicio social y los deberes de solidaridad", *cit.*, p.155.

⁴⁵⁶ PECES-BARBA, G., *Curso de Derechos Fundamentales...* *cit.*, p.280.

⁴⁵⁷ FERNÁNDEZ, E., *Igualdad y Derechos Humanos*, *cit.*, p.49.

en la raíz del impulso de la extensión de la idea de los derechos a todas las culturas a partir del diálogo basado en la idea de humanidad, una de las claves de la solidaridad. Por otro lado, como veremos, también fundamenta la aparición de nuevos derechos fundamentales como los relativos al medio ambiente y demás derechos que integran lo que se denomina *Derechos de tercera generación* y fomenta el uso solidario de los mismos al proclamar la necesidad de ser respetuoso con los derechos de los demás, evitando una afirmación tajante y absoluta del propio derecho y teniendo en cuenta los perjuicios que se pueden producir a terceros.

Por último, como señala Peces-Barba, a diferencia de los demás valores que fundamentan directamente derechos, la solidaridad los fundamentaría de forma indirecta, es decir, a través de los deberes. Sería a través de «una reflexión desde comportamientos solidarios», de la que se inferiría la propia existencia de deberes positivos, unos deberes que corresponderían a los poderes públicos (bien directamente o bien atribuyéndolos por parte de éstos a terceros). Deberes positivos que tendrían como correlativos a derechos que podríamos, así, fundar en el principio de solidaridad. De esta forma la intervención se justificaría cuando «el deber es impulsado por el valor solidaridad, es decir, cuando existe un derecho correlativo, y se pretende, en última instancia, crear condiciones para la autonomía moral de la persona»⁴⁵⁸. Así, al pensar la solidaridad como un valor que llega a los derechos partiendo de los deberes, se comprenden mucho mejor determinadas categorías y actitudes que se deberían repensar a la luz de tal construcción, como veremos a continuación.

En el siguiente capítulo defenderemos, por lo tanto, esta relación entre derechos y deberes impulsada a través de la solidaridad y cómo es posible llegar a fundamentarla como un verdadero principio jurídico y político.

⁴⁵⁸ PECES-BARBA, G., *Curso de Derechos Fundamentales... cit.*, p.280

CAPÍTULO II: DIGNIDAD, DEBERES Y DERECHOS

S.1 La cultura de los derechos y el lenguaje de los deberes

Para comprender en profundidad la problemática que encierra la configuración de la solidaridad como un valor jurídico, fuente de deberes también jurídicos, debemos en primer lugar examinar con detalle la relación entre los derechos y los deberes y la reacción adversa frente a estos últimos que ha tenido lugar en el pensamiento social, político y jurídico occidental desde las grandes declaraciones de derechos de finales del siglo XVIII hasta nuestros días. La profundización en estas cuestiones nos ayudará a dilucidar muchas de las disyuntivas que, como veremos, se generan alrededor de los deberes positivos y la exigibilidad jurídica y coactiva de los mismos, como base para retomar la fundamentación de la solidaridad como valor superior del ordenamiento jurídico que fundamenta derechos por medio de deberes, esto es, como un principio jurídico que enuncia deberes y responsabilidades.

En segundo lugar, analizaremos cuál ha sido el papel llevado a cabo por la Declaración Universal de Derechos Humanos a la hora de fundamentar la relación entre derechos y deberes. Para ello partiremos de la base de que se trata de un documento que, no sin dificultades, logró apartarse de la tradición anterior, de sus predecesoras liberales, y otorgarle un cierto papel (aunque limitado, como veremos) al tema de los deberes, erigiéndose a su vez, como una fuerza moral y jurídica que insta a «respetar al ser humano en aquello que es ontológicamente»⁴⁵⁹.

Por último, abordaremos como otro importante pilar que contribuye a esta fundamentación, una parte esencial de la reflexión filosófica habida en torno al tema de la responsabilidad y la vulnerabilidad del ser humano, nociones vinculadas de forma ineludible al tema de los deberes que nos invitan a actuar a través de ellos y no exclusivamente mediante derechos. Esto es, la necesidad de adaptar la cultura de los derechos al lenguaje de los deberes y de ver la responsabilidad como aquel requerimiento que nos llega de lo frágil, de lo vulnerable, como algo que nos conmina a

⁴⁵⁹ COTTA, S., "Conoscenza e normatività. Una prospettiva metafisica", *cit.*, p.13.

actuar, a intervenir, no sólo para proteger nuestros derechos sino también para proteger los de aquéllos que no son capaces de hacerlo.

I. La reacción adversa frente a los deberes

La relación entre derechos y deberes a lo largo de los últimos siglos ha estado basada en la indiscutible primacía de los primeros sobre los segundos. La impronta democrática que se deduce de los derechos sobre los deberes ha venido provocando una simpatía hacia los primeros a la par que una correlativa desconfianza o recelo hacia los deberes que lo que ha generado, como dice Vidal Gil, no es más que una «laguna» en su «legitimidad democrática» que es necesario cubrir⁴⁶⁰. Es decir, que lo que ha ocasionado es una gran debilidad jurídica a la hora de exigirlos legalmente, sobre todo por lo que a los deberes positivos respecta, que ha derivado en su depreciación y devaluación, al menos a la hora de ponerlos a un nivel equivalente con el de los derechos.

Esta consideración de los deberes que los rebaja a un estatuto inferior y los neutraliza como categoría autónoma se apoyaría, como destacan Ost y Van Drooghenbroeck, en tres razones fundamentalmente: la primera residiría en el peligro, históricamente verificado, del triunfo de las ideologías reaccionarias, e incluso, totalitarias, para las cuales «[S]ólo los individuos que cumplieran con sus deberes hacia la comunidad, que vivieran en armonía con el Estado y su gobierno y compartieran sus valores y códigos culturales verían reconocidas sus libertades». La segunda, consistiría en la existencia por parte de los juristas de una desconfianza muy generalizada respecto al moralismo (entendido como voluntad de hegemonía de la moral sobre otros discursos normativos). Y la tercera por la problemática que subyace a la hora de entender los deberes como un mero reflejo de los derechos proclamados, es decir, y en palabras de Ost y Van Drooghenbroeck, se trataría esta última de «una razón cuasi-lógica» que se basaría «en la correlación [...] entre el derecho que yo reivindico y la obligación que pesa sobre el otro de respetar mi derecho. O incluso [...] entre el respeto que yo manifiesto respecto del derecho que otro reivindica, como por mi parte yo se lo reclamo a él. En este caso,

⁴⁶⁰ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.289.

el deber no sería otra cosa que la condición racional de efectividad de los derechos proclamados»⁴⁶¹.

A. El problema del moralismo y el temor a la hegemonía de la moral sobre otros discursos normativos

Como decíamos, una de las razones por las cuales el tema de los deberes, las obligaciones y las responsabilidades resulta tan confuso obedece a la existencia por parte de los juristas, de una desconfianza *generalizada* respecto al moralismo interpretado como pretensión de dominio, de supremacía de la moral sobre cualquier otro discurso normativo. En este punto el aspecto más problemático gira fundamentalmente en torno a dos cuestiones muy conectadas, pero bien diferenciadas que acaban influyendo y retroalimentándose mutuamente.

La primera se basaría en el temor a una *legalización de la moral*⁴⁶², en el sentido de exponer el Derecho a unas determinadas exigencias morales que conllevaría el peligro de llegar incluso a disolverlo como tal en la «infinitud y en la incondicionalidad del deber ético»⁴⁶³. Bajo este dilema subyace una necesidad básica: la de concretar cuáles son los límites que el Derecho no debe traspasar en relación con las acciones inmorales de los ciudadanos⁴⁶⁴, límites infranqueables de la acción del Estado respecto de la conciencia individual. Es decir, se trataría de reflejar que hay materias que son objeto de regulación exclusiva por parte de la moral y en las que, por lo tanto, el Derecho no debería intervenir por pertenecer al ámbito de la moral estrictamente privada y carecer de relevancia social. En este punto el Derecho debe únicamente reconocer y garantizar a la persona una zona de libertad dentro de la cual pueda moverse sin obstáculos ni injerencias no sólo por parte de los demás sino también de los propios poderes públicos.

La segunda estaría basada en el recelo que suscitaría en algunos precisamente lo contrario, esto es, la *moralización del Derecho*, en el sentido de rechazar todo aquello

⁴⁶¹ OST, F., y Van DROOGHENBROECK, S., "La responsabilidad como cara oculta...", *cit.*, pp.787-793. Citas pp.787 y 791, respectivamente.

⁴⁶² PÉREZ LUÑO, A. E, *Teoría del Derecho. Una concepción de la experiencia...* *cit.*, pp.125 y ss.

⁴⁶³ OST, F., y Van DROOGHENBROECK, S., "La responsabilidad como cara oculta...", *cit.*, p.789.

⁴⁶⁴ *Vid.*, debates del siglo XIX entre J.S. Mill y el juez victoriano J.F. Stephen o en el siglo XX entre H.L.A. Hart y el juez Lord P. Devlin. *Vid.*, McLEOD, I., *Legal Theory*, Palgrave Macmillan, New York, 2007, (4ª ed.), pp.189 y ss. Especialmente, pp.191-192 para Mill vs Stephen y 193-197 para Hart vs Devlin.

que relacione de un modo u otro el Derecho con el deber ético, especialmente con los deberes positivos. Se conecta la legalización de la moral con la moralización del Derecho y se acaban rechazando ambas.

Este rechazo a moralizar el Derecho se basa en la negativa a aceptar la incorporación de aspectos tradicionalmente atribuidos a la moral en las normas jurídicas, como por ejemplo ese carácter más *positivo* del que hablamos. Para los detractores de esta moralización, incorporar el carácter *positivo* de los deberes al Derecho implica la defensa de un *paternalismo legal* inaceptable basado en una intromisión jurídica a través de la cual se acaba por imponer a los ciudadanos un determinado bien para hacerles más felices. Este paternalismo legal es considerado como algo injustificado que perjudica y merma la propia libertad individual convirtiendo al Estado en una entidad paternalista que no respeta a los individuos como agentes pensantes y decisores⁴⁶⁵ y que se apoya en el uso de la coerción legítima evitando que las personas cumplan sus propios valores a su manera⁴⁶⁶. Se trata, en definitiva, de los defensores de un Estado mínimo, capitalista e individualista, que exigen un Derecho *negativo* que prohíba e imponga límites pero que no entre a valorar nada más. Defienden de hecho, como decíamos, tanto la no legalización de la moral como la no moralización del Derecho y abogan por una férrea separación entre ambos órdenes en pro de ese Estado mínimo concretado a través de un Estado liberal autónomo y emancipado de cualquier consideración ética que vaya más allá de un mero no hacer o no perjudicar al otro.

En este sentido la democracia liberal, inspirada en los criterios de distinción trazados por Thomasius⁴⁶⁷ (en especial aquél que aboga por el carácter más *positivo* de la moral y el más negativo del Derecho), ha tratado siempre de salvaguardar la libertad de los

⁴⁶⁵ HARRIS, D., *La justificación del Estado de Bienestar* (1987), (Trad. J.J. Fernández), Instituto de Estudios Fiscales, Madrid, 1990, p.63.

⁴⁶⁶ MARGALIT, A., *La sociedad decente* (Trad. C. Castells), Paidós, Barcelona, 1997, pp.176-177 y 186.

⁴⁶⁷ El primero de ellos vincula la moral con las acciones internas y el Derecho con las externas; el segundo relaciona la moral con el fin de asegurar la paz interior y el Derecho con evitar la perturbación de la paz exterior; el tercero diferencia entre la unilateralidad de la moral y la bilateralidad o alteralidad del Derecho; el cuarto (el que más nos interesa en nuestra argumentación) distingue el carácter positivo de la moral y el negativo del Derecho; y el quinto especifica la distinta clase de obligación que engendra la moral y el Derecho, siendo la primera una obligación interna y la segunda una obligación externa fundada en la coacción que proviene de la libre decisión de otros hombres. *Vid.*, THOMASIIUS, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes* (1705), (Trad. S. Rus y M.A. Sánchez), Tecnos, Madrid, 1994, Libro I, Cap. IV, especialmente n.87 y 90, pp.171 y ss, especialmente p.203.

individuos señalando los límites (prohibiciones) más que haciendo lo propio con las actuaciones de cooperación o colaboración positiva, por ello relegaba a la moral (la instancia inferior, «relativa»⁴⁶⁸) todo aquello que se refiriera a las actuaciones positivas de hacer, de actuar en beneficio de los demás y de la comunidad en general. Esto ha provocado una gran dificultad a la hora de que el Derecho reconozca los deberes positivos, y por lo tanto, la consideración de la solidaridad como un verdadero valor del ordenamiento jurídico que fundamenta derechos.

Es importante recordar, tal y como menciona Pérez Luño, que, en realidad, las propuestas iniciales destinadas a concretar esta diferenciación (o separación) entre el Derecho y la moral se fundamentaban no tanto en *desmoralizar el Derecho* sino más bien en *deslegalizar la moral*, en el sentido de buscar la constitución de unas esferas del obrar humano que fueran inmunes a la acción del Estado poniendo de manifiesto los límites de lo jurídico⁴⁶⁹. En efecto, todas estas diferenciaciones conceptuales entre el *iustum* y el *honestum* (Thomasius) que en el siglo XVIII se concretaron a través de la distinción entre el *forum internum* y el *externum* (Kant), no fueron más que la consecuencia de dos siglos de persecuciones religiosas mediante normas jurídicas. De lo que se trataba era de afirmar los límites infranqueables de la acción del Estado respecto de la conciencia individual, de postular la libertad religiosa y moral individual frente a la potestad normativa del Estado. Lo que se estaba debatiendo no era tanto la privación al Derecho de un fundamento moral, es decir, no se trataba de eliminar la fundamentación moral del poder político y jurídico, como sí ocurrirá después, sino muy al contrario lo que se pretendía era formular precisamente un nuevo fundamento moral para el Estado capaz de legitimar un sistema de gobierno que no se inmiscuyera ni regulara la conciencia individual. En definitiva, de lo que se trataba era más bien de aportar un fundamento moral para esa nueva concepción política plasmada en el Estado liberal

⁴⁶⁸ Mientras que la ley representa la regla objetiva, la moral no será más que una «instancia relativa». Incluso, tal y como sostiene Aparisi Miralles, y al igual que ocurrió con respecto a la filosofía, «quedaría afectada por un profundo complejo de inferioridad», una visión que, como sabemos, se encuentra estrechamente conectada con el emotivismo ético de los empiristas: la moral es reducida a cuestión de gustos, a pura subjetividad. APARISI MIRALLES, A., "Razón práctica y praxis jurídica: algunas reflexiones", *Persona y Derecho*, n.75, 2017. Citas pp.152 y 153 respectivamente. Todo esto supone la exclusión del carácter objetivo de los juicios metafísicos y éticos y su consideración como «pura emotividad, puro sentimiento, [...] mera ilusión de conocimiento» BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho... cit.*, p.50.

⁴⁶⁹ PÉREZ LUÑO, A. E, *Teoría del Derecho. Una concepción de la experiencia... cit.*, pp.125 y ss.

donde la legitimidad política venía proporcionada por la no regulación jurídica de la conciencia individual de los ciudadanos⁴⁷⁰.

Sin embargo, esta deslegalización de la moral irá progresivamente convirtiéndose en una verdadera y completa desmoralización del Derecho, en una purga total de cualquier fundamento moral que pudiera subyacer al mismo. Una depuración que alcanzará su cénit en las corrientes más radicales del positivismo jurídico que se desarrollarán en el siglo XIX y principios del XX, donde la distinción entre ambos órdenes acabará transformándose en una escisión rotunda y absoluta que llegará incluso a la afirmación de la avaloratividad del Derecho⁴⁷¹ y la separación radical entre el Derecho que *es* y el Derecho que *debe ser*⁴⁷².

Uno de los primeros pasos que han de darse para reivindicar el lenguaje de los deberes dentro de la cultura de los derechos y neutralizar la reacción adversa frente a los primeros superando el *problema del moralismo* es considerar que, tanto el Derecho como la moral (como veremos más detenidamente en la siguiente sección) no son compartimentos estancos que se encuentran separados sino que, por el contrario,

⁴⁷⁰ LAPORTA, F., *Entre el Derecho y la Moral*, cit., p.46.

⁴⁷¹ Se impone a la ciencia el deber imperioso de lo que Weber denominó *Wertfreiheit*, es decir, la independencia o liberación respecto al valor, la avaloratividad. WEBER, M., *Sobre la teoría de las ciencias sociales* (Trad. M. Faber-Kaiser), Planeta Agostini, Barcelona, 1985, pp.103 y ss. (Original: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1922, pp.451 y ss. Disponible en: <https://archive.org/details/gesammelteaufs00webeuoft/page/450>). (última consulta 23 de julio de 2019). Sobre ello, críticamente, BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho... cit.*, pp.50-51.

⁴⁷² Así lo sentenció, por ejemplo, Austin, uno de los mayores exponentes de la corriente analítica más temprana: «la existencia del Derecho es una cosa, su mérito o demérito otra. Lo que es o no es, es una cosa; lo que sea o no sea de acuerdo a un determinado estándar, es otra». AUSTIN, J., *The Province of Jurisprudence Determined* (1832), (Ed. W.E. Rumble), Cambridge University Press, Cambridge, 1995, Lecture V, p.157. Pero sobre todo fue Hume quien, en su conocido pasaje de la obra *Tratado sobre la naturaleza humana*, subrayó esta separación entre *es* y *debe ser* al afirmar que «en todo sistema moral de que haya tenido noticia, hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos, y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las cópulas habituales de las proposiciones: *es* y *no es*, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un *debe* o un *no debe*. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En efecto, en cuanto que este *debe* o *no debe* expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes. Pero como los autores no usan por lo común de esta preocupación, me atreveré a recomendarla a los lectores: estoy seguro de que una pequeña reflexión sobre esto subvertiría todos los sistemas corrientes de moralidad, haciéndonos ver que la distinción entre vicio y virtud, ni está basada meramente en relaciones de objetos, ni es percibida por la razón» HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana* (1739-1740), (Trad. F. Duque), Tecnos, Madrid, 1988, Libro III, Parte 1ª, Sección 1, pp.633-634.

presentan aéreas más o menos vastas de recubrimiento. Entender esto es esencial si queremos superar la coyuntura de relegar los deberes positivos al estricto ámbito de la moral, como lo hace el Estado liberal, y superar la debilidad jurídica que los envuelve como consecuencia de ello. En este sentido el principio de solidaridad juega un papel esencial como base de una moralidad básica compartida que requiere la conjunción de lo que *es* y lo que *debe ser* a través, como vamos a ver, de «lo que es como debería ser»⁴⁷³.

1. La solidaridad como lo que es como debería ser

El principio de solidaridad (o el valor solidaridad como principio) requiere de la reconstrucción del nexo entre lo que *es* y lo que *debe ser* para desarrollar su efectividad de forma integral al basarse en un proyecto humano común del que se desprende la existencia de una dignidad compartida que sólo se entiende superando el temor a la moralización y conectando la moral con el Derecho y viceversa. Y ello porque se trata de un proyecto que funde lo real y lo valioso al mismo tiempo, que considera la dignidad humana no sólo como *lo que es* o *lo que hay* (esto es, no sólo un hecho) sino también una realidad que implica o incorpora un valor, lo que conlleva la existencia de un «“Tú” absoluto y fundante»⁴⁷⁴. En este sentido el ser humano no es solamente un organismo vivo, pura facticidad que *es*, sino un ser social que *existe* en y con el otro, una existencia que viene marcada, precisamente, por la percepción de la dignidad de este otro que provoca que uno mismo acabe percibiendo la suya propia. El valor intrínseco de todo ser humano que se deriva de la dignidad nos obliga, a su vez, a preservar ese valor igualmente intrínseco del otro, y en este sentido los deberes positivos y de solidaridad tienen mucho que decir y que aportar.

Alessandro Ferrara nos habla en este sentido de «la fuerza del ejemplo» como alternativa capaz de superar la fractura insalvable entre la fuerza de lo que *es*, de las cosas, y la fuerza de lo que *debería ser*, de las ideas, una tercera fuerza entendida como «lo que es como debería ser»⁴⁷⁵, que deja atrás el temor a enfrentarse a una moralidad básica compartida, a unos fundamentos mínimos capaces de guiar el universo jurídico y

⁴⁷³ FERRARA, A., *La fuerza del ejemplo... cit.*, p.20 *in fine*.

⁴⁷⁴ ABELLÁN, J.L., “Laín, filósofo de la cultura española”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.446-47, agosto-septiembre 1987, p.432.

⁴⁷⁵ FERRARA, A., *La fuerza del ejemplo... cit.*, p.20 *in fine*.

que se basan en aquello que todos tenemos en común y que no nos podemos negar de ninguna forma.

En este sentido el autor italiano defiende que el juicio reflexivo constituye un modelo de validez que, al ser conectado con la noción de ejemplaridad, puede reunir lo que «ninguna doctrina filosófica contemporánea parece poder reconciliar del todo: el universalismo y el pluralismo». Para Ferrara lo inspirador del ejemplo provoca, al relacionarse con el juicio reflexivo, que de algo singular se puede llegar a alcanzar un valor universal gracias a la experiencia humana compartida. Se alcanza, pues, un «*universalismo ejemplar*» que no requiere traducción ya que «la fuerza persuasiva del ejemplo, a diferencia de la fuerza persuasiva de una ley o un principio, es autorreferencial, inmanente [...] a la forma cultural o la identidad humana»⁴⁷⁶.

Desde este punto de vista, la solidaridad (y más concretamente, el acto solidario) sería esa acción ejemplar, ese testimonio a seguir, que une a la vez *lo que es* (existencia determinada/hecho) y *lo que debe ser* (valor) convirtiéndose en *lo que es como debería ser* capaz de desvelar un valor universal desde esa experiencia humana compartida. Se basa en un hecho que no puede ser indiferente a los planteamientos morales pero que requiere, a su vez, del Derecho, de los planteamientos legales, para imponer justicia y equidad, para imponer el bien común. Es obligación con uno mismo y obligación ante los demás desde el *forum internum* y el *externum*. Es, en definitiva, el deber moral de la *pietas* con el otro (fundamentada en la *humanitas* y en la *dignitas*) asumido por el Derecho, que provoca el surgimiento de la obligación jurídica y no sólo moral, de responder, de hacernos cargo del otro frente al peligro que le amenaza.

De esta forma y a través de ella, tal y como señala Emilia Bea, así como existe una legítima expectativa de que los hechos que atentan contra la dignidad humana serán vistos como un crimen inadmisibles por la comunidad humana e internacional, se puede llegar a pensar que sobre el valor de determinadas acciones positivas de solidaridad o de ciudadanía o de convivencia con el otro y con lo que nos rodea, debería existir

⁴⁷⁶ Ibid., pp.37 y ss. Citas pp.39 y 43 respectivamente

también un acuerdo unánime y ser reconocidas, a través de la normatividad del ejemplo, como testimonios a seguir⁴⁷⁷.

B. Los deberes como mero reflejo de los derechos proclamados

Otra de las cuestiones problemáticas que envuelve el tema de los deberes ha consistido en la percepción bastante generalizada de éstos como la condición refleja de los derechos proclamados. Los deberes se reducen a un mero reflejo o corolario necesario del derecho en cuestión: ambos están involucrados en una *co-relación* pero no al mismo nivel, lo que genera una gran debilidad a la hora de exigir jurídicamente los primeros. Se trata, por lo tanto, de un discurso que fuerza una tesis de la correlatividad entre derechos y deberes *reduccionista* que, si bien no ignora la indivisibilidad de los derechos y de los deberes, acaba sin embargo concediendo de forma unilateral a los primeros la prioridad. Y lo hace, además, a través de una comprensión netamente individualista que considera que la finalidad de los deberes no es otra que la de garantizar la efectividad de los derechos⁴⁷⁸ otorgándoles, así, un papel meramente instrumental.

Abogar por la tesis de la correlatividad en este sentido reduccionista implica entender los derechos en tanto pretensiones que se presentan unidos a los deberes por medio de una relación que podríamos describir de la siguiente manera: el derecho subjetivo se configura como un *beneficio* reservado a su titular y se asume que el titular de un derecho es aquel que se beneficia de la correlativa obligación en otros, instituida jurídicamente. Esto implica dar prioridad a los derechos e incluso entenderlos como el propio fundamento de los deberes correspondientes, es decir, son los derechos la razón por la que podemos imponer deberes. Este es el sentido que se atribuye al propio artículo 4 de la Declaración francesa de derechos del hombre y del ciudadano de 1789: «La libertad consiste en poder hacer todo lo que no perjudique a los demás. Por ello, el

⁴⁷⁷ BEA, E., "Derechos y deberes. El horizonte...", *cit.*, pp.75-76. En este sentido de testimonios iluminadores Bergson ya hablaba de aquellas «almas privilegiadas» que se sentían unidas a todas las demás y que se han abierto a la humanidad en general por un impulso de amor. Educadores de la moral que, con su ejemplo, logran influir sobre la voluntad, grandes hombres y mujeres que, sin pedir nada, arrastran multitudes a través únicamente de su misma existencia. Su mera presencia es una llamada a superarse; podría ser un padre o una madre, un amigo, pero también cualquier persona a la que jamás hemos conocido pero que su vida y su juicio nos conmina a actuar en un determinado sentido. BERGSON, H., *Las dos fuentes de... cit.*, pp.117-122.

⁴⁷⁸ OST, F., y Van DROOGHENBROECK, S., "La responsabilidad como cara oculta...", *cit.*, p.792.

ejercicio de los derechos naturales de cada hombre tan sólo tiene como límites los que garantizan a los demás Miembros de la Sociedad el goce de estos mismos derechos»⁴⁷⁹. Los seres humanos son vistos desde un prisma individualista, «mónadas separadas, y en permanente estado defensivo, cuyas respectivas libertades no pudieran ser otra cosa que rivales virtualmente amenazadores entre sí»⁴⁸⁰ y los deberes son concebidos, consecuentemente, a partir de los recursos de la singularidad personal: el otro aparece ante mí como una voluntad autónoma dispuesta a hacer valer sus propias pretensiones, otro *yo* autónomo y autosuficiente que me obliga a una autolimitación de mi voluntad.

Este esquema reductivo de la correlación entre derechos y deberes es el que generalmente ha venido dominando el panorama del pensamiento jurídico contemporáneo y el que ha acabado relegando los deberes a un segundo plano coronando los derechos por encima de cualquier otra consideración. Esto ha dificultado cualquier posibilidad de abogar por otro tipo de relaciones entre ellos fundamentadas ya no tanto en una correlatividad *simple* o reduccionista estructurada en torno a un prisma individualista como la que hemos descrito, sino más bien en una correlatividad que se defina claramente por una participación mutua e integradora entre ambos capaz de resaltar el nexo que tienen los derechos con la existencia de los deberes en un sentido infinitamente más rico y complejo. Es decir, entendiendo que su relación no se estructura sólo en el sentido de que un sistema de derechos subjetivos es inimaginable fuera del contexto de un sistema de obligaciones y deberes que los sujetos asuman entre ellos o ante una determinada autoridad pública, sino también y sobre todo en el sentido de que sólo una sociedad que insista en la autonomía de los deberes (en su justificación por sí mismos y no como un mero reflejo o corolario de un derecho subjetivo) es capaz de crear las condiciones para el respeto de los derechos de todos⁴⁸¹.

Hablamos de una sociedad donde las obligaciones no se plasman exclusivamente en su forma *negativa* (al modo descrito en el artículo 4 mencionado) sino también y sobre todo, en forma positiva. Una sociedad donde las libertades de los seres humanos, lejos

⁴⁷⁹ Traducción disponible en:

https://www.conseil-constitutionnel.fr/sites/default/files/as/root/bank_mm/espagnol/es_ddhc.pdf
(última consulta 23 de julio de 2019).

⁴⁸⁰ OST, F., y Van DROOGHENBROECK, S., “La responsabilidad como cara oculta...”, *cit.*, pp.792 *in fine*-793.

⁴⁸¹ GRECO, T., “Antes el deber: Una crítica...”, *cit.* p.328.

de ser unas libertades negativas, rivales, que se reducen cuando se confrontan con las de los demás, son libertades que toman cuerpo y forma cuando, precisamente, son confrontadas con las de los demás, incrementándose a través de un vínculo social que, en vez de limitarla, en verdad la posibilita: «El derecho -escribe Meyer-Bisch- se percibe como una restricción, esta vez, positiva: la obligación de dar cuerpo a nuestra libertad común considerándonos como vinculados a la libertad de los otros. Ligándonos (*obligare*), la ley nos hace llevar el peso de una responsabilidad mutua que, al mismo tiempo que pone freno a las aspiraciones individualistas, no limita la libertad, sino que le permite encontrar su verdadera realización»⁴⁸².

Sin embargo, es fácil entender, si echamos una mirada a la historia del pensamiento moral, político y jurídico, el porqué de las dificultades de tales planteamientos. Es decir, el porqué del triunfo de una relación definida no por una participación mutua e integradora sino por la prioridad de los derechos y la debilidad de los deberes. Si, como sostiene Bobbio, el derecho y el deber pueden ser vistos como la cara y la cruz de una misma moneda, cuyo derecho y, consecuentemente cuyo revés, dependen de la posición de quien la mire en cada momento⁴⁸³, parece evidente, si nos remontamos al pasado lejano, que dicha moneda fue durante mucho tiempo examinada más por el lado de los deberes que por el de los derechos, algo que muy probablemente haya redundado en la actual devaluación de los deberes, como veremos también en el apartado siguiente. Y ello porque tradicionalmente el problema moral había sido considerado más desde la perspectiva de la sociedad que del individuo, de igual forma que la relación política había sido vista prioritaria y preferentemente desde la perspectiva de los gobernantes, siendo muy significativo en este sentido que los tratados al respecto se ocupasen del buen o del mal gobierno antes que de los derechos de los súbditos primero y de los ciudadanos después. El individuo era, pues, tan sólo un sujeto pasivo que única, o casi exclusivamente, tenía deberes (y no derechos) como el de obedecer las leyes y el de defender al Estado⁴⁸⁴. Fueron necesarias varias revoluciones para que se comenzase

⁴⁸² MEYER-BISCH, P., "Le devoir de l'homme est sans fin, mais non sans limite", en AA.VV., MEYER-BISCH, P., (ed.) *Les devoirs de l'homme... cit.*, p.63.

⁴⁸³ BOBBIO, N., *Teoría General de la Política* (Trad. A. de Cabo y G. Pisarello), Trotta, Madrid, 2009, (3ª ed.), p.513.

⁴⁸⁴ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, pp.289-290.

a ver el problema ya no sólo desde el punto de vista del gobernante o de la sociedad sino también desde la óptica del propio individuo, pues como nos recuerda Paniagua, no se hacen revoluciones hablando a los pueblos de sus obligaciones sino más bien de sus derechos y reivindicaciones⁴⁸⁵. Fue necesario, por lo tanto, un giro radical capaz de situar al individuo ya no como sujeto pasivo sino como sujeto activo en el centro del universo y de la filosofía política, jurídica y moral dotándole de unos derechos previos inalienables para cuya protección, defensa y garantía se constituía el Estado⁴⁸⁶. Así es como se afirmó la primacía del código de los derechos sobre el de los deberes: «primero está el individuo [...], que tiene valor por sí mismo, y después está el Estado, y no viceversa. Que el Estado está hecho para el individuo y no el individuo para el Estado [...]. En esta inversión de la relación entre el individuo y el Estado viene invertida también la relación tradicional entre derecho y deber»⁴⁸⁷.

A ello debemos añadir otro apunte más que corroboraría esta supremacía de los derechos sobre los deberes. Y es que, junto al peso de la historia y de los acontecimientos que han ido configurando las sociedades a lo largo de los siglos, nos encontramos con que las teorías *right based* (es decir, aquellas que dan prioridad a los derechos), han gozado y gozan, además, tal y como J.L. Mackie afirma, de una evidente ventaja subjetiva respecto a las *duty based*, y ello porque «los derechos son algo que podemos desear tener, en cambio, los deberes son molestos. Podemos alegrarnos de que los deberes se impongan a los otros [...] en nombre de la libertad, de la protección o de otras ventajas que tales deberes nos aseguran a nosotros y los nuestros. Un deber por amor del deber es absurdo, sin embargo, que los derechos existan solo por los derechos, no lo es»⁴⁸⁸.

Pues bien, para superar las dificultades que se derivan de tales planteamientos y que han situado a los deberes en un plano de inferioridad respecto a los derechos, es necesario, una vez más, otro giro radical que sitúe al individuo ante una nueva posición.

⁴⁸⁵ RODRÍGUEZ PANIAGUA, J.M., “Los derechos humanos como obligación”, *Persona y Derecho*, n.22, 1990, p.235.

⁴⁸⁶ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.290.

⁴⁸⁷ BOBBIO, N., *El tiempo de los Derechos* (Trad. R. de Asís), Sistema, Madrid, 1991, p.107.

⁴⁸⁸ MACKIE, J. L., “Can there be a Right based Morality?”, en AA.VV., WALDRON, J., (ed.), *Theories of Rights*, Oxford University Press, New York, 1989, (1ª ed. 1984, 2ª reimpr. 1989), p.171.

Que le obligue a salir de sí mismo y lo lleve hacia el otro, que lo saque de su aislamiento como sujeto activo en el centro del universo dotado de unos derechos previos inalienables⁴⁸⁹ y lo conecte con los demás como un sujeto en relación que tiene derechos pero también deberes que lo vinculan con todo lo que lo rodea. Es necesario, por lo tanto, superar los planteamientos reduccionistas que han coadyuvado a impulsar la tesis de la correlatividad que concede de forma unilateral a los derechos una prioridad cuestionable. Y decimos cuestionable porque, en vista del devenir (catastrófico) de los acontecimientos actuales podemos afirmar que esta primacía del individuo y de sus derechos (derechos míos) y la consecuente apatía o desinterés hacia los deberes (deberes tuyos) definitivamente no está funcionando, sobre todo para aquellos que tienen más difícil reivindicar los primeros, los más débiles. Más adelante analizaremos detenidamente la necesidad de recomenzar a hablar y actuar por deberes y no únicamente por derechos si bien es importante traerlo a colación por su conexión directa con lo que venimos analizando en este apartado.

Han sido muchos los autores que han tratado de rescatar la autonomía de los deberes y evitar así la tesis de que son los derechos la razón por la que podemos imponer deberes u obligaciones. Algunos, como Tommaso Greco, hablan de «antes el deber» y critican una filosofía de los derechos que rinde «tributo de honor» al lenguaje y la lógica de los derechos olvidando hacer lo propio con el lenguaje y la lógica de los deberes, cayendo así en una auténtica perversión de esa lógica y de la propia realidad⁴⁹⁰. Su disertación insiste, desde una perspectiva más antropológica y no tanto jurídica⁴⁹¹, en que sólo es posible una vida decente al plantear la sociedad, la vida en común, desde la perspectiva de la prioridad del deber: «[E]n este contexto, en vez de una relación entre términos correlativos, los derechos [...] y los deberes [...] dan vida a un juego de líneas cuya dirección difiere, cuando no está absolutamente desviada»⁴⁹². Y ello porque, para el italiano, *derecho* implica *individualidad* mientras *deber* supone *sociabilidad-asociación*, los deberes vinculan y los derechos separan, y para él sólo una sociedad que insista en

⁴⁸⁹ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.290.

⁴⁹⁰ GRECO, T., "Antes el deber: Una crítica...", *cit.* p.328.

⁴⁹¹ Por ello la veremos con detenimiento más adelante, en el tercer apartado, cuando hablemos de la necesidad de actuar y hablar por deberes y no únicamente por derechos.

⁴⁹² GRECO, T., "Antes el deber: Una crítica...", *cit.* p.330.

la prioridad del deber puede «salvaguardar un mínimo de aquella dimensión social que todo individuo necesita para vivir una vida decente» o por utilizar las mismas palabras que comentábamos antes: sólo una sociedad que insista en la prioridad del deber puede «crear las condiciones para el respeto de los derechos de todos»⁴⁹³.

Otros, como Ost y Van Drooghenbroeck y Palombella, se centran más en subrayar la autonomía del deber respecto a los derechos dentro del universo jurídico, moral y ético. Estos autores se preguntan si la categoría de los deberes es realmente dependiente de los derechos y, aún más, si debería resultar siempre *molesta* (como afirma J.L. Mackie) por coartar la libertad individual. Ost y Van Drooghenbroeck lo hacen proponiendo una perspectiva basada en la *responsabilidad* como mediación entre la libertad y el deber y desmontan la tradicional tesis de la cara y la cruz de los derechos y los deberes para afirmar que la responsabilidad es verdaderamente «la “cara oculta” de los derechos del hombre». Y lo es, no en el sentido reduccionista de acuerdo con el cual a cada libertad de un acreedor le correspondería el deber de un deudor, sino en el sentido conforme al cual cada libertad constituiría un fin en sí mismo, «como si», y tal como describen «desde un principio ella hubiera integrado en sí misma algo de la solicitud del otro, como si, lejos de constituirse en atributo a disposición de un sujeto autista, se revelara como una de las facetas de una dignidad compartida, y, por consiguiente, responsable»⁴⁹⁴.

Palombella, por su parte, sugiere que existen ciertos deberes que no son un límite o un freno a la autonomía personal sino más bien una expresión de la misma: «[El] deber no representa una limitación a nuestras posibilidades de elegir, no se trata del freno que debemos imponernos por respeto a los otros, sino que se trata de la expresión positiva de nuestra visión del mundo»⁴⁹⁵ o, en palabras de Ost y Van Drooghenbroeck, «la libertad se ha proyectado como autonomía, en tanto que, a la inversa, el deber adoptaba la forma de un llamamiento a ser libre»⁴⁹⁶.

⁴⁹³ Ibid., pp.328-331. Citas p.328.

⁴⁹⁴ OST, F., y Van DROOGHENBROECK, S., “La responsabilidad como cara oculta...”, *cit.*, p.793.

⁴⁹⁵ PALOMBELLA, G., “De los derechos y de su relación con los deberes...”, *cit.*, p.127.

⁴⁹⁶ OST, F., y Van DROOGHENBROECK, S., “La responsabilidad como cara oculta...”, *cit.*, p.812.

Veamos un poco más detalladamente cómo se conectan estos razonamientos deteniéndonos en tres puntos clave que nos argumentan el porqué del rechazo a la tesis *reduccionista* de la correlatividad entre derechos y deberes:

1. Porque algunos derechos (como los derechos humanos) se nos presentan *no sólo* como *derechos morales* de los individuos *sino también* como objetivos de valor compartidos socialmente⁴⁹⁷.

Dworkin, por ejemplo, insiste en un planteamiento excluyente de los derechos *morales*⁴⁹⁸. Defiende su autonomía⁴⁹⁹ y, a la vez, su pertenencia al Ordenamiento jurídico⁵⁰⁰, pero sobre todo insiste en su prioridad⁵⁰¹ con respecto a otros valores concurrentes. Este autor, escribe Palombella, hace una «lectura “moral” de los Ordenamientos jurídicos constitucionales en cuanto portadores de una inspiración normativa objetivamente reconstruible en términos de defensa de las minorías y de los individuos frente a las mayorías políticas [...] y a un “paternalismo” al que los jueces sobre todo deben saber oponerse en nombre de la justicia y de aquello que pertenece a los individuos, o sea en nombre de sus “derechos morales”»⁵⁰². Esta defensa de los derechos morales lleva a Dworkin a reafirmar su prioridad y a proteger su fundamento moral incluso frente a los intereses de la colectividad (intereses decididos con base en las preferencias políticas expresada por las mayorías). Para este autor, son los principios constitucionales los que señalan la prioridad de los derechos individuales sobre el bien común y sobre las opciones contenidas en las reglas establecidas por las mayorías

⁴⁹⁷ PALOMBELLA, G., “De los derechos y de su relación con los deberes...”, *cit.*, p.123.

⁴⁹⁸ DWORKIN, R., *Los derechos en serio* (1977), (Trad. M. Guastavino), Ariel, Barcelona, 1995, (1ª ed. 1984, 2ª reimpr. 1995), pp.158 y ss, 258-268 y 276 y ss.

⁴⁹⁹ Los derechos tienen una *sustancia* que no se les puede negar, un fundamento propio y separado de la legislación, de las normas establecidas a través de la ley, una *lectura moral* que se obtiene del lenguaje abstracto de la Constitución que invoca principios morales sobre la decencia política y la justicia. *Vid.*, *Ibid.*, pp.72 y ss. También p.241: «los principios deben apelar en forma independiente a nuestro sentido moral».

⁵⁰⁰ Que tengan un fundamento propio no implica que no formen parte de él, en realidad, el objetivo que persigue Dworkin, tal y como recuerda Palombella, es mostrar que cada vez que se defiende un derecho *moral* de los individuos, «ese derecho puede ser explicado, a través de la reconstrucción del sistema, como un ya-siempre-derecho positivo» PALOMBELLA, G., “De los derechos y de su relación con los deberes...”, *cit.*, p.149.

⁵⁰¹ Una prioridad que correspondería garantizar al orden judicial, especialmente en relación a aquellos casos *difíciles* (DWORKIN, R., *Los derechos en serio*, *cit.*, pp.146 y ss.) frente a los cuales la interpretación del juez es trascendental.

⁵⁰² PALOMBELLA, G., “De los derechos y de su relación con los deberes...”, *cit.*, p.150.

democráticas, *tomar los derechos en serio* implica, en esencia, mostrar esa prioridad de los derechos *morales* de los individuos sobre cualquier otra consideración⁵⁰³.

Ante este planteamiento de Dworkin, juristas como Alexy, han defendido un concepto mucho más amplio de los principios afirmando que éstos pueden referirse «tanto a derechos individuales como a bienes colectivos» y que persiguen no sólo la protección exclusiva de los individuos y de sus derechos sino también la tutela del bien común y la consecución de la solidaridad social⁵⁰⁴. Destacamos, también, la posición de Joseph Raz que nos devuelve al *quid* de nuestra cuestión. Para este autor, además de los derechos, en la base de nuestra moralidad puede también haber valores diversos, *más de una razón*, por lo que aboga por una realidad basada en lo que él mismo describe como «pluralistic understanding of the foundation of morality»⁵⁰⁵. Este *pluralismo* de las fuentes de nuestra moralidad de Raz nos abre el camino, tal y como sostiene Palombella, para reconocer más de *una* tipología de razones con las que justificar nuestros comportamientos. Así, afirma el italiano, de una hipótesis excluyente como la de Dworkin se podría pasar a una que «“permitiera” la concurrencia de justificaciones plurales en nuestras elecciones morales; razones que afectarían a nuestros derechos, pero también a nuestros deberes, y finalmente, a nuestros objetivos comunes colectivos». De esta forma, el mundo *moral* resultaría «irreducible» a un único fundamento, el de los derechos y los propios derechos, a la vez, perderían la posición central, absoluta y preferencial que se les ha adjudicado⁵⁰⁶.

Los propios Ordenamientos constitucionales (al menos los de los países europeos) no pueden interpretarse, subraya el propio Palombella, como si los principios fundamentales fueran reducibles sólo a la protección de los derechos individuales (al modo que afirma Dworkin), protegen también valores que no son reconducibles exclusivamente a la categoría de éstos, de modo que los principios jurídicos que vemos tutelados en aquéllos expresan, en palabras del propio Palombella, «una pluralidad de

⁵⁰³ DWORKIN, R., *Los derechos en serio*, cit., pp.211 y ss y 276 y ss.

⁵⁰⁴ ALEXY, R., *Teoría de los derechos fundamentales* (1976), (Trad. E. Garzón Valdés), Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2001, (1ª ed. 1997, 2ª reimpr. 2001), pp.109-111. Cita p.109.

⁵⁰⁵ RAZ, J., “Right-based morality”, en AA.VV., WALDRON, J., (ed.), *Theories of Rights*, cit., p.182

⁵⁰⁶ PALOMBELLA, G., “De los derechos y de su relación con los deberes...”, cit., pp.123-124. Citas p.123.

posibilidades, que difícilmente podemos reconstruir en términos de una rígida y predeterminada jerarquía»⁵⁰⁷.

2. Porque existen algunas obligaciones (deberes, responsabilidades) sin derechos correspondientes que se perciben de un modo autónomo e independiente de los derechos de los demás, que no tienen siempre y únicamente un papel instrumental respecto de los intereses y los derechos individuales.

Y ello porque, como dice Palombella en un discurso que sigue a Joseph Raz, tras las razones que respetamos en el plano moral, no se encuentran sólo los *derechos* de los demás, sino que también podemos encontrar *valores* (que no coincidan con los derechos individuales) e incluso *deberes* (que no se correspondan con los derechos de nadie en particular)⁵⁰⁸. Podríamos poner como ejemplos claros que apoyan esta postura las obligaciones que tenemos respecto a los animales, el medio ambiente, el desarrollo, la paz o las generaciones futuras, entre otras, obligaciones que no se corresponden con derechos individuales y que sin embargo son esenciales para nuestra coexistencia. Mención especial tendría el ejemplo de una sociedad libre y tolerante que sería, *grosso modo*, aquellas «instituciones justas» de las que hablaba Rawls o la «sociedad libre» que mencionaba Taylor, o incluso la «sociedad decente» de Margalit, formas de convivencia que nos permiten precisamente disfrutar de las libertades y ejercer nuestros derechos participando en su desarrollo y contribuyendo a su promoción como «la responsabilidad democrática por excelencia»⁵⁰⁹.

Hablamos, por lo tanto, de sociedades que tienen valor en sí mismas y constituyen un bien común que no puede ser exclusivo y divisible⁵¹⁰. De hecho, les reconocemos un valor que consideramos inmoral despreciar o denegar, incluso si no podemos individualmente hacer valer ningún derecho sobre ellas. Por lo tanto, nadie puede hacer de esto un derecho individual sino que más bien se podría definir, en realidad, según sostiene Raz, como un factor constitutivo de la calidad de vida⁵¹¹. Es más, podríamos

⁵⁰⁷ Ibid., p.124.

⁵⁰⁸ Ibid., p.124.

⁵⁰⁹ OST, F., y Van DROOGHENBROECK, S., “La responsabilidad como cara oculta...”, *cit.*, p.792.

⁵¹⁰ PALOMBELLA, G., “De los derechos y de su relación con los deberes...”, *cit.*, p.126.

⁵¹¹ RAZ, J., “Right-based morality”, *cit.*, p.195.

incluso añadir que tener el derecho a una *vida digna* implica la necesidad de vivir en una sociedad libre, tolerante, justa y decente que pueda ser capaz de alcanzar este objetivo, de protegerlo a través de la garantía de unas *capacidades* de desarrollo humano⁵¹². Sería absurdo, por ejemplo, que fuéramos jurídicamente *libres* en una sociedad incapaz de garantizar la supervivencia, la seguridad o las mínimas necesidades básicas de sus componentes. Por todo ello es por lo que los derechos, nos recuerda Palombella, «adquieren sentido en un universo en el que paralelamente la colectividad haya sido gravada con obligaciones autónomas, obligaciones que se revelan necesarias para que pueda tener un significado la reivindicación de los derechos»⁵¹³. Del mismo modo, tal y como afirman Ferry y Lacroix, para Charles Taylor existe el deber de sostener el tipo de sociedad que nos hace libres puesto que sólo en una sociedad libre podemos ser realmente libres. Así, en una sociedad de este tipo, los derechos, más que aparecer como soberanos, se convierten en correlativos de las obligaciones que engendra nuestra participación en dicha sociedad⁵¹⁴.

3. Porque existen obligaciones (deberes, responsabilidades) que se conciben no sólo desde la lógica de la reciprocidad negativa (ese *otro yo* del que hablábamos que me obliga a una autolimitación de mi voluntad de acuerdo con el modelo de los *límites* del artículo 4 de la Declaración francesa de 1789 al que hacíamos referencia antes), sino también desde la lógica de la reciprocidad positiva donde ese *otro yo* ya no opone su voluntad autónoma a la mía sino que aparece más bien como «un fin digno de respeto respecto al cual tengo yo obligaciones que sobrepasan la simple conmutatividad»⁵¹⁵.

Estamos en el terreno de la justicia distributiva, cuya exigibilidad, como sabemos, se revela mucho más débil. Una justicia distributiva que nos plantea si la justificación de los deberes puede construirse también en términos autónomos e independientes de razones basadas en derechos, sobre todo en el caso de bienes que se corresponden con

⁵¹² Recordemos en este punto lo dicho anteriormente acerca de autores como Sen, Nussbaum o Sandel. Vid., SEN, A., *La idea de la justicia*, cit., pp.299 y ss. SEN, A., “Capacidad y bienestar”, cit., pp.54 y ss. NUSSBAUM, M., *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre...cit.*, pp.82 y ss. SANDEL, M.J., *Justicia ¿hacemos lo que debemos?*, cit., pp.301-304.

⁵¹³ PALOMBELLA, G., “De los derechos y de su relación con los deberes...” cit., pp.136-137.

⁵¹⁴ FERRY, J.M. y LACROIX, J., “Charles Taylor: l’élucidation de l’identité moderne”, en FERRY, J.M. y LACROIX, J., *La pensée politique contemporaine*, Bruylant, Bruxelles, 2000, p.121.

⁵¹⁵ GENARD, J.L., *La grammaire de la responsabilité*, Le Cerf, Paris, 1999, p.111.

derechos *positivos*, derechos sociales que reclaman una intervención y exigen una fuerte implicación de la colectividad, un esfuerzo de la sociedad en conjunto, un papel activo y *positivo* de la esfera pública. La propia afirmación de los derechos, dirá Palombella, «no pretende ya únicamente “exclusiones” (de los demás de nuestra esfera privada), sino que presupone el esfuerzo colectivo, un ambiente favorable en el que se generen y desarrollen bienes públicos, que permita concebir y proteger los derechos individuales»⁵¹⁶.

Ost y Van Drooghenbroeck hablan en este sentido de una «mutualidad de los reconocimientos recíprocos» que provoca que las comunidades dejen de ser percibidas bajo la forma de obligaciones de las que hay que tratar de zafarse para llegar a ser libre. Para estos autores dichas obligaciones deben ser percibidas, en cambio, como un «potencial de recursos necesarios para la constitución del sujeto» que favorezcan «la reversibilidad de las posiciones» hasta que se logre asumir la situación del otro de forma integral y completa, entendiendo que *mi libertad* no consiste en hacer todo lo que no perjudica a otro sino más bien que aquélla «termina», precisamente, «donde empieza la del otro»⁵¹⁷ lo que lleva definitivamente a sustituir el *doy porque ya he recibido* por el *doy porque recibo*⁵¹⁸.

En definitiva, y para concluir, no se puede negar que, efectivamente, la naturaleza del hombre implica libertad y elección, en definitiva, autonomía. Sin embargo, esa misma *autonomía* puede ser vista en un modo doble: (i) bajo el perfil de la limitación externa de las elecciones y las acciones, sobre la base de los derechos de otros, y (ii) bajo el de la interna disposición hacia objetivos, valores a perseguir y realizar o deberes a respetar al modo descrito por Raz⁵¹⁹. Este segundo significado de la libertad es el que sería necesario recuperar tal como hemos tratado de justificar.

⁵¹⁶ PALOMBELLA, G., “De los derechos y de su relación con los deberes...”, *cit.*, p.134.

⁵¹⁷ En este sentido es importante entender que mi libertad es responsable de la libertad del otro, lo que no implica que sus irresponsabilidades y sus consecuencias sean directamente mi culpa. Para Lévinas, yo soy responsable de que el otro pueda ser libre. Y, además, dice parafraseando a Dostoievski: «todos los hombres son responsables unos de otros, “y yo más que los demás”» LÉVINAS, E., *Entre nosotros. Ensayos para...cit.*, p.133. (La cita que Lévinas utiliza de Dostoievski es la siguiente: «todos somos culpable de todo y de todos, y yo más que los demás» Se puede ver en la p.131 de *Ibid.*,)

⁵¹⁸ OST, F., y Van DROOGHENBROECK, S., “La responsabilidad como cara oculta...”, *cit.*, p.810.

⁵¹⁹ PALOMBELLA, G., “De los derechos y de su relación con los deberes...”, *cit.*, p.125.

Y ello porque básicamente debemos recordar que el ejercicio de la libertad y de la autonomía debe cumplir con una condición elemental: no suprimir aquello que la hace posible, es decir, el ser del hombre en su específica estructura ontológica que además está en relación con otros. El ser humano es digno, no por ser libre ni autónomo, sino porque es el origen ontológico «del comprender, pensar y actuar» y su libertad y autonomía se derivan de esta dignidad que debe ser entendida en el contexto de la coexistencia⁵²⁰.

Por lo tanto, abordar el tema de los deberes no significa volver a invertir el sentido de la moneda para revivir fantasmas del pasado o para reintroducir como guía del ordenamiento jurídico el postulado según el cual «cada cual tiene deberes y para con todos, y nadie tiene derecho alguno propiamente dicho... En otros términos nadie posee más derecho que el de cumplir siempre con su deber»⁵²¹. Significa, más bien, reconsiderarlos desde una perspectiva infinitamente más rica y compleja, renovada, superadora de viejos dogmas capaz de integrarlos en el Estado de Derecho social y democrático en la posición que les corresponde, donde los deberes no se justifican por una lógica de sujeción al soberano absoluto o al líder providencial sino que encuentran su explicación y límites en la existencia de derechos cuyo ejercicio supone el cumplimiento de obligaciones a ellos inherentes⁵²², obligaciones que van más allá de la reciprocidad negativa, pues exigen una reciprocidad positiva y que dan consistencia a la visión de los deberes como cara oculta de los derechos que veremos más adelante.

C. Desconfianza hacia los deberes por el peligro de retomar ideologías reaccionarias

Decíamos en el apartado anterior que el esquema reductivo de la correlación entre derechos y deberes era el que dominaba el panorama del pensamiento jurídico contemporáneo y el que había consagrado la prioridad de los derechos y relegado los deberes a un segundo plano. Analizamos sucintamente el porqué de la primacía del

⁵²⁰ COTTA, S., *Diritto, persona, mondo umano*, G. Giappichelli Editore, Torino, 1989, pp.180-181. Cita p.181.

⁵²¹ SÁNCHEZ VIAMONTE, C., *Manual de Derecho Político. Los problemas de la democracia*, Editorial Bibliográfica Argentina, Buenos Aires, 1959, pp.3 *in fine* y 4.

⁵²² GOIG MARTÍNEZ, J.M., "La constitucionalización de deberes", *Revista de Derecho UNED*, n.9, 2011, p.114.

código de los derechos sobre el de los deberes y cómo la historia y el tiempo se habían encargado de invertir la relación tradicional entre el individuo y el Estado invirtiéndose así también la propia relación entre derecho y deber. El individuo pasó de ser considerado sujeto pasivo, que prácticamente sólo tiene deberes (frente al Estado, la Iglesia, el gobernante o la sociedad), a convertirse en sujeto activo, centro del universo y dotado de unos derechos previos inalienables para cuya protección se constituía el Estado.

En este apartado veremos más detenidamente cómo se construyó esa primacía del individuo y del código de los derechos a través del análisis de un proceso que se inició en el siglo XVIII con las grandes Declaraciones de derechos de las revoluciones liberales y todavía se extiende hasta nuestros días como una reacción frente al temor que supone la posibilidad de retomar ideologías totalitarias o reaccionarias base de sociedades sin derechos encauzadas exclusivamente al discurso de los deberes y en las que los individuos son sojuzgados y sometidos en pro de la colectividad⁵²³.

La potenciación de los derechos en detrimento de los deberes, como decíamos, ya puede observarse en el siglo XVIII con las primeras Declaraciones de derechos liberales, textos que se caracterizan, precisamente, porque los derechos que enuncian aparecen solos, sin sus obligaciones o deberes correspondientes, esto es, sin que los derechos lleven aparejadas obligaciones para el propio titular del derecho, sino sólo para los demás: *a mi prerrogativa se enfrenta tu responsabilidad*, tal y como veíamos en el apartado precedente.

No obstante, a pesar del fenómeno de la potenciación de los derechos en detrimento de los deberes que como enseguida veremos se dio en la redacción definitiva de las declaraciones de derechos, la visión tradicional que otorgaba a los deberes un papel

⁵²³Una sociedad enteramente *duty-based* (por utilizar la terminología que mencionábamos en el apartado anterior) produciría efectos no deseables y colocaría a los derechos en una situación desafortunada. Es imprescindible diferenciar entre aquello que adquiere un valor distintivo y marca una diferencia primordial entre lo que se considera una moral pública, esto es, aquella capaz de proteger a los individuos, y otra moral paternalista, teocrática y dictatorial orientada a someter a los individuos a los dictados del Estado. Este tipo de regímenes enteramente *duty-based* se distinguen por los *deberes* que tenemos hacia el Estado. Pero en relación al Estado, como dice Palombella, «si hay un principio moral válido en el pensamiento moderno, es el del deber de sustraerse a las leyes injustas, más que al contrario». PALOMBELLA, G., “De los derechos y de su relación con los deberes...”, *cit.*, p.132.

central en el mundo moral se tenía todavía muy presente en el mismo pensamiento moderno que dio lugar a los *derechos*⁵²⁴. Y así algunos de sus representantes más notables se reafirmaron en la necesidad de tomar en consideración el papel de los deberes como referencia inexcusable a tener en cuenta a la hora de enumerar los derechos. En la doctrina de Locke (que puede considerarse como el antecedente más noble, al menos entre los inmediatos, de los derechos humanos tal como hoy los conocemos) encontramos una clara muestra de ello al afirmar ese papel inexcusable de los deberes y la reticencia a entender los derechos solos, sin obligaciones. Según Rodríguez Paniagua, Locke «no sólo habla de deberes al mismo tiempo que de derechos, sino que además deriva éstos de aquéllos»⁵²⁵. Así lo encontramos cuando afirma que «el estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza que lo gobierna y que obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla que siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones»⁵²⁶. Y entre los padres del constitucionalismo americano, Thomas Jefferson, en una carta de 1814, afirmaba: «Considero nuestras relaciones con los otros como constitutivas de los límites de la moral. Hacia nosotros mismos, en rigor, no podemos tener deberes, desde el momento en que una obligación requiere dos partes. El amor hacia nosotros mismos, en consecuencia, no es un elemento de la moral. Es más, es exactamente lo contrario. Es el único antagonista de la virtud, el que nos lleva continuamente a satisfacernos a nosotros mismos violando, de este modo, nuestros deberes morales hacia los demás»⁵²⁷.

Sin embargo, las reflexiones de Locke y Jefferson quedaron en papel mojado. Ya fuera por razones propagandísticas, tácticas o de eficacia, políticas o prácticas, tal y como sostiene Rodríguez Paniagua, lo cierto es que en los textos definitivos de la mayoría de estas Declaraciones los derechos aparecen efectivamente solos, en una «maravillosa

⁵²⁴ Ibid., p.117.

⁵²⁵ RODRÍGUEZ PANIAGUA, J.M., “Los derechos humanos del individualismo a la ética de la responsabilidad”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, n.15, 1998, p.118.

⁵²⁶ LOCKE, J., *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil... cit.*, cap.II, n.6, p.12. La negrita es mía.

⁵²⁷ JEFFERSON, T., “To Thomas Law Poplar Forest, June 13, 1814 (The Letters of Thomas Jefferson 1743-1826)”, en *American History. From revolution to reconstruction and beyond*. Disponible en: <http://www.let.rug.nl/usa/presidents/thomas-jefferson/letters-of-thomas-jefferson/jefl230.php> (última consulta 23 de julio de 2019).

tierra» de nadie donde sólo existen éstos y en donde las obligaciones o deberes brillan por su ausencia⁵²⁸.

En la *Declaración de derechos del buen pueblo de Virginia*, antecedente inmediato de la *Declaración de Independencia de los Estados Unidos* de 1776 y primera en este ámbito de Declaraciones liberales, los deberes están prácticamente desaparecidos. Sólo en el último artículo, el XVI, se mencionan de forma un tanto casual los «deberes que tenemos para con nuestro Creador» y ello para afirmar el igual derecho de todos los hombres al ejercicio libre de su religión. Y al final del mismo artículo se menciona otro deber indefinido y bastante impreciso que desde luego no puede ser jurídico: el «deber recíproco de todos» de «practicar la paciencia, el amor y la caridad cristiana para con el prójimo».

En cuanto a la *Declaración de Independencia de Estados Unidos*, sus redactores no sólo se conformaron con afirmar únicamente los derechos, sino que además suprimieron, como destaca Paniagua, «cualquier rastro de derivación, deducción o argumentación» acerca de los mismos. En realidad, ya no lo necesitaban, puesto que los derechos allí formulados no sólo estaban otorgados directamente a los hombres: «están dotados por su Creador con derechos», sino que además esto era declarado como una verdad evidente por sí misma. Esta nueva fórmula, sin duda, «ganaba eficacia y atractivo» frente a la de Locke o Jefferson⁵²⁹ y resultaba mucho más conveniente para una Declaración de independencia y «una llamada a una guerra de liberación»⁵³⁰. Sea como fuere, finalmente habría prevalecido la evidente limitación del pensar moderno (sobre todo en lo que hace referencia a la solidaridad y a los deberes) con su concepción del

⁵²⁸ RODRÍGUEZ PANIAGUA, J.M., “Los derechos humanos del individualismo...”, *cit.*, p.118.

⁵²⁹ En el borrador de Jefferson se afirmaba que los hombres habían sido «creados libres e independientes» y que «de esta creación igual derivan derechos». Esta frase se borró (más bien tachó) en las reuniones que Jefferson mantuvo con John Adams y Benjamin Franklin, miembros todos ellos del comité de redacción. Fue sustituida por una nueva fórmula: que los hombres «están dotados por su Creador con derechos», derechos que, además, se calificaban de «inalienables». El hecho de que se eliminase cualquier mención a que estos derechos se derivaban o deducían de otra verdad anterior (la igual creación) produjo que ahora todas estas «verdades» (incluida la de que los hombres están dotados de derechos) se declararan «evidentes por sí mismas» y no ya sólo «indudables», como en el borrador de Jefferson (*Ibid.*, pp.113 *in fine*-114). Más ampliamente, sobre la Declaración de Independencia de Estados Unidos, APARISI MIRALLES, A., *La revolución norteamericana. Aproximación a sus orígenes ideológicos*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1995, pp.375 y ss.

⁵³⁰ RODRÍGUEZ PANIAGUA, J.M., “Los derechos humanos del individualismo...”, *cit.*, p.118.

individuo como centro independiente y de la sociedad como una suma de individuos aislados que compiten entre sí por los recursos económicos existentes⁵³¹.

Después de esto no es de extrañar que los representantes del pueblo francés (en los que influyó notablemente el ejemplo americano) en su Declaración de 1789 se contentaran con declarar que los «derechos del hombre» eran «naturales, inalienables y sagrados». Al igual que los americanos, los franceses optaron por un desdibujamiento evidente de las obligaciones o deberes en su Declaración. Se sabe, sin embargo, que los propios constituyentes franceses discutieron acerca de la conveniencia de hacer una Declaración de derechos por separado del resto de la Constitución y sobre si hacerla o no conjuntamente con una Declaración de deberes⁵³². El abate Grégoire, apoyado por otros constituyentes conservadores (moderados o salidos de las filas del clero), llevó a cabo una elocuente defensa a favor de redactar una declaración correlativa de los deberes: «Para contener a los hombres en los límites de sus derechos resulta esencial que hagamos una declaración de deberes; siempre estamos inclinados a ejercerlos con dominio, siempre estamos dispuestos a expandirlos; en cambio los deberes los desconocemos, los descuidamos, los olvidamos. Hay que establecer un equilibrio, hay que mostrar al hombre el círculo que él puede establecer, y las barreras que pueden y deben detenerle»⁵³³.

Su propuesta finalmente fue rechazada tras una votación en la que una mayoría de 570 votos contra 433 decidió finalmente no incluirla. Esta mayoría opositora que se negaba a situar los deberes en un nivel similar al de los derechos estaba compuesta principalmente por tres grupos: los anticlericales (de ahí que la proposición de una carta de deberes aparezca como una idea clerical); los políticos persuadidos plenamente de que lo que estaban haciendo era establecer una declaración de los derechos del hombre en el *estado de naturaleza* y convencidos, como Mably, de que en ese estado el hombre tan sólo tenía derechos pues los deberes acompañan, más bien, al establecimiento ulterior del Estado; y por último, muy probablemente la mayoría, aquellos otros, que

⁵³¹ APARISI MIRALLES, A., "Los derechos humanos en la Declaración de Independencia Americana de 1776", en AA.VV., BALLESTEROS, J., (ed.), *Derechos humanos. Concepto, fundamentos... cit.*, pp.241-242.

⁵³² RODRÍGUEZ PANIAGUA, J.M., "Los derechos humanos del individualismo...", *cit.*, p.119.

⁵³³ Citado por RIALS, S., *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Hachette Littérature, Paris, 1988, p.163.

simplemente tenían llevar a cabo una Declaración que pusiera en marcha «el engranaje del despliegue de los deberes» presentados tradicionalmente en la época (incluso en el artículo sobre el *deber* de la Enciclopedia) conforme a la tripartita clasificación de: a) deberes hacia Dios; b) deberes hacia nosotros mismos; y c) deberes hacia los demás hombres. Para éstos era evidente, al igual que para los americanos, que no iba a hacerse una revolución para, con ella, restablecer los estamentos tradicionales que ya venían configurando a la sociedad⁵³⁴. Así, lo que ocurrió fue que aunque en la introducción se mencionan tanto derechos como deberes, lo que encontramos en su articulado no son más que, en realidad, sólo derechos. Tan sólo el artículo 13, y de forma muy modesta, se refiere a que «para el mantenimiento de la fuerza pública y para los gastos de administración» es indispensable una contribución general, una manera «bastante tímida», como subraya Paniagua, de enunciar un deber «tan importante»⁵³⁵.

Por lo tanto, sí hubo interesantes e intensos debates sobre los deberes y sobre la posibilidad de su positivación en aquella época. El tema de los deberes estuvo presente durante prácticamente todo el proceso de redacción de la *Declaración francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789, así como también durante la elaboración de la Constitución de 1795 e asimismo en la Constitución de 1848, donde llegaron incluso a ser aludidos expresamente en el Preámbulo. La polémica en torno a los deberes nacía fundamentalmente de las prerrogativas de una parte de la sociedad que había acabado por desconfiar de los derechos, de los componentes progresistas de la libertad y de la soberanía popular⁵³⁶.

Sin embargo, y a pesar de estos debates, la idea que finalmente acabó por imponerse sería aquella basada más bien en todo lo contrario: no se había hecho una(s) revolución(es) para restablecer los viejos deberes hacia Dios, ni siquiera hacia nosotros

⁵³⁴ OST, F., y Van DROOGHENBROECK, S., “La responsabilidad como cara oculta...”, *cit.*, p.788.

Sobre este debate *Vid.*, RIALS. S., *La déclaration des droits... cit.*, pp.164-170.

⁵³⁵ RODRÍGUEZ PANIAGUA, J.M., “Los derechos humanos del individualismo...”, *cit.*, p.119.

⁵³⁶ BEA, E., “Derechos y deberes. El horizonte...”, *cit.*, p.64.

Bergson defiende que, en realidad, las Declaraciones de Derechos Humanos son desafíos lanzados contra los abusos. De lo que se trataba era de acabar con sufrimientos intolerables e invoca una famosa cita de Émile Faguet que afirma que la Revolución no se hizo por la libertad y la igualdad sino simplemente «porque había gente que se moría de hambre». BERGSON, H., *Las dos fuentes de... cit.*, p.360. Al final se impone la supervivencia de la persona por encima de cualquier otra consideración y se adopta el ideal que mejor se opone a las expectativas que se tratan de superar.

mismos, ni hacia los demás hombres sino para tratar de imprimir una nueva dinámica a las relaciones sociales, un cambio de paradigma que dejara atrás la concepción orgánica de la sociedad, para pasar a una nueva concepción fundada en lo que hoy conocemos como individualismo, un sistema basado en la idea del individuo abstracto, pre-social, que entra en sociedad como quiere y cuando quiere creando vínculos que rompe en el momento que considera oportuno, un individuo desconfiado con el otro al que utiliza a su conveniencia como *medio* a través del cual satisfacer sus necesidades. Cuanto menor sea la dependencia con respecto a éste mucho mejor, cuanto menos lo necesite más satisfacción siente. Es, tal y como resume Bea, «el individualismo metodológico del contractualismo moderno» que surge frente a la idea de la sociabilidad natural y que promueve la propiedad privada como el «prototipo de los derechos humanos, que se ajustan a la categoría del derecho subjetivo, de signo patrimonialista y iusprivatista»⁵³⁷.

En efecto, a pesar de los debates e intentos por refundar la teoría de los deberes e institucionalizarlos en estas primeras Declaraciones, éstos quedaron en un absoluto segundo plano y sólo volvieron a la primera línea cuando empezaron a organizarse políticamente los Estados autoritarios, lo que contribuyó de manera especialmente notable a su descrédito y rechazo, una carga simbólica negativa que dura hasta nuestros días y que los ha dejado marcados de forma ineludible⁵³⁸.

La *Declaración Universal de 1948* fue, sin duda, el primer paso para la reconstrucción del compromiso con las exigencias derivadas de la dignidad humana después de las atrocidades acaecidas como consecuencia del advenimiento de los Estados autoritarios y totalitarios y, como tal, la cuestión de los derechos y de los deberes fue sugerida desde el principio. Sin embargo, la presidenta de la Comisión de Derechos Humanos, Eleanor Roosevelt, cerró prácticamente la discusión y el debate en una de las primeras reuniones de trabajo al afirmar tajantemente que «la tarea que se nos ha encomendado es la de proclamar los derechos y las libertades fundamentales del ser humano... no la de

⁵³⁷ BEA, E., “Derechos y deberes. El horizonte...”, *cit.*, p.64.

⁵³⁸ Algunos autores han optado por neutralizar el desprestigio de los deberes a través de su desbloqueo utilizando en lo posible el término responsabilidad por no estar ligado en el imaginario colectivo a los fantasmas del pasado, considerando que las nuevas reflexiones en torno a ésta podrían ser un buen punto de partida para abandonar «el prisma individualista» sin sucumbir al «colectivista o comunitario» OST, F., y Van DROOGHENBROECK, S., “La responsabilidad como cara oculta...”, *cit.*, p.795.

enumerar sus obligaciones»⁵³⁹. En realidad, lo que ocurrió no fue tanto una negativa a sentarse y debatir profundamente sobre los deberes y su relación con los derechos, como la necesidad, en un contexto histórico complicado y determinante, de llegar a un acuerdo para redactar la Declaración y proclamar unos derechos universales e inalienables de cuyo disfrute no pudiera ser excluido ningún ser humano. El único punto en común que tenían todos los que estaban allí sentados, muchos incluso con ideologías radicalmente antitéticas, era su total oposición a los excesos cometidos por los Estados fascistas cuya característica más notable era, precisamente, la revalorización de los deberes del individuo respecto a la comunidad y el condicionamiento del disfrute de las libertades a la identificación de los sujetos con los valores representados por el Estado⁵⁴⁰.

En este sentido de la revalorización de los deberes del individuo respecto a la comunidad, Massimo La Torre, en su análisis de la obra de Karl Larenz⁵⁴¹, llegará a la conclusión, tal y como resume Emilia Bea, de que «la perspectiva organicista de la relación entre sociedad e individuo acabó por relativizar la subjetividad jurídica y el derecho subjetivo hasta diluirlos en la comunidad popular orgánica»⁵⁴². Esta preferencia de los sistemas autoritarios por los deberes sobre los derechos nos confirma, tal y como sostiene Vidal Gil, que el derecho subjetivo no es sólo una cuestión de técnica jurídica sino un problema que contiene una importante y trascendental dimensión política. Y ello hasta el punto de que su reconocimiento es capaz de distinguir los regímenes liberales democráticos de los autoritarios o dictatoriales: «la primacía de los deberes responde a las concepciones orgánicas, holistas y totalitarias, que se concretan en el tradicionalismo de Comte y Bonald cuando afirman que en la sociedad no existen derechos sino deberes, y se plasman en el dictum calderoniano: el primer derecho es cumplir con el deber»⁵⁴³. Todo esto se tradujo, tal y como afirma Pérez Luño, en una

⁵³⁹ Estas palabras al no existir actas oficiales de las primeras reuniones del grupo de trabajo, fueron recogidas por René Cassin en CASSIN, R., "De la place faite aux devoirs de l'individu dans la Déclaration Universelle des Droits de l'homme", en *Problèmes des Droits de l'homme et de l'unification européenne. Mélanges offerts à Polys Modinos*, Pedone, Paris, 1968, p.481.

⁵⁴⁰ BEA, E., "Derechos y deberes. El horizonte...", *cit.*, p.63.

⁵⁴¹ LA TORRE, M., *La lucha contra el derecho subjetivo. Karl Larenz y la teoría nacionalsocialista del Derecho* (1988), (Trad. C. García Pascual), Dykinson, Madrid, 2008, pp.172 y ss.

⁵⁴² BEA, E., "Derechos y deberes. El horizonte...", *cit.*, p.62.

⁵⁴³ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.284

negación total «de los valores, de la dignidad y de la autonomía de la persona», que acabarán absorbidos por esa «entidad metafísica comunitaria, cuya orientación y sentido eran interpretados por el partido nazi en régimen de monopolio»⁵⁴⁴.

A partir de entonces cualquier referencia a los deberes, las obligaciones, la comunidad o el interés colectivo despertarán una reacción adversa que durará hasta nuestros días y que vino además agravada por el impacto negativo de expresiones popularizadas por los líderes fascistas como *el deber es el deber o órdenes son órdenes*⁵⁴⁵. Memorables en este sentido son las frases de Benito Mussolini al respecto: «A un pueblo le es necesaria la disciplina para alcanzar la potencia. La potencia es la resultante de una coordinación de esfuerzos de todos los ciudadanos, que se sienten cada cual en su sitio y todos dispuestos a cumplir su deber»⁵⁴⁶; «La libertad no es un derecho, es un deber. No es un don generoso, es una conquista. No es una igualdad, es un privilegio»⁵⁴⁷; «Los mejores

⁵⁴⁴ PÉREZ LUÑO, A.E., “El Estado totalitario contra el derecho subjetivo. La teoría jurídica de Karl Larenz”, *Sistema. Revista de ciencias sociales*, n.212, 2009, p.7.

⁵⁴⁵ En este sentido destacan los procesos contra los juristas nazis en Núremberg. En el *Juicio de los Jueces* se discutió la relación entre deber jurídico y deber moral y la forma en que se invocaron tales conceptos estuvo «llena de trampas», tal y como dice Bea, engaños que, sin duda para la autora, «condujeron decisivamente a su descrédito». En este sentido se afirma que el nacionalsocialismo, impregnado del decisionismo de Carl Schmitt, había configurado una sociedad orgánica, jerarquizada y autoritaria donde todas las decisiones dependían de las órdenes de los superiores hasta llegar a la cúspide de la pirámide que era la voluntad de Hitler. Este decisionismo del Tercer Reich era considerado el gran oponente del normativismo de Hans Kelsen, para el que en la cúspide de la pirámide siempre estaba la norma por lo que, en este sentido, la dinámica del *Führerprinzip* estaba en clara contraposición al normativismo defendido por Kelsen. Sin embargo, en el juicio, el pensamiento de Kelsen fue «blanco de las críticas», como sostiene Bea, ya que su estricta separación conceptual entre Derecho y moral podía ser interpretada como justificación de la obediencia al Derecho formalmente válido al margen de su contenido. Esta crítica, afirma la autora, era «injusta respecto a la propia biografía del autor –cuyo perfil de judío liberal le había reportado la persecución– y respecto a su defensa de la democracia, aunque la Teoría pura del Derecho, pensada en las coordenadas de un sistema democrático, por su asepsia valorativa, carecía de resortes suficientes para resistir al nacimiento de un Estado totalitario». BEA, E., “Derechos y deberes. El horizonte...”, *cit.*, p.61. Hannah Arendt llegó a afirmar que los jueces, fiscales, profesores y funcionarios del Estado que “hicieron carrera” en aquellos años siguieron la fórmula del «imperativo categórico del Tercer Reich» debida a Hans Frank: «Compórtate de tal manera que si el Führer te viera, aprobara tus actos» (*Vid.*, FRANK, H., *Die Technik des Staates*, Deutscher Rechtsverlag, Munich, 1942, pp.15-16) en clara alusión a que los jerarcas nazis ni eran kelsenianos ni mucho menos kantianos, aunque algunos, como Eichmann, tuvieron la desfachatez de intentar justificar su conducta apelando a la definición kantiana del deber. *Vid.*, ARENDT, H., *Eichmann en Jerusalén* (1963), (Trad. C. Ribalta), DeBolsillo, Barcelona, 2009, (4ª ed.), p.200.

⁵⁴⁶ Discurso de Benito Mussolini del 20/9/1922 en Udine. Disponible en: <http://www.adamoli.org/benito-mussolini/indice-1922.html> (última consulta 23 de julio de 2019).

⁵⁴⁷ Discurso de Benito Mussolini del 24/3/1924, en Roma. Disponible en: <http://www.adamoli.org/benito-mussolini/indice-1924.html> (última consulta 23 de julio de 2019).

fascistas obedecen en silencio y trabajan con disciplina. Nosotros decimos: primero los deberes, luego los derechos»⁵⁴⁸.

René Cassin, en cuanto a la Declaración, lo confirmaría al afirmar⁵⁴⁹, tal y como resume Macheret, que si la mención a los deberes del individuo hacia la sociedad no fue admitida en esta Declaración fue porque su elaboración siguió al horror. En el clima de indignación que se respiraba en las comisiones de redacción, la Declaración Universal debía tener sobre todo el sentido de una «protesta solemne de la conciencia humana contra la tiranía ilimitada del Estado»⁵⁵⁰.

Con todo, tal y como veremos en el análisis del siguiente apartado, la Declaración, se alejará del prototipo de ser humano individual y solitario y tratará de superar esa lógica del *reclamo beneficios para mí, a costa tuya*, para basarse en una fórmula más proclive a la empatía, la solidaridad y la fraternidad, tal y como se advierte en su artículo 1 y en los considerandos del Preámbulo. Esto implica que el individuo ya no descubre sus derechos como emanación de su libertad, de forma autorreferencial sino que más bien esta libertad está orientada a la vida en común y, de la mano de la empatía, lo orienta a reconocer la dignidad del otro y a experimentar lo que significa ser persona y cuál es la responsabilidad solidaria hacia ella⁵⁵¹.

En definitiva, tal y como hemos venido analizando, las circunstancias históricas que han envuelto la instauración y predominio absoluto de la cultura de los derechos frente al lenguaje de los deberes han propiciado que parezca que hablar sólo de derechos es señal de progresismo mientras que utilizar el lenguaje de los deberes sea un síntoma de

⁵⁴⁸ Discurso de Benito Mussolini del 23/10/1925, al Sindicalismo. Disponible en:

<http://www.adamoli.org/benito-mussolini/indice-1925.html> (última consulta 23 de julio de 2019).

⁵⁴⁹ «La Déclaration universelle, attentive à n'annoncer des devoirs et obligations d'ordre juridique que dans la mesure où cela ne contredit pas le vaste programme d'action et de justice en faveur des droits et libertés et de la dignité des êtres humains, ne contient enfin rien qui puisse gêner les moralistes dans leurs efforts pour exalter la fin suprême de ces droits et libertés. Le devoir moral qui, selon son article 1er, impose à chaque être humain d'agir dans un esprit de fraternité, évoque de bien près le précepte "Aime ton prochain comme toi-même" qui est inscrit dans un des premiers versets de la Bible. En bref, si cet acte de 1948 ne peut, tant à cause de sa facture purement humaine qu'en raison de ses imperfections, être comparé à aucun degré aux Dix Commandements, véritable Code des devoirs essentiels de l'homme, du moins il leur apporte, à travers les siècles, un prolongement qui n'est dépourvu ni d'équilibre, ni de grandeur» CASSIN, R., "De la place faite aux devoirs de l'individu dans la Déclaration Universelle des Droits de l'homme", *cit.*, pp.479 y ss.

⁵⁵⁰ MACHERET, A., "Préface", en AA.VV., MEYER-BISCH, P., (ed.), *Les devoirs de l'homme...cit.*, p.6.

⁵⁵¹ PALLARES YABUR, P., "La justificación racional de los derechos humanos...", *cit.*, pp.150-152.

ser reaccionario. Tal vez por eso se habla tanto de los primeros y tan poco de los segundos. Es muy posible que en la situación actual sea necesario dar la vuelta del revés al inicio de un famoso trabajo destinado a defender el carácter absoluto de los derechos: si Nozick podía afirmar decididamente que «los individuos tienen derechos»⁵⁵², expresando de esta forma la verdadera norma fundamental de nuestros ordenamientos jurídicos y sociales, deberíamos empezar a sostener con convicción que ante todo «los individuos tienen deberes»⁵⁵³ y que poco pueden hacer el Derecho y los derechos si no hay detrás de ellos actitud ética, participación ciudadana, virtudes cívicas, compromiso social, pensamiento crítico y sobre todo, sentido de la responsabilidad y de la solidaridad⁵⁵⁴.

II. La cuestión de los deberes en la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948

«Cuéntase que en una de las reuniones de una Comisión nacional de la UNESCO, en que se discutía acerca de los derechos del hombre, alguien se admiraba de que se mostraran de acuerdo, sobre la formulación de una lista de derechos, tales y tales paladines de ideologías frenéticamente contrarias. En efecto, dijeron ellos, estamos de acuerdo

⁵⁵² NOZICK, R., *Anarquía, Estado, Utopía* (1974), (Pról. L.D. Fernández), Innisfree, Nueva York, 2014, (1ª ed.), p.1.

⁵⁵³ GRECO, T., “Antes el deber: Una crítica...”, *cit.* p.343.

⁵⁵⁴ Como dato interesante con respecto a la mención de los deberes en textos y Declaraciones al más alto nivel cabría mencionar también el trato que nuestra Constitución de 1978 les dispensa. Puede decirse que ésta sigue el modelo de precariedad que hemos venido describiendo en las Declaraciones de Derechos de los últimos siglos. Por ejemplo sigue a la Declaración del Hombre y del Ciudadano de 1789 cuando se refiere al «deber de defender a España» (art. 30) y a que «todos contribuirán al sostenimiento de los gastos públicos» (art. 31). Por su parte emula a la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 cuando se refiere a que «la enseñanza básica es obligatoria y gratuita» (art. 27.4). Es más, añade por su cuenta otro deber, que es también un derecho: «el deber y el derecho al trabajo» (art. 35). En cambio, no recoge un deber semejante al del artículo 1 de la Declaración Universal (y al del último de la de Virginia). Algunos autores, como Rodríguez Paniagua, afirman que ello se debió, tal vez, a que «nuestros constituyentes estaban de vuelta de ese tipo de preceptos, después del célebre artículo 6 de nuestra Constitución de Cádiz: “El amor de la Patria es una de las principales obligaciones de todos los españoles y, asimismo, el ser justos y benéficos”». Sea como fuere lo cierto es que pocas dudas caben sobre el sentido político que se imprime en todos estos documentos así como sobre las situaciones excepcionales que motivaron o propiciaron su elaboración. En concreto, para las Declaraciones americanas y la francesa, una revolución; para la de las Naciones Unidas, una guerra mundial contra los regímenes fascistas o autoritarios; y para la de la Constitución española, la instauración de una democracia largamente deseada y esperada. RODRÍGUEZ PANIAGUA, J.M., “Los derechos humanos del individualismo...”, *cit.*, pp.119-120. Cita p.119 *in fine*.

tocante a estos derechos, pero con la condición de no preguntarnos el porqué. En el “porqué” es donde empieza la disputa»⁵⁵⁵

(Maritain, 1973)

Se argumenta frecuentemente que la falta de acuerdo en los *porqué* de los derechos humanos llevó a los redactores de la Declaración a eludir cualquier tentativa de tratar de justificar racionalmente los derechos humanos o, cuando menos, a prescindir de afirmaciones de tipo metafísico. Pallares Yabur, sin embargo, rechaza esta afirmación sosteniendo que la Declaración se construyó, en verdad, a través de un acuerdo práctico al que llegaron los redactores mediante la afirmación de una serie de verdades metafísicas mínimas al articular «una descripción de un “ser”, que es posible “conocer” (y) del que se sigue un “deber”»⁵⁵⁶. En apoyo de esta tesis analizaremos el documento desde dos perspectivas: la primera como *punto de llegada*, vista desde el prisma de aquellos que la consideraron un mero acuerdo práctico y pragmático. La segunda como *punto de partida*, entendiendo su carácter deóntico y el sustrato metafísico que la sustenta y le otorga origen, permanencia y durabilidad. Lo permanente y lo duradero pero visto a través del prisma del tiempo y de la historia, la Declaración como realidad permeable entendida en sentido ontológico, como fuerza moral y jurídica que insta, como vimos, a «respetar al ser humano en aquello que es ontológicamente»⁵⁵⁷, y que al mismo tiempo goza de capacidad para enfrentarse a los nuevos retos de un futuro incierto sin quedar atascada y estática en un momento determinado basado en un acuerdo concreto.

⁵⁵⁵ MARITAIN, J., “Introducción”, en AA.VV., CARR, E.H., CROCE, B., et al., *Los derechos del hombre* (1949), (Trad. M. Nelken y otros), Laia, Barcelona, 1976, (4ª ed.), p.20. Es importante destacar, y así lo veremos más adelante en nuestra argumentación, que cuando Maritain describe esta anécdota acerca de la falta de acuerdos en el *porqué* lo que está en realidad estableciendo es un argumento mucho más amplio del que esta cita es solo un fragmento. Argumenta un poco más adelante que este acuerdo práctico fue viable no por la carencia o falta de una realidad metafísica sino porque dicho compromiso se consiguió a nivel de la realidad práctica, es decir, de forma «espontánea, pre-científica, pre-filosófica». Más adelante ya se llevará a cabo el trabajo de justificación teórica que estará supeditado, dirá Maritain, por «las adquisiciones y servidumbre, la estructura y evolución del grupo social» (Ibid., p.24), esto es, de la tradición especulativa a la que pertenece esa persona (PALLARES YABUR, P., “La justificación racional de los derechos humanos...”, *cit.*, pp.155 *in fine*-156).

⁵⁵⁶ Ibid., p.139.

⁵⁵⁷ COTTA, S., “Conoscenza e normatività. Una prospettiva metafísica”, *cit.*, p.13.

A. La Declaración como punto de llegada

Muchos son los que opinan que la relación entre los deberes y la Declaración Universal de Derechos Humanos mantiene un tono similar al de sus predecesoras liberales. Sin duda, el trato que se hace en ella de las obligaciones de la persona es bastante limitado en comparación al que se le dispensa a los beneficios, pasando prácticamente de puntillas sobre esta cuestión durante la mayor parte de su articulado. Una parte importante de la doctrina considera que, en realidad, estamos ante una herencia del modelo individualista y racionalista de entender y expresar el Derecho. En este sentido entienden que la Declaración, al describir los requerimientos de la dignidad de la persona, lo hace en un lenguaje de derechos subjetivos, de exigencias a favor de la persona en cuanto tal, donde el beneficio o derecho gravita más en torno a un agente moral autónomo y donde las facultades que manifiestan y benefician a un individuo se vuelven centrales en la determinación de las exigencias jurídicas⁵⁵⁸. Ello daría plena significación al hecho de que en ella se enumeren, en primer lugar, una serie de beneficios a favor del individuo, para posteriormente, en un segundo momento, proceder a enfrentarlo con su responsabilidad solidaria, y apoyaría las teorías que defienden que en la Declaración los deberes aparecen en un segundo puesto frente a los derechos, no sólo en el plano conceptual y valorativo, sino también en el descriptivo, pues la colocación del artículo sobre deberes (el 29) al final del documento, con el aparente desprecio de los mismos en beneficio de los derechos, así parecería constatarlo⁵⁵⁹. Así, De Castro señala que «el planteamiento de la Declaración refleja un

⁵⁵⁸ PALLARES YABUR, P., *Aproximación a la fundamentación de los derechos humanos en la Declaración Universal de 1948: de Jacques Maritain a Charles Malik*, Tesis Doctoral del Departamento de Derecho Público e Instituciones Jurídicas Básicas, Facultad de Derecho, Pamplona, 2016, pp.303-305.

⁵⁵⁹ En el Preámbulo no hay ni una sola referencia directa a los deberes ni a las responsabilidades y en el texto articulado sólo encontramos las alusiones del artículo 1 y del artículo 29 así como del artículo 26. Los deberes para *con la comunidad* del artículo 29 se declaran así de vagamente: «Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad... -y alegando a continuación una razón justificadora- ...puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad». Algunos autores sobreentienden que la *comunidad* viene referida únicamente a la estatal (RODRÍGUEZ PANIAGUA, J.M., «Los derechos humanos del individualismo...», *cit.*, p.119). Nosotros entendemos que, tras una lectura detenida de todo el texto del artículo, éste podría más bien reforzar la idea de que la *comunidad* con la que establecemos vínculos y respecto de la cual tenemos deberes no es sólo la estatal sino también la comunidad internacional. Como deber particular solamente se menciona uno en el artículo 26: el de «educación elemental» que es a la vez un derecho, y que no es especialmente gravoso, puesto que esa educación también se declara que «debe ser gratuita». Fuera de esto, tenemos el artículo 1 que proclama solemnemente el deber de que «todos los seres humanos... deben comportarse fraternalmente los unos con los otros», es decir, una aspiración a establecer lazos solidarios de alcance universal.

claro predominio del modelo o concepción tradicional conforme al cual los derechos humanos son configurados casi exclusivamente como instrumentos de defensa del hombre en cuanto individuo»⁵⁶⁰.

Para Glendon, en cambio, sí que hay un vínculo entre derechos y deberes que vendría dado porque la Declaración, en realidad, consideraría al individuo, titular de los derechos, no como una mónada autosuficiente, sino como una persona vinculada a una comunidad y a una familia⁵⁶¹ y ello a pesar de que el documento «presenta aspectos insatisfactorios desde el punto de vista de las perspectivas no occidentales, por no subrayar suficientemente la importancia de la vertiente comunitaria de la existencia humana, ni la necesaria correlación entre derechos y deberes»⁵⁶². En esta línea Emilia Bea afirma también que la Declaración «refleja mucho más la herencia occidental de respeto del individuo, que la perspectiva más comunitaria de las tradiciones no occidentales» lo que no significa que ésta sea «estrictamente liberal-individualista», puesto que la clave que la preside no es la libertad abstractamente entendida sino la idea de dignidad humana⁵⁶³.

Es importante remarcar que aunque en el texto apenas se tuvieron en cuenta las aportaciones procedentes de las cosmovisiones no occidentales caracterizadas por la referencia a los deberes, en aquella coyuntura, tal y como destaca también Bea, no se podía ir mucho más lejos de lo conseguido, que ya era un «paso de gigante respecto a la toma de conciencia del carácter universal de la dignidad humana»⁵⁶⁴. Lo realmente importante y que vale la pena acentuar fue la capacidad de elaborar una declaración de derechos para todas las naciones no basada en valores tradicionales y presupuestos ideológicos de una sola de estas naciones, es decir, la capacidad para extender el debate acerca de los derechos del hombre y su dignidad más allá de los límites de una tradición en particular, sobre todo de la occidental: «el fundamento mínimo de una declaración

⁵⁶⁰ DE CASTRO CID, B., "La crisis del modelo de la Declaración Universal de 1948", *Persona y Derecho*, n.25, 1991, p.12.

⁵⁶¹ GLENDON, M.A., *Un mundo nuevo. Eleanor Roosevelt y la Declaración Universal de Derechos Humanos* (2002), (Trad. P. Pallares), FCE, México, 2011, pp.252- 255 y 320-321.

⁵⁶² FERNÁNDEZ, E., *Igualdad y Derechos Humanos*, *cit.*, p.45.

⁵⁶³ BEA, E., "1948. El naixement de la declaració universal dels drets humans", *Quaderns de lectura*, Fundació Caixa Torrent, n.6, 1988, pp.14-17. Cita p.14.

⁵⁶⁴ BEA, E., "Derechos y deberes. El horizonte...", *cit.*, p.84.

de derechos es una filosofía política que sea, al mismo tiempo, una filosofía de todas las culturas del mundo y una filosofía de la ciencia»⁵⁶⁵, lo que suponía un primer paso importantísimo para trabajar mano a mano *ex oriente lux* y construir un nuevo escenario en el que la cultura de los derechos no se presentara con un tono imperialista destructor de cualquier otro discurso sino más bien como un lenguaje que no tiene la última palabra y que requiere potenciarse y desarrollarse a través del contacto con otras concepciones del mundo, tanto en sentido diacrónico como diatópico⁵⁶⁶. Apelar a un diálogo entre culturas, capaz de aportarnos valiosas contribuciones que nos permitan ahondar en el lenguaje de los deberes y subrayar la importancia de las dimensiones comunitarias de la existencia humana.

A pesar de esto se ha repetido hasta la saciedad que la Declaración Universal de Derechos Humanos recoge la idea de derechos humanos elaborada principalmente en Occidente. Ahora bien, la Declaración no sólo recibió la herencia liberal sino que se configuró, tal y como sostiene Monzón, como el resultado de diversas tradiciones religiosas, filosóficas y políticas surgidas o desarrolladas en Occidente y que han contribuido a articular la idea de derechos humanos. En este sentido el documento tendría contribuciones del liberalismo, pero también del socialismo e incluso del Cristianismo, y de ellos sólo el liberalismo sería de orientación claramente voluntarista individualista⁵⁶⁷. Algunos han llegado a afirmar que, en realidad, la Declaración pertenece a un grupo de instrumentos de postguerra relativos a los derechos que no son ni individualistas, ni colectivistas, sino más bien de orientación personalista, puesto que ésta está centrada en los derechos pero también incluye referencias a la familia (artículo 16.3) y alusiones a los deberes⁵⁶⁸ (artículos 1 y 29.1)⁵⁶⁹.

⁵⁶⁵ NORTHROP, F.S.C., "Hacia una declaración de derechos para las Naciones Unidas", en AA.VV., CARR, E.H., CROCE, B., et al., *Los derechos del hombre*, cit., pp.273-278. Cita p.278.

⁵⁶⁶ BEA, E., "Derechos y deberes. El horizonte...", cit., p.88.

⁵⁶⁷ MONZÓN, A., "Derechos humanos y diálogo intercultural", cit., pp.120-123.

⁵⁶⁸ Artículo 16.3 DUDH: «La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado». Artículo 1 DUDH: «Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros». Artículo 29.1: «Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad».

⁵⁶⁹ FERNÁNDEZ, E., *Igualdad y Derechos Humanos*, cit., pp.44-45.

Pese a estas aclaraciones, y aunque sabemos que la cuestión de los derechos y los deberes se suscitó desde el principio, ni siquiera en la fase preparatoria de la elaboración del texto hubo un debate explícito sobre el tema que fructificara de forma concreta y se formalizara positivamente. Ahora bien, otra cosa bien distinta sería el código deontológico que subyace en su redacción y que llevó a los redactores a acordar unas palabras que apelaban, en realidad y como veremos en el apartado siguiente, a la responsabilidad ética de la persona como la fuente de los derechos que describían⁵⁷⁰. Con todo, la ausencia de debate explícito no significa que durante la elaboración de la Declaración no se formularan constantes interrogantes acerca del papel de los deberes y su relación con los derechos. En la fase preparatoria se llegó incluso a realizar una consulta por parte de la UNESCO cuyas implicaciones significaron un importante precedente a la hora de fijar el camino que debía emprender la Declaración si bien, como sabemos, y a pesar de este interés inicial, las referencias que finalmente existen en ella acerca de los deberes son más bien precarias. Estas cuestiones se formularon de la siguiente manera: «¿Cuáles son las relaciones entre los derechos y los deberes a) para los individuos, y b) para los grupos? ¿Y cuáles las relaciones entre las libertades individuales y las responsabilidades sociales y colectivas?»⁵⁷¹. Las respuestas que dieron a ellas los expertos consultados⁵⁷² se podían clasificar en tres tendencias: 1) la que ponía el énfasis en la asunción responsable de nuestros compromisos sociales y en la participación en la vida pública; 2) la que se fijaba fundamentalmente en las exigencias y deberes positivos que plantean los derechos sociales, económicos y culturales; y 3) la que se centraba en la aportación de las sociedades no occidentales⁵⁷³. Esto nos demuestra que, a pesar de la reticencia a tratar y desarrollar el tema de los deberes y la responsabilidad, el «ethos dominado por los deberes»⁵⁷⁴ no estuvo en absoluto ausente del contexto en el que nació la Declaración sino más bien todo lo contrario. Fuera lo que fuese, la posición que más se afianzó tras la consulta, aunque sin una mención explícita

⁵⁷⁰ PALLARES YABUR, P., *Aproximación a la fundamentación de los derechos humanos... cit.*, p.305.

⁵⁷¹ "Apéndice I", en AA.VV., CARR, E.H., CROCE, B., et al., *Los derechos del hombre, cit.*, p.386.

⁵⁷² Respuestas de J. Lewis (pp. 85-110), S. Hessen (pp. 163-212), S. de Madariaga (pp. 75-84), R.P. Teilhard de Chardin (pp. 159-162), J. Maritain (pp. 111-119) o E. H. Carr pp. (35-40), entre otros, en AA.VV., CARR, E.H., CROCE, B., et al., *Los derechos del hombre, cit.*

⁵⁷³ BEA, E., "Derechos y deberes. El horizonte...", *cit.*, p.81.

⁵⁷⁴ ZAGREBELSKY, G., *El derecho dúctil. Ley, derechos, justicia* (Trad. M. Gascón), Trotta, Madrid, 2016, (11ª ed.), p.95.

a los deberes y responsabilidades, fue la de aquellos que pusieron el acento en los deberes positivos correlativos a los derechos sociales, es decir, aquellos que son proclamados en los artículos 22 a 27 de la Declaración⁵⁷⁵.

No obstante los constantes interrogantes acerca de la cuestión de los deberes y la impronta que le imprimieron al proceso de redacción, la Declaración se caracterizó desde el principio por la ausencia gráfica y el desinterés *explícito* deliberado hacia ellos. La propia Comisión de Derechos Humanos, tal y como hemos comentado, decidió obviarlos a pesar de que esta cuestión figurara en su agenda, y decidió, de forma brusca y prematura, abstenerse de cualquier consideración hacia ellos que pudiera bloquear o empañar el proceso⁵⁷⁶. Caben pues, muy pocas dudas de que para hacer la Declaración había importantes razones no sólo de justicia sino también prácticas y políticas⁵⁷⁷, razones que, por lo demás, fueron decisivas para evitar entrar en complicaciones derivadas del momento histórico en el que se encontraban los redactores (una guerra mundial recién finalizada) y que, muy probablemente, hubieran hecho imposible que ésta viera la luz. La organización debía aspirar únicamente, tal y como sostuvo Maritain, a conseguir alcanzar convenios prácticos a la par que eficaces en lugar de pretender lograr primero acuerdos teóricos que hubieran paralizado su recorrido: «el acuerdo entre sus miembros sólo podrá alcanzarse espontáneamente, no sobre nociones especulativas comunes, sino sobre nociones prácticas comunes; no sobre la afirmación de una concepción semejante del mundo, del hombre y del conocimiento, sino sobre la afirmación de igual serie de convicciones concernientes a la acción. Desde luego que esto es muy poco; pero es en verdad el último refugio de la concordancia intelectual entre los hombres»⁵⁷⁸.

⁵⁷⁵ Conviene recordar que el artículo 22 de la Declaración Universal de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, que abre la enumeración de los derechos sociales y los correspondientes deberes correlativos, señala que «toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social y, a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuenta de la organización y los recursos de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de la personalidad».

⁵⁷⁶ Recordemos las palabras de la presidenta de la Comisión de Derechos Humanos, Eleanor Roosevelt, «la tarea que se nos ha encomendado es la de proclamar los derechos y las libertades fundamentales del ser humano... no la de enumerar sus obligaciones».

⁵⁷⁷ RODRÍGUEZ PANIAGUA, J.M., “Los derechos humanos del individualismo...”, *cit.*, p.114.

⁵⁷⁸ MARITAIN, J., “Posibilidades de cooperación en un mundo dividido”, en MARITAIN, J., *El alcance de la razón* (Trad. A.L. Bixio), Emecé Editores, Buenos Aires, 1959, p.285.

Esta cuestión emplazó a los redactores a enfrentarse, una y otra vez, ante la disyuntiva que suponía dilucidar acerca de un asunto tan ambiguo: por una parte, debían lograr unos acuerdos prácticos sobre la dignidad de la persona humana y formularlos en términos de derechos; pero por otro lado no podían partir de una justificación teórica común y consensuada que los fundamentara, no podían utilizar el *lenguaje de los deberes* sino únicamente aquél que hacía referencia a unos derechos tomados de distintas fuentes jurídicas y Constituciones de todo el mundo, redactados, discutidos y aprobados por delegados de los cincuenta y ocho países que en 1948 formaban parte de la ONU.

Desde el principio la tensión⁵⁷⁹ entre ellos era más que evidente: algunos, como el delegado libanés Charles Malik, expusieron una serie de principios que a su parecer debían incorporarse al documento. Principios que, en definitiva, debían ser los fundamentos sin los cuales los acuerdos prácticos carecerían de sentido por no tener una justificación teórica sobre la que sostenerse. Pallares Yabur expone que para el libanés no era posible sostener o referirse a los derechos humanos sin presuponer una visión del hombre y unas convicciones ideológicas de lo que éste es y el modo en que se manifiesta⁵⁸⁰, de lo contrario, aseguraba Malik, se estaría afirmando una especie de vacío, un nominalismo de los derechos humanos: «no es suficiente que nosotros repitamos frases sólo formales. Lo que es decisivo es determinar el contenido concreto de estas fórmulas»⁵⁸¹. Otros, en cambio, como el delegado soviético Valentin Tepliakov o la delegada india Hansa Metha, se opusieron a esto y reclamaron a sus colegas por el uso excesivo de argumentos filosóficos. Metha pensaba que no era necesario entrar en «laberintos ideológicos»⁵⁸² y que uno de los puntos fuertes de la Declaración debía ser el que fuera entendida por cualquier hombre común⁵⁸³. Malik compartía con Metha la

⁵⁷⁹ PALLARES YABUR, P., *Aproximación a la fundamentación de los derechos humanos...cit.*, p.23.

⁵⁸⁰ Ibid., p.37.

⁵⁸¹ MALIK, CH., *The challenge of human rights. Charles Malik and the Universal Declaration* (ed. Habib C. Malik), Centre for Lebanese Studies and the Charles Malik Foundation, Oxford, 2000, p.24.

⁵⁸² Ibid., p.31.

⁵⁸³ Así lo dijeron también en varios momentos algunos de los delegados como por ejemplo René Cassin, Pen Chung Chang o Eleanor Roosevelt. Cassin sugirió reducir el número de artículos del documento para facilitar su comprensión a cualquier persona; Chang estaba de acuerdo en que la Declaración debía ser tan simple como fuera posible para así ser fácilmente asimilada por todos; y Roosevelt sugirió a los delegados presentar sus propuestas de forma clara y breve para que pudiera ser entendida con facilidad por todo hombre o mujer ordinario, puesto que ésta no iba dirigida a filósofos o juristas sino a personas

urgencia de diseñar un texto que apelara al ser humano común, un documento sencillo, aceptable para personas de toda cultura, fácil de comprender. Tampoco le interesaba una Declaración que se definiera como un tratado filosófico o como un documento sólo reservado para juristas. Ahora bien, el libanés no estaba dispuesto a que ésta se convirtiera en un listado que expresara sólo compromisos políticos o diplomáticos. Reclamaba un texto cuyos destinatarios se consideraran moralmente vinculados con sus contenidos. Aún más, ansiaba un documento que fuera capaz de liberar al ser humano no sólo de la tiranía del individuo masificado y del Estado totalitario, sino también de sus propios prejuicios internos: «desafortunadamente, cualquier cosa que diga, Madam –refiriéndose a la delegada Metha–, se sostiene sobre unos presupuestos ideológicos que se afirman implícitamente y por mucho que se intente ocultarlos siempre están ahí, por lo que, o los esconde o es lo suficientemente valiente como para sacarlos a la luz, expresarlos en público, señalarlos y criticarlos»⁵⁸⁴.

Para lograr el consenso, los redactores evitaron hasta donde les fue posible adscribir la Declaración a una concepción iusfilosófica concreta, es decir, que en ningún caso pensaron en presentar un fundamento filosófico definitivo. No obstante su capacidad para superar la tensión en torno al problema de la fundamentación y su disposición para alcanzar una resolución final, llevó a numerosos autores a entender que la cuestión de los fundamentos había quedado definitivamente resuelta ante la evidencia del compromiso práctico que la Declaración había logrado generar. Así, Norberto Bobbio afirmaba que «después de esta Declaración el problema de los fundamentos ha perdido gran parte de su interés. Si la mayor parte de los gobiernos existentes están de acuerdo en una declaración común, es signo de que han encontrado buenas razones para hacerlo»⁵⁸⁵. Por su parte, Rodríguez Paniagua consideraba que este acuerdo estaba fundamentado, precisamente, en la *oportunidad o conveniencia* de proclamar solemnemente esos derechos después de terminar una guerra contra los fascismos que los habían conculcado y menospreciado. Para este autor, los redactores estuvieron de acuerdo en múltiples puntos de actuación práctica y en especial aquellos más

ordinarias. Vid., PALLARES YABUR, P., *Aproximación a la fundamentación de los derechos humanos...cit.*, p.238.

⁵⁸⁴ MALIK, CH., *The challenge of human rights... cit.*, p.37.

⁵⁸⁵ BOBBIO, N., *El tiempo de los derechos, cit.*, p.61.

directamente opuestos a los del enemigo derrotado como la concepción democrática de la política y, claro está, los mismos derechos humanos tal y como estaban de acuerdo en formularlos⁵⁸⁶. Se trataría, en definitiva, y por sintetizarlo en una frase, de lo que Maritain designó como «comunidad de un pensamiento práctico»⁵⁸⁷.

Así pues, es relevante preguntarse si la fundamentación de los derechos humanos es un esfuerzo vano que no conduce a ningún lado, o por el contrario es una labor importante incluso para la aplicación o para la *praxis* de los mismos. Bobbio, como hemos visto, insistió en que la mera existencia de documentos donde se encontraban positivados los derechos humanos llevaba a pensar sobre su fundamento como una tarea inútil. Para el autor, lo importante en relación con los derechos humanos era pensar, básicamente, en su protección: «el problema de fondo relativo a los derechos humanos es hoy no tanto el de justificarlos, como el de protegerlos. Es un problema no filosófico, sino político»⁵⁸⁸. «Se puede decir que hoy el problema del fundamento de los derechos del hombre ha tenido su solución en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948 [...] y dicha prueba es el consenso general sobre su validez»⁵⁸⁹, por lo que, «toda búsqueda del fundamento absoluto es, a su vez, infundada»⁵⁹⁰.

Ante estas afirmaciones que parece que han sido y son la forma generalizada en la que han venido pensándose los derechos humanos cabe hacerse varias preguntas: ¿realmente la positivación de los derechos humanos es fundamento suficiente para los mismos sin recurrir a una fundamentación más plena? ¿todo derecho humano reconocido por consenso mayoritario es auténtico? ¿es suficiente una *comunidad de pensamiento exclusivamente práctico*? Nicolás López Calera sostiene que «necesitamos más teoría, más filosofía sobre los derechos humanos [...], el progreso en el reconocimiento y efectiva realización de los derechos humanos depende en gran medida de la elaboración de rigurosas, profundas y valientes teorías sobre su concepto,

⁵⁸⁶ RODRÍGUEZ PANIAGUA, J.M., “Los derechos humanos del individualismo...”, *cit.*, pp.115-116.

⁵⁸⁷ MARITAIN, J., “Introducción”, *cit.*, p.21.

⁵⁸⁸ BOBBIO, N., *El problema de la guerra y las vías de la paz* (1979), (Trad. J. Binaghi), Gedisa, Barcelona, 2000, (2ªed.), p.128.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p.130 *in fine* -131.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p.120.

fundamentación y determinación. Una correcta praxis de los derechos humanos depende en gran medida de una rigurosa teoría de los derechos humanos»⁵⁹¹. En este mismo sentido Andrés Ollero afirma que «si se ha ido avanzando en su defensa (de los derechos humanos) es porque no ha faltado alguien convencido de su fundamento real»⁵⁹². El problema estriba, dice Ollero, «en definir cuáles son los mínimos exigibles para garantizar una convivencia humana. La respuesta -sea cual sea- implica siempre un juicio moral: definir cuál es el “contenido esencial” de los derechos humanos»⁵⁹³.

Es importante destacar que incluso si tratamos de evitar partir de una fundamentación específica en el sentido de afirmarse en una escuela filosófica concreta, tal y como pretendían los redactores de la Declaración, alcanzar cualquier acuerdo aunque sea eminentemente práctico exige, asimismo y al menos, una comprensión común de ciertos presupuestos y consecuencias de lo que significan términos tan complejos y trascendentes como dignidad, libertad, derechos, persona humana, etc., porque sólo si el tipo de fundamentación es significativo y comprensible para la persona (siempre a partir de su tradición cultural y filosófica) entonces el acuerdo práctico «logra anclarse sinceramente en la conciencia de todos los que participan de éste»⁵⁹⁴.

Es más, si pasamos de puntillas sobre el tema de la fundamentación, y nos centramos exclusivamente en las razones prácticas considerándolas como único punto de referencia *permanente* para la formación de la opinión pública, también nos tropezamos, tal y como sostiene el mismo Rodríguez Paniagua, con otro asunto problemático⁵⁹⁵. Y es que una de las características esenciales de la Declaración viene determinada por que ésta se define como una «realidad viva e interpelante», lo que significa que no es un texto estático sino más bien dinámico, en el sentido no sólo de su permeabilidad con respecto a diferentes interpretaciones y desarrollos, sino también porque, para continuar siendo apreciada como un ideal común de la humanidad, ha de

⁵⁹¹ LÓPEZ CALERA, N., “¿Y si los derechos humanos no tienen un puesto en el derecho?”, en AA.VV., SQUELLA, A., y LÓPEZ CALERA, N., *Derechos humanos: ¿invento o descubrimiento?*, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, Madrid, 2010, p.120.

⁵⁹² OLLERO, A., *Derecho a la verdad. Valores para una sociedad pluralista*, EUNSA, Pamplona, 2005, p.55.

⁵⁹³ *Ibid.*, p.59.

⁵⁹⁴ PALLARES YABUR, P., *Aproximación a la fundamentación de los derechos humanos...cit.*, pp.233 *in fine*-234.

⁵⁹⁵ RODRÍGUEZ PANIAGUA, J.M., “Los derechos humanos del individualismo...”, *cit.*, p.120.

estar abierta a nuevos consensos y nuevas lecturas⁵⁹⁶. Esto supone la necesidad de repensarla y reinterpretarla constantemente superando las líneas rojas en las que se basó aquel acuerdo práctico y político sellado en 1948 y para ello resulta imperativo reflexionar seriamente sobre las bases y fundamentos de los derechos humanos. Supone darle una vuelta de tuerca y situarse ante perspectivas diversas capaces no sólo de transformar la conceptualización y la práctica de los derechos humanos de «un localismo globalizado a un proyecto de naturaleza cosmopolita»⁵⁹⁷, sino también de hacer posible que los deberes y la responsabilidad cumplan el importante papel al que están, y estaban, llamados desde que se inició su redacción y que, por las razones ya expuestas, fueron obviados.

B. La Declaración como punto de partida

Con todo, y a pesar de la precariedad con que los deberes son tratados en la Declaración, podemos hallar a través de los acuerdos alcanzados por los delegados y en la redacción final de una parte de su articulado, importantes evidencias que nos muestran la realidad que subyace en su redacción. Una realidad que expresa unas convicciones fundamentales sobre los derechos humanos basadas en la máxima de que «las exigencias de la dignidad son para la persona tanto un derecho como un deber»⁵⁹⁸. Por lo tanto, esta precariedad o elementalidad de la situación de los deberes en la Declaración no obstaba para que las alusiones a los mismos, directas e indirectas, desprendieran un halo de relevancia y de justificación con respecto al resto de los derechos. El propio Cassin llegó a reconocer que los artículos que aludían a ellos abarcaban todos los derechos fundamentales y que sólo a partir de ellos podía seguirse el análisis del resto⁵⁹⁹.

Por lo tanto, la Declaración, en realidad, nunca fue vista, ni siquiera por *los padres fundadores*, sólo como un punto de llegada, sino también y sobre todo, como un punto de partida. Como veíamos, el acuerdo práctico se convierte en fundamento significativo

⁵⁹⁶ BEA, E., "Derechos y deberes. El horizonte...", *cit.*, p.80.

⁵⁹⁷ SANTOS, B. de Sousa, "Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos", en AA.VV., GÓMEZ ISA, F., (dir.), y PUREZA, J.M., *La protección internacional de los derechos humanos en los albores del siglo XXI*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2003 p.105.

⁵⁹⁸ PALLARES YABUR, P., "La justificación racional de los derechos humanos...", *cit.*, pp.152 *in fine*-153.

⁵⁹⁹ CASSIN, R., en A/C.3/SR.105, pp.177 *in fine*-178.

y comprensible para la persona cuando, *a partir de* su tradición cultural y filosófica, logra anclarlo sinceramente en su conciencia. Es por ello por lo que, a pesar de que los delegados tuvieron que elaborar un texto de compromiso político, subyacen en él numerosas aspiraciones éticas que dotan a la Declaración de un verdadero carácter deóntico. Al menos en sus presupuestos más básicos y nociones preliminares subyace una concepción iusfilosófica limitada a unos mínimos éticos necesarios para justificar el proceso mismo de redacción gracias al cual se consiguió alcanzar ese acuerdo práctico del que hablábamos. Es evidente, pues, que las distintas cosmovisiones no debieron estar tan alejadas las unas de las otras como para evitar que fuera posible un discernimiento común mínimo de los términos sobre los que se comprometieron⁶⁰⁰.

Tal y como sostiene Pallares Yabur, se puede afirmar que el hecho de que se lograra alcanzar ese acuerdo práctico fue consecuencia de que se cumplieran dos presupuestos básicos: el primero sería el de compartir una naturaleza común, en el sentido de poseer la misma condición de seres humanos, una condición que nos hace tener unos fines similares, fines que se hacen inteligibles, razonables para las distintas partes que intervienen en el acuerdo, de forma, además, natural y espontánea. Y el segundo sería ese modo esencial y compartido de darse cuenta de sus exigencias fundamentales, en el sentido de poseer la necesaria «potencialidad intelectual» que capta no sólo la «utilidad pragmática del acuerdo» sino también y sobre todo la «vinculación deóntica en la conciencia de quienes conciertan»⁶⁰¹. En definitiva se trataría de reconocer al otro como un alter ego (paridad ontológica).

⁶⁰⁰ PALLARES YABUR, P., *Aproximación a la fundamentación de los derechos humanos... cit.* pp. 287 y ss. En especial pp.305 y ss.

⁶⁰¹ PALLARES YABUR, P., “La justificación racional de los derechos humanos...”, *cit.*, pp.140-142. También en PALLARES YABUR, P., *Aproximación a la fundamentación de los derechos humanos... cit.* pp.308 y ss. Citas de la p.309. A su vez, Robert Spaeman lo explica así: «Podríamos imaginar unos seres racionales procedentes de otro planeta, que llegan a la tierra y se encuentran con otros seres humanos cuyas formas de comportamiento no comprenden. Imaginemos que estos seres no experimentarían dolor; tendrían otras señales que los harían conscientes del riesgo en que se encuentran de perder su salud. Para ellos, sin embargo, el dolor se consideraría como el parpadeo de luces de un automóvil; de modo que ninguno de ellos se movería a consolar al que sufre. Estos seres, no podrían entender en absoluto por qué inducir el dolor de forma intencional, debería considerarse como algo malo [...] Y si ese ser no sabe qué es dormir, no podría entender qué significaría que a alguien le negaran sistemáticamente el sueño [...] Por eso los seres humanos pueden entender las tendencias de otros seres humanos, y eso explica que puedan evaluar intereses en conflicto, y ajustarlos adecuadamente. De no ser así, sólo la intensidad del deseo sería el único criterio a tomar en cuenta, por excéntrico y absurdo que sea [...] Somos capaces de evaluar los deseos e intereses de los demás, sólo porque compartimos la misma naturaleza». *Vid.*, SPAEMANN, R.,

Con respecto al primer presupuesto podemos afirmar que si existe en la Declaración alguna fundamentación iusfilosófica básica, mínima, que dé una explicación elemental del porqué de los derechos humanos sería, precisamente, la exigencia de reconocer que estos derechos existen bajo el convencimiento de que al poner por escrito cómo debían comportarse las personas para honrar y lograr la plenitud de la dignidad como seres humanos lo hacían en base a la idea de que existe una naturaleza humana común, intrínseca a la persona. Es decir, que el «contenido medular implícito» de la Declaración se basa en el hecho fundamental que considera que los derechos humanos existen bajo la premisa de compartir una misma esencia que, por lo demás, se percibe de forma natural y espontánea⁶⁰². Por lo tanto, el fundamento de que existe realmente una condición humana común explica, al menos, por qué es razonable afirmar que existen estos derechos, por qué se espera que todos los conozcan, por qué se asume que su realización vincula en conciencia y cuáles son las consecuencias que se siguen de dejarse llevar por sus requerimientos.

El segundo presupuesto sobre el que se apoya la Declaración se refiere a la capacidad de conocer la realidad, a la potencialidad esencial de conocer como operación natural de la razón. En este sentido, Pallares Yabur sostiene que la propia Declaración describiría lo que significa *conocer*⁶⁰³ a través de cuatro sentidos implícitos⁶⁰⁴: el primero sugiere la capacidad intelectual propia del ser humano como un ser idóneo para percatarse racionalmente. El segundo se refiere a la cualidad inherente a la persona para poder ser captada racionalmente, es decir, es cognoscible. Ello significa que el ser humano es un ser orientado a captar natural y espontáneamente al *otro* que es como él: «uno es cognoscible para el otro, que es su cognoscente»⁶⁰⁵. Si entendemos estos dos sentidos de forma unitaria y lo aplicamos a la persona humana y a su dignidad podemos reconocer que, efectivamente, ésta no sólo está ahí, sino que desde su entidad irradia

“Human dignity and human nature”, en AA.VV., SCHWEIDLER, W., (ed.), *Human rights and natural law. An intercultural philosophical Perspective*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2012, p.16.

⁶⁰² PALLARES YABUR, P., *Aproximación a la fundamentación de los derechos humanos... cit.* pp.309-310.

⁶⁰³ PALLARES YABUR, P., “La justificación racional de los derechos humanos...”, *cit.*, pp.146-150.

⁶⁰⁴ PALLARES YABUR, P., *Aproximación a la fundamentación de los derechos humanos... cit.* pp.312 y ss.

⁶⁰⁵ *Ibid.*, p.312. Tomás de Aquino escribe en *De Veritate* «Todo conocimiento se cumple por la asimilación del cognoscente a la cosa conocida. Dicha asimilación es la causa del conocimiento, como la vista conoce el color por acomodarse a la especie del color». AQUINO, St. T. de., *De la Verdad*, en AQUINO, St. T. de., *Opúsculos y Cuestiones Selectas* (A. Osuna Fernández-Largo Coord.), BAC Maior, Madrid, 2001, Vol.I, art.1, p.206.

un resplandor de inteligibilidad que le permite ser captada por un entendimiento capacitado y convenientemente dispuesto para ello. Esto supone que la persona es de una forma de ser tal, que es capaz de captar a las otras personas con las que comparte ese tipo de ser, pero no sólo eso, además esa subsistencia es cognoscible, está diseñada para ser comprensible por un intelecto habilitado para ello. Por lo tanto, si la dignidad emite ese resplandor que la hace inteligible, la razón y la conciencia están diseñadas, ajustadas, configuradas, para percibirlo. Se trata, pues, de una capacidad naturalmente humana que nos lleva a una conclusión: la Declaración funda los derechos humanos en un ideal común basado en la idea de que todos los seres humanos son capaces de percibir el deber de fraternidad universal gracias a que, precisamente, están dotados de razón y de conciencia para ello⁶⁰⁶.

El tercer sentido alude al momento en el que se activa en el ser humano ese resplandor que emite la dignidad y que la hace cognoscible. ¿Por qué se acciona y se hace patente esa presencia? ¿Por qué justo en ese instante? Cuando a través de su acción el ser humano pone en juego un bien propio de la dignidad, o por decirlo de otra forma, cuando con su comportamiento es capaz de poner en riesgo la dignidad de los demás, entonces, en ese momento, percibirá una señal en la razón y en la conciencia, una llamada a comportarse convenientemente y a ajustar sus actos conforme a ese valor. Se trata de una percepción «cognitiva, humana, espontánea, natural» y empática que aparece en la intimidad de la persona (en su razón y en su conciencia): «“Razón y conciencia” que introducirían al “ser-digno” en el ámbito de la ética y del comportamiento digno»⁶⁰⁷.

El cuarto sentido implícito de *conocer* se refiere al carácter global y educativo de la Declaración. Los redactores quisieron conscientemente componer un Documento que describiera quién y qué significa ser humano. Querían un texto sencillo, aceptable para personas de toda cultura, fácil de comprender, un texto cuyos destinatarios se consideraran moralmente vinculados con sus contenidos, que les mostrara lo que

⁶⁰⁶ PALLARES YABUR, P., “La justificación racional de los derechos humanos...”, *cit.*, pp.141 *in fine*-142 y 146 *in fine*.

⁶⁰⁷ *Ibid.*, pp.147 y ss. También PALLARES YABUR, P., *Aproximación a la fundamentación de los derechos humanos... cit.* pp.314-315. Citas p.315 y 147 respectivamente.

implica la normalidad de funcionamiento de la persona humana, tal y como diría Maritain, y cómo es posible percibir la armonía entre su naturaleza y su acción para ser entonces capaz de comprender realmente quién es él y por qué otros como él pueden exigirle un respeto. Tal y como destaca Pallares Yabur, la Declaración supondría unos derechos que «serían pedagogos de la capacidad para comprender, justificar y articular esa intuición de la dignidad una vez que es experimentada»⁶⁰⁸. En efecto, el párrafo de proclamación dice:

«La Asamblea General proclama la presente Declaración Universal de Derechos Humanos como ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse, a fin de que tanto los individuos como las instituciones, inspirándose constantemente en ella, promuevan, mediante la enseñanza y la educación, el respeto a estos derechos y libertades, y aseguren, por medidas progresivas de carácter nacional e internacional, su reconocimiento y aplicación universales y efectivos, tanto entre los pueblos de los Estados Miembros como entre los de los territorios colocados bajo su jurisdicción».

Es más, Pallares Yabur incluso añade que la Declaración es como una especie de «partitura donde se muestran los tonos de lo que es un existir afinado»⁶⁰⁹. Puede suceder que la razón de algún ser humano o incluso la cultura en la que se encuentra inmerso le ofrezca una *partitura* que lo predispusiera a sonar *desafinado*. Estaríamos ante el fracaso de la capacidad de la persona para *reconocer y percibir* adecuadamente el valor del ser humano. Sería, de hecho, una capacidad *desafinada* que no alcanza a llevar a cabo un correcto razonamiento práctico, un fallo en el uso de la razón donde los códigos de conducta que guían a la persona a través de su conciencia se transforman y colapsan de tal forma que llegan a cambiar su propia estructura moral. La conciencia está, pues *desafinada* pero jamás incapacitada. Se esconde tras un velo que la oculta pero nunca la hace desaparecer puesto que es algo intrínseco a la esencia y a la existencia del ser humano. Ya lo advertía Lévinas cuando afirmaba que cuando el lenguaje moral ha sido silenciado o pervertido siempre quedará el lenguaje original del

⁶⁰⁸ Ibid., p.316.

⁶⁰⁹ Ibid., p.316

rostro que aparece como un imperativo que me obliga a responder siempre ante el otro, a pesar de las consecuencias⁶¹⁰.

La Declaración, por lo tanto, es un alegato que aúna todas estas fórmulas y las convierte en pautas que operan como principios generales. Estas pautas, las más iusfilosóficas, como dice Pallares Yabur, tienen en realidad un carácter que las hace funcionar como «clave interpretativa y marco de referencia del resto de derechos»⁶¹¹, son las que nos hacen entender lo que es y el valor que implica la Declaración, las que nos permiten interpretarla como punto de partida, esto es, como la necesidad de emprender con ella la aventura transcultural de la búsqueda de un horizonte compartido⁶¹², la de buscar un consenso más amplio que el que, como punto de llegada, posibilitó su redacción y su aprobación. Un consenso que nos permita comprender que no sólo hay que tomar conciencia del carácter *universal* de la dignidad humana, sino también que ésta ha de percibirse como un patrimonio *compartido* e irrenunciable en donde el otro se convierte en límite a nuestra propia voluntad y en condición de acceso a nuestra humanidad. Porque sólo seremos capaces de acceder a nuestra propia humanidad reconociendo, siempre y ante todo, nuestra humanidad común a través del otro⁶¹³.

Entender la Declaración cruzando la línea de la mera conveniencia y practicidad, viéndola como punto de partida y no como punto de llegada supone entender no sólo el sustrato metafísico que la sustenta, sino también su permeabilidad y capacidad para enfrentarse a nuevos retos. Implica que debe siempre ir más allá, avanzar y reconsiderarse a sí misma a cada paso. Afirmar que la Declaración se sostiene sobre unos presupuestos ideológicos que se afirman implícitamente supone asignarle un contenido y, por tanto, «salvarla del vacío y del sinsentido»⁶¹⁴. Ahora bien, llevar a cabo este ejercicio no es tarea fácil, acarrea la necesidad de unir perspectivas diversas, como nos recuerda Emilia Bea, tanto en sentido *diacrónico* (mirando a nuestro propio pasado y atestiguando que la universalización del concepto de dignidad humana es fruto de un

⁶¹⁰ LÉVINAS, E., *Entre nosotros. Ensayos para...cit.*, pp.129-147.

⁶¹¹ PALLARES YABUR, P., *Aproximación a la fundamentación de los derechos humanos... cit.* pp.231 y ss. Cita p.231.

⁶¹² BEA, E., "Derechos y deberes. El horizonte...", *cit.*, p.85.

⁶¹³ *Ibid.*, p.67.

⁶¹⁴ MALIK, C.H., *The challenge of human rights...cit.*, p.37 *in fine*.

largo y apasionado proceso) como *diatópico* (buscando la esencia a través de otros universos culturales). Porque sólo a través de ellas será posible descubrir ese doble impulso, universalista e intercultural, que debe sin duda convertirse en uno de sus objetivos primordiales. Porque sólo a través de la autorreflexión y la apertura sincera al otro que se reivindica en toda interpretación universalista e intercultural se puede colaborar en la labor de transformar la cultura de los derechos humanos haciéndola más propensa y más abierta respecto a otros contextos culturales en los que prima un lenguaje mucho más proclive y cercano a los deberes⁶¹⁵.

Estas pautas iusfilosóficas, marco de referencia del resto de derechos y que nos conminan a entender el valor de lo que es la Declaración y su realidad originaria vinculada a los deberes, se encuentran en el primer y segundo párrafo del Preámbulo⁶¹⁶, así como en el artículo 1⁶¹⁷ y los dos primeros apartados del artículo 29⁶¹⁸, artículos que son, como advertimos, los únicos que aluden y hacen referencia directa a los deberes y las responsabilidades. Sin embargo, no fue nada sencillo encontrar el modo de plasmar la relación existente entre derechos y deberes sin caer en el prototipo individualista que pretendían abandonar. No sólo la experiencia previa que tenían sobre textos de este tipo se cimentaba en los postulados ilustrados y racionalistas occidentales sino que también sus trabajos nacían en el ámbito de unas relaciones internacionales de una extremada complejidad marcadas por la escuela de matriz hobbesiana de la *Realpolitik* y por la primacía de la *razón de Estado* y de un derecho internacional público que gravitaba en torno a la centralidad del Estado como sujeto propio del mismo. En este contexto, el proceso de redacción de los deberes supuso la necesidad de describir y

⁶¹⁵ BEA, E., "Derechos y deberes. El horizonte...", *cit.*, pp.55 y 88.

⁶¹⁶ Preámbulo 1º «Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana». Preámbulo 2º «Considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad; y que se ha proclamado, como la aspiración más elevada del hombre, el advenimiento de un mundo en que los seres humanos, liberados del temor y de la miseria, disfruten de la libertad de palabra y de la libertad de creencias».

⁶¹⁷ Artículo 1 «Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros».

⁶¹⁸ Artículo 29 «1. Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad. 2. En el ejercicio de sus derechos y en el disfrute de sus libertades, toda persona estará solamente sujeta a las limitaciones establecidas por la ley con el único fin de asegurar el reconocimiento y el respeto de los derechos y libertades de los demás, y de satisfacer las justas exigencias de la moral, del orden público y del bienestar general en una sociedad democrática».

diferenciar dos ámbitos: el primero, el modo en que las obligaciones nacen en la conciencia de la persona, lo que plasmaron en el *artículo 1*; y segundo, la forma en que esta persona es capaz, siendo consecuente con sus responsabilidades y con el alcance de sus deberes ante el Estado, de vincularse a la comunidad, idea del *artículo 29*.

1. Artículo 1 de la DUDH

Podemos decir que fue la necesidad de afirmar la existencia de un núcleo indisponible de principios que siempre se deben respetar, independientemente de la convicción filosófica o religiosa de los redactores, lo que llevó a la redacción del artículo 1 tal y como lo conocemos en la actualidad. Si nos fijamos detenidamente podemos comprobar que la fórmula definitiva que se acordó para el artículo 1 se construye en base a tres secciones que se interrelacionan entre sí⁶¹⁹, y que expresan la idea de que la Declaración no es sólo un compromiso político sino que va mucho más allá de la superficialidad de este propósito. Tres incisos que se concretarían en lo siguiente: en primer lugar, tenemos la descripción de un hecho que, además, incorpora o implica un valor⁶²⁰: «Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos»; en segundo lugar, el reconocimiento de un deber, de una consecuencia deóntica y normativa vinculada a esos derechos: «deben comportarse fraternalmente los unos con los otros»; y en tercer lugar, una conexión gnoseológico-cognitiva entre las dos anteriores: «dotados como están de razón y conciencia». Con este artículo los redactores pretendían resolver definitivamente el dilema de la indisponibilidad de ciertos principios afirmando, sin tapujos, no sólo el *motivo* por el cual se puede sostener que las personas tienen derechos, sino también y sobre todo, cómo es posible que sean *conscientes* de ello y cuál es la *consecuencia deóntica* elemental de éstos⁶²¹. Ello significa que realmente la idea sobre la que gira el artículo, y con él toda la Declaración, está basada en la

⁶¹⁹ PALLARES YABUR, P., "La justificación racional de los derechos humanos...", *cit.*, p.142.

⁶²⁰ Jesús Ballesteros ha llamado la atención sobre la recuperación de la ontología en la Filosofía contemporánea (BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho ...cit.*, pp.71 y ss.) y ha destacado la importancia de reconocer que el ser no se reduce a los hechos brutos, esto es que la realidad no se reduce a la pura facticidad y la necesidad de reconstruir el nexo entre hecho y valor, pues la realidad misma implica e incorpora valores (Ibid., pp. 84 ss.).

Este es el marco en el que se puede comprender el significado de la dignidad humana que no sería un simple hecho, mera facticidad, sino que es una realidad que implica, que incorpora un valor, y de la que, por consiguiente, se puede hacer derivar un deber ser: concretamente un deber de respeto incondicionado.

⁶²¹ PALLARES YABUR, P., "La justificación racional de los derechos humanos...", *cit.*, p.146.

centralidad de la persona y en la importancia otorgada al proceso racional por el que ésta es consciente de sus deberes, una afirmación que se convierte, además, en la justificación moral del resto de derechos que vendrán posteriormente descritos en ella⁶²². Por lo tanto, a pesar de lo que *no se dijo*⁶²³ en el artículo 1, éste no parte de un vacío metafísico sino que afirma la existencia de cada ser humano como una esencia de valor absoluto refiriéndose, además, y de forma explícita, como vemos en la tercera parte («dotados como están de razón y conciencia»), al modo que éste tiene de percibir y de darse cuenta de ello. Veamos cada uno de estos incisos más detenidamente.

1.1 Descripción de un hecho que incorpora un valor: Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos

En su primera parte el artículo 1 alude de forma indirecta a los tres temas primordiales presentes en los documentos jurídico-políticos del siglo XVIII, como la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano o la Declaración de Independencia de Estados Unidos, y que no son otros más que la *libertad*, la *igualdad* y la *fraternidad*, principios fundamentales que se olvidaron durante la guerra y que debían recuperarse si queríamos volver a ser y a sentirnos como miembros de una familia humana. En este sentido el artículo intenta comunicar, tal y como explicó Cassin, la idea de que el hombre más sencillo y humilde, sea de la raza que sea, posee algo trascendente que lo distingue de los otros seres que habitan el planeta y que esa trascendencia le obliga, al mismo tiempo, «a una mayor grandeza y deberes mayores que a cualquier otro ser de la tierra»⁶²⁴.

Para Lindholm, en la elaboración de estas nociones esenciales o principios generales establecidos en el primer y segundo párrafo del Preámbulo y los artículos 1 y 29, los redactores lograron conceptualmente «una innovación significativa, y una mejora muy

⁶²² PALLARES YABUR, P., *Aproximación a la fundamentación de los derechos humanos... cit.* p.237.

⁶²³ Durante el proceso de elaboración de la DUDH, se debatió la posible inclusión en el texto de alguna referencia a Dios y/o la expresión *por naturaleza*. Esta última llegó a estar incluida en algunos borradores de la declaración, pero ante la falta de acuerdo al respecto fue eliminada. Sobre ello *vid.*, PALLARES YABUR, P., “La justificación racional de los derechos humanos...”, *cit.*, p.142-144 y más extensamente PALLARES YABUR, P., *Aproximación a la fundamentación de los derechos humanos... cit.* pp.238-250.

⁶²⁴ CASSIN, R., en E/CN.4/AC.1/SR.8, p.2.

necesaria, comparada con los textos predecesores clásicos de la tradición occidental»⁶²⁵, por lo que, en cierta manera, en este sentido, la Declaración Universal sí se desmarcará de la línea seguida al respecto por las anteriores Declaraciones citadas, más proclives a una comprensión racionalista de la persona entendida como categoría abstracta, terminada y a-histórica, que expresa sus exigencias en un lenguaje de derechos y los comprende únicamente como reivindicaciones a su favor. De esta manera el sujeto se manifiesta como un *ser-individuo* con beneficios frente a otro portador de deberes y no como un *ser-persona*, un ser humano en relación con otros que tiene derechos y deberes al mismo tiempo. La Declaración Universal, sin duda alguna y tal y como hemos visto, descansa sobre los cimientos de las Declaraciones de derechos del siglo XVIII, los redactores solían acudir a menudo a la Ilustración como argumento de legitimación y para tomar algunas de sus fórmulas. Sin embargo, la Declaración no es en absoluto un documento ilustrado del mismo modo que sus antecesores, no es una copia calcada de estos documentos cuyo origen se remonta más bien al iusnaturalismo racionalista⁶²⁶. Los redactores, por ejemplo, prefirieron usar la palabra *persona* deliberadamente en lugar de *individuo* para remarcar que el ser humano no es un mónada de libertad, una partícula de juridicidad o un átomo de voluntad, que reclama la no intervención de otros⁶²⁷ sino más bien un ser que vive su real y concreta existencia dentro de una comunidad, en relación con los demás, una comunidad que le exige comportamientos y lealtades pero que jamás es superior a él. Es más, la persona es intrínsecamente anterior a cualquier grupo al que pueda pertenecer y lo hace, además, de una manera atemporal, formando parte de esta comunidad primeramente como alguien que existe en sí misma⁶²⁸.

Para los artífices de la Declaración el esquema derechos-míos enfrentados a deberes-tuyos no expresaba auténticamente las exigencias de la dignidad humana⁶²⁹. En contraste con los documentos ilustrados, que no hacen referencia a la dignidad como

⁶²⁵ LINDHOLM, T., "Article 1", en AA.VV., ALFREDSSON, G., and EIDE, A., (eds.), *The Universal Declaration of Human Rights: A common standard of achievement*, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague, 1999, p.41.

⁶²⁶ PALLARES YABUR, P., "La justificación racional de los derechos humanos...", *cit.*, p.145.

⁶²⁷ CARPINTERO BENÍTEZ, F., "«Persona», «derecho natural», y nuestra tradición jurisprudencial", *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, vol.VI, 1994, pp.49-59.

⁶²⁸ MALIK, C.H., *The challenge of human rights...* *cit.*, p.29.

⁶²⁹ PALLARES YABUR, P., "La justificación racional de los derechos humanos...", *cit.*, p.145.

un valor intrínseco de la persona, la Declaración Universal sí incorpora este concepto como uno de los fundamentos de sus afirmaciones⁶³⁰. Seguir el modelo de fundamentación que adoptó, por ejemplo, la Declaración de Independencia Norteamericana, habría sido muy complicado puesto que, de una parte, este texto se apoya en la idea de Dios y de otra, es un documento típicamente occidental. La Declaración tenía pretensiones mucho más universales e inclusivas. De igual modo, tampoco podía cimentarse en demasía en la fundamentación de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 ya que ésta se centraba excesivamente en el individuo y no en el ser humano como miembro de una comunidad no sólo política sino también humana. Es por ello por lo que la Declaración Universal incorpora el término *dignidad* para referirse a la cualidad intrínseca, inherente a cualquier ser humano, al valor incondicional y absoluto propio de la persona que fundamenta unos derechos intrínsecos⁶³¹, es decir, que encontraron en el vocablo dignidad no sólo el término que describía un modo común de existir como humano, un modo de *ser*, sino también una exigencia moral esencial y básica que surgía del valor incondicional y de carácter indisponible que define al *ser persona*⁶³².

Esta apelación a la dignidad como característica intrínseca del ser humano, como una señal de su valor absoluto, y también como un logro que se alcanza, al que se llega cuando los derechos humanos son respetados, fue aprobada sin objeción y no generó apenas disensos por su carácter universal. Los redactores se empeñaron en destacar no sólo el valor incondicional, absoluto, inherente y radical de la dignidad propio de la persona sino también que ésta implicaba un estándar por alcanzar en la eficacia práctica

⁶³⁰ HUGHES, G., "The concept of dignity in the Universal Declaration of Human Rights", *Journal of Religious Ethics*, vol.39, n.1, March 2011, pp.2-3. Moyn, por su parte, destaca que la idea de la dignidad no fue empleada en ningún momento en la época en que se empezó a movilizar la constitucionalización de los derechos, ni en 1776 en Virginia, ni en 1789 en Francia. La dignidad humana individual fue introducida en la historia constitucional de forma sorpresiva en la Constitución de Irlanda de 1937. Es más, para Moyn, hasta que Pio XII y Jacques Maritain popularizaron el uso de la palabra dignidad como fundamento de los derechos humanos entre los pensadores católicos, este tipo de referencias no eran utilizadas en documentos jurídicos o políticos. *Vid.*, MOYN, S., *Christian human rights*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2015, pp.26-37.

⁶³¹ APARISI MIRALLES, A., "En torno al principio de la dignidad humana. A propósito de la investigación con células troncales embrionarias", *Cuadernos de Bioética*, vol.15, n.54, 2004, p.273. «La dignidad humana es un verdadero principio ético-jurídico, en cuanto que viene a plasmar una realidad esencial, el igual valor que todo ser humano tiene en sí mismo, lo cual le hace merecedor de un respeto incondicionado». *Ibid.*, p.262.

⁶³² PALLARES YABUR, P., "La justificación racional de los derechos humanos...", *cit.*, p.145.

de los derechos humanos. De este modo, atentar contra la dignidad y no alcanzar el estándar que ésta exige, supone vulnerar más que una categoría conceptual (como pueden ser los derechos humanos) un valor propio y esencial de la persona⁶³³. Tal y como destaca Hughes, la expresión *dignidad* y su cualidad intrínseca para toda persona «es suficiente para sugerir que se ha encontrado un término que señala el carácter universal de la naturaleza humana; y también que gracias a ello, se afirma fundamentalmente una realidad trascendental de la que participan todas las personas»⁶³⁴.

1.2 Reconocimiento de una consecuencia deóntica y normativa vinculada a los derechos enunciados: el deber de fraternidad

El deber de fraternidad significa que todos los hombres son miembros de una misma familia, la familia humana, y ello supone no sólo que sean considerados *hermanos* sino también y sobre todo que como tales deben comportarse. Entender esto es vital para poder apreciar el concepto de ser humano como un ser razonable y el concepto de deberes recíprocos entre seres humanos⁶³⁵. El artículo 1 de la Declaración afirma que el ser humano reconoce su propio valor incondicional gracias a la experiencia empática que le ofrece su *razón y conciencia* de la dignidad de otro. Para llegar a este punto es necesario reconocer al otro como hermano en el sentido de descubrir a alguien con quien se comparte la misma condición esencial, el mismo modo de *ser digno*⁶³⁶, ese *alter ego* que supone la paridad ontológica de la que hablábamos. Por todo ello podemos afirmar que la percepción del ser humano a la que se refiere la Declaración no está basada en una visión reduccionista del mismo, no se trata de un individuo encerrado en sí mismo, independiente, aislado, separado de los demás y de todo lo que le rodea, sino un ser en relación con otros gracias a los cuales percibe que su existencia es valiosa a partir de su experiencia de la dignidad de los demás. El «deben comportarse fraternalmente» que señala el artículo 1 implica una nueva cultura de los derechos humanos que nace desde la empatía y no desde la autonomía y la libertad⁶³⁷. El

⁶³³ PALLARES YABUR, P., *Aproximación a la fundamentación de los derechos humanos... cit.*, pp.267-268.

⁶³⁴ HUGHES, G., "The concept of dignity in the Universal Declaration...", *cit.*, p.1.

⁶³⁵ CASSIN, R., en E/CN.4/AC.1/SR.8, pp.2-3.

⁶³⁶ PALLARES YABUR, P., "La justificación racional de los derechos humanos...", *cit.*, pp.146 *in fine*-147.

⁶³⁷ *Ibid.*, pp.149-151.

compromiso por los derechos y la lucha por la dignidad surgen del profundo respeto que inspira el otro, esa persona *ante mí* que es *igual a mí*, y a la que he sido capaz de reconocer antes de exigir mis propios derechos. Porque libertad, autonomía y respeto son realidades que deben ir acompañadas para ser entendidas y practicadas a plenitud lo que supone «reciprocidad de cada uno hacia sus semejantes» y la afirmación de que «no existen otros deberes hacia los demás que respetarles los mismos derechos que yo tengo»⁶³⁸.

La Declaración, por lo tanto, se aleja de la lógica del reclamo beneficios para *mí* a costa *tuya*, del individuo entendido como ser totalmente autónomo que se manifiesta como sujeto de beneficios frente a otro portador de deberes (derechos-míos enfrentados a deberes-tuyos, *mi prerrogativa frente tu responsabilidad*, libertad orientada hacia la autonomía y la independencia en el sentido de desvinculación y no hacia la vida en común), y orienta la libertad hacia la empatía, la solidaridad y la fraternidad aunadas en la máxima de una vida en comunidad. Se aleja del prototipo de ser *individuo* y solitario que descubre sus derechos como consecuencia de su libertad, para centrarse en la *persona* que se reconoce a sí misma, a su propio valor absoluto, después de percibir la dignidad del otro⁶³⁹.

El deber de fraternidad supone que al experimentar lo que significa ser persona, el individuo capta su responsabilidad solidaria hacia los demás⁶⁴⁰, a los que considera no sólo *próximos* sino más bien *prójimos*, hermanos unidos por un valor absoluto, semejantes con los que comparte una esfera común que se hace visible y reconocible en el momento en el que el individuo sale al encuentro de los otros seres humanos dignos como él. Implica reconocer la sociabilidad natural del hombre, presupone entender que el ser humano es un ser en relación que vive con, en y para otros que son iguales a él y gracias a los cuales es capaz de percibir que su existencia, y por ende la de los otros, no sólo *es* sino que además *es valiosa*. El nexo que surge entre todos le hace ser plenamente consciente de sus deberes y responsabilidades, lo que le lleva a

⁶³⁸ GARCÍA DE ENTERRIA, E., *La lengua de los derechos. La formación del Derecho Público europeo tras la Revolución Francesa*, Alianza, Madrid, 1994, p.121.

⁶³⁹ PALLARES YABUR, P., "La justificación racional de los derechos humanos...", *cit.*, pp.150 *in fine*-151

⁶⁴⁰ *Ibid.*, pp.151-153.

desarrollar un espíritu de solidaridad que nace en la conciencia de la persona y se vincula a la comunidad a través de la máxima de que todo ser humano ha de ser tratado humanamente, lo que implica reconocer primero *mis deberes*, después *sus derechos* para, así, finalmente, acabar experimentando *los propios*⁶⁴¹.

En el plano jurídico, este deber de fraternidad se desarrollaría a través de las obligaciones recíprocas o derechos mutuos o de solidaridad⁶⁴².

1.3 Conexión gnoseológico-cognitiva entre las dos anteriores: «dotados como están de razón y conciencia»

El desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos, como señala la propia Declaración en su Preámbulo, han sido y son causas estructurales de muchas de las injusticias y sufrimientos que aquejan a la humanidad así como fuente de las peores masacres perpetradas por los hombres. Los atentados contra la dignidad a lo largo de la Historia, y concretamente las barbaridades que se cometieron en la Primera y sobre todo en la Segunda Guerra Mundial, suponen no sólo un colapso moral y una quiebra de la responsabilidad sino sobre todo un fallo en el uso de la razón, el fracaso de la capacidad de la persona para *reconocer y percibir* adecuadamente el valor del ser humano, de la existencia humana (de los otros y de la suya propia). No se trata de una ignorancia lisa y llana en el sentido de ausencia de conocimiento que exime de responsabilidad por *no saber* o *no darse cuenta*, sino más bien de una ignorancia intencional definida a través de la indiferencia, la indolencia y el menosprecio. Arendt lo describió como *la negación rotunda del otro* a través del «hundimiento total de las normales pautas morales»⁶⁴³. Los códigos de conducta que guían al ser humano a través

⁶⁴¹ Para Bergson, la fidelidad al deber es fundamental y lo justifica a través de lo que él mismo denominará «democracia teórica», es decir aquella que «proclama la libertad, reclama la igualdad y reconcilia esas dos hermanas enemigas recordándoles que son hermanas y colocando por encima de todo la fraternidad». La democracia atribuye al hombre derechos inviolables y estos derechos, para permanecer inviolados exigen por parte de todos una inalterable fidelidad al deber. Por lo tanto, su punto de partida es un hombre ideal, respetuoso de los demás como de sí mismo, que se somete a unas obligaciones que considera absolutas. Para Bergson Derecho y deber caminan juntos de la mano, ya no es posible decir si es el deber el que confiere el Derecho o el Derecho el que impone el deber pues el ciudadano se convierte en legislador y súbdito al mismo tiempo. El conjunto de los ciudadanos, es decir, el pueblo, es, pues, soberano y la fraternidad lo esencial para su perduración y continuidad, haciéndonos ver que en realidad, tal y como el autor francés sentenció magistralmente en una de sus frases más reconocidas, la fuerza motriz de la democracia es el amor. BERGSON, H., *Las dos fuentes de... cit.*, pp.358-359.

⁶⁴² CASSIN, R., en E/CN.4/AC.1/SR.8, p.2-3.

⁶⁴³ ARENDT, H., *Responsabilidad y juicio* (2003), (Trad. M. Candel), Paidós, Barcelona, 2007, p.62.

de su conciencia se transforman y colapsan de tal forma que llegan a cambiar la estructura moral del propio individuo. La conciencia desaparece tras un velo que la oculta. Ahora bien, siempre permanece ahí, discreta y paciente, hasta que encuentra su oportunidad. Porque, como dice Emilia Bea, «la voz de la conciencia no puede ser jamás silenciada o domesticada por completo»⁶⁴⁴.

La Declaración, como acontecimiento que funda en positivo nuestra comprensión actual de los derechos humanos⁶⁴⁵, ve a la persona ya no como alguien que fracasa en el uso de la razón sino más bien como un ser capaz de discurrir adecuadamente a través de ella y de su conciencia. Es cierto que el ser humano ha sido capaz de negar radicalmente los derechos humanos y de llevar a cabo actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad. Por eso el primer paso que debe dar, como ser racional, es el de tomar conciencia de lo que esto implica. Y debe hacerlo de una manera incondicional. Esto significa que no sólo debe tratar de visualizar los derechos y reconocerlos a través de un documento escrito sino que además debe experimentarlos en lo más profundo de su ser, en su conciencia.

Este término, *conciencia*, utilizado en el primer artículo, fue considerado el más adecuado para hacer notar de forma manifiesta el acto racional por el que la persona se da cuenta de que tiene ante sí un mal y automáticamente siente el deber de rechazarlo⁶⁴⁶. Según la RAE, *conciencia* significa «conocimiento del bien y del mal que permite a la persona enjuiciar moralmente la realidad y los actos, especialmente los propios»⁶⁴⁷. Su inclusión, junto con el término *razón*, da un sentido más trascendental al artículo y clarifica cómo debe ser el reconocimiento de la *compresión originaria* por el que se experimentan los propios derechos⁶⁴⁸.

La palabra *razón*, de hecho, navega entre dos orillas⁶⁴⁹: por un lado, describe la condición humana y sus fortalezas esenciales siendo una potencialidad inherente al ser

⁶⁴⁴ BEA, E., "Derechos y deberes. El horizonte...", *cit.*, p.73.

⁶⁴⁵ *Ibid.*, p.80.

⁶⁴⁶ PALLARES YABUR, P., *Aproximación a la fundamentación de los derechos humanos... cit.*, p.272.

⁶⁴⁷ Diccionario de la lengua española. Edición del Tricentenario. Actualización 2018. Definición disponible en: <http://dle.rae.es/?id=A8k1FxD> (última consulta 23 de julio de 2019).

⁶⁴⁸ PALLARES YABUR, P., *Aproximación a la fundamentación de los derechos humanos... cit.*, p.271.

⁶⁴⁹ *Ibid.*, pp.270-281.

humano y una capacidad esencial de las personas. En este sentido diríamos que describe ontológicamente al ser humano y sus potencias. Pero por otro hace referencia al acto de conocer, al modo en que la persona discurre intelectualmente, a la operación intelectual de empatía⁶⁵⁰. Ahora bien, el hecho de que la razón *navegue* entre dos orillas no significa que deba hundirse o quedarse quieta en alguna de ellas. El término tiene la capacidad para incorporar una fundamentación ontológica de la persona describiendo una de sus potencias esenciales: la racionalidad, pero también apunta al discurso natural, a la operación natural humana por la cual es posible conocer los deberes que surgen de la dignidad de la persona. Hablamos de la razón como dato ontológico pero también, y al mismo tiempo, como instrumento para reconocer la empatía. Cassin lo subrayó de la siguiente manera: «...hay dos ideas que no he mencionado todavía. El concepto de hombre como un ser razonable y el concepto de deberes recíprocos entre seres humanos. Estos conceptos, desarrollados en el plano jurídico, se referirían a las obligaciones recíprocas o a los derechos mutuos o de solidaridad. Sin embargo, siento que los hombres generalmente entenderán con más facilidad la expresión “todos los hombres son hermanos” que la fórmula jurídica “todos tienen derechos y deberes recíprocos”»⁶⁵¹.

El delegado chino Joseph Chang fue el que advirtió de la necesidad de incluir, junto con el término *razón* del artículo 1, la palabra *conciencia*, o mejor dicho, un concepto que plasmara de forma contundente el significado del vocablo definido por la filosofía de Confucio como *Ren*⁶⁵². Aunque para Chang *conciencia* era un término con un sentido menos claro y un tanto confuso, finalmente le pareció que podía más o menos captar la esencia de lo que implicaba el *Ren*⁶⁵³. Así lo refirió: «pienso que la palabra “conciencia”

⁶⁵⁰ En este sentido, autores como Morsink han defendido que el término implica más bien un *darse cuenta* o un *intuir* y no tanto la afirmación metafísica de que el hombre es un ser racional. Conclusión que el autor justifica por el esfuerzo de los redactores por evitar los debates teórico-metafísicos. MORSINK, J., *The Universal Declaration of Human Rights. Origins, drafting, and intent*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1999, pp.287-288 y 296 y ss.

⁶⁵¹ CASSIN, R., en E/CN.4/AC.1/SR.8, p.2-3. Finalmente la fórmula «todos los hombres son hermanos» fue sustituida por «todos los hombres...deben comportarse fraternalmente los unos con los otros».

⁶⁵² PALLARES YABUR, P., “La justificación racional de los derechos humanos...”, *cit.*, pp.149-151.

⁶⁵³ *Ren*: se compone por dos grafemas, uno que significa *persona* y otro *dos*. El grafema *dos* era la forma antigua de referirse al verbo ascender. De tal modo que *Ren* significaría la ascensión en el desarrollo de lo humano, una forma superior de madurez personal, por haber honrado con la acción la propia existencia como ser humano. *Vid.*, ROSEMON, H. y AMES, R.T., *The chinese classic of family reverence. A philosophical translation of the xiaojing*, University of Hawaii Press, Honolulu, 2008, pp.81-83.

[...] podría ser un buen término. Buscaba sin encontrar, algún sinónimo más preciso, y quizá por lo pronto, esta pueda ser eficaz. Iba a sugerir una más cercana a “empatía” que incluya tanto una buena voluntad hacia los semejantes, como que también signifique una cosa nacida de forma natural en el hombre. A menos y hasta que encuentre una palabra mejor, aceptaré la de “conciencia”»⁶⁵⁴.

Ren, traducido al español, en realidad podría significar empatía, o solidaridad, o benevolencia... incluso podría llegar a evocar compasión. Su traducción literal del chino al inglés, y la que el propio Chang utilizaría en su momento⁶⁵⁵, sería *two-man-mindedness* (en español *mentalidad de dos hombres* o *tener en mente a mí y al otro* o, incluso, *conciencia compartida por dos personas, conciencia de un ser humano como yo*). El equivalente en inglés sería *sympathy* (en español, *empatía* o *solidaridad*). Otros, como Lindholm prefirieron traducirla como «mindfulness of the other person» (solicito por otra persona), «humaneness toward others» (humanidad hacia los otros) o incluso como «consciousness of his fellow men» (consideración por su semejante)⁶⁵⁶. Se trata de un término complejo con el que se proponía una visión del ser humano que superara el individualismo y lo acercara a la idea comunitaria de que nadie puede vivir como persona sólo desde sí mismo. Es más, esta complejidad va más allá de entender el vocablo como una mera comprensión del ser humano como alguien en relación. *Ren* también lleva implícita la noción de alguien convirtiéndose, precisamente en ser humano, a través de su acción hacia los demás, de ahí la versión dada por Lindholm. Se trata de *alguien humanamente pleno* porque se relaciona con los otros y se empeña, además, por llevar una conducta ética con la que poder llegar a humanizarse completamente⁶⁵⁷.

En definitiva, para Chang el artículo 1 de la Declaración, con su fórmula «dotados como están de razón y conciencia», busca señalar que el reconocimiento como *ser persona* no se realiza de forma individualizada, entendiendo únicamente mi *yo* como alguien que

⁶⁵⁴ MALIK, C.H., *The challenge of human rights... cit.*, p.70.

⁶⁵⁵ CHANG, J., E/CN.4/AC.1/SR.8, p.2.

⁶⁵⁶ LINDHOLM, T., “Article 1”, *cit.*, p.43.

⁶⁵⁷ «Una persona que manifiesta *Ren* es al mismo tiempo, una persona con autoridad moral, con comportamiento atractivo e inspirador en su comunidad. El ser humano implícito en *Ren* no solo es, sino que al mismo tiempo es hacer-se, o convertir-se» PALLARES YABUR, P., “La justificación racional de los derechos humanos...”, *cit.*, pp.149 *in fine*-150.

tiene derechos y cuya dignidad debe ser protegida, sino a partir de la comprensión empática de la dignidad del otro. Ello supone que el individuo no es un ser encerrado en sí mismo y en su libertad, sino alguien en relación que debe comportarse fraternalmente y que percibe que su existencia es valiosa al experimentar el valor de la dignidad de los demás. Percibe sus propios derechos después de haber percibido o reconocido, gracias precisamente a la experiencia empática, a esa otra persona que se sitúa ante sí. Por lo tanto, «comprender racionalmente» supone ser capaz de percibir al mismo tiempo no sólo la dignidad del otro sino también la llamada a la solidaridad ante ella y el cumplimiento de nuestros deberes de humanidad⁶⁵⁸.

2. Artículo 29 de la DUDH

El artículo 29 establece de forma más explícita, aunque también moderada, una referencia directa a los deberes y responsabilidades de toda *persona* respecto a *la comunidad*, puesto que, según reza el artículo, «sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad». Para Vicente Bellver este artículo evidencia que «los deberes hacia los demás no son un peaje que tenemos que pagar para poder hacer a cambio lo que verdaderamente queremos, sino la condición para la plena realización de nuestra personalidad»⁶⁵⁹ mientras que para Erica-Irene A. Daes, relatora de Naciones Unidas, es la prueba de la imposibilidad de «elaborar una declaración de derechos sin proclamar los deberes implícitos en el concepto de libertad que permitían establecer una sociedad pacífica y democrática. Sin esa cláusula, toda libertad podía desembocar en anarquía y tiranía»⁶⁶⁰.

Desde este punto de vista la Declaración reflejaría, tal y como hemos comentado, una concepción de la libertad orientada hacia la vida en común e inseparable, a su vez, de la responsabilidad y de la participación activa en la vida social. Los otros dos apartados del artículo 29 también apoyarían esta tesis, al establecer un «cierto equilibrio entre la debida tutela de los derechos humanos y las exigencias del bien común y al reforzar la

⁶⁵⁸ Ibid., p.150. Cita de PALLARES YABUR, P., *Aproximación a la fundamentación de los derechos humanos...* cit., p.280.

⁶⁵⁹ BELLVER, V., "Educación y derechos humanos. El estado de la cuestión en el Derecho internacional", *Revista de derechos humanos*, vol. 3, 2012, p.131.

⁶⁶⁰ DAES, E.-I. A., *La libertad del individuo ante la ley: Análisis del artículo 29 de la Declaración Universal de Derechos Humanos*, Naciones Unidas, Nueva York, 1990, p.19 (párrafo 29).

idea de que la comunidad con la que establecemos vínculos y tenemos deberes no es solo la estatal sino también la comunidad internacional»⁶⁶¹. Sin duda el artículo subraya el carácter comunitario de la persona, puesto que sólo cumpliendo sus deberes hacia las comunidades a las que pertenece, sólo viviendo en comunidad, es posible que la persona se desarrolle plenamente⁶⁶². Con estas palabras se pretende demostrar que los derechos del individuo no son absolutos. Más bien todo lo contrario, evidencia la necesidad de definir los límites exigidos por el respeto a los derechos de otros individuos y de los distintos grupos sociales. Supone recordarle que no es un *individuo-individual* sino que es una *persona-miembro* de una sociedad, afirmando sus derechos como ser humano mediante un claro reconocimiento de sus deberes.

Malik, el delegado libanés, insistió efusivamente durante la redacción de la Declaración en defender la vinculación de la persona con la comunidad. Primero afirmando que jamás han existido «Robinson Crusoes» y segundo defendiéndola de las injerencias de los estados totalitarios. La *persona* se define como tal gracias a «su real y concreta existencia dentro de una comunidad que le exige comportamientos y lealtades» pero no hasta el nivel de anularla por completo. El ser humano sólo existe completamente cuando se encuentra inmerso en relaciones sociales, con responsabilidades durante las diferentes etapas de su vida. Todo esto significa reconocer la vocación social de la persona, la sociabilidad natural del hombre que se manifiesta tanto en su capacidad de tomar postura ante algo y por algo, como en el hecho de existir siempre en referencia a una comunidad. Es más, esta existencia vinculada a una comunidad no supone que aquélla quede absorbida por ésta, todo lo contrario, la persona siempre será «intrínsecamente anterior a cualquier grupo al que pueda pertenecer», existiendo primeramente como una «sustancia en sí misma»⁶⁶³ que viene cargada de plenas responsabilidades sociales. Ello significa que estas responsabilidades no deben obstarle para que sea capaz de oponerse a toda presión social que pretenda absorberla⁶⁶⁴. El ser

⁶⁶¹ BEA, E., "Derechos y deberes. El horizonte...", *cit.*, p.83.

⁶⁶² Artículo 29.1: «Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad». El subrayado es mío.

⁶⁶³ MALIK, C.H., *The challenge of human rights... cit.*, p.29. La expresión *Robinson Crusoes* también la utiliza en la p.37.

⁶⁶⁴ *Ibid.*, p.37.

humano no es una «simple pieza de un engranaje [...] sin un valor propio individual»⁶⁶⁵, es necesario defenderlo en contra de cualquier tiranía que pretenda desdibujarlo, ya sea la del Estado o la de cualquiera de los sistemas de los que forme parte. Es más, como alguien que existe en sí mismo, el ser humano puede pertenecer a varios grupos sociales simultáneamente y tener responsabilidades frente a comunidades distintas a las del Estado (o lealtades intermedias como describe Glendon)⁶⁶⁶. Le debe fidelidad y lealtad a su familia, a su tribu, a su ciudad, a su religión, a su profesión... y más ampliamente a la comunidad humana en su conjunto. Y junto con estos compromisos, también y además, está obligado a cumplir su responsabilidad hacia el Estado. Ahora bien, sin dejar que éste traspase la línea que impone la supremacía de la colectividad, pues para responder libremente ante estos compromisos sociales la persona debe reconocer y luchar por su dignidad desde un prisma alejado de la disyuntiva irreconciliable del individualismo enfrentado al colectivismo y aproximándose a los otros de manera consciente y natural, descubriendo esa esencia innata que compartimos⁶⁶⁷. El propio Malik defendía que el ser humano no había sido creado para preservar el Estado sino que éste existía en beneficio de la persona humana⁶⁶⁸. En la misma línea recordemos de nuevo las palabras de Rodríguez Paniagua al sostener que «el individuo es antes que el Estado, que el Estado es por el individuo, para el individuo, y no el individuo por el Estado»⁶⁶⁹.

Una parte importante del mundo intelectual de las naciones y culturas orientales han promovido una reformulación de la Declaración a partir de una lectura reforzada y fortalecida del artículo 29. Incluso han llegado a proclamar la necesidad de elaborar una Declaración Universal propia de deberes en lo que algunos han llamado «búsqueda transcultural del sentido de la justicia» o «aventura transcultural a la búsqueda de [un] horizonte de sentido compartido». Su objetivo es tratar de buscar un consenso que vaya más allá del que el que la Declaración de 1948 permitió llevar a cabo, tratando de superar la órbita individualista que muchos de ellos afirman gravita a su alrededor y de

⁶⁶⁵ HERVADA, J., *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*, Eunsa, Pamplona, 1992, (4ª ed.), p.443.

⁶⁶⁶ MALIK, C.H., *The challenge of human rights... cit.*, p.26. GLENDON, M.A., *Un mundo nuevo. Eleanor Roosevelt y la Declaración Universal... cit.*, p.177 *in fine*.

⁶⁶⁷ MALIK, C.H., *The challenge of human rights... cit.*, p.37.

⁶⁶⁸ MALIK, C.H., en E/CN.4/SR.14, p.6.

⁶⁶⁹ RODRÍGUEZ PANIAGUA, J.M., "Los derechos humanos del individualismo..." *cit.*, p.112.

la que deducen un documento que sólo se preocupa por reivindicar los propios derechos sin la debida atención a las necesidades ajenas⁶⁷⁰. En la perspectiva de numerosas sociedades asiáticas o africanas, por ejemplo, la dignidad de los individuos es menos el fruto del ejercicio de unos derechos que estos detentarían *a priori* como de la correcta asunción de unas responsabilidades, conforme a los códigos comunitarios prevalecientes, por parte de las demás personas. Respondiendo en 1947 a la encuesta de la UNESCO relativa al proyecto de la Declaración al que ya aludimos, Mahatma Gandhi hizo célebre esta respuesta: «De mi ignorante y sabia madre aprendí que los derechos que pueden merecerse y conservarse proceden del deber bien cumplido. De tal modo que sólo somos acreedores del derecho a la vida cuando cumplimos el deber de ciudadanos del mundo. Con esta declaración fundamental, quizás sea fácil definir los deberes del Hombre y de la Mujer y relacionar todos los derechos con algún deber correspondiente que ha de cumplirse. Todo otro derecho sólo será una usurpación por la que no merecerá la pena luchar»⁶⁷¹. Tanto la *Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos* (27 de julio de 1981) como la *Declaración de Deberes Fundamentales de los Pueblos y de los Estados Asiáticos* llevan la marca de esta diferencia de matiz.

En 1987 Karel Vasak propuso una Declaración Universal de los Deberes Humanos como documento complementario de la Declaración Universal de Derechos Humanos que tuviera como precedente el propio artículo 29⁶⁷². Según Vasak, se trataba de un proyecto privado que era «una síntesis de los deberes contenidos en las constituciones y en los instrumentos internacionales, con el objetivo de identificar, en la medida de lo posible, cada deber humano con la misma precisión con que se identifica un derecho humano»; su finalidad, dirá Vasak, era la de «otorgar a los derechos una base más sólida prestando atención al hecho de que todos los individuos son responsables gracias a una relación de solidaridad existente entre ellos que es destacada de forma particular en los derechos de la tercera generación»⁶⁷³. Esta propuesta de Vasak insistía fundamentalmente en la indivisibilidad entre derechos y deberes y en que el deber no

⁶⁷⁰ BEA, E., "Derechos y deberes. El horizonte...", *cit.*, pp.85-88. Citas pp.88 y 85 respectivamente.

⁶⁷¹ GANDHI, M., "Carta de Mahatma Gandhi al director general de la UNESCO", en AA.VV., CARR, E.H., CROCE, B., et al., *Los derechos del hombre*, *cit.* pp.33 *in fine*-34.

⁶⁷² VASAK, K., "Proposition pour une Déclaration Universelle des Devoirs de l'Homme. Introduction et texte", en AA.VV., MEYER-BISCH, P., (ed.), *Les devoirs de l'homme...cit.*, pp.9-16.

⁶⁷³ VASAK, K., "Proposition pour une Déclaration Universelle des Devoirs de l'Homme...", *cit.*, p.13.

puede jamás ser un pretexto para suspender o relativizar un derecho. Los referentes sobre los que Vasak se apoyaba eran precisamente la *Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos* adoptada por los Estados miembros de la OUA en 1981⁶⁷⁴ y la *Declaración de los Deberes Fundamentales de los Pueblos y de los Estados Asiáticos* de 1983⁶⁷⁵ firmada por Indonesia, Malasia, Filipinas y Tailandia, documentos que insisten en la diversidad cultural y en el protagonismo de los deberes y el punto de vista comunitario⁶⁷⁶.

Con todo, el proyecto de Vasak, que no ha pasado de ser un propósito, una intención, una aspiración, fue y es a menudo criticado por varias razones: la primera por dotar de autonomía a los deberes atribuyéndoles la misma significación jurídica que a los derechos desmontando la prioridad *establecida* de estos últimos (la correlatividad en sentido reduccionista que veíamos antes); la segunda, vinculada con la primera, porque dicha correlatividad defiende a capa y espada el hecho de que no ignora la indivisibilidad de los derechos y de los deberes (que es lo que Vasak defiende) a pesar de acabar concediendo de forma unilateral a los primeros la prioridad; y la última, por considerarla «inútil», ya que los deberes que incluye, como dice Rondeau, o son deberes *legalizables* que ya constituyen obligaciones legales, o tienen contornos demasiado ambiguos y vagos como para convertirse en objeto de ley siendo, en realidad, un llamamiento a la conciencia moral e individual, deberes, en definitiva, exclusivamente morales⁶⁷⁷. De hecho, en general, los ensayos de transcripción jurídica de los deberes en este sentido lo

⁶⁷⁴ La Carta Africana, dirá Emilia Bea, tiene una clara intención «emancipadora y liberadora, frente a una historia marcada por la dominación, el colonialismo y la explotación». Se centra en la defensa de la autodeterminación y en la solidaridad entre los miembros de la sociedad, en la relación individuo/sociedad como la base de la armonía entre derechos y deberes. BEA, E., “Derechos y deberes. El horizonte...”, *cit.*, p.87.

⁶⁷⁵ La *Declaración de los Deberes Fundamentales de los Pueblos y de los Estados Asiáticos* se fundamenta en los principios del confucianismo cuya enseñanza básica fundamental se apoya en la idea de las obligaciones mutuas. Chung-Shu Lo afirma que «[E]l concepto ético fundamental de las relaciones sociales y políticas chinas es el cumplimiento del deber para con el prójimo, no la reclamación de los derechos». Así, para la ética china lo importante no es la reclamación de los derechos, sino la actitud humana de considerar a los hombres como movidos por los mismos deseos y, en consecuencia, merecedores de los mismos derechos que uno desearía tener para sí mismo: «el cumplimiento de las obligaciones mutuas debía evitar la violación de los derechos del individuo» CHUNG-SHU LO, “Los derechos del hombre en la tradición china”, en AA.VV., CARR, E.H., CROCE, B., et al., *Los derechos del hombre*, *cit.* p.281.

⁶⁷⁶ Ambos documentos se pueden encontrar en los anexos de AA.VV., MEYER-BISCH, P., (ed.), *Les devoirs de l'homme*, *cit.*, pp.161-173.

⁶⁷⁷ RONDEAU, D., “La relation des droits aux devoirs: Approche interculturelle”, *Revue Aspects*, n.1, 2008, pp.158-160. Cita p.160.

único que han engendrado no es más que escepticismo a diferencia del valor que en los planos ético, simbólico y pedagógico hayan podido tener a la hora de inspirar la acción política.

Por su parte, a los países latinoamericanos también les parecía que la Declaración Universal era más bien lacónica en su tratamiento de los deberes. Algunos de los delegados de estos países aprovecharon para impulsar un catálogo de deberes que formara parte de la misma Declaración al estilo de la Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre, aprobada tan sólo unos meses antes, el 2 de mayo de 1948⁶⁷⁸, en Bogotá. Hernán Santa Cruz, delegado de Chile, abogaba por la inclusión de una lista de deberes del individuo afirmando que los derechos humanos implicaban tanto los deberes por parte de los Estados como las obligaciones de fraternidad de la persona con sus semejantes⁶⁷⁹. Pérez Cisneros, delegado de Cuba, respaldó a Santa Cruz diciendo que la Declaración debía describir las obligaciones del individuo dado que sus derechos sólo pueden existir en correlación con los deberes⁶⁸⁰.

Con todo, y a pesar de las reivindicaciones de los delegados latinoamericanos, la Declaración salió adelante sin el mencionado catálogo. Cassin les interpeló que el problema de los deberes abarcaba un campo demasiado amplio y que ello requería llevar a cabo una tarea imposible en aquel momento y dadas las circunstancias. El delegado francés se refirió, además, al hecho de que el artículo 29 ya suponía una propuesta que mencionaba explícitamente los deberes del individuo, al igual que el delegado belga, Henry Carton de Wiart, quien llegó a afirmar que el artículo no mencionaba exclusivamente las obligaciones de la persona hacia el Estado sino que

⁶⁷⁸ La Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre está antecedida por varios considerandos y consta de un preámbulo y dos capítulos: el primero dedicado a los derechos y el segundo a las obligaciones. El capítulo referido a los deberes incluye desde aquéllos que se dirigen a contemplar las obligaciones de las personas ante la sociedad, para con los hijos y los padres, de servir a la comunidad y a la Nación o de asistencia y seguridad sociales, hasta los deberes de instrucción, de sufragio, de obediencia a la ley o de pagar impuestos, entre otros. Esta Declaración, primera norma en el ámbito internacional que incluye deberes, estipula que el cumplimiento del deber de cada uno es exigencia del derecho de todos y reafirma que derechos y deberes se integran correlativamente en toda actividad humana al proclamar que «si los derechos exaltan la libertad individual, los deberes expresan la dignidad de esa libertad». Asimismo, establece que los deberes de orden jurídico presuponen también otros, de orden moral, que los apoyan conceptualmente y los fundamentan. *Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre*, de 2 de mayo de 1948, Bogotá. Párrafos 2º y 3º del Preámbulo.

⁶⁷⁹ SANTA CRUZ, H., en A/C.3/SR.95, pp.84-85.

⁶⁸⁰ PÉREZ CISNEROS, G., en A/C.3/SR.95, p.86.

recogía que el hombre tenía, además, deberes para con su familia, sus vecinos y consigo mismo⁶⁸¹. De Wiart era de la opinión que incluir los deberes del Estado en la Declaración no sería acorde con la naturaleza de un documento no vinculante.

De esta forma quedó aprobado el artículo 29 con la referencia comunitaria definida de forma clara y precisa y vinculado, tal y como hemos visto, indiscutiblemente con el contenido del artículo 1. Puesto que, definitivamente, sólo las obligaciones asumidas en conciencia son las que permiten que el ser humano se desarrolle plenamente al saberse, siempre, miembro de un grupo, al sentirse, intrínsecamente, no como un *individuo-solo* sino como una *persona-en-común-unidad*⁶⁸².

Es más, para los delegados, el agente de los derechos humanos no se entendía jamás como un átomo aislado del que emanaba una libertad para oponer al resto, sino que aquél sólo se podía afirmar en una *comunidad* por ser el único lugar donde tienen sentido sus derechos y a través de un comportamiento basado en el *sentimiento fraternal* como condición para comprender su propia dignidad. A ello también se añadirá, por una parte, el condicionante de la *familia* como elemento natural y fundamental de la sociedad (artículo 16.3) a través del cual el ser humano es introducido en el mundo, con lo que la noción de pertenencia se eleva si cabe aún más. Y por otra, la necesidad de un *orden social* para hacer viable la práctica de los derechos humanos (artículo 28), lo que supone insistir de nuevo en que estamos ante un sujeto que vive con, en y para otros, un ser en relación cuyo nexo de unión surge de la dignidad compartida con los demás que son como él y que es percibida, además, mediante la empatía entendida como la capacidad de identificar esa dignidad del otro y de experimentar lo que significa ser persona y cuál es la responsabilidad solidaria hacia ella.

III. Nuevas perspectivas en torno a la relación entre derechos y deberes: de la cara/cruz a la cara oculta

Tal y como hemos visto, a pesar de las dificultades mencionadas, la Declaración abre nuevas perspectivas con las que retomar el tema de la dialéctica entre los derechos y

⁶⁸¹ DE WIART, H.C., en A/C.3/SR.95, p.87.

⁶⁸² PALLARES YABUR, P., "La justificación racional de los derechos humanos...", *cit.*, p.153.

los deberes y rescata a éstos últimos de su instrumentalización a través de los primeros dotándolos de una nueva dimensión superadora de viejos dogmas. Pero no es la única que ha tratado de abrir nuevos cauces a la hora de entender su relación desde otros puntos de vista más ricos y complejos. Según Ost y Drooghenbroeck, existen «*indicios*» de haber iniciado un camino en pro del retorno de lo que ellos mismos llaman los «*deberes reprimidos*» si bien reconocen que, a tales indicios, les falta muy probablemente una teoría de conjunto que permita sostener de forma adecuada un paradigma alternativo. Estos *indicios* se sintetizan en varios frentes⁶⁸³ y nos muestran las grandes posibilidades de abrirnos a estas nuevas perspectivas.

El primero de estos indicios sería la propia consagración de las tres generaciones de derechos humanos a través de la historia. Una consagración que se traduce, tal y como afirman los autores, en la «creciente confirmación de la idea de responsabilidad», pues si bien los de primera generación se consideran, básicamente, como obligaciones-reflejas, los de segunda y los de tercera se encaminan claramente hacia este paradigma. Los de segunda generación porque que se entienden como derechos-crédito que implican una serie mecanismos de solidaridad a cargo tanto de los poderes públicos como, indirectamente, de toda la población en conjunto, mientras que los de tercera generación, entendidos como derechos-participación, se podrían llegar a presentar como responsabilidades colectivas. De ahí que se pueda considerar que la segunda, y sobre todo la tercera generación, confieran (o traten de conferir⁶⁸⁴) a los individuos determinadas cargas más allá de la proclamación de un derecho en cuestión⁶⁸⁵.

El segundo indicio que sostienen se basa en la revitalización de un debate intercultural que, desde la perspectiva del diálogo cooperativo, va tomando en consideración determinadas concepciones sociales no occidentales que abogan por códigos fundamentados sobre los deberes y las responsabilidades y no únicamente sobre la primacía del individuo y sus derechos. Interpretaciones no horizontales de los derechos fundamentales, más sensibles a los deberes y las pertenencias comunitarias. Así,

⁶⁸³ OST, F., y Van DROOGHENBROECK, S., “La responsabilidad como cara oculta...”, *cit.*, pp.795-803. Citas pp.802-803.

⁶⁸⁴ Por regla general, las responsabilidades o deberes asociados a los derechos de tercera generación siguen estando aún muy lejos de una consagración jurídica plena.

⁶⁸⁵ OST, F., y Van DROOGHENBROECK, S., “La responsabilidad como cara oculta...”, *cit.*, p.796.

afirman que, en numerosas sociedades asiáticas o africanas, la dignidad de los individuos no es tanto el fruto del ejercicio de unos derechos que estos detentarían *a priori*, como de la correcta asunción de unas responsabilidades y deberes por parte de los demás basados en una serie de códigos comunitarios prevalecientes⁶⁸⁶.

El tercer indicio lo ven dentro de la propia teoría jurídica que «aunque participando en lo esencial de la represión de la cuestión de los deberes [...], no ha dejado por ello nunca de nutrir una corriente de reflexión minoritaria o marginal que se empeña en mostrar, con más o menos éxito, la finalidad social de los derechos, o al menos de alguno de ellos»⁶⁸⁷. En este sentido las diversas construcciones teóricas doctrinales lo que tratan de defender es que los derechos y los deberes, lejos de ser la cara y la cruz de una misma moneda, se pueden unir en una misma categoría con «finalidad mixta» y que se puede recurrir a ellos ya no como alternativas sino más bien como complementos ineludibles de la propia noción de derecho⁶⁸⁸.

⁶⁸⁶ Ibid., pp.797-798 y 802.

⁶⁸⁷ Ibid., p.798.

⁶⁸⁸ Destaca en este sentido la aportación de Jean Dabin y su tesis de la doble naturaleza de algunas prerrogativas (a la vez cargas y derechos) dentro de la categoría de lo que denomina los *derechos-funciones*: «derechos generales o especiales que se atribuyen a su titular, [...] en cuanto que está encargado de una función [...] al servicio de otro». Para Dabin, en el origen de determinados derechos (como por ejemplo el derecho de educación y protección de los niños reconocido a los padres, el derecho del patrono, *de autoridad*, reconocido a un jefe de empresa con miras a la buena marcha de la empresa, o, incluso, el derecho de voto del elector que establece que la condición de miembro de un grupo lleva consigo obligaciones, sobre todo la de obrar para el bien del grupo, pues el ciudadano llamado a votar una ley o un representante, ejerce un derecho, pero es un derecho-función porque siempre se trata de elegir lo mejor: la mejor ley, el mejor candidato), lo que domina es la competencia, el derecho toma el aspecto de una competencia y tiene por objeto los actos mismo de cumplimiento de la función, de forma que la prerrogativa es concedida para que la competencia sea ejercida, para que la función sea realizada. Sin embargo, esta prerrogativa (convertida en fin) se analiza tanto como una carga (una responsabilidad, un deber) como un derecho. Desde el aspecto de *carga* se impone la idea de que el derecho sirve fundamentalmente a una finalidad altruista: el derecho es instituido y confiado a su titular para beneficio del otro (los niños, la empresa, la sociedad democrática) y el mal uso de la función puede llegar a suponer su pérdida (por ejemplo, la posibilidad de pérdida de la autoridad parental o la revocación del jefe si no se cumple de forma correcta). Ahora bien, reconoce el autor que el aspecto *derecho-individual* no desaparece por ello pues se mantiene como un derecho al libre ejercicio de la función: la carga, reivindicada como un privilegio por parte de su *beneficiario*, se sostiene, a su vez a través del poder discrecional en el modo de llevarla a cabo. DABIN, J., *El derecho subjetivo* (Trad. F.J. Osset), Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid, 1955 pp.271-294. Especialmente pp.276-286. Cita pp.276 *in fine*-277. Como dicen Ost y Drooghendbroeck, este análisis de los *derechos-funciones* es sumamente útil para entender la finalidad mixta que socava la condición refleja de los deberes respecto de los derechos proclamados: por una parte, «se afirma claramente la doble naturaleza de algunas prerrogativas (a la vez cargas y derechos, a la vez misión con finalidad altruista y pertenencia-dominio individual) por otra parte, esta dialéctica va referida a la noción central de competencia, de función o de misión, es decir a uno de los sentidos más medulares del concepto de “responsabilidad”». OST, F., y Van DROOGHENBROECK, S., “La responsabilidad como cara oculta...”, *cit.*, p.800.

Dos indicios más cierran su argumentación. Son cuestiones que ya vimos con detenimiento en el apartado B de la sección I pero que conviene recordar por el valor de su contribución a la cuestión que nos ocupa. Así un cuarto indicio serían los mecanismos clásicos de limitación de las libertades⁶⁸⁹, que si bien derivan de mecanismos que prolongan los límites ya entrevistados en el artículo 4 de la Declaración 1789 y por lo tanto contribuyen a la tesis de los deberes como mero reflejo de los derechos, subrayan, al menos, la relevancia que los deberes tienen en este sentido. Y por último, el quinto, la labor de una parte de la jurisprudencia constitucional continental (más concretamente, la alemana) que lleva a cabo una interpretación mixta de derechos fundamentales consistente en valorar las libertades como fines al servicio de un objetivo superior al simple interés individual, es decir, en otras palabras, una jurisprudencia que afirma la doble dimensión intrínseca de los derechos fundamentales como *derechos fundamentales* y como *valores o instituciones objetivas*⁶⁹⁰ haciendo viable, de alguna forma, la tesis de Palombella y Raz que ya analizamos en la sección y apartado mencionados.

En los siguientes apartados trataremos de argumentar, por lo tanto, que los derechos y los deberes, lejos de ser opuestos, asociados como contrarios, de ser la cara y la cruz de una misma moneda, se pueden unir en una misma categoría como si trataran de fundar una especie de esa *finalidad mixta* de la que hablábamos, apelando al deber y convirtiendo la responsabilidad que deriva de los mismos en la cara oculta de los derechos y recurriendo a ellos ya no como alternativas sino más bien como complementos ineludibles de la propia noción de derecho. Se trataría de reconocer que los derechos humanos son derechos que implican al mismo tiempo deberes para el propio titular de los derechos. Sobre esta cuestión profundizaremos en el subapartado A. También analizaremos en el subapartado B una de las propuestas que subyace a esta idea y que ha pensado la relación entre derechos y deberes más allá de la mera correspondencia entre términos correlativos basada exclusivamente en la indiscutible

⁶⁸⁹ Por ejemplo, las exigencias del orden público por parte de las autoridades de policía local o, en el sistema de la Convención Europea de Derechos Humanos, de la aplicación de las injerencias legales contempladas en los párrafos 2 de los artículos 8, 9, 10 y 11.

⁶⁹⁰ OST, F., y Van DROOGHENBROECK, S., "La responsabilidad como cara oculta...", *cit.*, pp.795-796 y 800-802.

primacía de los primeros sobre los segundos. Se trata de un planteamiento que se centra fundamentalmente en llevar a cabo una lectura renovada de la noción misma de *responsabilidad*, vista, además, desde el prisma de la *vulnerabilidad* tanto del ser humano como de la realidad que le rodea.

A. (Re)comenzar a hablar y actuar por deberes y no únicamente por derechos

Decíamos que el carácter deóntico de la Declaración Universal de Derechos Humanos impele a superar el esquema de acuerdo con el cual a *mi prerrogativa* se enfrenta *tu responsabilidad* y a sobreponerse a un modelo de convivencia de matriz individualista y estatalista que utiliza los derechos humanos como armas arrojadas contra los otros a los que sólo ve como poseedores de deberes, ofreciendo así una posible salida a la crisis presente provocada por la conocida como «cultura de la reivindicación o de la querrela»⁶⁹¹.

Los derechos, como decíamos, nos han demostrado en sobradas ocasiones su incapacidad para dar respuestas eficaces a las reclamaciones (tanto públicas como privadas) de los individuos. Muchos de los males presentes que venimos sufriendo tienen algún tipo de relación con la «superficial y omnipresente cultura de los derechos», en cuyo contexto *hablar mal* de los derechos ha acabado por ser considerado «no sólo como un peligroso pecado moral, sino también como un grave error teórico», tal y como subraya Tommaso Greco. Es indispensable (re)comenzar a hablar y actuar *por deberes* y no únicamente *por derechos* para tratar de abrir nuevos caminos que nos conduzcan directamente a un reforzamiento del compromiso vital que detentamos con el respeto de la dignidad humana. Porque tal y como decíamos en la sección I, sólo una sociedad que insista en el valor del deber puede «crear las condiciones para el respeto de los derechos de todos»⁶⁹².

Este compromiso vital del que hablamos debe estar presente, sin duda alguna, en todos y cada uno de nosotros. Se trata de un compromiso necesariamente compartido que debe ser ejecutado no por ciudadanos de ninguna parte, sino por «ciudadanos del

⁶⁹¹ BALLESTEROS, J., *Ecologismo Personalista... cit.*, p.65.

⁶⁹² GRECO, T., «Antes el deber: Una crítica...», *cit.* pp.328-329. Citas p.328.

mundo» citando el título del libro de Adela Cortina. Un compromiso global en el que deben estar involucrados no sólo los gobiernos, los Estados o las Organizaciones internacionales sino también y sobre todo la opinión pública, una ciudadanía comprometida al más alto nivel capaz de tomar conciencia y de manifestar su rechazo a ser cómplices de la hecatombe que estamos viviendo, de pasar de la emoción a la movilización e incluso, si es necesario, capaz de tomar las «riendas de la política» ante la «indignante inanidad» de nuestros gobernantes⁶⁹³. Una ciudadanía capaz de *llorar*, como dice el Papa Francisco, por la crueldad de nuestro mundo, de nuestros propios corazones y de nuestra indiferencia y la de todos aquellos que, desde el anonimato, toman decisiones sociales y económicas que abren la puerta a situaciones trágicas. Hoy ya nadie se siente responsable, nadie *llora*, hemos perdido el sentido de la responsabilidad hacia nuestros hermanos y hermanas como consecuencia de la «cultura de la comodidad» capaz de globalizar la indiferencia, tal y como recordó el Papa Francisco en su discurso de Lampedusa⁶⁹⁴. Para luchar contra ello, contra la indiferencia globalizada, para *llorar* por los pecados de una humanidad que en su conjunto ha perdido su rumbo, debemos sentirnos responsables, sentir el deber, al menos por omisión⁶⁹⁵, y manejar ese sentimiento de tal forma que nos lleve a cumplir con un deber mínimo basado en exigir a nuestros representantes que cumplan de forma coherente y efectiva con su función, que no es otra que la de ser los responsables de manejar, y sobre todo de respetar, los postulados sobre los que se asienta el propio Estado de Derecho⁶⁹⁶. La vida colectiva, lejos de reducirse a ser una especie de *club* al que se entra y del que se sale libremente a antojo de cada uno, adopta, así, la forma de una

⁶⁹³ DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio... cit.*, pp.15-16. Cita p.15.

⁶⁹⁴ «En este mundo de la globalización hemos caído en la globalización de la indiferencia. ¡Nos hemos acostumbrado al sufrimiento del otro, no tiene que ver con nosotros, no nos importa, no nos concierne! [...] “¿Quién de nosotros ha llorado por este hecho y por hechos como éste?”. ¿Quién ha llorado por la muerte de estos hermanos y hermanas? ¿Quién ha llorado por esas personas que iban en la barca? ¿Por las madres jóvenes que llevaban a sus hijos? ¿Por estos hombres que deseaban algo para mantener a sus propias familias? Somos una sociedad que ha olvidado la experiencia de llorar, de “sufrir con”: ¡la globalización de la indiferencia nos ha quitado la capacidad de llorar! [...] “¿Quién ha llorado?”. ¿Quién ha llorado hoy en el mundo?» Se preguntó el Papa Francisco ante tan trágico acontecimiento. Discurso Papa Francisco del 08/07/2013 en Lampedusa. Disponible en: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130708_omelia-lampedusa.html (última consulta 23 de julio de 2019).

⁶⁹⁵ DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio... cit.*, p.34.

⁶⁹⁶ *Ibid.*, pp.42 y ss.

comunidad *constitutiva* donde el sujeto se vuelve deudor de la misma y, como tal, tiene el deber de sostenerla⁶⁹⁷.

En caso contrario, acabaremos convirtiéndonos en culpables no sólo del mal moral de la indiferencia del que hablaba el Papa Francisco en su discurso de Lampedusa, sino también, como advierte Honneth, de algo peor, de ser partícipes de la creación de la llamada por este autor la «sociedad del desprecio»⁶⁹⁸. En este sentido es importante rescatar las palabras de Maurizio Viroli cuando subraya que existen una serie de «deberes difíciles», como el deber de la indignación o el deber del coraje, que son virtudes que nos alertan ante situaciones injustas y nos mueven a actuar superando la indiferencia, el conformismo y el miedo⁶⁹⁹. La capacidad para movilizarlos y ponerlos en práctica dependerá de nuestra actitud ante el reto que supone hacerlos efectivos.

Por lo tanto, es necesario reflexionar acerca de la posibilidad de llevar a cabo una lectura renovada de la relación existente entre los derechos y los deberes, resituando la significación y alcance del discurso de los primeros y apelando al deber o a la responsabilidad no como alternativas sino más bien como complementos ineludibles de la propia noción de derecho tal y como decíamos. Es decir, transformar el lenguaje actual de los derechos (sobre todo el de los derechos humanos) tratando de rehabilitar el de los deberes, porque sólo de este modo será posible «salvaguardar», como dice Greco, «al menos un mínimo de aquella dimensión social que todo individuo necesita para poder vivir una vida decente»⁷⁰⁰. Redimensionar ese vínculo social a través de escenarios renovados que permitan organizar un nuevo entramado de relaciones horizontales más allá del marco estatal⁷⁰¹ y con ello acabar con la falacia perpetuada a lo largo de nuestra historia de que los derechos y los deberes son irreconciliables.

Proponer el lenguaje de los deberes no supone, como vimos, una nueva propuesta del modelo político del *ancien régime* en el que el súbdito tendría exclusivamente deberes hacia el soberano, ni mucho menos la defensa de ideologías totalitarias o reaccionarias

⁶⁹⁷ OST, F., y Van DROOGHENBROECK, S., “La responsabilidad como cara oculta...”, *cit.*, p.811.

⁶⁹⁸ HONNETH, A., *La sociedad del desprecio* (Trad. F. J. Hernández y B. Herzog), Trotta, Madrid, 2011.

⁶⁹⁹ VIROLI, M., *L’Italia dei doveri*, *cit.*, p.107.

⁷⁰⁰ GRECO, T., “Antes el deber: Una crítica...”, *cit.* p.328.

⁷⁰¹ BEA, E., “Derechos y deberes. El horizonte...”, *cit.*, p.54.

de cualquier signo caracterizadas por condicionar el disfrute de las libertades a la identificación con los valores representados por el Estado. Al contrario, se trata de un lenguaje que quiere alejarse de aquella línea que vincula al individuo exclusivamente con la lógica del poder estatal para afirmar el verdadero valor horizontal de la práctica de los deberes⁷⁰².

En este sentido, y sobre todo en el caso de algunos derechos sociales de naturaleza prestacional, es importante asimilar que su satisfacción a través de deberes positivos no puede ser responsabilidad exclusiva del Estado, sino que requiere la implicación de la ciudadanía, de la sociedad considerada como un ente que integra un todo interconectado. Extender la eficacia de los derechos fundamentales frente a terceros implica la necesidad de una mayor permeabilidad a la práctica horizontal de los deberes y a su presencia en el tejido social⁷⁰³. Ello no implica dejar de lado los derechos, a este propósito Daniel Colard señala que la indivisibilidad entre los derechos y los deberes del ser humano sólo será aceptable si no es a costa de sacrificar los derechos y si se toma en consideración que «el principio de indivisibilidad apela a un corolario: el deber de solidaridad»⁷⁰⁴. Es innegable, por lo tanto, la existencia de una permeabilidad entre ellos, se requieren mutuamente y requieren además de un tercero que lo haga posible: el deber de solidaridad o incluso la *responsabilidad* entendida, como lo hacen Ost y Van Drooghenbroeck, como «la “cara oculta” de los derechos del hombre».

En un sentido similar Emilia Bea sostiene, siguiendo a Habermas, que si bien la dignidad humana constituye «la fuente moral de la que todos los derechos fundamentales derivan su sustento»⁷⁰⁵, también puede entrañar una serie de responsabilidades y de deberes que configuren de algún modo el orden jurídico⁷⁰⁶. De ahí que Ost y Van Drooghenbroeck hablen también de la dignidad («cualidad primera del ser humano, lo que en él llama al respeto») como el origen a la vez de sus derechos y sus deberes y la definan como una dignidad compartida fuente de derechos pero también de un

⁷⁰² GRECO, T., “Antes el deber: Una crítica...”, *cit.* p.339.

⁷⁰³ BEA, E., “Derechos y deberes. El horizonte...”, *cit.*, p.66.

⁷⁰⁴ COLARD, D., “Le principe de l’indivisibilité des droits et des devoirs de l’homme”, *cit.*, pp.17-34. Cita p.26.

⁷⁰⁵ HABERMAS, J., “La idea de la dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, n.44, 2010, p.108.

⁷⁰⁶ BEA, E., “Derechos y deberes. El horizonte...”, *cit.*, p.66.

deber⁷⁰⁷, el de no renunciar a la propia dignidad, pues cada renuncia individual, es, en realidad, soportada por la colectividad entera⁷⁰⁸. De ahí que sea crucial entender que el vínculo social «lejos de ser un fastidio es la condición que posibilita tanto el desarrollo de mi libertad como de la del otro», pues esta libertad no es más, como decíamos, que una *faceta* de esa dignidad compartida⁷⁰⁹. Emilia Bea lo resume manteniendo que, efectivamente, «el otro no es sólo un límite a mi voluntad y a mis deseos sino la condición de acceso a mi propia humanidad a través del reconocimiento de la humanidad común»⁷¹⁰. En tales condiciones, afirman Ost y Van Drooghenbroeck, resulta comprensible la reacción del filósofo Emmanuel Lévinas «constreñido a oponer, a siglos de afirmación unilateral de la soberanía del sujeto, la afirmación igualmente radical de la prioridad del otro: un otro cuyo simple rostro basta para hacer dudar de mis privilegios de titular de un derecho, imputándome una responsabilidad infinita e incondicional puesto que mi libertad, mi razón y hasta mi propio ser están definitivamente subordinados»⁷¹¹.

Por lo tanto, para articular la cultura de los deberes y la cultura de los derechos es imprescindible pensar en la dignidad humana como un patrimonio compartido e irrenunciable y en el deber de solidaridad como un corolario en su articulación práctica, una articulación que sólo será posible, como sostiene Bea, en la medida en que tanto los derechos como los deberes, en su interacción mutua, «sean descargados de su peso ideológico y recargados de densidad utópica»⁷¹².

Tommaso Greco, por su parte, apela al discurso de los «opuestos imaginarios» generados respectivamente por los derechos y por los deberes relacionándolos con la dirección que imprimen en el mundo en que se sitúan. Para el autor italiano aquí sí resulta posible oponer dos visiones diversas, porque diversas son las consecuencias que se pueden dibujar según partamos, o mejor dicho, nos movamos *por derechos* o *por deberes*. Ello supone tener en cuenta no tanto la estructura de sus relaciones, como el

⁷⁰⁷ OST, F., y Van DROOGHENBROECK, S., “La responsabilidad como cara oculta...”, *cit.*, p.813.

⁷⁰⁸ MOUTOUH, H., “La dignité de l’homme en droit”, *cit.*, p.184.

⁷⁰⁹ OST, F., y Van DROOGHENBROECK, S., “La responsabilidad como cara oculta...”, *cit.*, p.793.

⁷¹⁰ BEA, E., “Derechos y deberes. El horizonte...”, *cit.*, p.67.

⁷¹¹ OST, F., y Van DROOGHENBROECK, S., “La responsabilidad como cara oculta...”, *cit.*, p.804 *in fine*.

⁷¹² BEA, E., “Derechos y deberes. El horizonte...”, *cit.*, p.67.

hecho de partir de unos o de otros. Simplificando ambas nociones al máximo se podría decir que los deberes, en realidad, insistirían más bien en los vínculos que unen a los seres humanos, obligando al individuo a salir de sí mismo y llevándolo hacia el otro, mientras que los derechos, en cambio, originarían más bien el movimiento contrario, la separación, el aislamiento, la reclusión del individuo en una esfera privada que incluso llega a enfrentarlo con los demás. La fuerza centrípeta de los deberes frente a la centrífuga de los derechos. La permeabilidad mutua existente entre ellos en cuanto a la forma de estructurar sus relaciones no obsta, de acuerdo con el autor, para que según se parta de unos o de otros los paisajes que se puedan dibujar sean completamente distintos⁷¹³.

Por lo tanto, la conciencia de tener deberes parte del postulado esencial de la sociabilidad humana. Es decir, que el cumplimiento de los deberes lleva al individuo directamente hacia los otros individuos reforzando sus vínculos sociales. Asumir los derechos como fundamento único de la sociedad supondría optar, como sostiene Giuseppe Mazzini, por la alternativa de una lucha constante en la que se acaba descuidando «el hecho principal de la naturaleza humana» que es su carácter social y se consagra «el egoísmo en el alma»⁷¹⁴. Greco, siguiendo a Mazzini, reconoce que ello implica que sólo ejercitando los deberes se podría crear un «vínculo originario entre los hombres que no dependa (hobbesianamente) de la fuerza de cada uno». El derecho remite a la individualidad mientras el deber implica asociación⁷¹⁵. Instrumentalizar los deberes en pro de los derechos impide una comprensión adecuada de la sociabilidad humana. En este sentido, el concepto de deber no es simplemente el otro lado de la afirmación de la ley, sino que implica, como dice Duso, «la originalidad de la relación entre los hombres en lugar de la abstracción de la autonomía de la dimensión individual». Los deberes, así entendidos, pretenden referirse a la realidad en el sentido

⁷¹³ GRECO, T., “Antes el deber: Una crítica...”, *cit.* pp. 330-331.

⁷¹⁴ PASCUAL SASTRE, I.M., “Estudio preliminar”, en MAZZINI, G., *Pensamientos sobre la democracia en Europa y otros escritos*, (Trad. I.M. Pascual Sastre), Tecnos, Madrid, 2004, pp.XXI-XXIV. Cita p.XXII y MAZZINI, G., “Los deberes del hombre” en MAZZINI, G., *Pensamientos sobre la democracia en Europa...cit.*, pp.257 y ss.

⁷¹⁵ GRECO, T., “Antes el deber: Una crítica...”, *cit.* pp.331-332.

fuerte del término, como un reconocimiento de lo que trasciende en todos los niveles la esfera abstracta de la autonomía del individuo⁷¹⁶.

De ello extraemos una conclusión: que la urgencia de volver a pensar (y a actuar) *por deberes* y no sólo *por derechos*, reside en la necesidad de reactivar los lazos que unen a los individuos y de revitalizar la comunicación existente entre ellos, enterrando de una vez por todas a aquél individuo despojado radicalmente de toda su caracterización social y contrapuesto no sólo a todos los *otros* sino también a sí mismo, y presentándolo como lo que es, como ser de una especie que le impele a la relación, como un *ser-en-común*. Ser humanos sin compañía humana es, tal y como ya bien observó Aristóteles hace ya dos milenios y medio, sencillamente, un contrasentido. La compañía humana es «la más tenaz y tozuda de las realidades que hacen que un ser vivo sea humano»⁷¹⁷. Sólo así será posible reavivar un imaginario que tiene su fundamento real en la ineludible naturaleza social del hombre. El deber, en definitiva, debería ser el centro de un «nuevo mecanismo de conservación y producción de aquel grado de sociabilidad, de reciprocidad, de solidaridad, por debajo del cual una sociedad no “convive”»⁷¹⁸. Desde esta perspectiva, el lenguaje de los deberes se presentaría con una intención dirigida a lograr un orden social más justo y potenciador de la autonomía personal, resituando la significación y alcance del discurso de los derechos, forzado por lo demás «hasta el extremo y casi desnaturalizado» para insertar en él demandas que sin duda le exceden y que muy probablemente puedan tener una mejor acogida con otro tipo de formulaciones⁷¹⁹.

Todas aquellas exigencias que se manifiestan en el terreno ecológico, en el del desarrollo o en el de la paz, por mencionar algunas, cuya satisfacción se viene reclamando desde hace algún tiempo y que cada vez parecen más inabarcables para el discurso de los derechos estructurado como tal, reclaman una convicción firme y un deber de hacer y de actuar por parte de toda la sociedad. Esta apelación al deber o a la *responsabilidad* entendida, tal y como sostiene Lévinas, «como derechos del otro hombre y como deber

⁷¹⁶ DUSO, G., “Crisi della sovranità: crisi dei diritti?”, en AA.VV., CARRINO, A., (a cura di), *Diritto e politica nell’età dei diritti*, Guida Editore, Napoli, 2004, p.108.

⁷¹⁷ BAUMAN, S., *Retrotopía*, cit., p.142.

⁷¹⁸ REVELLI, M., *Le due destre. Le derive politiche del postfordismo*, Bollati, Boringhieri, Torino, 1996, p.213.

⁷¹⁹ BEA, E., “Derechos y deberes. El horizonte...”, cit., pp.54 in fine-55.

para mí, como mis deberes en la fraternidad»⁷²⁰, demanda, tal y como hemos comentado, hacer efectivo un compromiso compartido que sea capaz de superar las manifiestas carencias actuales que vienen sufriendo los derechos humanos en su ejecución y que derivan en buena medida de esa matriz individualista y estatista que comentábamos y que ha venido caracterizándolos a lo largo de todo el pensamiento jurídico contemporáneo.

La cultura de los derechos debe impregnarse del lenguaje de los deberes porque una opción por las relaciones no puede no implicar una opción por los deberes (y no sólo por los derechos). Optar por los deberes, supone dirigir nuestra mirada hacia los otros, sentir el deber, tender una mano cuando sea necesario, establecer una relación, interesarse por, prestar atención... supone, básicamente tal y como nos recuerda Giuseppe Duso, reconocer la «relevancia del otro para la construcción de uno mismo»⁷²¹ o como dice Umberto Eco, la convicción de que los demás están en nosotros como condición «*fundacional*» del hecho de ser humanos: «es el otro, su mirada, la que nos define y nos da forma. No podemos [...] entender quiénes somos sin la mirada y la respuesta del otro»⁷²². Orientar la lógica del *reclamo beneficios para mí, a costa tuya* hacia la empatía, la solidaridad y la fraternidad. Optar por los deberes supone, en definitiva, imprimir *confianza* en el sistema social a través de *sentir* nuestra responsabilidad, no sólo la individual sino también la colectiva.

B. Vulnerabilidad y responsabilidad

El término *responsabilidad*, etimológicamente, proviene de dos vocablos: *respondere* y *sponsio*. De ahí se deducen dos consecuencias esenciales que se extraen de esta locución⁷²³: por una parte implica *responder*, lo que supone hacer valer una estructura de *intersubjetividad*, pues la respuesta se dirige siempre hacia un llamamiento previo. Y por otra conlleva un *compromiso*, el compromiso del deudor (tal y como reza la

⁷²⁰ LÉVINAS, E., *Hors sujet*, Fata Morgana, Montpellier, 1987, p.187.

⁷²¹ DUSO, G., “Crisi della sovranità: crisi dei diritti?”, *cit.*, p.108.

⁷²² *Vid.*, ECO, U., “Quan l’altre entra en escena, neix l’ètica”, en ECO, U., y MARIA MARTINI, C., *En què creuen els qui no creuen* (1996), (Trad. A. Casassas), Editorial Empúries, Barcelona, 1997, pp.50-57. Cita p.53.

⁷²³ OST, F., y Van DROOGHENBROECK, S., “La responsabilidad como cara oculta...”, *cit.*, pp.806-809.

institución central del derecho romano sobre la que se asienta la *sponsio*⁷²⁴) a través del cual se hace valer una postura individual, *subjetiva*, esto es, la del compromiso personal del *sponsor* que se *com-promete*, asumiendo libremente una obligación. Ambas posiciones, estructura de *intersubjetividad* y postura *subjetiva*, se vinculan, por lo tanto, a través del término responsabilidad como si ésta fuera una bisagra conceptual que las articula: la asunción de la carga de otro es siempre consecuencia de una estricta decisión personal. Así, la responsabilidad se manifiesta a la vez a través de esta dualidad: como la *facultad de comenzar* (la iniciativa del sujeto que «reivindica su capacidad de ser y su aptitud para actuar», su capacidad para designarse como autor de sus actos, polo subjetivo de la responsabilidad *-yo-*) y como la *aptitud para responder* («la implicación del sujeto movilizado por la solicitud del otro» que responde a partir de ese momento por él, polo intersubjetivo de la responsabilidad *-tú-*)⁷²⁵. Ambos polos de la responsabilidad (el subjetivo y el intersubjetivo) coexisten en el individuo, se presuponen mutuamente, pues éste no opera a través de una libertad «autista y soberana» propia de un «sujeto robinsoniano», sino que lo hace a través de una libertad que sólo tiene sentido en el curso de una interacción llevada a cabo siempre entre varios⁷²⁶.

Esto implica efectuar una interpretación de la acción en base a dos niveles, a través tanto de la responsabilidad como de la libertad: por un lado, tomando decisiones propias («realizando elecciones cuya paternidad reivindica»), el sujeto se reafirma en sus propias capacidades y se presenta a él mismo como «aquél que puede». Aquí la libertad ostenta un papel primordial como «iniciativa originaria», atribuyéndose la autoría de una acción fruto de una elección personal, de una voluntad libre y postulando un agente moral capaz de responder, de avanzar hacia el siguiente nivel. Por otro lado, este mismo sujeto no detenta, en realidad, ninguna soberanía sobre esta «auto-afirmación originaria» al estar siempre expuesto a la llamada del otro, al apercebimiento y también a la confianza que proceden de lo frágil, de lo vulnerable. Pues mi responsabilidad por

⁷²⁴ O «promesa solemne del deudor». Aquí la obligación deriva de las palabras solemnes intercambiadas entre las partes en base al consentimiento entre ambas. VILLEY, M., *El derecho romano* (Trad. de la 4ª ed. 1960, M. Lafitte y J.A. Juncal), Ediciones Olejnik, Santiago, Chile, 2017, pp.20, 97, 99-100. Cita p.20.

⁷²⁵ OST, F., y Van DROOGHENBROECK, S., «La responsabilidad como cara oculta...», *cit.*, p.807.

⁷²⁶ *Ibid.*, p.809.

el otro, tal como nos la muestra Lévinas, empieza antes que la afirmación de mí mismo como yo, me convoca en la interrelación personal en la que antes de todo compromiso por mi parte (actividad intencional) ya estoy obligado (pasividad previa a mi actividad de sujeto) a una respuesta. La llamada del otro es, por lo tanto previa, como *pasividad* anterior a toda *actividad*⁷²⁷. Al estar comprometido con un vínculo social y con unas estructuras de interacción de las que, más que creador, se es heredero, se establece la primacía del otro respecto a uno mismo. El otro, al contar conmigo, me hace responsable de mis actos. Por lo tanto es precisamente en el ámbito de la alteridad donde nos hacemos efectivamente responsables⁷²⁸.

Así, tomando como punto de partida la realidad de la vulnerabilidad humana nos percatamos de que, efectivamente, el ser humano, tal y como sostiene Ballesteros, es antes y «más radicalmente» vulnerable que autosuficiente. De ahí que necesite ser protegido antes que dejado en soledad⁷²⁹. Tomemos como modelo, por ejemplo, al modo que lo hace Ricoeur, a un niño recién nacido: por el solo hecho de estar ahí, obliga. Lo frágil y vulnerable nos hace responsables. La obligación se manifiesta cuando se nos entrega y confía a nuestros cuidados a un ser humano frágil, cuando se pone bajo nuestra custodia y es entonces cuando *cargamos* con él. Pero no tanto en el aspecto de carga como gravamen, como lastre sino más bien en el aspecto de la confianza: alguien (o algo) se confía a nuestros cuidados, se cuenta con nosotros, lo frágil y vulnerable espera nuestra asistencia y confía en que cumpliremos nuestra palabra. Es decir, se establece una «promesa tácita» que crea el vínculo entre la «llamada de lo frágil y la respuesta de la responsabilidad»⁷³⁰. Hans Jonas también relaciona la figura del niño con la responsabilidad y la vulnerabilidad y lo convierte en sujeto de Derecho al sostener que su condición es realmente universal, todos lo hemos sido y, de alguna forma, todos nos sentimos identificados con ello. Para este autor esta condición manifiesta de forma lúcida esa dimensión de vulnerabilidad de la que hablamos en la que se encuentra en

⁷²⁷ LÉVINAS, E., *Entre nosotros. Ensayos para...cit.*, pp.149-160.

⁷²⁸ OST, F., y Van DROOGHENBROECK, S., “La responsabilidad como cara oculta...”, *cit.*, pp.808-809. Citas p.808.

⁷²⁹ BALLESTEROS, J., “El individualismo como obstáculo...”, *cit.*, p.22.

⁷³⁰ RICOEUR, P., “Poder, fragilidad y responsabilidad”, *cit.*, pp.76-77. Cita p.76 *in fine*.

mayor o menor medida todo ser humano⁷³¹. Por lo tanto, al tomar como punto de partida esta vulnerabilidad y considerarla la característica fundamental del sujeto de Derecho, el propio concepto acaba identificándose con el de ser humano en general de una forma tal que, frente al modelo individualista, se evita que la carencia de determinadas cualidades, como la conciencia o la autonomía, constituya un obstáculo para considerar a todos los seres humanos como sujetos de Derecho⁷³². Los derechos, dirá McCormick, aparecen como algo basado en lo que es bueno para los individuos en lugar de en el poder o en la elección de su voluntad, pudiendo en este sentido, ser «premisas del razonamiento moral»⁷³³.

La preocupación por la vulnerabilidad del otro implica necesariamente una concepción de lo humano abierta a la alteridad. A través de ella el individuo *descubre* la exigencia de preocuparse por el otro y lo hace, además, como condición de su propia auto-realización. Porque la autonomía es paradójica: se manifiesta al mismo tiempo como presupuesto de la condición del sujeto, de su auto-definición y como tarea por realizar, como un «ideal para el horizonte de la acción», como un proyecto que guía su camino a seguir. En este sentido la responsabilidad como requerimiento que nos llega de lo frágil, de lo vulnerable, sería el punto de encuentro para desarrollar lo que Ost y Van Drooghenbroeck denominan «la mediación dialéctica entre libertad y deber»: entre la libertad que, al contacto con la ley, se transforma en autonomía (ley que uno se da a sí mismo) y el mandato que, dirigido a seres libres, se transforma en exigencia interiorizada⁷³⁴.

⁷³¹ «El engendrar contenía ya la aceptación de tal papel tutelar. Su cumplimiento (que también pueden llevar a cabo otros) se convierte en un deber ineluctable para con la precariedad de un ser cuya existencia se halla por sí misma legitimada. Así, el “deber-ser” inmanente al lactante, [...] conviértese en un transitivo deber-hacer ajeno [...]. La responsabilidad en su sentido más originario y completo»; «En cada niño que nace la humanidad da comienzo de nuevo frente a la muerte y, por tanto, entra en juego la responsabilidad por la continuidad del hombre [...]. Así pues, el “deber” que se hace manifiesto en el lactante posee una evidencia, concreción y perentoriedad incuestionables. En él coinciden la más extrema facticidad de la identidad individual, el mayor derecho a ella y la más extrema fragilidad del ser. En él queda ejemplarmente mostrado que el lugar propio de la responsabilidad es el ser que se sumerge en el devenir, el ser abandonado a la fugacidad y amenazado de destrucción. [...] En el caso, como es éste, de una vulnerabilidad del ser en permanente situación crítica, la responsabilidad se convierte en un continuo» JONAS, H., *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (1979), (Trad. J.M. Fernández), Herder, Barcelona, 1995, pp.215 y ss. Citas pp.220 y 221-222.

⁷³² BALLESTEROS, J., “El individualismo como obstáculo...”, *cit.*, pp.21-22.

⁷³³ MCCORMICK, N., “Los derechos de los niños: una prueba de fuego para las teorías de los derechos”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, n.5, 1988, pp.293-306. Cita p.293.

⁷³⁴ OST, F., y Van DROOGHENBROECK, S., “La responsabilidad como cara oculta...”, *cit.*, pp.805-806.

Si nos situamos exclusivamente en el primer estadio o nivel del que hablábamos, aquél que describíamos como el de la soberanía de la auto-afirmación originaria, la libertad se convierte en autosuficiencia. Si interpretamos el mundo en el primer sentido referido, es decir, relacionando la acción humana exclusivamente con la libre iniciativa del sujeto, con el polo subjetivo (el *yo*), la alteridad de la que deriva la responsabilidad, tal y como la hemos descrito (subjetividad + intersubjetividad), se desvanece. En la actualidad pareciera como si el ser humano fuera incapaz de avanzar hacia el segundo estadio, de reconocer su vulnerabilidad que es la que le hace responder a la llamada del otro vulnerable como él, y, a través de ella, hacer efectiva su responsabilidad hacia el otro, hacia tal o cual estado de cosas (como por ejemplo el medio ambiente), y por último hacia uno mismo.

Es común hablar de vulnerabilidad como aquella que resulta de nuestra debilidad, de nuestro sometimiento a la enfermedad o a la muerte, pero este término implica mucho más, supone también fragilidad al modo *ricoeuriano* que presta igualmente atención a la fragilidad que los seres humanos añadimos con nuestra acción a nuestra propia finitud original: «allí donde la intervención del hombre crea poder, crea también nuevas formas de fragilidad y, por consiguiente, de responsabilidad». En este sentido el autor afirmará que «la responsabilidad tiene como correlato específico “lo frágil”, es decir, tanto lo percedero por debilidad natural como lo amenazado por los envites de esa especie de violencia que parece formar parte del obrar humano»⁷³⁵. Esto nos sobrecoge, pues el obrar humano ha alcanzado hoy en día cotas impensables de poder y capacidad de destrucción y el «problema del mal»⁷³⁶, que subyace en su pensamiento y en su actuación, incluye no sólo su exterminio, en términos de muerte y aniquilamiento del prójimo igual a él, sino también la devastación del propio planeta en el que desarrolla su existencia. No es de extrañar que en este sentido Hans Jonas manifestara la necesidad de una «ética orientada al futuro»⁷³⁷ donde el hombre, con su sola existencia ya debía darse el *deber de actuar* en forma tal que fuera capaz de preservar todas aquellas condiciones gracias a las cuales la viabilidad de una vida futura para el resto de seres

⁷³⁵ RICOEUR, P., “Poder, fragilidad y responsabilidad”, *cit.*, pp.75-76.

⁷³⁶ ARENDT, H., *Ensayos de comprensión 1930-1954. Formación, exilio y totalitarismo* (Trad. R. Ramos), Página Indómita, Barcelona, 2018, p.216.

⁷³⁷ JONAS, H., *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética... cit.*, pp.63 y ss.

humanos, nacidos y no nacidos, estuviera garantizada: el deber para con los descendientes, para con la existencia y para con la esencia de una descendencia, como dirá el autor⁷³⁸ para quien «la humanidad no tiene derecho al suicidio» ya que el primer imperativo del hombre, el primer deber para consigo mismo, los demás y todo lo que lo rodea es, precisamente, «que haya una humanidad»⁷³⁹. Por eso es por lo que autores como Jonas o Ricoeur ponen el acento en la responsabilidad no tanto hacia el pasado ni el presente (si bien, como veremos, tampoco hay que olvidarlos), sino sobre todo hacia el futuro. La llamada que llega de lo frágil para estos autores nos orienta hacia ese futuro. Para ellos todos los ejemplos de fragilidad vinculados a la extensión de nuestros poderes abogan por una responsabilidad respecto al futuro: del planeta, de la economía mundial, de la ciencia y tecnología, de la comunicación planetaria y, por último, de la vida: «¿qué haremos con este frágil ser, qué haremos por él?» se pregunta Ricoeur⁷⁴⁰.

El principio de responsabilidad afronta precisamente, como destaca Bea, este problema del mal, del poder y de la capacidad de destrucción del ser humano respecto a él mismo, a su especie y a todo lo que lo rodea, y trata de evitar sus devastadores efectos teniendo en cuenta un dato incuestionable: que las eventuales consecuencias de nuestras acciones superan en la actualidad cualquier tipo de previsión y de proporción. Parece por lo tanto evidente que la responsabilidad personal, entendida en base a los esquemas tradicionales de ser la mera atribución de una acción libremente realizada, resulta insuficiente y debe pasar a ser vista como «asunción de una carga», de confianza, o de una misión, como respuesta a una llamada⁷⁴¹. El radio de nuestra acción, señala Paul Ricoeur, ha aumentado y con ello se han creado «nuevos ámbitos de fragilidad y de responsabilidad». La responsabilidad nace, pues, del requerimiento que nos llega de lo frágil, de lo vulnerable, y que nos conmina a acudir en su ayuda⁷⁴².

La interconexión cada vez mayor entre todos y entre todo, auspiciada por el fenómeno de la globalización⁷⁴³, nos sitúa en un nuevo escenario en el que la balanza entre la

⁷³⁸ Ibid., pp.83-88.

⁷³⁹ Ibid., pp.79-80 y 87-88. Citas pp.79 y 87 respectivamente.

⁷⁴⁰ RICOEUR, P., "Poder, fragilidad y responsabilidad", *cit.*, p.77.

⁷⁴¹ BEA, E., "Derechos y deberes. El horizonte...", *cit.*, p.70.

⁷⁴² RICOEUR, P., "Poder, fragilidad y responsabilidad", *cit.*, pp.75-76.

⁷⁴³ Ciertos autores consideran que es más adecuado en español el término mundialización, galicismo derivado de la palabra francesa *mondialisation*, en lugar de globalización, anglicismo procedente del

inmensa cantidad de información y de poder de que disponemos y la responsabilidad que recae sobre nosotros con respecto a los nuevos datos y escenarios que poseemos, es inversamente proporcional en el sentido de que parece que cuantas más señales tenemos, menos responsabilidad sentimos, es decir, que cuanto más aumenta la información y dominio que detentamos y que somos capaces de manejar, más disminuye la responsabilidad que experimentamos y menos somos capaces de responder a su llamada. Sin embargo, lo cierto es que los nuevos poderes y los nuevos peligros crean nuevos ámbitos de fragilidad y vulnerabilidad y aumentan por lo tanto nuestra responsabilidad y no al contrario.

La mundialización ha traído consigo la tecnología en estado puro y con ella, dos problemas: por un lado, el del poder incrementado del hombre y la responsabilidad cada vez menor que siente respecto a ese poder⁷⁴⁴ y por otro lado, el de una compleja paradoja que está en la base misma del fenómeno globalizador que la ha visto crecer y desarrollarse. Veamos qué implica el primer problema a través de una descripción detallada del segundo, esto es, veamos cómo poder y responsabilidad deben ir de la mano en un mundo donde la balanza de la paradoja que se deduce de la globalización puede decantarse con demasiada facilidad hacia uno u otro lado.

La tecnología ha sido y es la herramienta fundamental que ha servido para la emancipación individual de los seres humanos. El ímpetu voluntarista que recorre todo el proyecto de la Modernidad y que propició la liberación del individuo respecto de cualquier vínculo (con la naturaleza, con sus congéneres, con Dios) no habría sido

inglés *globalization*, puesto que en español *global* no equivale a *mundial*, como sí ocurre en inglés. Sin embargo, el Diccionario de la Real Academia Española registra la entrada *globalización*, entendida como la «tendencia de los mercados y de las empresas a extenderse, alcanzando una dimensión mundial que sobrepasa las fronteras nacionales» mientras que la entrada *mundialización* no está en el Diccionario.

⁷⁴⁴ Un tema que Max Mutschler sintetiza a través de un claro ejemplo de lo que él mismo llama la abdicación de las propias responsabilidades como una característica central del poder en nuestros tiempos, una abdicación que describe por medio de las modernas tecnologías militares, concretamente mediante la existencia de una nueva red de sofisticadas tecnologías que incluyen flamantes vehículos aéreos de ataque no tripulados que convierten las guerras y los conflictos en verdaderas *guerras líquidas* -en referencia a la modernidad líquida baumaniana- a través de las cuales los Estados modernos acaban rehuendo sus propias cargas y sus responsabilidades. MUTSCHLER, M.M., "On the Road to Liquid Warfare?", *BICC Working Paper*, n.3, 2016, p.5. Disponible en:

https://www.bicc.de/fileadmin/Dateien/Publications/working_paper/wp03_2016/wp_3_2016.pdf (última consulta 23 de julio de 2019).

posible sin ella⁷⁴⁵: saber es poder y este poder sobre la naturaleza, que como dice Merchant citando a Bacon, se convierte de maestra en esclava, únicamente se actualiza a través de la técnica⁷⁴⁶. Ahora bien, esa entrega incondicional del ser humano en manos de la tecnología no ha producido los efectos deseados y esperados por el hombre sino que más bien ha constituido una compleja *paradoja*⁷⁴⁷ dentro de la cual el ser humano viene navegando peligrosamente inclinándose de un lado al otro de una balanza que lo expone de forma incierta. La persona, al rechazar cualquier realidad fuera de la modelada por la propia tecnología se ha convertido en un ser incapaz de encontrarse a sí mismo, de hallar su identidad y de ser responsable, y la sociedad en la que convive ha acabado por transformarse en un «agregado de individuos únicamente configurados por la fuerza omnímoda y anónima del Estado tecnocrático»⁷⁴⁸, olvidando el vínculo social que está en su base. Sin embargo y paradójicamente, la civilización tecnológica también ha sido capaz de manifestar, junto con esta realidad basada en la disgregación tanto personal como social producida por la tecnología, otra totalmente contraria y que nos revela la estrecha vinculación existente entre todos los seres humanos. Ha sido capaz, también, de engendrar una «tupida tela de araña» en la que aparecen todos los individuos sólidamente unidos. Si somos capaces de divisar correctamente esta tela de araña y caminar por ella de forma correcta, el poder, la fragilidad y la responsabilidad crecerán juntos y la balanza se inclinará por el lado correcto.

Esta tecnología de la que hablamos también ha permitido cuatro complejos fenómenos en los que se manifiestan de forma concreta los problemas que hemos mencionado⁷⁴⁹. Estos son (i) la mundialización de la información y de la opinión pública (los medios de comunicación masivos), (ii) de la producción industrial y del comercio (el desorden de la economía mundial), (iii) de los conocimientos y saberes científicos, y (iv) el problema del medio ambiente, cuestiones que integran la compleja paradoja sobre la que descansa

⁷⁴⁵ BELLVER, V., "La solidaridad ecológica como...", *cit.*, p.162.

⁷⁴⁶ MERCHANT, C., *La morte della natura. Le donne, l'ecologia e la rivoluzione scientifica* (1980), Garzanti, Italy, 1988, p.223: «Attraverso una metafora vivida, egli trasformò il mago da servo della natura a suo sfruttatore, e la natura da insegnante a schiava. Bacone sostenne che il mago sbagliava nel considerare l'arte (la tecnica) una mera "aiutante della natura, avente il potere di finire ciò che la natura ha cominciato" e perciò anche nel disperare di poter mai "cambiare, trasmutare o modificare radicalmente la natura"».

⁷⁴⁷ BELLVER, V., "La solidaridad ecológica como...", *cit.*, p.162.

⁷⁴⁸ *Ibid.*, p.162.

⁷⁴⁹ *Ibid.*, pp.162 y ss y RICOEUR, P., "Poder, fragilidad y responsabilidad", *cit.*, pp.75 y ss.

este fenómeno y que están, a su vez, muy relacionadas con el tema de la responsabilidad y de la vulnerabilidad por su esencialidad en la conformación de la propia naturaleza actual del ser humano. Esta paradoja de la que hablamos se manifiesta en que la mundialización ha posibilitado por un lado, una mayor explotación de los más débiles por parte de los más fuertes pero también, y por otro, una mayor conciencia de que todos tenemos las mismas necesidades así como similares capacidades.

(i) Los medios de comunicación o *mass-media*, por empezar por el primer ámbito mencionado, suponen una amenaza ante el exceso de signos en circulación, cada vez menos interiorizados, que pueden llevarnos a la indiferencia y la trivialización de las grandes tragedias. Estos medios son capaces de manejarnos a su antojo para transformar la realidad en la realidad que conviene a aquellos que manejan los hilos del mundo desde la clandestinidad, pero también tienen una vertiente positiva en el sentido de que a través de ellos se manifiesta lo próximos y semejantes que somos todos los seres humanos que habitamos este planeta, expresando de manera manifiesta las profundas semejanzas que existen en nuestros comportamientos. (ii) La mundialización de la economía, por su parte, puede significar explotación directa del indefenso, principalmente en el ámbito de las relaciones entre Norte-Sur, pero también puede señalar el carácter universal de las necesidades humanas. El desajuste entre «necesidades reales insolubles y necesidades con posible solución» ha puesto de manifiesto un nuevo modelo de fragilidad que precisa de una nueva responsabilidad capaz de ir a «contracorriente de las fatalidades económicas»⁷⁵⁰. (iii) La ciencia tiene en sus manos la posibilidad de consolidar y de acrecentar el poder de los poderosos si se convierte en patrimonio exclusivo de éstos, pero también es capaz de hacer avanzar al ser humano hacia límites insospechados e incluso de salvarlo de su propio aniquilamiento y destrucción si se abre a toda la humanidad en su conjunto. Allí donde el hombre carecía de dominio (como por ejemplo el destino de la especie humana) se anuncian nuevos poderes y nuevos peligros que requieren de nuevas responsabilidades. (iv) Por último, con respecto al medio ambiente el problema se refleja en que, por un lado, por vez primera descubrimos que con nuestra acción podemos producir efectos nocivos a escala cósmica y de modo irreversible, lo que denota nuestra irresponsabilidad

⁷⁵⁰ Ibid., *cit.*, p.76.

ante el otro coetáneo y el otro futuro, pero por otro, también nos permite reconocer más intensamente la amenaza que supone nuestro estilo actual de vida, y donde reinaba una especie de destino, podemos llegar a hacernos responsables.

Por lo tanto, la tecnología, más allá de su efecto dissociativo, es capaz de orientar la balanza claramente hacia la solidaridad y la responsabilidad entre todos los seres humanos, independientemente de sus particulares condiciones o circunstancias personales, mostrando su vulnerabilidad y los profundos lazos que los vinculan no sólo entre sí sino también con la naturaleza y la realidad que los rodea. Tal y como recuerda Bellver, «la tecnología constata empíricamente que el yo individual es indisociable de los demás, de la naturaleza y de la trascendencia»⁷⁵¹.

Pero volvamos al tema de la responsabilidad que introduce la relación con lo frágil a través de la subjetividad y la intersubjetividad. Tal y como comentábamos, la reinterpretación de este término requiere olvidarnos de que se trata de una noción vinculada exclusivamente al imaginario de la individualidad para pasar a considerarla como una idea asociada a un llamamiento en clave colectiva que nos empuja a acudir hacia el otro. Responsabilidad a cuyo polo subjetivo (entendido como poder de designarse a uno mismo como el autor de sus propios actos), se unen dos rasgos más que integran su polo intersubjetivo, esto es, el primero a través de la primacía del otro respecto a uno mismo que se constata en esa llamada que procede de lo frágil⁷⁵² y el segundo, entendiendo a ese *otro* en una triple acepción: en el sentido del compromiso con el *otro* como coetáneo (como prójimo necesitado y frágil), con el *otro* del futuro e incluso con el *otro* del pasado. Pues, tal y como nos recuerda Lévinas, el descubrimiento del *sentido* de nuestra existencia sólo tiene lugar en la responsabilidad constituyente de nuestra subjetividad, en la apertura al otro que nos interpela, que nos cuestiona y que nos convoca a la justicia⁷⁵³.

⁷⁵¹ BELLVER, V., "La solidaridad ecológica como...", *cit.*, pp.164 *in fine*-165.

⁷⁵² RICOEUR, P., "Poder, fragilidad y responsabilidad", *cit.*, p.77.

⁷⁵³ Escribe Lévinas: «Se trata de pensar la posibilidad de un desgarrón de la esencia [...] Pero el desgarramiento infligido a la esencia contesta el privilegio incondicional de la cuestión a dónde. Significa el no-lugar». Y más adelante: «La responsabilidad ilimitada en que me hallo viene de fuera de mi libertad [...] de algo que está más acá o más allá de la esencia. La responsabilidad para con el otro es el lugar en que se coloca el no-lugar de la subjetividad, allí donde pierde el privilegio de la pregunta dónde». LÉVINAS, E., *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (1978), Sígueme, Salamanca, 2011, (5ª ed.), pp.51 y 54 respectivamente.

Por lo tanto, esta responsabilidad nueva de la que venimos hablando tendría su primer ámbito de actuación en el *ahora*, es decir, en la apelación fortuita que nos llega de lo frágil y que nos requiere y nos ordena a acudir en su ayuda⁷⁵⁴. En este sentido la responsabilidad vendría íntimamente conectada con el deber de solidaridad, que sería el cauce natural a través del cual se manifestaría externamente. El deber de solidaridad es un deber especialmente difícil en tanto que obliga a «hacerse cargo de quien no está en condiciones de defender sus propios derechos y su propia dignidad»⁷⁵⁵. La antropología de la solidaridad, nos dice Ernesto Vidal, «reafirma a la persona como un ser relacional, frágil y limitado, cooperativo y no competitivo, que forja su identidad en la alteridad, alcanza su plenitud en el reconocimiento recíproco y en el encuentro con el otro, y promueve el compromiso personal y social»⁷⁵⁶. Sólo seremos capaces de acceder a nuestra propia humanidad reconociendo nuestra humanidad común a través del otro. La solidaridad supone no sólo superar la influencia del individualismo sino que además requiere tener una visión de la persona encarnada en una perspectiva *empática*.

La empatía implica un sentimiento de identificación con algo o alguien, es decir, la capacidad de identificarse con alguien y ser capaz de compartir sus sentimientos. En este sentido empático, la solidaridad supondría humanidad hacia los otros, tener *conciencia* de que el otro no es más que un ser humano como yo, un semejante que se percibe ya no en clave neutra sino más bien en un «sentido deóntico-normativo». Como decíamos al analizar el tema del carácter deóntico de la Declaración, es cuando el individuo capta y se deja afectar por esa llamada de la dignidad percibida de forma naturalmente humana cuando se manifiesta y se presenta auténticamente como persona y es cuando, definitivamente, está lista para percibir la dignidad del otro y, al mismo tiempo, la suya propia. Ello supone una comprensión del ser humano como alguien en relación, como alguien convirtiéndose en ser humano precisamente a través de su acción hacia los demás, a partir de la «comprensión empática de un tú-eres-digno». O por decirlo en otras palabras, que la percepción de los propios derechos se realiza únicamente y a partir del momento en que la persona se siente capaz de percibir genuinamente la

⁷⁵⁴ RICOEUR, P., “Poder, fragilidad y responsabilidad”, *cit.*, p.76.

⁷⁵⁵ VIROLI, M., *L'Italia dei doveri*, *cit.*, p.105.

⁷⁵⁶ VIDAL GIL, E., “La Unión Europea y la crisis del Estado social: ¿economía o derechos?”, *cit.*, p.57.

dignidad del otro⁷⁵⁷. Reconocer la dignidad del otro presupone una noción de ser a través de la cual en el mismo acto racional por el que se reconoce el valor absoluto del otro se es capaz de descubrir el propio. Por lo tanto, es en este sentido, al experimentar lo que significa ser persona auténtica, natural y verdaderamente, cuando el individuo capta su responsabilidad solidaria hacia lo que ello supone y también cuando, al dejarse afectar por esa llamada, es competente para reconocer y ejercitar sus propios derechos⁷⁵⁸. Para Ernesto Vidal siguiendo a Aranguren, sólo habrá solidaridad cuando «el otro sea reconocido en su dignidad herida, maltratada y humillada»⁷⁵⁹. Lo que está en juego, dirá Ricoeur, «es el reconocimiento mutuo, que hace del otro, no un extraño, sino un semejante». Esta «similitud humana» es vital y como tal requiere ser protegida en todos aquellos terrenos donde el individuo, al hacerse cada vez más poderoso, se ha hecho al mismo tiempo «más peligroso para los demás»⁷⁶⁰.

En segundo lugar, este tipo de lectura renovada de la noción de responsabilidad nos ayuda a comprender el tipo de exigencias implícitas en los llamados *derechos de las generaciones futuras*, exigencias que conforman el orden jurídico (a pesar de las dificultades de alcanzar una transcripción directa) sobre todo a través de responsabilidades y deberes. En este punto Guido Gorgoni se pregunta si sería factible ampliar la noción jurídica de responsabilidad a través de un modelo *prospectivo*, de una dimensión temporal orientada hacia el futuro, capaz de analizar las condiciones técnicas, científicas, sociales, etc. de la realidad futura para poder anticipar las necesidades del propio presente. Se trataría de un modelo que deja atrás la responsabilidad como sanción (que se vuelve hacia el pasado) para basarse en la responsabilidad como proyecto de futuro, basado en un sujeto que necesariamente ha de definirse como responsable y que, además, es capaz de asumir sus responsabilidades sin que éstas estén predeterminadas de forma manifiesta en las normas,

⁷⁵⁷ PALLARES YABUR, P., *Aproximación a la fundamentación de los derechos humanos... cit.*, pp.278-280. Citas pp.278 y 279 respectivamente.

⁷⁵⁸ Ibid., p.287.

⁷⁵⁹ VIDAL GIL, E., "Término Solidaridad", *Diccionario iberoamericano de derechos humanos y fundamentales*, 02 noviembre 2012, p.2. Disponible en:

http://diccionario.pradpi.es/index.php/terminos_pub/to_pdf/123 (última consulta 23 de julio de 2019).

⁷⁶⁰ RICOEUR, P., "Poder, fragilidad y responsabilidad", *cit.*, p.77.

responsabilidades que le comprometen hacia el futuro⁷⁶¹. El paradigma jurídico de la responsabilidad como proyecto o *prospectiva* conlleva, tal y como nos recuerda Emilia Bea siguiendo al propio Gorgoni, un importante cambio de perspectiva, pues supone potenciar, en términos kantianos, el juicio reflexivo que va de la situación particular a la norma frente al juicio determinante, que va de la regla general al caso particular⁷⁶². En definitiva, Guido Gorgoni, haciéndose eco de Ost y Drooghenbroeck, considera que entre la virtud ética y el deber legal puede emerger una *responsabilidad prospectiva*.

Para Ballesteros la exigencia de la atención al largo plazo hace posible el cumplimiento de los deberes del ser humano en relación con su pertenencia a la especie humana. En este sentido el autor conecta la reivindicación de la dimensión de la duración con los derechos y todo ello en su conjunto con el pensar ecológico partiendo de la consideración de que el medio ambiente es una categoría sociológica y no sólo biológica. El ser humano depende de la naturaleza no sólo en cuanto medio para su sustento vital sino también como elemento para su disfrute y contemplación. «Maltratar o desconsiderar la naturaleza es maltratar o no reconocer al ser humano»⁷⁶³. Por ende, la cuestión ecológica nos impele a ampliar la mirada en el tiempo, a sentir el compromiso con el otro del futuro sustituyendo la visión economicista que observa únicamente el corto plazo y lo hace, además a través de una cultura del consumismo (la plenitud del placer del consumidor es sinónimo de la plenitud de la vida, compro luego soy, comprar o no comprar, esa es la cuestión⁷⁶⁴) por una cultura de la duración que hace hincapié en

⁷⁶¹ GORGONI, G., "La responsabilité comme project. Réflexions sur une responsabilité juridique prospective", en AA.VV., EBERHARD, C., (dir.), *Traduire nos responsabilités planétaires. Recomposer nos paysages juridiques*, Bruylant, Bruxelles, 2008, pp.131-146. Se trataría, como dice Eberhard en otra obra suya, de «situaciones donde lo que se delega son las responsabilidades en el sentido de *cargas* pero no en el sentido de *capacidad de actuar, autonomía de acción*. Lo que delegamos es una *responsabilidad por la culpa* que mira hacia el pasado y permite una sanción a los actores involucrados si no juegan el papel prescrito. Pero no delegamos una *responsabilidad de proyecto* que es la que permitiría un empoderamiento genuino para todos actores y una organización de la convivencia desde un verdadero reparto de responsabilidades, en el sentido pleno de la palabra» EBERHARD, C., "La responsabilité en France: une approche juridique face à la complexité du monde", en AA.VV., SIZOO É., (dir.), *Responsabilités et cultures du monde. Dialogue autour d'un défi collectif*, Éditions Charles Léopold Mayer, Paris, 2008, p.177.

⁷⁶² BEA, E., "Derechos y deberes. El horizonte...", *cit.*, p.71.

⁷⁶³ BALLESTEROS, J., "El individualismo como obstáculo...", *cit.*, pp.22-23. Cita pp.22 *in fine*-23.

⁷⁶⁴ BAUMAN, S., *Retrotopía*, *cit.*, p.48.

la responsabilidad de todos por la conservación de un mundo que se manifiesta en toda su fragilidad⁷⁶⁵.

Por último, repensar la responsabilidad de la forma en la que lo estamos haciendo, con el *otro* coetáneo y vulnerable y con las generaciones futuras nos obliga también a analizar las implicaciones que esta noción representa con respecto a nuestros antepasados. La responsabilidad hacia el pasado evita que la realidad se reduzca a las fuerzas triunfantes y supone potenciar el recuerdo, el testimonio, de aquellos hombres y mujeres buenos cuyos gestos de resistencia, ayuda y sacrificio no deben quedar en el olvido. Tal y como Arendt nos recuerda, «hay en el mundo demasiada gente para que el olvido sea posible. Siempre quedará un hombre vivo para contar la historia [...] nada podrá ser jamás “prácticamente inútil”, por lo menos a la larga»⁷⁶⁶. Este tipo de responsabilidad, sostiene Bea, es más difícil de reconducir a la fórmula de los derechos que la responsabilidad con las generaciones futuras o presentes. Los llamados *derechos pendientes* se expresan mucho mejor en el lenguaje de los deberes y de la responsabilidad, y ello porque nos da la posibilidad de dar a conocer «la exigencia ética, política y jurídica» que supone admitir pública e institucionalmente las experiencias vividas en el pasado y que han marcado de alguna forma la propia existencia humana, ya sea para bien o para mal. La memoria, el imperativo de no olvidar implica «reconocimiento y gratitud, sentirse heredero, apreciar los vínculos y las raíces, ser dependiente, estar obligado a custodiar y transmitir lo que nos ha sido dado»⁷⁶⁷. Maurizio Viroli llegará a afirmar que recordar solo puede ser un deber. El recuerdo del pasado no puede dejarse atrás, sin más, porque ello supondría que se secan «fuentes potentes del deber», pues «la escasa luz que hay en la historia proviene de los hombres y mujeres que han sabido practicar los deberes difíciles»⁷⁶⁸, esto es, aquellos que, como dice Bea, suponen un sacrificio mayor respecto a la renuncia implícita en el cumplimiento de cualquier deber⁷⁶⁹.

⁷⁶⁵ BALLESTEROS, J., “El individualismo como obstáculo...”, *cit.*, pp.21-23.

⁷⁶⁶ ARENDT, H., *Eichmann en Jerusalén*, *cit.*, p.339.

⁷⁶⁷ BEA, E., “Derechos y deberes. El horizonte...”, *cit.*, p.74.

⁷⁶⁸ VIROLI, M., *L’Italia dei doveri*, *cit.*, p.107.

⁷⁶⁹ BEA, E., “Derechos y deberes. El horizonte...”, *cit.*, p.74.

En pocas palabras: «un ser humano tiene una raíz en virtud de su participación real, activa y natural en la existencia de una colectividad -presente- que conserva vivos ciertos tesoros del pasado -pasado- y ciertos presentimientos del futuro -futuro-»⁷⁷⁰.

En definitiva, y tal y como sostiene Patrice Meyer-Bisch, «los límites de nuestra responsabilidad son nuestro horizonte, quien va más lejos, puede todavía más, debe todavía más»⁷⁷¹. Y Lévinas nos recuerda que «[L]o infinito de la responsabilidad no traduce su inmensidad actual, sino un crecimiento de la responsabilidad a medida que se asume; los deberes se extienden a medida que son cumplidos»⁷⁷². Porque, en definitiva ser responsable no es más que huir del *para-sí* para *perderse* en la pasión por el otro⁷⁷³, una pasión que Canetti concreta y materializa a través del *amor*, el amor del que se alimentan los vivos y que incita a la *asociación* con los otros, a incluir a los demás en nuestro pensamiento, un amor que hace que sintamos la responsabilidad por ellos, porque, dirá este autor, sólo los hombres pueden salvarse unos a otros, «[P]or esto Dios se disfraza de hombre»⁷⁷⁴. Porque el amor, o la fraternidad entre los seres humanos, pueden transformar la conciencia de nuestra común vulnerabilidad en un compromiso solidario que alcance no sólo a nuestros círculos más cercanos sino a todos aquellos que de algún modo dependen de nuestras acciones u omisiones, por muy lejos que se encuentren: «el tercer hombre»⁷⁷⁵, según Lévinas, ese tercero que nos obliga a cada uno a salir fuera del ámbito doméstico, de la privacidad, desinteresándonos respecto de lo nuestro. El amor y la solidaridad nos invitan a romper esta distancia y a saltar los muros que nos separan del otro⁷⁷⁶, a romper los círculos. Amor al que el propio Lévinas reconocerá como contrapeso a la dureza de la ley «*dura lex*», para que la pretensión de justicia nunca se convierta en *justiciera*: una justicia que «se pone en marcha en nombre de la responsabilidad frente a otro, de la misericordia y de la bondad a las que apela el rostro del otro [...] que se hace más sabia en nombre y en recuerdo de la bondad original

⁷⁷⁰ WEIL, S., *Echar raíces* (Trad. J. C. González y J. R. Capella), Trotta, Madrid, 1996, p.51.

⁷⁷¹ MEYER-BISCH, P., “Le devoir de l’homme est sans fin, mais non sans limite”, *cit.*, p.67.

⁷⁷² LÉVINAS, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (Trad. D.E. Guillot), Sígueme, Salamanca, 1977, p.258.

⁷⁷³ BEA, E., “Derechos y deberes. El horizonte...”, *cit.*, p.78.

⁷⁷⁴ CANETTI, E., *La provincia del hombre. Carnet de notas 1942-1972* (Trad. E. Barjau), Taurus, Madrid, 1982, pp.20 y 220. Cita p.47.

⁷⁷⁵ LÉVINAS, E., *Entre nosotros. Ensayos para...* *cit.*, pp.31 y ss.

⁷⁷⁶ BEA, E., “Derechos y deberes. El horizonte...”, *cit.*, p.69.

del hombre ante el otro»⁷⁷⁷: «la justicia nace del amor» y «el amor debe siempre vigilar a la justicia»⁷⁷⁸.

S.2 Del deber moral a la obligación jurídica

El problema de las relaciones entre el Derecho y la moral estriba sobre todo en la búsqueda de los elementos necesarios que sirvan para distinguirlos pero sin separarlos radicalmente. El logro de esta diferenciación ha sido una tarea extremadamente laboriosa para la humanidad y todavía hoy continúa siendo polémica a la luz de las controversias existentes entre los defensores de un Estado liberal mínimo (donde los deberes positivos se deben a la moral y los negativos al Derecho) y un Estado social redistributivo e intervencionista (donde se reconocen y potencian no sólo los deberes negativos sino también los positivos como parte de la obligación jurídica).

Hablábamos en la sección anterior de este mismo capítulo del temor a la legalización de la moral y el consiguiente rechazo a la moralización del Derecho. Vimos como la democracia liberal, inspirada en los criterios de distinción trazados por Thomasius, pasó de tratar de deslegalizar la moral (buscando la constitución de unas esferas del obrar humano que fueran inmunes a la acción del Estado y poniendo de manifiesto los límites de lo jurídico⁷⁷⁹) a una férrea defensa de la desmoralización del Derecho en todos sus sentidos: ya no se pretendía una distinción entre Derecho y moral sino más bien una separación radical entre ambas esferas. Ya no se debatía la formulación de un nuevo fundamento moral para el Estado legitimado en un sistema de gobierno capaz de no inmiscuirse ni de regular la conciencia individual, sino que lo que se trata de justificar es, más bien, la privación al Derecho de todo fundamento moral, es decir, de eliminar la fundamentación moral del poder político y jurídico⁷⁸⁰. Una circunstancia que encontraba su culminación en las corrientes más radicales del positivismo jurídico del siglo XIX y principios del XX y cuya principal tesis será no sólo la separación conceptual de la moral y el Derecho sino también el rechazo a una vinculación lógica o necesaria

⁷⁷⁷ LÉVINAS, E., *Entre nosotros. Ensayos para... cit.*, p.277.

⁷⁷⁸ *Ibid.*, p.133.

⁷⁷⁹ PÉREZ LUÑO, A. E., *Teoría del Derecho. Una concepción de la experiencia... cit.*, pp.125 y ss.

⁷⁸⁰ LAPORTA, F., *Entre el Derecho y la Moral, cit.*, p.46.

entre ambos⁷⁸¹. Todo ello provocará, tal y como decíamos, una gran dificultad para el reconocimiento jurídico de los deberes positivos y de solidaridad que requieren precisamente de una visión muy distinta.

Con todo, ya entrados en el siglo XX, se inicia una corriente que trata de imponer un cambio de perspectiva. Es el momento en el que empiezan a alumbrarse nuevas políticas sociales que tratan de minimizar el impacto devastador del Estado liberal, convertido en ultraliberal, mínimo y iusprivatista. Se emprende, como veremos, una suerte de proceso de rematerialización del Derecho positivo fundamentado en renovadas concepciones que destacan, esta vez sí, la intensa conexión entre Derecho y moral⁷⁸². Reflexiones que reivindicán la actuación positiva de los poderes públicos y de la ciudadanía en su tarea de llevar a cabo acciones positivas, obligaciones de hacer y de dar que conviertan en relevante el concepto de omisión. Planteamientos que se basan en la necesidad de promover una reconfiguración del sistema jurídico y político donde sea posible reconocer «la existencia, la exigibilidad jurídica y la imposición coactiva de los deberes (positivos y de solidaridad), de fundamento y contenido inequívocamente moral y, a la vez, jurídico»⁷⁸³. De lo que se trata ahora es de buscar pautas de diferenciación, pero esta vez desde la interconexión, capaces de superar los criterios inspirados por Thomasius y utilizados por los defensores del Estado mínimo y liberal para llevar a cabo la separación radical entre ambos órdenes. Unas pautas capaces de rechazar una legalización de la moral pero de incorporar una moralización del Derecho desde una perspectiva superadora de la visión neoliberal del paternalismo legal e integradora de unos deberes positivos de hacer y de actuar.

⁷⁸¹ El Derecho, por lo tanto, es reducido a la lógica formal-deductiva en donde se distinguen únicamente dos tipos de proposiciones: las puramente tautológicas, aquellas que son verdaderas exclusivamente en virtud de su forma; y las empíricas, que sólo poseen valor en cuanto reflejan los hechos y son verificables por medio de la experiencia (*Vid.*, CARNAP, R., “La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje”, en AA.VV., AYER, A.J., (comp.), *El positivismo lógico* (1959), (Trad. L. Aldama y otros), FCE, México-España, 1993, (1ª ed. 1965, 3ª reimpr.1993), pp.66 y ss y WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas* (1953), (Trad. A. García y C. Ulises Moulines), en WITTGENSTEIN, L., *Tractatus lógico-philosophicus, Investigaciones Filosóficas, Sobre la Certeza*, Gredos, Madrid, 2009, pp.155 y ss.). Es la reducción o estrechamiento de la noción de sentido a lo empírico o a lo tautológico que implica la «negación del valor teórico de la metafísica y de la ética» BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho... cit.*, p.50.

⁷⁸² VIDAL GIL, E., “Problemas actuales de los derechos humanos”, *Revista europea de derechos fundamentales*, Fundación Profesor Manuel Broseta, Valencia, 2006, n.7, p.135.

⁷⁸³ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.292.

Una perspectiva de la que se deduce que la injerencia de las normas en la conducta de personas adultas para la consecución de un bien, en vez de no respetar a los individuos como agentes pensantes y decisores, vendría más bien justificada como algo necesario desde el punto de vista del bienestar general, o incluso individual, frente al menoscabo incluso de la propia libertad individual entendida como una libertad que da prioridad al otro entendido como otro-yo. La autonomía no consiste, tal y como sostiene Carretero Sánchez, en la posibilidad de que cada individuo pueda crear su propio sistema de moralidad, sino «en la adhesión consciente y crítica de la conciencia moral a las normas morales heterónomas»⁷⁸⁴ y en la capacidad racional del ser humano en actuar conforme a los principios de justicia, pues, tal y como sentencia Victoria Camps «el ser humano es autónomo, no sólo para hacer lo que quiere, sino lo que debe»⁷⁸⁵.

En definitiva, y por lo tanto, para pasar del deber moral a la obligación jurídica es imprescindible partir de tres cuestiones iniciales y primordiales. Las dos primeras tienen más bien un sustrato filosófico y metafísico mientras que la tercera, más práctica, se basaría en la necesidad de engendrar un sistema jurídico, económico, político y social capaz de concretar las dos primeras de un modo efectivo y real. La primera cuestión, por lo tanto, estaría apoyada en el ineludible reconocimiento de la intensa conexión entre el Derecho y la moral⁷⁸⁶ que redundaría indiscutiblemente en la aplicabilidad práctica de los deberes positivos, tal y como ya hemos visto.

⁷⁸⁴ CARRETERO SÁNCHEZ, S., *Nueva introducción a la Teoría del derecho*, Dykinson, Madrid, 2005, p.28.

⁷⁸⁵ CAMPS, V., "Presentación", en AA.VV., CAMPS, V., GUARIGLIA, O., y SALMERON, F., (eds.), *Concepciones de la Ética*, Trotta, Madrid, 1992, p.22.

⁷⁸⁶ Entendiendo, tal y como defiende Rodríguez Paniagua, que Derecho y moral son órdenes normativos que se integran o unifican al regular la totalidad de la conducta humana si bien lo hacen desde perspectivas o puntos de vista diferentes: «perspectivas por parte del objeto, puntos de vista de parte del sujeto». Distinción sin separación e integración al tiempo que suficiente y adecuada diferenciación: no se trata de diferenciar el Derecho y la moral como dos realidades separadas que diferencian entre aquellas acciones objeto de consideración del primero y aquellas otras que lo son de la segunda, sino más bien que de lo que se trata es de hallar el «modo de esa consideración» determinando las diferentes perspectivas o puntos de vista de ambos. Todas las acciones humanas son, en principio, objeto de consideración tanto del Derecho como de la moral si bien, como dice Paniagua, el primero contempla las acciones humanas atendiendo a la *colectividad*, en su «perspectiva social», mientras que la moral lo hace atendiendo primordialmente al sujeto individual que las ejecuta, a su dimensión personal, a su valor y a su significado personal. Por ello se insiste en que se trata siempre de un mismo principio regulador de la actividad humana que se diferencia por la diversidad de *perspectiva o punto de vista* que se adopte en la aplicación de ese mismo principio, no es que la disposición de ánimo no interese al Derecho (recordemos como a éste la actitud del ánimo del sujeto le afecta en cuanto se puede traducir en una consecuencia social más o menos importante: por ejemplo, el que obra con premeditación o el que lo hace sin deliberación previa), ni que las acciones sociales no interesen a la moral (esto es, cuando la actitud moral de un sujeto se traduce a través de una actuación exterior de trascendencia para la vida social: por ejemplo no siendo

La segunda, enlazada con la premisa de la interconexión del Derecho y de la moral, se basaría en entender algo esencial: la percepción del orden jurídico como lo que realmente es, un orden de la *praxis* humana⁷⁸⁷, algo que sólo tiene sentido en relación con el ser del hombre, y no como una simple técnica que niega el «valor teórico de la metafísica y de la ética»⁷⁸⁸. Ello implica que el *topos* ontológico del Derecho debe ser buscado en relación con sus semejanzas y diferencias con el orden ético y jamás reduciéndolo a una mera realidad óptica o fáctica⁷⁸⁹, pues, como sostiene Viola: «La pura facticidad no puede fundarse ni justificarse normativamente a sí misma. Resulta por esto necesario retomar la doctrina tradicional del derecho natural. No ya para construir un ordenamiento jurídico ideal con el que el derecho positivo deba confrontarse, sino para fundar la normatividad y obligatoriedad del derecho positivo, así como su sentido; y esto es una tarea eminentemente filosófica»⁷⁹⁰. De una forma similar Cotta, en la búsqueda del fundamento iusnaturalista del Derecho describirá, a través de la metáfora del árbol, los niveles de fundamentación del fenómeno jurídico: la *copa*, lo

cómplice de la indiferencia y actuando en consecuencia), sino que interesan pero a cada uno desde su respectivo punto de vista, el Derecho atendiendo a su valor o trascendencia social y la moral atendiendo a su valor o trascendencia personal o individual. Es más, es importante remarcar que cuando Paniagua habla de *colectividad* en su *perspectiva social* se refiere a relaciones sociales colectivas que se fundamentan ya no en un vínculo cerrado entre diversos sujetos sino más bien en un vínculo que los une con el resto de la colectividad y que los lleva, a su vez, hacia la consecución del bien común entendido como finalidad última y esencial del Derecho. El bien común, o social, o colectivo, como fin del Derecho, dice Rodríguez Paniagua, no está desvinculado del de los individuos; al mismo tiempo se han de conectar las acciones de éstos con la aspiración a ese bien común o social con la formación de relaciones y vínculos sociales, porque el fin social no se realiza sólo por medio de las acciones individuales sino también por medio de acciones colectivas. RODRÍGUEZ PANIAGUA, J.M., *Lecciones de derecho natural como introducción al Derecho*, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Derecho Sección Publicaciones, 1988, (3ª ed.), pp.33-34. Citas p.33. Por su parte, y en un sentido similar, Pérez Luño afirma que, frente a la unilateralidad e individualidad de la moral que se entronca con el individualismo ético (una nueva moral de la que también habla Bauman al sostener la «privatización del deber moral» que adquiere una «esencia autorreferencial», una moral que para este autor ha dejado de ser centrífuga y es ahora centrípeta: ha pasado de ser el principal aglutinante que salvaba distancias y acercaba posiciones entre las personas, integrándolas, a convertirse en una más de las «herramientas de división, separación, disociación, alienación y laceración». BAUMAN, S., *Retrotopía*, cit., p.127), la *moral* define una acción que no sólo es individual sino sobre todo social en cuanto es un ordenamiento que surge en el seno de una sociedad y tiene por objeto comportamientos humanos que directa o indirectamente se refieren a otras personas, y aunque aparentemente sólo afecten al sujeto, siempre están referidos a la vida en sociedad, cuyos efectos serán determinantes para actuar en uno u otro sentido; de ahí que frente a «la concepción individualista e intrasubjetiva de la moral» (y frente también a una ética solipsista) se reivindique hoy «una ética discursiva que postula que las obligaciones morales se justifican a través de la comunicación intersubjetiva y en función de preferencias u opciones conscientes universalizables» PÉREZ LUÑO, A. E., *Teoría del Derecho. Una concepción de la experiencia*, cit., p.127.

⁷⁸⁷ APARISI MIRALLES, A., «Razón práctica y praxis jurídica...», cit., p.152.

⁷⁸⁸ BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho... cit.*, p.50.

⁷⁸⁹ Ibid., pp.92-93.

⁷⁹⁰ VIOLA, F., «En recuerdo de Sergio Cotta», *Persona y Derecho*, n.57, 2007, pp.37 *in fine* y 38.

que más se ve, representa el nivel inmediato, es decir, las instituciones o las leyes en sentido formal. El *tronco*, corresponde al plano existencial, es el que satisface las necesidades de duración, seguridad y ayuda o cooperación. Por último, las *raíces* son las que corresponden al nivel ontológico, que le dan sustento al mismo y se identifican con el ser del hombre⁷⁹¹, con la estructura interna del ser humano como ser limitado, finito, imperfecto y necesitado de los otros y, a su vez, consciente de ello⁷⁹².

Así, la búsqueda de lo real allende lo puramente fáctico, de la prioridad ontológica de la vida humana como rasgo constitutivo de la realidad se vuelve esencial, de lo contrario nos encontraríamos en el nivel de la existencia, del mero fenómeno, y no del ser, lo que generaría el peligro de que, de aceptar incondicionalmente la tesis sartreana de que *la existencia precede a la esencia*, y por lo tanto de absolutizar la situación particular del ser humano y no el ámbito ontológico, los otros aparezcan (sobre todo los débiles) como meros objetos por no compartir la misma situación existencial-histórica⁷⁹³, desapareciendo al mismo tiempo el «“Tú” absoluto y fundante»⁷⁹⁴ del que hablábamos en la sección anterior, un hecho que nos haría incapaces de llevar a cabo ese acto de percibir la dignidad del otro ligada a la mía, una dignidad compartida que ya no se percibiría como un valor intrínseco e inherente en ambos sino más bien como dos realidades separadas cuya percepción del valor variaría dependiendo del cómo, el dónde o el quién la mire, es decir, dependiendo de la situación particular o existencial-histórica de los intervinientes. O, en otras palabras, algo que nos impediría reconocer la dignidad a través de la *paridad ontológica* entre los seres humanos de la que habla Cotta⁷⁹⁵. Para el italiano esta paridad supone que el ser humano, para llegar «a la autoconsciencia» debe *reconocer* a los demás como un «alter ego». Otro como yo que tiene «un cuerpo, un espíritu y una intencionalidad como la mía» en definitiva, otro yo o igual a mí en el plano del ser⁷⁹⁶. La autoconsciencia es plena cuando el ser humano reconoce que el otro,

⁷⁹¹ COTTA, S., *¿Qué es el Derecho?* (1979), (Trad. J.J. Blasco), Rialp, Madrid, 1993, pp.37-38.

⁷⁹² RAMÍREZ GARCÍA, H., y DÍEZ SPELZ, J.F., *La autenticidad y el fundamento de los derechos humanos. Una aproximación desde la filosofía jurídica de Sergio Cotta*, Servicio Publicaciones Facultad de Derecho, Universidad Complutense Madrid, Madrid, 2016, p.123.

⁷⁹³ COTTA, S., *Las raíces de la violencia. Una interpretación filosófica* (1978), (Trad. T. Melendo), Eunsa, Pamplona, 1987, pp.198-202.

⁷⁹⁴ ABELLÁN, J.L., “Laín, filósofo de la cultura española”, *cit.*, p.432.

⁷⁹⁵ COTTA, S., *Il diritto come sistema di valori*, San Paolo Edizioni, Milano, 2004, (2ª ed.), pp.116-117. Sobre ello *vid.*, RAMÍREZ GARCÍA, H., y DÍEZ SPELZ, J.F., *La autenticidad y el fundamento... cit.*, pp.123 y ss.

⁷⁹⁶ COTTA, S., *Diritto, persona, mondo umano, cit.*, p.242.

con el que tiene una paridad en el ámbito existencial (en el sentido de coexistencialidad y sociabilidad como connaturales al ser humano, de que los seres humanos no pueden vivir solos, de que su existencia sólo se entiende como coexistencia), también la tiene en el ontológico, en su estructura interna a través de la plena comprensión de la propia *relacionalidad estructural*⁷⁹⁷.

Y, por último, la tercera cuestión, que decíamos que era la más práctica, se concretaba en la necesidad de engendrar un sistema jurídico, económico, político y social superador de la idea del Estado liberal reduccionista basado en una ciencia jurídica que no sólo excluye el carácter racional y objetivo de la ontología y la ética sino que además, apoyándose en la idea del paternalismo legal, rechaza cualquier moralización del Derecho que pueda justificar el paso del deber moral a la obligación jurídica, o en otras palabras, que pueda acreditar la necesidad de unos deberes positivos superadores del mero *no hacer* propio de los deberes negativos. Es decir, en establecer un verdadero Estado social y democrático de Derecho capaz de articular políticas garantes no sólo de los derechos individuales sino también de los sociales y los de solidaridad, tanto presentes como futuros⁷⁹⁸. Por lo tanto, en esta sección vamos a tratar de justificar ese paso del deber moral a la obligación jurídica precisamente retomando la idea de la *moralización del Derecho*⁷⁹⁹ y de la percepción del orden jurídico como un orden de la *praxis* humana y defendiendo que ello sólo es posible mediante el establecimiento y la práctica de un verdadero Estado social y democrático de Derecho.

I. Los deberes positivos y la solidaridad

Decíamos al final del capítulo I que la solidaridad debíamos entenderla en su dimensión fuerte, como aquel valor superior del ordenamiento jurídico que fundamenta derechos y que incide en la organización jurídica de la sociedad, como fundamento, y también como criterio de interpretación, de los propios derechos, sobre todo los humanos, trascendiendo su vertiente estrictamente individual y asistencialista del tipo de

⁷⁹⁷ COTTA, S., *Las raíces de la violencia...cit.*, pp.202 y ss.

⁷⁹⁸ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.104.

⁷⁹⁹ O adoptando esa toma de postura *moralista* respecto al Derecho al modo *durkeimiano* que describíamos en el primer capítulo, en donde moral y Derecho expresan las condiciones del equilibrio social, siendo las ideas morales el *alma* misma del Derecho. *Vid. supra* pp. 77-82.

solidaridad entendida como virtud pública y convirtiéndose en un verdadero principio político que exige su reconstrucción e institucionalización jurídica de acuerdo con sus connotaciones positivas⁸⁰⁰. Decíamos también que la solidaridad, así entendida, fundamentaba indirectamente derechos y que lo hacía, además, por medio de los deberes, de lo que deducíamos que, desde comportamientos solidarios, era posible argumentar la existencia de deberes positivos que correspondían directamente a los poderes públicos o que éste atribuía a terceros⁸⁰¹.

A continuación vamos a concretar de forma más detallada lo que esto implica a través de tres puntos: el primero, mediante una reflexión en torno a la noción de los deberes positivos, lo que éstos significan, adentrándonos en el intenso debate que se ha venido realizando en torno a los mismos; el segundo, preguntándonos acerca de la posibilidad de que existan deberes jurídicos positivos de solidaridad que alcancen a todos los individuos, avanzando hacia un reconocimiento de la solidaridad en calidad de principio jurídico y político, como motor (junto con la igualdad) del Estado social de Derecho, que, como recuerda Peces-Barba, es quien convierte ese «valor moral asumido, como valor político específico, por el Estado social de Derecho y convertido, desde él, en valor jurídico, a través de su Ordenamiento jurídico»⁸⁰². Y, por último, el tercero, partiendo de una breve consideración de su plasmación real en el mundo del Derecho positivo.

A. Reflexiones previas en torno a los deberes positivos

En las últimas décadas, y sobre todo debido al fenómeno de la globalización y sus consecuencias, el debate en torno a los deberes positivos generales se ha ido intensificando notablemente, sobre todo en la filosofía moral y política angloamericana. Su fundamentación y límites se mueven, dice Bayón, entre dos extremos de los que son buena muestra las posiciones de Nozick y Singer, esto es, entre aquellos que, por un lado, abogan por la idea de que nuestros únicos deberes consisten en abstenciones y aquellos, que, por otro, asumen de una forma radical la idea opuesta a través de propuestas hiperexigentes que no se conforma con simples prestaciones positivas⁸⁰³. En

⁸⁰⁰ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, pp.93 in fine-94.

⁸⁰¹ PECES-BARBA, G., *Curso de Derechos Fundamentales... cit.*, p.280.

⁸⁰² PECES-BARBA, G., *Derecho y derechos fundamentales, cit.*, p.315.

⁸⁰³ BAYÓN, J.C., “Los deberes positivos generales y la determinación de sus límites”, *Doxa*, n.3, 1986, p.35.

este contexto, el *samaritanismo* se suele desacreditar al ser considerado, precisamente, como hipereigente, acentuándose el hecho de que si no hubiera un límite a aquello que se nos puede exigir mientras existan males en el mundo, se acabaría cayendo en un «moralismo asfixiante contrario a la autonomía» misma⁸⁰⁴. En España este debate fue protagonizado intensamente por Ernesto Garzón, Francisco Laporta y Juan Carlos Bayón a finales de la década de los ochenta. Todo esto dejó patente la preocupación de los filósofos por el alcance, fundamentación y límites de los deberes humanos. La ingente bibliografía que hay sobre el tema pone de manifiesto que se trata de un asunto complejo, con muchos aspectos que todavía quedan por perfilar pero trascendental para el tema que nos ocupa.

Los deberes, como categoría jurídica, se pueden dividir en dos clases. Por un lado están los deberes negativos y por otro los deberes positivos. Los primeros no presentan excesivos problemas ni en el plano moral ni en el jurídico puesto que se configuran como categorías que se correlacionan con los derechos y representan obligaciones de no hacer que son relativamente fáciles de cumplir. Por ejemplo, el respeto del derecho a la vida conlleva el deber de no matar. Es en cambio en los deberes positivos donde encontramos las mayores polémicas y sobre los cuales se centran la mayor parte de las reflexiones de los filósofos, especialmente cuando hablamos de los deberes positivos generales⁸⁰⁵.

Los supuestos que han inspirado los trabajos sobre deberes positivos generales pueden dividirse, según Francisco Laporta, en dos clases: aquéllos que tienen a sus actores perfectamente individualizados (casos como por ejemplo el homicidio por omisión) y aquéllos que, como el hambre o el analfabetismo, presentan «perfiles cuantitativos destacados». Para este autor, uno de los problemas fundamentales ante los que se enfrenta la fundamentación crítica de los deberes positivos se basa, precisamente, en que estos trabajos se mueven con demasiada frecuencia balanceándose de un tipo a otro sin las debidas precauciones, constituyendo, a su juicio, una «extrapolación teórica

⁸⁰⁴ BEA, E., "Derechos y deberes. El horizonte...", *cit.*, p.78.

⁸⁰⁵ COLOMER SEGURA, A., "Una aproximación a los deberes positivos desde la doctrina del Buen Samaritano", *CEFD*, n.26, 2012, pp.45 *in fine*-46.

bastante discutible»⁸⁰⁶. Es decir, que no pocos autores tienen la tendencia a equiparar, sin más, los casos en los que están en juego las acciones o las omisiones de dos o tres personas con aquellos en los que intervienen millones de seres, lo que deriva en una confusión conceptual que desencadena abundantes problemas a la hora no sólo de fundamentar la necesaria existencia de los deberes positivos generales sino también y sobre todo de estipular o delimitar los límites de este tipo de obligaciones. Pero empecemos desde el principio. ¿Qué son los deberes positivos y cómo se han configurado en el tiempo?

Para Ernesto Garzón Valdés los deberes positivos generales serían «aquéllos cuyo contenido es una acción de asistencia al prójimo que requiere un sacrificio trivial y cuya existencia no depende de la identidad del obligado ni de la del (o de los) destinatario(s), ni tampoco es resultado de algún tipo de relación contractual previa»⁸⁰⁷. El ejemplo típico de deber positivo general es el de la persona que ve a un niño ahogándose en un río y puede salvarlo sin riesgo para su vida, supuesto claramente delimitado en donde todos sus actores están perfectamente individualizados. Ahora bien, tal y como hemos comentado, la definición de deber positivo general no queda restringida exclusivamente a esta opción sino que se ha ampliado en los últimos tiempos a otros supuestos mucho más complejos y controvertidos en los que la doctrina no logra ponerse de acuerdo a la hora de delimitar sus límites y alcance. Hablamos de los supuestos clásicos como el problema del hambre en el mundo, el analfabetismo o el acceso al agua potable, por citar los más populares, si bien hoy en día el consenso sobre los nuevos deberes parte más bien, como sostiene Ballesteros, de la conciencia de luchar contra las desigualdades económicas entre el Norte y el Sur (por ejemplo mediante la condonación de la deuda o la transferencia de tecnología) y por la exigencia de evitar el derroche desmedido y la contaminación de los recursos básicos como el agua o el aire⁸⁰⁸, supuestos que presentan, en palabras de Laporta, aquellos *perfiles cuantitativos destacados* que mencionábamos y que suponen una dificultad añadida a la hora de dilucidar si, efectivamente, los habitantes de los países ricos tenemos el deber positivo de, por ejemplo, salvar a los que mueren de inanición o a los que carecen de las condiciones

⁸⁰⁶ LAPORTA, F. J., "Algunos problemas de los deberes positivos generales", *Doxa*, n.3, 1986, p.58.

⁸⁰⁷ GARZÓN VALDÉS, E., "Los deberes positivos generales y su fundamentación", *Doxa*, n.3, 1986, p.17.

⁸⁰⁸ BALLESTEROS, J., "El individualismo como obstáculo...", *cit.*, p.25.

necesarias para llevar una vida digna, o se trata más bien de un imposible necesario, pero imposible al fin y al cabo.

Ya en el siglo I d. C San Lucas narró en el capítulo 10 de su Evangelio la iluminadora *Parábola del Buen Samaritano*⁸⁰⁹. Un relato necesario para entender y analizar profundamente la polémica que envuelve a toda esta cuestión. La Parábola está basada en la máxima de que cumplir el *espíritu* de la ley es mucho más importante que cumplir la *letra* de la ley. La cuestión que Jesús plantea en ella se centra en dilucidar cuál de los tres individuos que intervienen en la narración puede ser considerado el *prójimo*⁸¹⁰ del que había caído en manos de los bandidos. Ni el sacerdote ni el levita incumplieron sus *deberes* con la ley, ya que el Derecho se limitaba, entonces, al cumplimiento de los deberes negativos inspirados en el principio del *naeminen laedere*⁸¹¹. Es decir, ninguno de ellos estaba jurídicamente obligado a llevar a cabo ningún tipo de actuación.

En el periodo clásico el romano Ulpiano también conferiría a los deberes un carácter estrictamente negativo al afirmar la máxima de *alterum non laedere*. Séneca y Cicerón,

⁸⁰⁹La narración comienza cuando un doctor de la ley le preguntó a Jesús qué debía hacer para obtener la vida eterna. Jesús, en respuesta, le preguntó al doctor qué está escrito en la ley de Moisés. Cuando el doctor cita la Biblia, y precisamente: «amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas» (Deuteronomio 6:5) y la ley paralela «amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Levítico 19:18), Jesús dijo que había respondido correctamente y lo invitó a comportarse en consecuencia. En ese punto, queriendo justificar su pregunta, el doctor preguntó a Jesús quién era su prójimo. Jesús le respondió con la parábola: «Bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó, y cayó en manos de salteadores, que, después de despojarle y golpearle, se fueron dejándole medio muerto. Casualmente, bajaba por aquel camino un sacerdote y, al verlo, dio un rodeo. De igual modo, un levita que pasaba por aquel sitio lo vio y dio un rodeo. Pero un samaritano que iba de camino llegó junto a él, y al verlo tuvo compasión; y, acercándose, vendó sus heridas, echando en ellas aceite y vino; y montándolo sobre su propia cabalgadura, lo llevó a una posada y cuidó de él. Al día siguiente, sacando dos denarios, se los dio al posadero y dijo: "Cuida de él y, si gastas algo más, te lo pagaré cuando vuelva." ¿Quién de estos tres te parece que fue prójimo del que cayó en manos de los salteadores?» El doctor dijo: «El que practicó la misericordia con él» Díjole Jesús: «Vete y haz tú lo mismo». *Vid.*, "Evangelio de Lucas 10:25-37", en *Biblia de Jerusalén*. Es importante remarcar que Jesús no definió, tal como pretendía el doctor de la ley, *quién es el prójimo*, sino que únicamente preguntó *quién obró como prójimo* del herido. Asimismo, el legista no respondió a Jesús directamente «el samaritano» sino indirectamente, al decir «el que tuvo compasión de él», lo que en general se interpreta como una dificultad de su parte en reconocer que no fueron el sacerdote o el levita quienes observaron el espíritu de la ley sino alguien que, en el ambiente judío, era considerado un hereje, un paria.

⁸¹⁰ Para Ricoeur, «[N]o vivimos [...] en el mundo del "prójimo", sino en el del "socius"». Esto nos impide lograr el encuentro con el *prójimo* de forma plena y efectiva, para lograrlo, dice el autor, la relación entre los seres humanos debe estar movida, ya no mediante una «relación mediata», que es la propia del socius, «aquel a quien llego a través de su función social», sino por su capacidad de compasión y por la piedad, «por encima de toda mediación social». *vid.*, RICOEUR, P., *Historia y Verdad* (1955), (Trad. A. Ortiz), Ediciones, Madrid, 1990, (3ª ed.), pp.88-98. Citas pp.88, 91 y 98 respectivamente.

⁸¹¹ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, pp.141 y ss.

en cambio, ya hablarán de deberes positivos, pero eso sí, de contenido exclusivamente moral y ético. Autores modernos como Puffendorf, Thomasius o Kant seguirán la tendencia de separar el deber moral del deber jurídico. Y ya con la llegada del positivismo jurídico, se reducirá el deber a la coacción: tener un deber significará estar sujeto al poder coactivo del Estado⁸¹². El liberalismo iusprivatista y garantista asignó sólo, y exclusivamente sólo, al Derecho la tutela de las acciones estrictamente negativas, dejando al criterio moral de cada cual la decisión sobre si hay que socorrer o ayudar a quien esté necesitado. Como sucede en la parábola del buen samaritano, no había lugar en el orden jurídico para las acciones y deberes positivos.

Siglos más tarde de la conocida Parábola de San Lucas, el Tribunal Supremo de los Estados Unidos en el caso conocido como *del buen samaritano*⁸¹³ facilitó el camino para la recepción de los deberes positivos y de solidaridad en el ordenamiento jurídico al introducir «pautas de la moralidad crítica en el derecho positivo» superando así la estricta separación entre el Derecho y la moral que expulsaba a los deberes positivos del universo jurídico⁸¹⁴.

Así llegamos al momento presente, en donde las concepciones actuales, tal y como apunta Ernesto Vidal destacan la intensa conexión entre el Derecho y moral y muestran el proceso actual de rematerialización del Derecho positivo «[D]e ahí, que hoy se recuerde la fundamentación inequívocamente moral del deber jurídico y su inserción en una concepción democrática del Derecho»⁸¹⁵. Esta concepción, tal y como Vidal la formula, sólo es posible en un Estado social y democrático de Derecho, pues es éste el único que puede emprender una reconfiguración del sistema jurídico y político donde sea posible reconocer «la existencia, la exigibilidad jurídica y la imposición coactiva de los deberes (positivos y de solidaridad), de fundamento y contenido inequívocamente moral y, a la vez, jurídico»⁸¹⁶.

⁸¹² VIDAL GIL, E., "Problemas actuales de los derechos humanos", *cit.*, p.135.

⁸¹³ U.S. Supreme Court, *Post v. Jones*, 60 U.S. (19 How.) 150 (1856). Disponible en: <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/60/150/> (última consulta 23 de julio de 2019).

⁸¹⁴ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.142.

⁸¹⁵ VIDAL GIL, E., "Problemas actuales de los derechos humanos", *cit.*, p.135.

⁸¹⁶ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.292.

Con todo, y a pesar de los avances que hemos conseguido en su reconocimiento jurídico y político, aun hoy se nos presenta con asiduidad la pregunta de *si el malherido en la Parábola tiene derecho o no a que se le asista*. Esto es, si realmente existe un deber no sólo moral sino también jurídico de prestarle el auxilio debido. La dirección que tomemos al decidirnos por un camino o por el otro es esencial en el devenir no sólo de nuestra existencia sino sobre todo de la de los demás, en especial de aquellos más desfavorecidos.

Si nos decantamos por la respuesta difícil, es decir, la afirmativa, aquella que implica situar los deberes positivos en el ordenamiento jurídico, nos encontraremos ante una ardua tarea, la de tener, tal y como hemos dicho, que reconstruir o reconfigurar el sistema jurídico y político para adecuarlo a los postulados que este contexto exige⁸¹⁷. Una reconstrucción que requerirá fijarse detenidamente, como dice Harris, en un reto político esencial (la regeneración de la visión comunitaria del bienestar para el desarrollo de políticas y la provisión de servicios que inspiren definitivamente unos sentimientos comunitarios necesarios para avanzar en este sentido)⁸¹⁸ y, tal y como enumera Vidal Gil, en tres puntos fundamentales del sistema vigente: los *sujetos* que lo integran, el *objeto* de las relaciones jurídicas que se mueven en su seno y el *contenido* de la propia relación jurídica⁸¹⁹. Veamos cada uno con detenimiento:

Reconstruir los *sujetos* supondrá superar la exclusión tradicional de los *alieni iuris* que eliminó del universo jurídico a los sujetos frágiles, vulnerables e improductivos como las mujeres, los ancianos, los niños, los no propietarios, los esclavos... y que aún hoy excluye a los extranjeros, los inmigrantes y los asilados⁸²⁰, para alcanzar una verdadera universalidad siempre «en y desde la diversidad»⁸²¹ basada en la noción de *humanitas*, de dignidad humana. En definitiva, considerar la universalidad de los derechos humanos más bien, tal y como nos recuerda Viola, como una universalidad de los sujetos y no de los preceptos⁸²², reconociendo que todo ser humano tiene el derecho a tener derechos.

⁸¹⁷ VIDAL GIL, E., "Derechos de Solidaridad", en AA.VV., CONILL, J., (Coord.), *Glosario para una sociedad intercultural*, Ed. Bancaja, Valencia, 2002, p.97.

⁸¹⁸ HARRIS, D., *La justificación del Estado de Bienestar*, cit.,

⁸¹⁹ VIDAL GIL, E., "Derechos de Solidaridad", cit., p.97.

⁸²⁰ Ibid., p.97.

⁸²¹ FERNÁNDEZ, E., *Igualdad y Derechos Humanos*, cit., p.49.

⁸²² VIOLA, F., *Etica e metaetica dei diritti umani*, G. Giappichelli Editore, Torino, 2000, p.187.

En segundo lugar, reconstruir el *objeto* de las relaciones jurídicas implicará vencer el modelo iusprivatista, patrimonialista y excluyente sustentado en un derecho de propiedad pleno basado en el abuso de sus tres facultades principales: uso (*ius utendi*), goce (*ius fruendi*) y disfrute (*ius abutendi*)⁸²³, para pasar a un segundo estadio en donde los derechos fundamentales se configuren como límites frente a la acción u omisión de los poderes públicos: límites negativos como los de primera generación que ninguna mayoría puede violar y límites positivos como los derechos sociales y de solidaridad que ninguna mayoría puede dejar de satisfacer⁸²⁴. Y por último, reconstruir el *contenido* de la relación jurídica conllevará la necesaria sustitución del principio del *do ut des*, que guía el intercambio mercantil de las relaciones societarias, recíproco e igualitario, por el principio opuesto del *do ut no des*, inspirado en las relaciones comunitarias presididas por el reconocimiento, la reciprocidad y la gratuidad y la redistribución desigualitaria de los recursos escasos⁸²⁵ para abogar por la efectividad de una justicia distributiva, opuesta radicalmente a la justicia conmutativa, que supone la necesidad de reconocer el derecho a ser tratado como igual y no el derecho al igual tratamiento. Conlleva, en definitiva, tal y como sugiere Cortina, luchar por un cambio de paradigma *desde el contrato a la alianza*⁸²⁶, que exige una nueva ciudadanía inherente al Estado social y democrático de Derecho, cosmopolita, plurinacional, intercultural, activa y responsable que respeta a la persona como sujeto de derechos y fomenta su participación cívica, que se involucra en y con las instituciones y sobre todo que articula el reconocimiento del otro con la igualdad, la reciprocidad y la solidaridad⁸²⁷ integrando «la libertad política y la igualdad formal con la igualdad material y la solidaridad»⁸²⁸.

En cambio, si nos decantamos por la respuesta *fácil*, o más bien, *cómoda*, es decir, la negativa, aquella que implica situar los deberes positivos fuera del ordenamiento jurídico, en la esfera exclusiva de la moral individual, nos encontraremos ante la defensa de una sociedad basada en una cultura de tipo elitista selectiva, individualista, anónima

⁸²³ VIDAL GIL, E., "Derechos de Solidaridad", *cit.*, p.97.

⁸²⁴ FERRAJOLI, L., *Derechos y Garantías. La ley del más débil* (1999), (Trad. P.A. Ibañez y A. Greppi), Trotta, Madrid, 2016, (8ª ed.), pp.23 in fine-24.

⁸²⁵ VIDAL GIL, E., "La Unión Europea y la crisis del Estado social: ¿economía o derechos?", *cit.*, p.49.

⁸²⁶ *Vid.*, CORTINA, A., *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*, Trotta, Madrid, 2001. Especialmente pp. 133 y ss.

⁸²⁷ VIDAL GIL, E., "La Unión Europea y la crisis del Estado social: ¿economía o derechos?", *cit.*, p.48.

⁸²⁸ VIDAL GIL, E., "Derechos de Solidaridad", *cit.*, p.95.

y hedonista que otorga prioridad exclusiva a los derechos que enfrentan *mi prerrogativa a tu responsabilidad* y que encuentra en los deberes negativos la única forma viable de integrar los deberes en el ordenamiento jurídico al considerar cualquier actuación fuera de estos parámetros como supererogatoria y excesiva. Es evidente que la existencia de deberes negativos generales es necesaria para posibilitar la vida en sociedad, ahora bien, lo que no parece tan claro es que ellos solos sean suficientes para lograr este fin. Así lo pone de relieve Garzón Valdés a través de un análisis y posterior refutación de las objeciones que se han formulado contra el establecimiento de los deberes positivos generales. En el apartado siguiente recogemos ampliamente los desarrollos de Garzón Valdés sobre esta cuestión.

Para Garzón, la existencia de deberes negativos generales era una de las particularidades que definían al «“estado de naturaleza” en su versión lockeana», cuya superación, en favor de la eliminación de la inseguridad social, se convirtió en el «punto de partida de la justificación del Estado liberal». Según este autor, las tesis clásicas del liberalismo optaron por esta solución para garantizar los derechos y para tratar de eliminar el problema que se les presentaba al reconocer única y exclusivamente los deberes negativos generales. Para ello institucionalizaron junto a estos últimos una serie de deberes positivos *especiales* simbolizados en el Estado gendarme (es decir, deberes reducidos a las funciones de la policía y del juez que únicamente han de intervenir en caso de infracción), una vía que Garzón consideraba manifiestamente insuficiente para superar las carencias derivadas del susodicho Estado liberal. Así se ha demostrado con la reiterada ineficiencia y la profunda *crisis de paradigma* de este modelo, de esta «versión restringida de conjunción de deberes negativos generales y deberes positivos especiales» del denominado Estado liberal. Y precisamente por eso se produjo la emersión del Estado social, cuyo símbolo es, consecuentemente con la *función promocional* que se imprime a su Derecho, la ampliación de los deberes positivos especiales y la subsiguiente recuperación de la noción de deberes positivos generales⁸²⁹.

Ahora bien, ¿se puede postular una verdadera concepción democrática del Derecho capaz de construir propuestas legítimas y eficaces que permitan la exigibilidad jurídica y

⁸²⁹ GARZÓN VALDÉS, E., “Los deberes positivos generales y su fundamentación”, *cit.*, p.32.

coactiva de unos deberes positivos generales? Los argumentos a favor y en contra que se han vertido en torno a todo ello son complejos y abundantes y un análisis profundo excedería el volumen de este trabajo. Me limitaré a exponer las conclusiones más importantes de la controversia generada en España en torno a esta cuestión y aquellas teorías que han suscitado un debate más intenso.

1. Deberes positivos generales ¿sí o no?

Muchos son los argumentos que se han venido esgrimiendo frente a la posible imposición de deberes positivos generales. Nosotros los vamos a resumir, siguiendo a Garzón Valdés, a través de un esquema en donde diferenciamos seis temas significativos: el primero tiene que ver con la supuesta violación del *principio de libertad e igualdad* que la imposición de deberes positivos presuntamente acarrearía; el segundo concierne a su definición como *deberes imperfectos* frente a la concepción de *perfectos* de los deberes negativos; el tercer asunto se refiere a la conocida como *tesis de la asimetría* entre unos y otros; el cuarto trata de la denominada *tesis de la opcionalidad*; el quinto se centra en el célebre *dilema de Fishkin*; y, por último, el sexto tiene que ver con la diferenciación entre *acciones versus omisiones* cuya trascendencia es esencial en la distinción entre deberes positivos y negativos⁸³⁰. Veamos cada uno de ellos con detalle:

1) *La imposición de deberes positivos quiebra el principio de libertad y el de igualdad*

Entre las objeciones que defienden la quiebra del *principio de libertad* destacaría la típica argumentación liberal expresada por la frase del juez Brandeis del Tribunal Supremo de Estados Unidos en 1928 cuando afirmó que «el derecho que más aprecia toda persona civilizada es el derecho a que la dejen tranquila». En su versión actual, señala Garzón Valdés, esta tesis supondría que «la no interferencia es condición necesaria de la tolerancia», es decir, que implicaría no sólo la vinculación conceptual entre ambos términos sino que ello llevaría, además, al sofisma de tener que aceptar, en aras de un máximo de tolerancia, la no interferencia en el comportamiento humano, o, recordando

⁸³⁰ Ibid., pp.17-31.

la parábola del buen samaritano que analizábamos antes, concluir que el levita es más tolerante que el buen samaritano y en consecuencia un aspirante más apto para formar parte de una sociedad democrática. Todo esto conduciría a un grave dilema, y es que el propio Estado social, a través de la imposición de deberes positivos, violaría uno de los principios básicos de la democracia liberal: el de la libertad⁸³¹.

Hay también quien entiende que la imposición de deberes positivos supondría el quebrantamiento del *principio de igualdad*. Su argumento es sencillo: el ejercicio igualitario de los derechos positivos (contrapartida de los deberes positivos) conduciría irremediabilmente a su autodestrucción⁸³². Así lo expresa, por ejemplo, Michael Levin, quien sostiene que «la libertad negativa pero no la libertad positiva puede ser compartida por todo el mundo [...] Toda concepción de derechos que exceda la no interferencia tiene que jugar al favoritismo». Para este autor los derechos positivos o son universalizables y entonces al poseerlos todos no los puede disfrutar nadie, o están reservados a determinados grupos y por lo tanto no son universalizables⁸³³. Esta hipótesis se basa en creer que universalización significa «la eliminación de toda distinción entre los agentes morales». En este sentido, cualquier *segmentación* significaría privilegiar a una categoría determinada de personas lo que supondría, en palabras de Garzón, «confundir universalización con incondicionalidad y establecer un igualitarismo que sí destruye la posibilidad de vigencia de preceptos generales»⁸³⁴.

La exigencia de universalidad significa que el derecho en cuestión debe poder atribuirse a toda persona sin excepción. Ello implica que ningún ser humano puede ser privado del mismo bajo ningún concepto ya que, tal y como defiende Prieto Sanchís, en este sentido todos somos «sujetos abstractos en aquellas pretensiones morales que son universalmente compartidas». Ahora bien, esta abstracción hay que considerarla con

⁸³¹ Es más, siguiendo al pie de la letra esta hipótesis se podría incluso llegar a afirmar, como nos recuerda Garzón, que ni siquiera los deberes negativos deberían ser admitidos puesto que también ellos «limitan la libertad de acción y tienden a crear una “igualdad de resultado”, haciendo que el débil sea igual que el fuerte y castigando a quien desee elegir su propia vía de acción con total libertad». Ibid., pp.28-29. Citas pp.28 y 29, respectivamente.

⁸³² Ibid., p.29.

⁸³³ LEVIN, M., “Negative liberty” en AA.VV., PAUL, E.F., MILLER, F., y PAUL, J., (eds.), *Liberty and equality* Basil Blackweell, Oxford, 1985, pp.89 y ss. Cita p.89. También *vid.*, TUGENDHAT, E., *Ser, Verdad, Acción. Ensayos filosóficos* (Trad. R.H. Sanos-Ihlau), Gedisa, Barcelona, 1998, pp.253 y ss.

⁸³⁴ GARZÓN VALDÉS, E., “Los deberes positivos generales y su fundamentación”, *cit.*, p.30.

matices tal y como veremos más adelante. El propio autor así nos lo advierte al señalar que si tomamos al pie de la letra la condición de la universalidad, ésta eliminaría de su catálogo muchos derechos humanos que son actualmente etiquetados como tales, como pueden ser, por ejemplo, los derechos sociales. De hecho, existen muchos derechos humanos que no pueden justificarse desde la figura del individuo abstracto, puesto que su finalidad no es otra que atender a sujetos específicos, concretos, es decir, que se trata de derechos *particulares* que no interesan a todos por igual. Ello no implica que la universalidad de la que estamos hablando se desvirtúe. Es importante entender, y más adelante lo explicaremos detalladamente, que esta universalidad no debe ser concebida como un atributo de la titularidad de los derechos, sino más bien como una cualidad del bien o valor tutelado, lo que no siempre es concordante. Es decir, que lo que debe aparecer como universal es el contenido del derecho (el bien o valor tutelado), y este contenido es al que *todos* debemos tener derecho con abstracción de la posición que ocupemos⁸³⁵.

Por lo tanto, es necesario dejar atrás ese universalismo abstracto para dar paso a un universalismo concreto en donde la universalidad venga asegurada por nuestra común humanidad y nuestra dignidad compartida. Un universalismo que nos permita reconocer cada una de las realidades concretas que nos envuelven y que nos muestran la pluralidad de modos que tiene el ser humano de manifestarse. Y es que no hay un «modelo paradigmático de ser humano»⁸³⁶, ni un sujeto generalizado. Tal y como destaca Viola, los seres humanos participamos de nuestra común humanidad precisamente a través de nuestra específica manera de ser y de las diversas situaciones vitales⁸³⁷ ante las que nos enfrentamos. Ello nos lleva a plantear la universalidad, tal y como habíamos comentado, siempre «en y desde la diversidad»⁸³⁸.

Como destaca Encarnación Fernández, se hace imprescindible huir de un «planteamiento simplista de la universalidad»: los derechos humanos troncales o

⁸³⁵ PRIETO SANCHÍS, L., “Notas sobre el origen y la evolución de los Derechos Humanos”, en AA.VV., LÓPEZ GARCÍA, J.A., y DEL REAL, J.A., (eds.), *Los derechos: entre la ética, el poder y el Derecho*, Dykinson, Madrid, 2000, pp.39-40. Cita p.39.

⁸³⁶ FERNÁNDEZ, E., *Igualdad y Derechos Humanos, cit.*, p.49.

⁸³⁷ VIOLA, F., *Identità e comunità. Il senso morale della politica*, Vita e Pensiero, Milano, 1999, p.57.

⁸³⁸ FERNÁNDEZ, E., *Igualdad y Derechos Humanos, cit.*, p.49.

básicos son universales y en función de las diversas situaciones vitales, de los diversos papeles sociales e institucionales y de las distintas culturas, esos derechos se especifican a través de una pluralidad de derechos más concretos y particulares. «La universalidad no debe entenderse en el sentido de que todos los derechos humanos corresponden a todos los seres humanos en todo momento y en cualquier circunstancia, sino más bien pertenecen a cualquier ser humano, sin excepciones posibles, que reúna las condiciones de titularidad y de ejercicio»⁸³⁹.

Por lo tanto, los deberes positivos ni quiebran el principio de libertad ni el de igualdad sino que más bien los refuerzan. Niegan la libertad absoluta y utilitarista que reclama el *do ut des* de los más fuertes y reclaman una libertad derivada de la dignidad entendida en el contexto de la existencia y rechazan la igualdad formal para demandar el paso definitivo a una igualdad material que fundamente un universalismo más allá de la abstracción.

2) *Los deberes positivos generales son deberes imperfectos*

Los deberes positivos, al contrario que los negativos (que serían deberes perfectos) se definen como imperfectos porque: primero, su cumplimiento *beneficia* y, segundo, nadie tiene derecho a exigir su cumplimiento. Los deberes negativos, en cambio, están caracterizados por que, primero, su incumplimiento *perjudica* (o *daña*) a los destinatarios de los mismos y, segundo, estos últimos tienen derecho a exigir su cumplimiento. Esta contraposición entre *daño* y *beneficio* es un recurso frecuentemente utilizado entre quienes sostienen la imposibilidad de fundamentar adecuadamente los deberes positivos y los que mantienen una marcada diferencia entre deberes negativos y positivos.

En este sentido, el cumplimiento de un deber positivo es entendido como un *beneficio* al que nadie tiene derecho a exigir su cumplimiento. Ahora bien, ¿qué se entiende por *beneficio*? Ahí está el fondo de la cuestión. Podríamos considerarlo siguiendo a Garzón Valdés, a) como un «plus gratuito» que colocaría a la persona socorrida en una situación más favorable respecto a la que se encontraba antes de comenzar a padecer el mal o

⁸³⁹ Ibid., p.54.

perjuicio que es superado con la ayuda o b) como un acto por el que se evita un mal, interrumpiendo una cadena causal que conduce a un daño. Para Garzón Valdés esta distinción es crucial. El autor considera que, en el primer caso, la afirmación del plus gratuito es falsa puesto que cuando, por ejemplo, se salva a alguien que se está ahogando, con esta acción no se agrega ningún *plus* a su *statu quo ante*⁸⁴⁰. Es más, si al negar la ayuda se impide que alguien recupere ese estatus (en el que se encontraba antes de comenzar a padecer el mal cuya superación está bajo mi control), podremos afirmar, sin tapujos, que éste ha sido dañado y no simplemente que ha dejado de beneficiarse de un plus. Para Garzón Valdés *dañar* no significa únicamente agravar una situación o alterar una situación positiva convirtiéndola en una negativa, sino también no evitar que un mal se produzca o permitir que continúe, cuando se pudo haber impedido sin que ello implicara mayor sacrificio por parte del agente que realiza la acción⁸⁴¹.

Si entendemos por beneficio evitar un mal, el autor considera que también en el caso de los deberes negativos podría decirse que se beneficia a alguien cuando no se inicia la

⁸⁴⁰ Juan Carlos Bayón matiza la teoría de Garzón Valdés al hacer una distinción entre el sentido descriptivo y el sentido normativo de las nociones de daño y beneficio en relación con la idea de *status quo ante*. Para este autor los conceptos de daño y beneficio que describe Garzón Valdés parecen ser enteramente descriptivos: comparan dos estados de cosas, ahora bien, lo hace de forma arbitraria. Los problemas surgen cuando nos preguntamos dónde hay que situar o, mejor dicho, qué hemos de entender por *status quo ante*. En este sentido puede resultar interesante comparar dos pasajes del texto de Garzón, donde se aprecia a juicio de Bayón una indeterminación que puede ser significativa: A) «si al negar mi ayuda impido que alguien recupere el status en el que se encontraba antes de comenzar a padecer el mal cuya superación está bajo mi control, lo he dañado» y B) «debemos en cambio agradecimiento a quienes nos benefician, es decir, a quienes nos colocan en una situación mejor a la que nos encontrábamos con anterioridad a la recepción del beneficio» (el subrayado es mío). En este sentido no es lo mismo situarlo *antes de comenzar a padecer el mal cuya superación está bajo mi control* que *con anterioridad a la recepción del beneficio*. Para Bayón la selección del estado de cosas que ha de operar como término de comparación no puede ser en absoluto arbitraria sino que ha de depender de los derechos y deberes presentes en el caso. En consecuencia, daño y beneficio ya no funcionan tanto como conceptos descriptivos sino más bien como conceptos normativos: «no se tiene el deber de actuar porque la abstención provoque un daño, sino que la abstención provoca un daño si se tenía el deber de actuar». BAYÓN, J.C., “Los deberes positivos generales y la determinación de sus límites”, *cit.*, pp.36 y ss. Cita p. 38. Para Garzón Valdés no tener el deber de actuar porque la abstención provoque un daño sino que la abstención provoca un daño si se tenía el deber de actuar supone que ya no estamos ante un caso de *mala in se* sino de *mala prohibita*. Esta distinción, que podría tener algún sentido en el plano jurídico, conduce, en palabras de Garzón «a situaciones realmente inaceptables en el campo de la ética». En este sentido, aceptar la sugerencia de Bayón significa que los hombres se dañan recíprocamente sólo si violan un mandato normativo lo que puede conllevar circunstancias dramáticas como que un acto es sólo dañino porque se ha prohibido y no porque lo sea en sí mismo. GARZÓN VALDÉS, E., “Algunos comentarios críticos a las críticas de Juan Carlos Bayón y Francisco Laporta”, *Doxa*, n.3, 1986, pp.65-66.

⁸⁴¹ GARZÓN VALDÉS, E., “Los deberes positivos generales y su fundamentación”, *cit.*, p.20.

cadena causal que concluye en el daño de una persona o sus bienes. Por lo que concluye que, en realidad, no existe diferencia entre el daño que causa la violación de un deber positivo y la de un deber negativo siempre, claro está, que se trate de un mismo bien y se den las «mismas condiciones de motivación, intención o posibilidad de actuar y de omitir». El no infringir daño no significa manifestar generosidad, en cambio sí debemos agradecimiento a aquellos que nos benefician colocándonos en una situación *mejor* a la que nos encontrábamos con anterioridad a la recepción del beneficio, siempre, evidentemente, que no sean ellos mismos los responsables de la situación así mejorada. En definitiva, Garzón considera que la contraposición *daño/beneficio* es falsa y afirma, tajantemente que, sin duda, «la negación interna de dañar no es beneficiar sino simplemente no dañar»⁸⁴².

Los deberes positivos, por lo tanto, benefician a una persona para *evitar un mal* y lo hacen en virtud de la titularidad del derecho que posee (sea cual sea la naturaleza de su adversidad) precisamente gracias a la libertad y a la igualdad.

3) *La tesis de la asimetría*

La tesis de la asimetría entre deberes positivos generales y deberes negativos generales sostiene que no todos los deberes positivos generales se pueden llevar a cabo. Aquellos con *perfiles cuantitativos destacados* (siguiendo de nuevo la distinción de Laporta) serían empíricamente imposibles de cumplir y en el caso de que se pudieran cumplir, crearían situaciones insostenibles. Es decir, si los deberes positivos generales fueran *deberes perfectos*, como los negativos, el deber de ayudar a quien muere o padece de inanición, por ejemplo, daría lugar a un derecho que podría ser reclamado por cualquiera frente a los demás. Según esta teoría, el ejercicio de este derecho en concreto se enfrentaría con serias dificultades prácticas como por ejemplo la escasez de recursos. Su conclusión sería clara: el deber positivo general de, por ejemplo, ayudar a los millones de personas que padecen hambre en el mundo, sería de cumplimiento imposible y, por lo tanto, no constituiría deber alguno. Pero, además, defiende que, en caso de que estos

⁸⁴² Ibid., pp.20-21. Citas pp.20 y 21, respectivamente.

recursos efectivamente existieran, este deber supondría una duplicación de esfuerzos⁸⁴³ y terminaría ineludiblemente conduciendo al caos. Esto no sucede en el caso de los deberes negativos generales y de ahí la tesis de la asimetría entre ambos y de la imposibilidad de generalizar su institucionalización⁸⁴⁴.

Para revocar esta hipótesis Garzón Valdés cita, entre otros, a Amartya Sen⁸⁴⁵. Para el autor la premisa de la tesis de la asimetría es falsa puesto que, tal y como ha puesto de manifiesto Sen, por ejemplo, el problema del hambre en el mundo no es tanto una cuestión de disminución de las disponibilidades alimenticias (de escasez de recursos) sino más bien de lo que Sen llama «Exchange Entitlement», es decir, de la posibilidad de acceso a determinados alimentos por parte de grupos vulnerables de población. Para estos autores se trata, por lo tanto, de un problema de ética jurídico-política, vinculada con la distribución de la propiedad, y no de escasez de recursos o carencia de alimentos⁸⁴⁶.

En respuesta al tema de la duplicación de esfuerzos Garzón aduce que para evitar este problema es necesario llevar a cabo una tarea fundamental basada, precisamente, en la coordinación de esfuerzos que, por lo demás, es una característica propia de los deberes positivos generales. Esta tarea supone trabajar conjuntamente por el bien común a través de asociaciones bien estructuradas y que actúan sobre la base de la división del trabajo. Es decir, división de cargas y tareas, delimitando con ello también las responsabilidades⁸⁴⁷. Esto nos conecta con la Solidaridad Orgánica de Durkheim que se basa en la acción de órganos diferenciados coordinados y subordinados entre sí. Tal y como indicábamos se trata de unos órganos que se caracterizaban por tener una serie de funciones específicas que, por un lado les diferencian al tener un papel especial determinado asignado, pero por otro les hace más conscientes que nunca de su *solidaridad*, de que, efectivamente se necesitan entre sí.

⁸⁴³ «the problem of pointless duplication» *Vid.*, WELLMAN, C., *Welfare Rights*, Rowman and Littlefield, University of Michigan, 1982, pp.160 y ss.

⁸⁴⁴ GARZÓN VALDÉS, E., “Los deberes positivos generales y su fundamentación”, *cit.*, p.18.

⁸⁴⁵ SEN, A., *Poverty and Famines. An Essay on Entitlement and Deprivation*, Clarendon Press, Oxford, 1988, (1ª ed. 1981, 2ª reimpr. 1988), «Exchange Entitlement» en pp.167 y ss.

⁸⁴⁶ GARZÓN VALDÉS, E., “Los deberes positivos generales y su fundamentación”, *cit.*, p.22.

⁸⁴⁷ *Ibid.*, p.22.

Los deberes positivos requieren la implementación de los criterios de equidad y eficiencia a través de una estructura jurídico-política que les dé sustento. No son imposibles sino que implican la necesidad de un cambio en la concepción democrática del Derecho que se ha tenido hasta ahora, de rematerializar el Derecho positivo, como decíamos, recordando la fundamentación inequívocamente moral del deber jurídico y postulando políticas en este sentido.

4) *La tesis de la opcionalidad*

Según esta teoría, los deberes positivos siempre dejan abierta la posibilidad de que otro cumpla, lo que supone que su incumplimiento no generaría *necesariamente* un mal directo por parte del que no cumple al existir la opción de que otro lo resuelva. En cambio, la violación de un deber negativo sí que implicaría, siempre, la generación de un perjuicio directo por parte del que incumple.

Para Garzón Valdés esta tesis tampoco parece ser muy contundente a la hora de establecer una distinción decisiva entre deberes negativos y positivos. Considera que en el caso de deberes positivos que se definen por ser *no divisibles*, la responsabilidad por no prestar ayuda recae por igual sobre todos los que están en condiciones de proporcionarla y sería realmente sorprendente que alguien alegara que no proporcionó dicha ayuda porque quería dejar abierta a los demás la *opción* de hacerlo⁸⁴⁸. El ser humano, dice Leoncini, tiene la tendencia a desplazar su responsabilidad personal hacia la responsabilidad social colectiva lo que provoca que olvide que en su vida cotidiana es en realidad la fuerte individualidad, y no la pluralidad, la que lo domina y acaba gestionando sus relaciones sociales. Así, dice el autor, el pluralismo parece crear una modificación de la individualidad hacia una «individualidad más ligera, [...] “tú también estás mirando, no sólo yo, ¿por qué me toca a mí y no a ti?”». Todo esto lo que provoca es una inevitable reducción del impacto personal que da lugar a que se active el auxilio.

⁸⁴⁸ Distinto es el caso de obligaciones positivas divisibles (por ejemplo, contribuciones para crear un fondo de ayuda contra el hambre) o de situaciones que requieren una especialización profesional para prestar ayuda (como en el caso del médico y alguien que sufre un infarto en plena calle). En estos casos la división del trabajo, dice Garzón, no tiene nada que ver con el principio de opcionalidad. *Ibid.*, p.23.

Así, dice Bauman, la persona se acaba convirtiendo en *espectador*: ve cómo se comete el mal pero aparta la mirada y no hace nada por impedirlo⁸⁴⁹.

Los deberes positivos requieren dejar atrás el concepto de *espectador*, reclaman compromiso, esfuerzo, implicación, eludir la apatía y la indiferencia, pasar de la «unanidad ineficaz»⁸⁵⁰ al compromiso solidario. No hay opción ante el otro vulnerable porque primeramente y ante todo la vulnerabilidad está implícita en la propia existencia de cada uno.

5) *El dilema de Fishkin*

Se trata, según el propio James Fishkin, de un «dilema inevitable» que surge al aceptar la viabilidad del derecho a reclamar ayuda a los otros, es decir, al exigir el cumplimiento de un deber positivo general. Para que se produzca este dilema es necesario que se cumplan dos condiciones: a) que los *obligados* (esos otros a los que se les reclama dicha ayuda) se comporten como samaritanos «mínimamente decentes», esto es, que estén dispuestos a admitir que existen deberes positivos generales, y b) que el número de los *necesitados* (aquellos que, al encontrarse en situación de carencia o vulnerabilidad, tienen derecho a reclamar la ayuda) sea muy grande⁸⁵¹.

Para Fishkin la conjunción de estas variables provoca una situación insostenible para los *obligados* que les lleva a tener que renunciar a uno de estos dos aspectos: 1) o bien lo tienen que hacer respecto a «algún elemento de la estructura básica de la moral individual», caracterizada por la división de los actos humanos en tres ámbitos: indiferentes, supererogatorios y obligatorios, 2) o bien deben desistir de la validez de unas obligaciones generales. En caso contrario, dice el autor, se tendría que aceptar el desplome de nuestras suposiciones fundamentales que nos llevaría a carecer de una «coherente posición moral»⁸⁵².

⁸⁴⁹ BAUMAN, Z., y LEONCINI, T., *Generación Líquida. Transformaciones en la era 3.0* (2017), (Trad. I. Oliva), Paidós, Barcelona 2018, pp.56-58. Cita p.57.

⁸⁵⁰ GEOFFREY, B., y LOMANSKY, L., "Inefficient Unanimity", *Journal of Applied Philosophy*, vol.1, n.1, 1984, pp.151-163.

⁸⁵¹ FISHKIN, J., *The limits of Obligation*, Yale University Press, New Haven, 1982, p.169.

⁸⁵² *Ibid.*, p.153.

El dilema que plantea Fishkin se basa en que la *reiteración* de un sacrificio trivial⁸⁵³ eliminaría poco a poco el límite o barrera del heroísmo, esto es, aquellos niveles de sacrificio que no pueden ser moralmente exigidos a ningún individuo, y disminuiría consecuentemente la zona de los comportamientos moralmente indiferentes, es decir, aquellas acciones que están dentro de la zona de indiferencia o permisibilidad de libre elección personal⁸⁵⁴. Si es trivial para “A” ayudar a “B” en las circunstancias “X”, entonces también lo será ayudar a cada una de “N” personas en esas mismas circunstancias. Ahora bien, según Fishkin, cuando el número “N” de beneficiarios de la ayuda es muy elevado, la carga agregada de sacrificios triviales que pesa sobre “A” provoca que aquélla acabe asumiendo irremediabilmente proporciones heroicas. Es lo que Bayón describe como el salto de lo microsocioal a lo macrosocioal, circunstancia que nos deja sumidos, en un «estado de perpejidad» donde nuestros conceptos morales para los *grandes números* pierden su «aureola de conformidad con el sentido común»⁸⁵⁵. Ello acarrea una confusa paradoja, y es que, llegados a tal punto, ese *sacrificio trivial* se convierte en *obligatorio*, sólo y en tanto que nos encontremos ante situaciones de pequeña escala, y sin embargo será *supererogatorio* (por acumulación) cuando éstas lo sean a gran escala. El resultado: la caída de toda nuestra estructura moral vigente.

Para Garzón Valdés, este *dilema*, en el fondo, no sería más que un «seudodilema»⁸⁵⁶ ya que, para él, Fishkin estaría obviando un argumento esencial: el factor tiempo. En este sentido nuestro autor considera que en el razonamiento de Fishkin hay por lo menos dos confusiones conceptuales importantes: La primera consistiría en la vinculación de la nota de generalidad de una obligación con la exigencia de su cumplimiento reiterado sin limitación temporal alguna. La segunda se basaría en la incapacidad para distinguir entre el «cambio de escala» y el «cambio de intensidad»⁸⁵⁷.

⁸⁵³ En este sentido, dar 20 euros, por ejemplo, para luchar contra el hambre en el mundo sería siempre un sacrificio trivial. Porque cuando hayamos dado esos 20 euros, dar otros 20 no implica cambio sino reiteración y, por consiguiente, seguirá siempre siendo un sacrificio trivial.

⁸⁵⁴ FISHKIN, J., “Las fronteras de la obligación”, *Doxa*, n.3, 1986, pp.73-74.

⁸⁵⁵ BAYÓN, J.C., “Los deberes positivos generales y la determinación de sus límites”, *cit.*, p.43.

⁸⁵⁶ GARZÓN VALDÉS, E., “Los deberes positivos generales y su fundamentación”, *cit.*, p.25.

⁸⁵⁷ *Ibid.*, p.24.

Con respecto a la *primera* premisa Garzón Valdés⁸⁵⁸ asume, como dice Fishkin, que una obligación es general cuando «se aplica a todos los casos posibles relevantemente similares», esto es, a «una clase abierta de eventos posibles»⁸⁵⁹, pero reclama que de este carácter de generalidad de la obligación no se deduce necesariamente un cumplimiento reiterado y continuo: primero porque se ha de suponer que la acción que se reitera es siempre la misma, pues de lo contrario, al cambiar el contenido de la obligación se estaría hablando claramente de obligaciones diferentes; y segundo, porque incluso partiendo de la base de que la reiteración que se lleva a cabo es siempre respecto de la misma acción, de ello no se infiere la teoría de que un sacrificio trivial reiterado es siempre un sacrificio trivial y ello porque, y esto nos lleva al segundo punto, toda reiteración de una acción en un lapso relativamente breve de tiempo implica siempre un aumento en la intensidad del esfuerzo requerido para llevarla a cabo así como un posible aumento o disminución de otras variables en las que se puede encontrar el obligado, como, por ejemplo, los recursos de los que dispone⁸⁶⁰.

El *segundo* punto, pues, analiza lo que se entiende por «cambio de escala» y «cambio de intensidad». Garzón Valdés sostiene que el coste de una acción se va incrementando a medida que se deja atrás el cumplimiento de la obligación originaria (obligación que sí exigía tan sólo un sacrificio trivial) y se van llevando a cabo acciones sucesivas que dejan de ser triviales porque no sólo no van a ser nunca iguales a la primera sino también porque, precisamente por ello, sus costes siempre van a ser mayores. El cambio de intensidad de esfuerzo así visto puede conducir al umbral del heroísmo del que habla Fishkin, pero esto no se debe al cumplimiento de la obligación originaria que exigía únicamente un sacrificio trivial, sino a la realización de actos que ya no se pueden considerar *triviales* porque sus costes han aumentado. Ahora bien, si entendemos que el contenido de las obligaciones son siempre acciones (u omisiones) que deben estar delimitadas para que tenga sentido imponerlas llegaremos a la conclusión de que, en realidad, no es que el límite de la obligación se traslade hacia el límite o la barrera del heroísmo (como propone Fishkin), sino que dicho límite es, en verdad, como dice Garzón, «estático y sigue siendo el mismo; en este caso, la definición de sacrificio

⁸⁵⁸ Ibid., p.24.

⁸⁵⁹ FISHKIN, J., *The limits of Obligation*, cit., p.26.

⁸⁶⁰ GARZÓN VALDÉS, E., “Los deberes positivos generales y su fundamentación”, cit., pp.24-25.

trivial». Así pues, el sacrificio trivial está siempre temporalmente delimitado y su reiteración se puede exigir después de haber pasado un determinado lapso de tiempo en el que el obligado pueda recuperarse y volver a la situación en la que se encontraba antes de realizar el primer sacrificio trivial. Es lo que se conoce como «cambio de escala»⁸⁶¹.

Pues bien, en base a estos argumentos Garzón concluye que, efectivamente, el *dilema de Fishkin* no se sostiene y ello por dos razones básicamente: la primera tiene que ver con el *cambio en la intensidad de esfuerzo*: si éste llegara a producirse, en ese caso se puede llegar al límite del heroísmo, pero la prestación debida ya no será la misma. La segunda tiene que ver con el *cambio de escala*: en este caso, la prestación sí que es la misma pero entonces la exigencia de la delimitación temporal provoca que no se llega al límite del heroísmo. Con ello, deduce Garzón, nos aseguramos que estamos hablando «siempre del mismo deber positivo general» pero de cumplimiento «no simultáneo», una regla esencial que evita que la imposición de deberes positivos se transforme en una «invitación» a superar la barrera o límite del heroísmo y a tomar los actos supererogatorios como debidos⁸⁶².

6) *Prohibición de acciones vs prohibición de omisiones*

Se suele advertir que quien lleva a cabo una acción censurable o perjudicial evidencia una intención perversa o malintencionada a través de ella. En cambio, la omisión, en

⁸⁶¹ Ibid., pp.24-25.

⁸⁶² Ibid., p.26. Para Fishkin la teoría de Garzón no es concluyente porque para él la cuestión no es si las acciones sucesivas difieren o no entre ellas y con la originaria, sino más bien si cada una de ellas difiere de la otra de una manera tan significativa como para que caigan bajo un principio moral diferente. La cuestión, por lo tanto, es si la diferencia es moralmente relevante o no. Fishkin entiende que puede haber, desde luego, circunstancias empíricas bajo las cuales las diferencias se hagan tan grandes que plausiblemente ya no sean por más tiempo moralmente relevantes para el mismo principio, pero tan viable es esta opción como aquella que él sostiene. Su argumento se basa en que un número suficientemente grande de acciones similares llevarán a la sobrecarga haciendo estallar los límites de las demandas morales definidas con anterioridad. Fishkin no discute que, en el plano teórico, en algunos casos, tal y como ha señalado Garzón Valdés, las acciones puedan no caer todas bajo el mismo principio de forma que no todas sean moralmente relevantes en el mismo sentido. Ahora bien, su opinión es clara: bajo condiciones realistas la interpretación más plausible es que si se dan un número lo suficientemente amplio de actos cuyos costos varían imperceptiblemente y de manera gradual, pero que son lo suficientemente pequeños como para caer bajo el mismo principio moral, entonces ocurrirá la sobrecarga, saltarán los límites. Es difícil negar una obligación de salvar a alguien cuando uno puede hacerlo con un coste menor o *trivial*, pero este simple principio aplicado a un número suficientemente grande de casos rompe los límites de las demandas morales necesarias para el tipo de vida que damos por sentada. FISHKIN, J., “Las fronteras de la obligación”, *cit.*, pp.76-77.

términos similares, se explica, por lo general, como el resultado de la indiferencia, de una actitud apática. Para muchos de los que tienen en cuenta la intención del sujeto obligado, es peor ser causa del resultado que dejar que sigan existiendo causas perjudiciales o dañinas. La conclusión que se extrae es clara: el que incumple un deber negativo es más responsable que el que incumple un deber positivo⁸⁶³, la acción es *más causa* que la omisión⁸⁶⁴, es decir, que se le imputa mayor responsabilidad moral al agente de la acción que al de la omisión entendiéndose que es moralmente peor iniciar la cadena causal que provoca la muerte de una persona que no interrumpir la cadena causal que conduce a la muerte de la misma⁸⁶⁵. Pero, ¿es esto realmente así?

En realidad, dice Garzón, si se compara una acción intencional con una omisión intencional no hallamos ninguna diferencia entre ambas por lo que respecta a su reprochabilidad moral y, por lo tanto, las omisiones pueden tener en determinadas circunstancias los mismos efectos causales que las acciones. La *indiferencia* del que omite puede verse, en verdad, como la consecuencia de una acción intencional que consistiría en no querer informarse de determinadas circunstancias, sobre todo aquellas que demandan el cumplimiento efectivo de un deber positivo general: «Sólo podemos omitir la acción que podemos realizar» porque, en definitiva, la omisión no es más que «la negación interna de la acción». En este sentido Garzón menciona la «expectativa deóntica», es decir, que según él es necesario, para que pueda hablarse de omisión, «haber aceptado antes la existencia de la obligación»⁸⁶⁶. Bayón, en este punto habla de una «justificación independiente del deber positivo que se postula», o lo que es lo mismo, la no prestación de ayuda sólo es constitutiva de daño si existía el deber previo de asistencia⁸⁶⁷.

Francisco Laporta se cuestiona si, efectivamente, existe o no alguna diferencia al comparar una acción intencional con una omisión intencional. Para este autor es evidente que algunos estados de cosas como por ejemplo, la depauperación o el

⁸⁶³ Vid., ARCOS, F., *La justicia más allá de las fronteras. Fundamentos y límites del cosmopolitismo*, PUV, Tirant lo Blanch, Valencia, 2009, pp.66-74.

⁸⁶⁴ HONDERICH, T., *Violence for Equality. Inquiries in Political Philosophy*, Routledge, New York, 2015, pp.67 y ss.

⁸⁶⁵ GARZÓN VALDÉS, E., “Los deberes positivos generales y su fundamentación”, *cit.*, p.19.

⁸⁶⁶ *Ibid.*, p.27.

⁸⁶⁷ BAYÓN, J.C., “Los deberes positivos generales y la determinación de sus límites”, *cit.*, p.39.

hambre, se dan *porque* omitimos realizar algunas acciones. Esa conexión causal es la base que sirve para atribuirnos una determinada responsabilidad moral por esos estados de cosas, y, en consecuencia, para hacer sustentar sobre nosotros un deber positivo general de actuar. Es más, con las omisiones no sólo describimos la realidad como producto de una causa, sino que también afirmamos que se hubiera dado una realidad alternativa en virtud de una hipótesis causal. En este punto, Laporta considera esencial diferenciar entre dos tipos de supuestos: los *face to face* y todos los demás. La hipótesis *face to face* supone una interacción humana claramente individualizada y el problema de establecer con precisión el «conjunto de condiciones relevantes coherentes con y simultáneas a [...] una acción a realizar que, en virtud de [...] una conexión nómica produce [...] la evitación de un cierto estado de cosas», puede ser planteado con relativa facilidad. Sería el caso típico del niño que se hubiera ahogado si yo no intervengo: mi omisión es causa del resultado⁸⁶⁸.

Ahora bien, si tratamos de seguir una argumentación paralela en todos los demás supuestos, es decir, en aquellos de mucha mayor complejidad, es cuando, a su parecer, empiezan a surgir los problemas. El hambre, la pobreza, las tremendas desigualdades económicas, la contaminación de los recursos básicos, las muertes en el Mediterráneo... son supuestos en los que intervienen estados de cosas que abarcan a millones de sujetos pasivos y cuya causación es el resultado de una inmensa cantidad de acciones y omisiones de muy diversa índole que se dan, además, en contextos muy variados y heterogéneos. Cuando nos encontramos frente a estos supuestos, la acción que deberíamos llevar a cabo para evitar ese estado de cosas que se produciría como consecuencia de nuestra omisión es tan sólo una acción entre millones de acciones que deberían realizarse por todos los que componen la comunidad mundial. En este caso, dice Laporta, el esquema propuesto para los supuestos *face to face* se dificulta demasiado y no resulta extraño que el *sentido común* dictamine que, en aquellos casos, las acciones sean más culpables que las omisiones⁸⁶⁹.

⁸⁶⁸ LAPORTA, F. J., “Algunos problemas de los deberes positivos generales”, *cit.*, pp.56-57. El subrayado es mío.

⁸⁶⁹ *Ibid.*, p.58.

Veamos detenidamente las diferentes partes del esquema de las obligaciones *face to face* para entender dicha complejidad. En primer lugar tendríamos las *condiciones relevantes coherentes con y simultáneas a una acción a realizar*. En el caso del segundo tipo de supuestos, sostiene Laporta, cada acción debería ser ejecutada en el «marco de un conjunto tan complejo de condiciones simultáneas y coherentes con ella que [sería] casi imposible determinar si es mi omisión la que “hace la diferencia” (es decir, es causa) o es la ausencia de algunas de las múltiples condiciones». En segundo lugar, y con respecto a la determinación de la *acción a realizar*, la dificultad es muy similar. Y es que el volumen de causas y de condiciones posibles es tan extenso que parece «prácticamente imposible establecer qué acción, qué sacrificio, qué conducta sería preciso desarrollar para que, coordinada con las demás acciones y coherentes con todas las condiciones, pueda predecirse que da como resultado la no producción del estado de cosas que se trata de evitar». Por último, en tercer lugar, tendríamos el *estado de cosas*. Aquí, la probabilidad que tiene éste de alterarse como consecuencia de mi acción o de mi omisión es ínfima. Esto comporta un problema añadido esencial, y es que, en estos supuestos nuestras acciones u omisiones no conllevan la adscripción necesaria de un sentimiento de responsabilidad moral. Para Laporta la «imagen teórica que consiste en aislar una omisión de un sujeto activo y relacionarla con la muerte por inanición de uno de los sujetos pasivos no es más que una ficción, producto de la extrapolación del modelo “face to face” a otros contextos ignorando su mayor complejidad»⁸⁷⁰.

Si bien es cierta la complejidad que suponen los supuestos en los que tenemos entre manos estados de cosas que comprenden a millones de sujetos pasivos, de ahí no puede y no debe deducirse, sostiene Garzón, que el cumplimiento de los deberes positivos sea una acción estéril cuando nos encontramos con realidades tremendamente complejas por la cantidad de individuos que participan en ellas. Y para ello aduce una inocente razón cargada de un gran peso ético: «Todo esto es verdad, pero pienso que también lo es que la eliminación o reducción de la complejidad de este conjunto de condiciones es la vía más adecuada para su superación definitiva. En este sentido la ayuda no es inútil aunque sí puede no ser suficiente. Hay pruebas empíricas de la eficacia de la ayuda prestada sobre la base de contribuciones individuales para paliar situaciones de extrema

⁸⁷⁰ Ibid., pp.58-59. Citas pp.58 y 59 respectivamente.

pobreza o de hambre que no permiten calificar de inútiles a este tipo de empresas, [...] si la ayuda es útil y ésta es obtenida a través de aportes individuales, pienso que puede inferirse que no es irrelevante cumplir con la obligación general positiva de prestar ayuda»⁸⁷¹.

Así, desde la perspectiva de la responsabilidad moral individual, se desmonta el argumento de la inutilidad de los deberes positivos generales. Si entendemos que quien lleva a cabo la acción lo hace guiado por una motivación moral, es decir, su propia convicción moral de lo que es correcto, asumiendo su responsabilidad moral, así, la complejidad de las condiciones, de la acción y del estado de cosas se reduce notablemente. Tal y como sostenía John Harris en una cita que Garzón asume «no es la existencia de un deber lo que hace que la muerte de quien se está ahogando sea una consecuencia de que no le hayamos prestado auxilio sino que es más bien el hecho que, a menos que lo auxiliemos morirá, lo que hace que auxiliarlo sea nuestro deber»⁸⁷², es decir, somos causal y moralmente responsables por el daño que hubiésemos podido evitar, así como por el daño que activamente ocasionamos. Porque hablamos de obligaciones cuyo fundamento y contenido es eminentemente moral (lo que no excluye que puedan tener una vigencia positiva en el ordenamiento jurídico, como veíamos), obligaciones que nos muestran la «importancia y posible eficacia fundamentadora de las razones de índole moral» en el ámbito jurídico⁸⁷³ y que implican la idea de un Derecho que integra de forma efectiva y práctica una moral que además requiere para regular de forma integral la totalidad de la conducta humana. Ya es posible, tal y como afirma Kliemt, formular un reproche moral a quien no actúa de esta forma, sin que, definitivamente, importe la relevancia fáctica de su acto⁸⁷⁴, reproche que puede llegar a ser jurídico bajo determinadas circunstancias. Esto supone entender que, efectivamente, y tal como reza la conocida expresión, *cada voto cuenta* y altera, en mayor o medida, los resultados de la votación. Así lo consideran los políticos al utilizarla hasta la saciedad en campaña electoral apelando a la participación individual como

⁸⁷¹ GARZÓN VALDÉS, E., “Algunos comentarios críticos a las críticas...”, *cit.*, p.67.

⁸⁷² HARRIS, J., *Violence and Responsibility*, Routledge & Keagan Paul, Londres, 1980, p.31.

⁸⁷³ ROBLES, G., *Teoría del Derecho: Fundamentos de... cit.*, p.859.

⁸⁷⁴ KLIEMT, H., “Die These von der Trennung von Politik und Moral”, en AA.VV., BECKER, W., y OELMÜLLER, W. (comp.), *Politik und moral. Entmoralisierung des Politischen?*, Wilhelm Fink Verlag - Verlag Ferdinand Schöningh, München, 1987, pp.46-57. Especialmente pp.49-50.

exigencia democrática, un requerimiento que, sin duda, debería ser extrapolable a los deberes positivos generales. En definitiva, supone entender, básicamente, que la responsabilidad que se infiere de ello es la base que nos mueve para actuar en una determinada dirección, una responsabilidad que, recordemos, no es más que la *cara oculta* de los derechos que gozamos.

Todos estos argumentos que acabamos de exponer lo que pretenden es, en realidad, fundamentar una afirmación esencial: que el reconocimiento de deberes positivos generales no significa ni pérdida de libertad ni quebrantamiento del principio de igualdad sino su apuntalamiento a través del principio de fraternidad (o solidaridad). Tampoco implica la autodestrucción de los *obligados* al modo descrito por Fishkin, ni es la etapa previa al *trágico evento* de la pauperización general que preveía Malthus en su parábola, los deberes positivos generales consisten, básicamente, en un comportamiento desde el *punto de vista ético o moral* que requiere la existencia del Estado para promover y asegurar su cumplimiento y, en su caso, sancionar su incumplimiento⁸⁷⁵. El objetivo perseguido con su implantación podríamos incluso llegar a decir que es el mismo que el de los deberes negativos, es decir, no dañar o proteger bienes necesarios o valiosos, si bien se diferenciarían en el tipo de prestaciones que cada uno realiza, los positivos *satisfacen* y los negativos *evitan*⁸⁷⁶.

Por lo tanto, podríamos concluir que la finalidad de la existencia de deberes, positivos y negativos, no es otra que proteger a través de ellos bienes valiosos en cualquiera de sus dimensiones: en el llamado *estado de naturaleza* en su versión lockeana a través de deberes negativos; en el Estado liberal a través de su ampliación introduciendo la institucionalización de deberes positivos especiales *restringidos*; y por último, en el Estado social incluyendo la institucionalización de deberes positivos generales para paliar las insuficiencias del anterior. La justificación, como vemos, siempre es la misma: la protección de bienes que se consideran valiosos y que no pueden ser garantizados de otra manera.

⁸⁷⁵ GARZÓN VALDÉS, E., "Algunos comentarios críticos a las críticas...", *cit.*, p.68.

⁸⁷⁶ *Ibid.*, pp.31-32.

2. Bienes valiosos

Delimitar cuáles son estos bienes que se consideran *valiosos* es una de las tareas que más problemas conlleva. Es evidente que su descripción debe estar definida básicamente por criterios de coherencia y de equidad, ahora bien, en demasiadas ocasiones estos criterios acaban enredándose y desdibujando su verdadero valor y significado, de tal forma que no sabemos si nos encontramos ante una necesidad real, básica y primaria, o ante un deseo prescindible.

John Rawls los definió como «bienes primarios» en referencia a aquellos bienes que «se presume que todo ser racional desea»⁸⁷⁷, bienes que, en textos posteriores, tal y como sostiene Caroline Guibet-Lafaye, concretaría como necesarios para el ejercicio y el desarrollo de dos poderes específicos de la personalidad moral: las capacidades de tener un sentido de la justicia y las de adoptar una concepción del bien, de modificarla y de perseguir racionalmente su realización⁸⁷⁸. De esta manera los individuos reconocen, de un lado, aquella concepción del bien según la cual es racional desear los bienes llamados primarios (cualesquiera que sean sus deseos restantes) pues son siempre indispensables para llevar a cabo cualquier plan de vida; y admiten, por otro lado, el deseo de alcanzar una libertad más completa, con más posibilidades y más medios para la realización de sus fines. En dichos bienes se incluyen todos aquellos que los seres humanos necesitan en general para alcanzar sus objetivos, lo que implica incorporar no solamente la vida y la seguridad de la propiedad, sino también todos aquellos recursos para la subsistencia sin los cuales la vida misma resultaría imposible, esto es, aquellos recursos susceptibles de figurar como condición indispensable de todo proyecto racional de vida⁸⁷⁹.

Se trata, por lo tanto, de bienes a través de los cuales poder configurar un proyecto vital digno que contemple no sólo la dimensión económica sino también la moral en relación con la dignidad inherente a todo ser humano y los valores, principios y derechos que de

⁸⁷⁷ RAWLS, J., *Teoría de la justicia* (1971), (Trad. M.D. González), FCE, México, 2015, (2ª ed. 1995, 11ª reimpr. 2015), p.69.

⁸⁷⁸ GUIBET-LAFAYE, C., “Bienes primarios, igualdad de oportunidades e igualdad de recursos”, *Isegoria*, n.33, 2005, p.265.

⁸⁷⁹ *Ibid.*, pp.265 y 275. *Vid.*, RAWLS, J., “Social Unity and Primary Goods”, en RAWLS, J., *Collected Papers* (ed. S. Freeman), Harvard University Press, Cambridge-London, 2001, pp.359-387 y RAWLS, J., “The Idea of an Overlapping Consensus”, en RAWLS, J., *Collected Papers, cit.*, pp.421-448.

ella se derivan⁸⁸⁰. Para ello es necesario, en primer lugar, dejar atrás la concepción utilitarista y economicista del bienestar ligada a la mera acumulación de riqueza (que recurre exclusivamente al nivel de rentas para medir su eficiencia) y pasar a una concepción en clave de *capacidades* y *oportunidades* en la realización de toda persona, tal y como propuso Sen⁸⁸¹. Un enfoque que entiende la vida humana como un conjunto de acciones y estados y que considera que se alcanza el bienestar cuando se tiene los bienes imprescindibles para vivir con dignidad en una sociedad determinada, es decir, cuando la vida adquiere una cierta calidad, cuando nuestro proyecto vital avanza apropiadamente.

La solidaridad, en su dimensión de principio orientador de la dinámica política y como cara oculta de los propios derechos, supondría precisamente integrar en nuestra cultura moral, política y jurídica la defensa de los intereses de aquellos individuos y colectivos cuyo proyecto vital no se está llevando a la práctica de forma apropiada, aquellos cuyos *bienes primarios* no se encuentran garantizados⁸⁸². Ahora bien, para no caer en la postulación de un universalismo retórico que, en nombre de la propia solidaridad, impulse a asumir indiscriminadamente cualquier propuesta, es imprescindible fijar una serie de criterios selectivos capaces de determinar cuáles son esas necesidades humanas básicas.

Para ello, primero habremos de distinguir entre dos conceptos que en demasiadas ocasiones nos confunden. Se trata de la diferenciación entre *necesidades básicas* y *deseos psicológicos*. Una vez delimitados sus significados, avanzaremos en la determinación concreta de qué podemos llamar necesidades básicas teniendo en cuenta la dificultad de que éstas, y los medios necesarios para su satisfacción, pueden variar significativamente entre las personas dependiendo de las circunstancias sociales (e incluso personales) que los envuelvan.

⁸⁸⁰ TALAVERA, P., "Evolución del concepto de pobreza: el paradigma actual", *cit.*, p.126.

⁸⁸¹ SEN, A., *Sobre ética y economía* (Versión A. Conde), Alianza, Madrid, 2014, (1ª ed. 1989, 5ª reimpr.2014), pp.55 y ss.; SEN, A., *Nuevo examen de la desigualdad* (Versión A.M. Bravo y P. Schwartz), Alianza, Madrid, 2004, (1ª ed., 1995, 3ª reimpr. 2004), pp.67 y ss.

⁸⁸² ROSALES, J.M., "Democracia y solidaridad", *cit.*, p.85.

2.1 Necesidades básicas y deseos psicológicos

En el lenguaje cotidiano, lo *necesario* sugiere aquello que es de una forma y no puede ser de otra, mientras que lo *deseable* implica una inclinación de la voluntad hacia la consecución o disfrute de algo determinado: «el deseo es un impulso»⁸⁸³. Como dice Garzón Valdés, mientras que con respecto a las necesidades básicas uno puede equivocarse, es decir, creer que no necesita lo que en realidad necesita o al revés, en el caso de los deseos personales uno no puede equivocarse con respecto a lo que desea: «Tiene sentido decir: necesito, pero puede ser que me equivoque y que en verdad no lo necesite; pero resulta absurdo decir: deseo x pero puede ser que me equivoque y que no desee x. Las necesidades no dependen de la voluntad de las personas»⁸⁸⁴. En este sentido se ha señalado como rasgo diferencial de las necesidades con respecto al deseo su carácter no intencional: «no elegimos nuestras necesidades y no es algo sobre lo que podamos tener una actuación positiva o no», tal y como señala María José Añón⁸⁸⁵.

Las *necesidades humanas básicas* se definen, por lo tanto, como un concepto complejo que alude a carencias que se aprecian como esenciales para las personas, esto es, que deben satisfacerse inevitablemente puesto que de lo contrario quedaría en riesgo la exigencia de que aquéllas puedan vivir como tales, es decir, de acuerdo a la dignidad inherente a su condición humana. Su realización no implica una inclinación de voluntad, más o menos comprometida con la causa, sino más bien una exigencia que debe ser siempre satisfecha. Como sostiene Cortina, la satisfacción de las necesidades básicas sería una exigencia de la justicia que da a todos los seres humanos la oportunidad de desarrollar una vida plena, una exigencia que toda sociedad que pretenda ser justa debe atender. En cambio, la satisfacción de los deseos estaría ligada más bien al bienestar, pero no a la justicia, a un Estado del bienestar que en la actualidad, para la autora, habría

⁸⁸³ BAUMAN, Z., y LEONCINI, T., *Generación Líquida... cit.*, p.87.

⁸⁸⁴ GARZÓN VALDÉS, E., “Desde la «modesta propuesta» de J. Swift hasta las «casas de engorde». Algunas consideraciones sobre los derechos de los niños”, *Doxa*, n.15-16, 1994, p.736.

⁸⁸⁵ AÑÓN, M.J., “Fundamentación de los derechos humanos y necesidades básicas”, en AA.VV., BALLESTEROS, J., (ed.), *Derechos humanos. Concepto, fundamentos... cit.*, pp.102-105. Cita p.103. Más info *vid.*, AÑÓN, M.J., *Necesidades y derechos. Un ensayo de fundamentación*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994.

confundido «la protección de derechos básicos [...] con la satisfacción de deseos infinitos»⁸⁸⁶.

Por lo tanto, las necesidades básicas tienen unos caracteres que se sostienen, precisamente, sobre la base de la diferenciación de lo que podríamos considerar como puros deseos postergables. Éstos son: inevitabilidad, daño concluyente, objetividad y universalidad⁸⁸⁷. En primer lugar, su *carácter insoslayable* supone que de ninguna forma pueden ser evitadas, tal y como hemos visto. Al contrario que *desear* o *querer*, *necesitar* no es un «verbo intencional», las necesidades no dependen de la voluntad de las personas ni están bajo su ámbito de decisión sino más bien responden, de acuerdo con Wiggins, a «cómo es el mundo»⁸⁸⁸. En segundo lugar, se afirman sobre la máxima de que su insatisfacción genera necesariamente *daño*, en el sentido de que se refieren a todo aquello que, cuando falta, compromete gravemente las condiciones de vida y la existencia misma de los seres humanos. En palabras de Riechmann: «[L]o necesario es aquello que, cuando falta, nos daña; y ello de modo objetivamente comprobable»⁸⁸⁹. La tercera característica esencial se basaría en su *objetividad*, no dependen de las preferencias individuales ni de pensamientos subjetivos. Es más, siendo objetivas las necesidades humanas fundamentales serían «finitas, pocas y clasificables» y, por ende, serían las mismas en todas las culturas y en todos los períodos históricos⁸⁹⁰. Por último, las necesidades básicas tienen un verdadero *carácter universal*, lo que implica que se extienden a todas las personas sin distinción alguna. Su insatisfacción implica daño para

⁸⁸⁶ CORTINA, A., *Por una ética del consumo. La ciudadanía de consumidor en un mundo global*, Taurus, Madrid, 2002, pp.167 y ss.

⁸⁸⁷ SOSA SACIO, J.M., “Crítica a la dignidad humana y la noción de ‘necesidades básicas’ como un posible mejor fundamento para los derechos”, *Themis-Revista de Derecho*, n.67, 2015, pp.94-96.

⁸⁸⁸ WIGGING, D., *Needs, values, truth. Essays in the Philosophy of Value*, Basic Blackwell, Cambridge-Oxford, 1991, (2ª ed.), p.6 y WIGGING, D., “Claims of needs”, en AA.VV., HONDERICH, T., (ed.), *Morality and Objectivity. A tribute to J. L. Mackie*, Routledge & Kegan Paul, London, Boston, Merlbourne and Henley, 1985, p.152.

⁸⁸⁹ RIECHMANN, J., “Necesidades: algunas delimitaciones en las que acaso podríamos convenir”, en AA.VV., RIECHMANN, J., (coord.), *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades humanas, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad*, Los libros de la Catarata, Madrid, 1999, (2ª ed.), pp.11-42. Cita p.12 Otros autores como Zimmerling caracterizan las necesidades básicas como aquéllas cuya no satisfacción impide a la persona la preservación de su integridad física o psíquica, esto es, aquellas vinculadas con «la integridad física y síquica de las personas». *Vid.*, ZIMMERLING, R., “Necesidades básicas y relativismo moral”, *Doxa*, n.7, 1990, pp.35-55. Cita p.48.

⁸⁹⁰ MAX-NEEF, M., *Desarrollo a escala humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones* (1993), Icaria, Barcelona, 1998, (2ª ed.), pp.42-51. Cita p.42.

cualquier ser humano, al igual que su realización «resulta deseable a cualquiera»⁸⁹¹. No obstante, cabe precisar, como lo hace Max-Neef, que el hecho de que las necesidades humanas básicas tengan un carácter universal no implica que aquellos que las tienen que *satisfacer* tengan que hacerlo todos de la misma forma. Los *satisfactores* serían los que estarían culturalmente determinados y no las necesidades básicas humanas, que son universales. Aquéllos serían los que se encargarían de definir la modalidad en la que estas necesidades se van a imprimir en la sociedad para que esta universalidad que las caracteriza sea realmente efectiva⁸⁹². Esto último plantea el problema de las necesidades socialmente condicionadas, aquellas que aparecen como consecuencia de las estructuras sociales, las llamadas por Zimmerling «“derivadas” de “necesidades naturales”» que no dejan por ello de ser básicas puesto que definen requisitos para preservar la integridad física y psíquica de una persona bajo las determinadas circunstancias en las que vive⁸⁹³.

2.2 Necesidades básicas y necesidades básicas derivadas

Las circunstancias sociales pueden causar, por lo tanto, que algo que en otras sociedades podría definirse como una cuestión de meras preferencias acabe en una necesidad básica⁸⁹⁴. Sin embargo, como señala Zimmerling, el carácter cambiante de las necesidades básicas en su forma de necesidades «convencionales» no se convertiría en un argumento en contra de la universalidad de las propias necesidades básicas en cuanto tales. Aquéllas serían también *básicas*, puesto que, bajo determinadas circunstancias, su satisfacción sería imprescindible para preservar o restablecer la integridad de la persona, sin olvidar que, desde otra perspectiva, serían también necesidades *derivadas*, dado que su satisfacción sería el requisito para poder satisfacer,

⁸⁹¹ Ibid., p.53 *in fine*.

⁸⁹² Por ejemplo, si consideramos que tener una habitación digna y vestir de manera que la persona no sienta vergüenza son necesidades básicas que deben ser cubiertas, es claro que la manera como se satisfagan estas condiciones para el caso de un aborigen de la selva amazónica no será la misma que para un esquimal del norte de Alaska. Lo importante es que en ambos casos se cumplan las condiciones *objetivas* que permitan a las personas la realización adecuada de una vida digna.

⁸⁹³ ZIMMERLING, R., “Necesidades básicas y relativismo moral”, *cit.*, p.50.

⁸⁹⁴ Por ejemplo, respecto al tema de la movilidad. Como dice Zimmerling, podemos hallarnos ante una sociedad en la que todo el mundo vive en el mismo lugar en que también trabaja. En este caso no existe la necesidad básica de tener acceso a medios de transporte. En cambio, podemos encontrarnos ante una sociedad donde exista un alto grado de división de trabajo que produzca que la movilidad sea considerada un factor necesario para que una persona pueda ganarse la vida. Ibid., p.50.

mientras no cambien las circunstancias dadas, otra necesidad básica no derivada. Así, la universalidad estaría asegurada a través de esta última: «aun si cambiaran las circunstancias sociales y desapareciera la correspondiente necesidad derivada, quedaría siempre la necesidad básica de la que derivaba»⁸⁹⁵.

También en este sentido resulta de interés el trabajo de Sen, si bien éste prefiere hablar más que de necesidades básicas, de funcionamientos (las cosas que una persona logra hacer o ser al vivir) y capacidades (los conjuntos de funcionamientos a los que una persona puede optar en función de sus recursos)⁸⁹⁶. Para alcanzar estos funcionamientos Sen habla de la posible existencia de dos tipos de variaciones: las interpersonales y las sociales. Las variaciones interpersonales supondrían entender que lo característico de la pobreza no sería tanto la escasez de ingresos cuanto su insuficiencia, la cual dependería, a su vez, de las características y las circunstancias personales⁸⁹⁷. Las variaciones sociales supondrían entender que las formas concretas para satisfacer las necesidades básicas (para realizar los funcionamientos básicos) pueden variar de una sociedad a otra, tal como vimos, de forma tal que una horrible privación en una sociedad puede no serlo tanto en otra⁸⁹⁸.

Por su parte, para Ernesto Garzón la condición necesaria para la legitimidad de un orden político-social sería la existencia de una sociedad «homogénea» en la que todos sus componentes tengan la posibilidad de satisfacer sus necesidades básicas, ya sean éstas primarias o secundarias y gozan, además, del respecto de sus deseos legítimos. Para Garzón las necesidades básicas primarias serían aquellas cuya satisfacción es indispensable para asegurar la vida en cualquier sociedad, mientras que la satisfacción de las secundarias sería indispensable para vivir con dignidad en una sociedad determinada⁸⁹⁹.

⁸⁹⁵ Ibid., pp.50-51.

⁸⁹⁶ SEN, A., *Nuevo examen de la desigualdad*, cit., pp.53 y ss.

⁸⁹⁷ Sen habla de dos personas, la 1, que tiene un nivel de ingresos algo inferior al de 2. Sin embargo, la persona 2 tiene un problema de riñón y necesita utilizar una máquina muy cara de diálisis que le cuesta mucho dinero, un hecho que lo empobrece a un nivel incluso inferior que el que tiene 1. ¿Quién es, en este caso, el más pobre de los dos? Ibid., pp.126-129. Ejemplo p.124.

⁸⁹⁸ Ibid., pp.131-133.

⁸⁹⁹ GARZÓN VALDÉS, E., "Desde la «modesta propuesta» de J. Swift..." cit., p.740.

Para este autor una sociedad que no está en condiciones de satisfacer las necesidades básicas primarias sería una sociedad «miserable» mientras que una sociedad que no fuera capaz de satisfacer las necesidades básicas secundarias sería, definitivamente, una sociedad «indecente». En este sentido Garzón define la posibilidad de satisfacción de las necesidades básicas primarias como «el campo de lo no negociable, [...] el “coto vedado” a la negociación. [...] aquellos aspectos de la convivencia social que no pueden ser objeto de compromiso». Lo único cerrado en esta sociedad sería ese «coto vedado», pues fuera de él, lo que importaría sería, precisamente, asegurar su apertura a la satisfacción de los deseos y necesidades secundarias de las personas. En este sentido la aceptación del *coto vedado* equivaldría a fijar el punto de partida para una organización político-social que apunta al establecimiento de un verdadero Estado social y democrático de Derecho⁹⁰⁰.

Un Estado Social que, por lo tanto, sólo será realizable a condición de distinguir entre necesidades y deseos, entre una exigencia de justicia y una inclinación de la voluntad ligada al bienestar y de marcar la frontera en la determinación de los límites de las necesidades básicas. De delimitar acertadamente, en definitiva, entre las exigencias de un Estado *Social* eficaz y eficiente, fuerte, limitado y subsidiario⁹⁰¹ y las que derivan de un Estado del *Bienestar* mal configurado, estatalista y paternalista. En recordar, como señala Cortina, que las necesidades «son básicas y tienen límites, por muy moduladas que se encuentren socialmente» y que es necesario determinar las exigencias sociales de justicia, aquellos mínimos que toda sociedad debe cubrir para no ser considerada injusta⁹⁰².

Unos mínimos que posibilitan la imposición de la solidaridad y justifican, a su vez, la positivización o reconocimiento jurídico de los deberes positivos básicos, al menos de los referidos a las necesidades primarias.

⁹⁰⁰ Ibid., pp.741-742.

⁹⁰¹ VIDAL GIL, E., “La Unión Europea y la crisis del Estado social: ¿economía o derechos?”, *cit.*, pp.40, 46-47, 55 y 57.

⁹⁰² CORTINA, A., *Por una ética del consumo...cit.*, pp.166-167.

B. Los deberes positivos derivados del principio de solidaridad como concepto normativo

Hablábamos en el capítulo anterior de la necesidad de definir la solidaridad ya no como un vínculo afectivo sino como un verdadero concepto normativo *asociado o complementario*⁹⁰³ a la igualdad, que deja atrás la benevolencia y la caridad, para tener su expresión normativa más clara en derechos de necesario reconocimiento⁹⁰⁴. De la necesidad de una solidaridad que se convierta en un verdadero principio político capaz de exigir su reconstrucción e institucionalización jurídica a través de la articulación de políticas sociales redistributivas intervencionistas y garantes de los derechos individuales, sociales y de solidaridad tanto presentes como futuros⁹⁰⁵.

Uno de los problemas de las políticas actuales a nivel estatal, pero también y sobre todo a nivel internacional, consiste precisamente en seguir entendiendo la solidaridad como una virtud no exigible que no permite enunciar deberes ni exigir responsabilidades. Un buen ejemplo sería la posición de algunos países que forman la Unión Europea, como por ejemplo Reino Unido, ante la sangría humana que suponen las migraciones humanas que se han venido intensificando en los últimos años. El Gobierno del *ex-premier* Cameron expresó, ante la petición de aumentar la ayuda por parte de la Unión para contrarrestar estos efectos, que no se sentía preocupado por la *obligación de solidaridad*⁹⁰⁶ de colaborar en evitar esas pérdidas de vidas humanas. La cuestión fundamental reside, por lo tanto, en la falta de exigibilidad y responsabilidad. Sin ellas tanto las personas individualmente consideradas como los propios Estados e incluso agrupaciones de Estados, no se sienten *concernidos* a actuar y la obligación que debería suponer el deber universal de la sacralidad de la vida se acaba diluyendo en un mero deber moral cuya efectividad depende de la integridad y virtud de quien o quienes lo

⁹⁰³ DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio... cit.*, p.71.

⁹⁰⁴ ARANGO, R., "Solidaridad, democracia y derechos", *cit.*, p.47.

⁹⁰⁵ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.104.

⁹⁰⁶ Véase a este respecto el artículo de Javier Solana "La historia que olvidamos", publicado en el diario *El País*, 2 de junio de 2015: https://elpais.com/elpais/2015/06/01/opinion/1433166328_272982.html. (última consulta 23 de julio de 2019). Solana afirma que los europeos no podemos desentendernos mientras el Mediterráneo se convierte en una fosa común, pues tenemos un *deber de solidaridad* con quienes sufren una crisis como la actual, que no es de inmigrantes sino de refugiados. Lo que llama la atención es que Solana no dé el paso de afirmar que ese *deber de solidaridad* no es simplemente una exigencia moral, sino un deber jurídico.

llevan a cabo y no de una exigencia jurídica con consecuencias legales basadas en la máxima del «reconocimiento del derecho al Derecho de cada ser humano»⁹⁰⁷. Por todo esto es por lo que debemos ser capaces de sobreponernos a ello y de hablar de frente de unos derechos y deberes de solidaridad con una formulación, además, «tendencialmente universal, abierta»⁹⁰⁸.

Para ello trataremos de demostrar la posibilidad y justificación de la imposición de la solidaridad, y por consiguiente, de la existencia de deberes no sólo morales, sino también jurídicos vinculados a ella, como fundamento que exige una acción positiva del Estado y de la ciudadanía para afrontar tres de los males más característicos de nuestro tiempo y que veremos mucho más detenidamente en el siguiente capítulo: el individualismo, el comunitarismo cerrado y el relativismo moral y cultural.

Empecemos, pues, por la exigencia de una acción positiva conjunta y coordinada entre Estado y ciudadanía, para terminar explicando las razones más antropológicas que nos muestran la necesidad de relacionar de un modo u otro el Derecho con el deber ético.

1. Aplicación efectiva de la solidaridad social a través del principio de subsidiariedad: el Estado social y la ciudadanía responsable

Los deberes positivos, decíamos, se basaban en entender que la persona necesitada de ayuda, sea cual fuere la naturaleza de su adversidad, era titular de un derecho que le correspondía en virtud del principio de libertad y de igualdad. Que de lo que se trataba era, básicamente, no de beneficiarla, sino más bien de evitarle un daño o de contribuirle en la superación del mismo (en virtud, precisamente, de esa titularidad de sus derechos) mediante la realización de un sacrificio trivial y delimitado en el tiempo basado en obligaciones determinadas y coordinadas sobre la base de la división del trabajo y la especialización que, al tener un fundamento y un contenido eminentemente moral, revelaban la importancia y posible eficacia fundamentadora de las razones de índole moral en el ámbito jurídico, requiriendo, además, de la existencia del Estado para asegurar su cumplimiento eficaz en la esfera pública.

⁹⁰⁷ DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio... cit.*, p.10.

⁹⁰⁸ *Ibid.*, p.68.

En este apartado lo que se trata de argumentar es que el principio de solidaridad, reconocido en calidad de principio jurídico y político, también fundamenta, junto con el principio de libertad y el de igualdad, la existencia de deberes jurídicos positivos, y lo hace como motor de un Estado social que requiere la aquiescencia de una ciudadanía vinculada a sus exigencias de actuación positiva. Una acción positiva por parte del Estado (en el orden interno y también en el internacional) y de la ciudadanía que, al estar relacionada con los más vulnerables, desamparados y necesitados (también con los diferentes), acaba constituyéndose como un «mínimo» que exige el cumplimiento (y, en su caso, la sanción de su incumplimiento) de los deberes positivos de solidaridad⁹⁰⁹.

Si la solidaridad es, tal como decíamos en el capítulo I, «conciencia conjunta de derechos y obligaciones que surgiría de la existencia de necesidades comunes, de similitudes, de reconocimiento de identidad, que preceden a las diferencias sin pretender su allanamiento»⁹¹⁰, no podemos negar que dicha *conciencia* se manifiesta, precisamente, a través de una especial complicitad ante el sufrimiento ajeno⁹¹¹, ante la vulnerabilidad del otro que es igual a mí, es decir, que se trata de una complicitad que se hace patente en nosotros gracias a un sentimiento empático que se revela como expresión de ese nexo común⁹¹², de ese sentimiento de común pertenencia a una misma categoría de ser cuya esencia es una dignidad que sin duda compartimos. Este sería ese *mínimo* que reclamaría la acción positivizada de un Estado comprometido con su ciudadanía y de una ciudadanía comprometida, a su vez, con su Estado y consigo misma.

Por lo tanto, los deberes positivos de solidaridad, así presentados, requieren necesariamente de la conjunción de estas dos nociones esenciales: la del Estado social y democrático de Derecho y la de una ciudadanía social, responsable y comprometida. La primera como el medio práctico y necesario con el que institucionalizarlos, y la segunda como el modo a través del cual, en el marco de las obligaciones y derechos propios del Estado social, se podría ofrecer una justificación lógica a su

⁹⁰⁹ DE LUCAS, J., “La polémica sobre los deberes de solidaridad”, *cit.*, pp.17-18.

⁹¹⁰ DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad*, *cit.*, p.29. En el mismo sentido, DE LUCAS, J., “La polémica sobre los deberes de solidaridad”, *cit.*, pp.22 *in fine*-23.

⁹¹¹ AÑÓN, M. J., “Un punto de vista sobre la solidaridad. Albert Camus o «esto es asunto de todos»”, en AA.VV., BALLESTEROS, J., FERNÁNDEZ RUIZ-GÁLVEZ, M.E., y MARTÍNEZ-PUJALTE, A.L., (coords.), *Justicia, Solidaridad, Paz...cit.*, pp.487-488.

⁹¹² *Ibid.*, pp.488-492.

establecimiento⁹¹³. En otras palabras, así presentadas, las obligaciones positivas del Estado se fundamentarían en asegurar materialmente a todas aquellas personas que no son capaces de salir adelante por sí mismas, ya sea temporal o definitivamente, pero también se fundamentarían las de toda una ciudadanía, ya que este tipo de obligaciones positivas les lleva a sentir ese vínculo de pertenencia a algo superior que, a su vez, les impele a compartir una responsabilidad común⁹¹⁴ (consecuencia directa del mundo que todos hemos creado colectivamente) y de participar de una verdadera concepción compartida de la justicia. Esto conlleva reconocer la existencia de una responsabilidad jurídica solidaria ante situaciones de evidente injusticia consecuencia misma de la forma que tenemos de interrelacionarnos como seres humanos, lo que, además, provoca una llamada a la movilización de todos y cada uno de nosotros para tratar de acabar, o al menos mitigar, esa injusticia estructural que viene asolando al mundo en el que vivimos.

Por lo tanto, aceptar la dimensión normativa de la solidaridad en este sentido supone reconocer que ésta es un mandato dirigido tanto al legislador como también a la ciudadanía, que obliga a los poderes públicos, pero también, alternativa y subsidiariamente, a todos los ciudadanos siendo su beneficiario o destinatario siempre la comunidad. Como dice Javier De Lucas, se trata, básicamente, de asumir los intereses del otro como propios y de asumir, también como propios, los intereses de lo público, de lo que es de todos, los intereses comunes del grupo⁹¹⁵. Y ello es posible a través de la idea básica y esencial de la pertenencia y la responsabilidad colectiva que de ella se deriva, que nos impelen a defender el deber de contribuir y de actuar *positivamente*.

La solidaridad como principio normativo característico del Estado social no es incompatible, por lo tanto, con una visión activa de la ciudadanía, esto es, con una «ciudadanía responsablemente solidaria», socialmente comprometida. Una ciudadanía consciente de que su papel en la esfera pública no se limita exclusivamente al control del ejercicio de los poderes sino que abarca, también, la asunción de cargas, responsabilidades y deberes que provienen, precisamente, de la coexistencia en dicha

⁹¹³ DE LUCAS, J., "La polémica sobre los deberes de solidaridad", *cit.*, pp.33-34.

⁹¹⁴ ARANGO, R., "Solidaridad, democracia y derechos", *cit.*, pp.47 *in fine*-48.

⁹¹⁵ DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad*, *cit.*, pp.29-30.

esfera o vida pública⁹¹⁶. Sí es incompatible, en cambio, con el *minimal state*, neutral y *aparentemente*⁹¹⁷ abstencionista y también con un modelo de protección social paternalista y benefactor de «connotaciones populistas, electoralistas y clientelistas» que se limita a la garantía de un cierto crecimiento económico y sólo atiende a los que *ya están dentro*⁹¹⁸. Pues no se puede construir un verdadero Estado social, como dice De Lucas, sobre un «modelo de ciudadano pasivo que lo espera todo del Estado/padre/intervencionista». Al contrario, exige una noción de ciudadanía activa y abierta que sienta profundamente su compromiso social y también su responsabilidad, «porque no hay solidaridad sin responsabilidad»⁹¹⁹.

En este sentido, sostiene Vidal Gil, reaparece en la actualidad con fuerza el principio de subsidiariedad pero entendido esta vez como una noción que media entre, por un lado, el liberalismo del individualismo egoísta y economicista del *homo economicus* y, por otro, el totalitarismo del estatismo colectivista y holista. Se trataría, pues, de un principio que se opone tanto al *minimal state*, rechazando el individualismo y el economicismo y defendiendo el compromiso civil y social, como al *total state*, censurando los fundamentalismos que anulan la autonomía personal y defendiendo la libertad del individuo y la sociedad abierta⁹²⁰.

La subsidiariedad así entendida se definiría por sustentar una «antropología personalista» que afirma la primacía de la persona y de la sociedad civil frente al Estado pero que exige, *paradójica y simultáneamente*, un Estado *social, fuerte* a la par que *limitado: social* para luchar contra el mercado y el *minimal state* y redistribuir con justicia y equidad; un Estado *fuerte* que comparta responsabilidades con la sociedad civil

⁹¹⁶ DE LUCAS, J., “La polémica sobre los deberes de solidaridad”, *cit.*, p.13.

⁹¹⁷ *Aparente* en el sentido de que este tipo de Estado, tal y como advierte E. Díaz «es, o aparenta ser, un Estado abstencionista, al menos en el mundo del trabajo y de la economía (*laissez faire, laissez passer*), aunque siempre con un fuerte intervencionismo en pro de la propiedad; tampoco sería para nada abstencionista en cuestiones de orden público y militar, con dura represión de huelgas protestas y algaradas y, otra vez, con patriótico intervencionismo colonialista donde menester fuese para la defensa e imposición de esos propios intereses». Estado abstencionista pues, «en su despreocupación por los derechos sociales, económicos y culturales vinculados a necesidades básicas [...] para las grandes mayorías» DÍAZ, E., “Estado de Derecho” en AA.VV., DÍAZ, E., y RUIZ MIGUEL, A., (eds.), *Filosofía Política II. Teoría del Estado*, Trotta, Madrid, 2004 (1ª ed. 1996, 1ª reimpr. 2004), p.71.

⁹¹⁸ VIDAL GIL, E., “La Unión Europea y la crisis del Estado social: ¿economía o derechos?”, *cit.*, pp.54-55. Cita p.54 *in fine*.

⁹¹⁹ DE LUCAS, J., “La polémica sobre los deberes de solidaridad”, *cit.*, p.13.

⁹²⁰ VIDAL GIL, E., “La Unión Europea y la crisis del Estado social: ¿economía o derechos?”, *cit.*, p.55.

y reconozca el Tercer Sector y el Voluntariado, superando así el estatismo, el economicismo y el paternalismo característicos del Welfare tradicional, al tiempo que promueve la libertad, la igualdad y la solidaridad siendo capaz de comprometerse con el bien común y de redistribuir los bienes escasos; y *limitado* en el sentido de reconocer la dignidad de la persona y de sus derechos inalienables, de estar sometido al Imperio de la Ley, de respetar los derechos y de exigir los deberes positivos⁹²¹.

En cambio, hay quienes, como Cortina⁹²², Lipovetsky⁹²³ o Gil Calvo⁹²⁴, descalifican este tipo de solidaridad que definen como *impuesta* por el Estado social al entender incompatibles las nociones de solidaridad e imposición coactiva. Sostienen que se trata de una noción *estatalizada* de la solidaridad que en vez de alentar una ciudadanía activa y socialmente responsable crea, en realidad, un estatuto pasivo de la ciudadanía que no respeta a los individuos como agentes pensantes y decisores. Es decir, que abogan por un protagonismo exclusivo de la sociedad civil frente a cualquier injerencia del Estado y defienden que la solidaridad es un asunto de espontaneidad social, lo que implica el rechazo de cualquier imposición relacionada con la idea del establecimiento de deberes jurídicos de solidaridad ya que esto significaría que el Estado se convierta en *usurpador* del papel de la sociedad civil⁹²⁵.

Frente a tales objeciones, hay que destacar que cuando se habla de un Estado subsidiario como el que se ha descrito se hace, no en el sentido de un Estado *usurpador* ni *estatalizador* de la propia noción de solidaridad, sino en el sentido de un Estado que respeta, siempre, la autonomía y la libertad del sujeto para diseñar el plan de vida que mejor le convenga, y que al mismo tiempo reafirma la relacionalidad destacando el vínculo comunitario y el compromiso personal y social. Es precisamente este vínculo y este compromiso los que derivan en nuevas formas de cooperación que promueven la solidaridad, la civilidad y la reciprocidad⁹²⁶.

⁹²¹ Ibid., pp.55-57.

⁹²² CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo... cit.* pp.242-245.

⁹²³ LIPOVETSKY, G., *El crepúsculo del deber...cit.*, pp.128 y ss.

⁹²⁴ GIL CALVO, E., *Estado de fiesta: feria, foro, corte y circo*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991.

⁹²⁵ DE LUCAS, J., "La polémica sobre los deberes de solidaridad", *cit.*, pp.12 in fine-13 y 25.

⁹²⁶ VIDAL GIL, E., "La Unión Europea y la crisis del Estado social: ¿economía o derechos?", *cit.*, pp.56-57.

David Harris argumenta la necesidad de compatibilizar una visión activa y responsable de la ciudadanía con el ejercicio de un papel central por parte del Estado, y lo hace defendiendo la consolidación de unos *sentimientos comunitarios* en todos los ámbitos sociales. Para Harris el reto político, como decíamos, era regenerar la visión comunitaria del bienestar, lo que supone el desarrollo de políticas y la provisión de servicios que inculquen e inspiren esos sentimientos comunitarios potenciales de todos los ciudadanos⁹²⁷. Cortina habla (si bien desde la espontaneidad en la justificación y no desde la institucionalización) de la necesidad de construir «una causa común» que no esté basada en pertenecer por nacimiento a una raza o a una Nación sino en perseguir con otros la realización de un proyecto colectivo⁹²⁸. Tomamos esa idea clave para nuestra argumentación. No se puede hablar de sociedad integrada (ya sea a un nivel estatal o superior) en una causa común o forjada en base a sentimientos comunitarios si sus miembros no se interesan directamente por el bienestar de los demás respetando siempre, eso sí, su independencia y su autonomía. Los ciudadanos de un Estado Social y democrático no sólo se deben respeto mutuo en relación a sus libertades sino también ayuda recíproca que asegure materialmente la extensión social de sus derechos y el goce de las libertades básicas para todos⁹²⁹.

En este sentido la base de la fundamentación de la existencia de un deber general de asistencia que competa a todos los ciudadanos sería, pues, el derecho de cada individuo a disfrutar de su estatus como *miembro pleno* de una comunidad. Esto significa que los individuos, al ser miembros de una sociedad, están en deuda con ésta, con el Estado, con ellos mismos y con los otros individuos que también forman parte de ella⁹³⁰. Y lo están no sólo en virtud de las contribuciones concretas que cada uno haga o reciba sino más bien y precisamente, por su condición de *miembros* de la misma, por la característica de *pertenencia*⁹³¹. Extrapolando esto a un nivel superior, podríamos sostener que la institucionalización de esta ayuda mutua a escala global, esto es, a través

⁹²⁷ HARRIS, D., *La justificación del Estado de Bienestar*, cit., p.105.

⁹²⁸ CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo...* cit. p.253.

⁹²⁹ ARANGO, R., “Solidaridad, democracia y derechos”, cit., p.44.

⁹³⁰ Guy Pérez Cisneros, delegado cubano en el proceso de elaboración de la Declaración Universal de los Derechos Humanos declaró: «al individuo también debemos recordarle que es miembro de una sociedad: debe afirmar su derecho como ser humano, mediante un claro reconocimiento de sus deberes». PÉREZ CISNEROS, G., en A/C.3/SR.154, p.656.

⁹³¹ DE LUCAS, J., “La polémica sobre los deberes de solidaridad”, cit., pp.32-33.

de un deber de solidaridad universal, se podría fundamentar, a su vez, de una forma similar, pues ésta vendría determinada por la condición de *pertenecer* a un mismo grupo, a un mismo género, el humano, que tendría en común una cualidad esencial inviolable: la igual dignidad compartida, expresión de un nexo común.

En definitiva, si entendemos la solidaridad como principio jurídico y político, como concepto normativo, y ésta implica *conciencia conjunta* de derechos y responsabilidades, conciencia de que la necesidad recíproca entre el yo y el otro/s debe estar puesta al servicio del desarrollo libre y compartido de las posibilidades de todos los miembros de la comunidad, su finalidad no puede ser otra que la de satisfacer las necesidades básicas y redistribuir los recursos de modo asimétrico, desigual y discriminatorio, desde la especificación, por medio de acciones afirmativas y de políticas de discriminación inversa⁹³² lo que justifica la institucionalización de los deberes de ayuda en su doble vertiente: para los poderes públicos, exigiendo un Estado *social, fuerte, limitado y subsidiario*, y para los ciudadanos, responsabilizándolos activamente y haciéndoles sentir *miembros plenos* tanto de la comunidad particular a la que pertenecen de forma concreta (familia, ciudad, Estado, unión de Estados...) como de la comunidad universal del género humano (la humanidad).

La condición de ciudadanía, escribe Harris, o la calidad de miembros de la comunidad, está relacionada con «la aceptabilidad de imponer cargas correlativas tanto a los beneficiarios como a los proveedores de bienestar», para este autor es moralmente permisible imponer sobre otros las cargas que acarrearán determinados derechos⁹³³. Esa *pertenencia* es la que ofrece una justificación para el establecimiento de deberes jurídicos de solidaridad y la que define que el deber de ayudar no es sólo y exclusivo de los poderes públicos sino que implica también a los ciudadanos⁹³⁴ en los distintos niveles en los que se pueden considerar como tales. La pertenencia a la familia humana (la ciudadanía humana), la condición de ser humano y el derecho (universal) a la satisfacción de sus necesidades básicas como base de una sociedad bien ordenada donde exista una concepción compartida de la justicia, sería un buen argumento para

⁹³² VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.224.

⁹³³ HARRIS, D., *La justificación del Estado de Bienestar, cit.*, p.351.

⁹³⁴ DE LUCAS, J., "La polémica sobre los deberes de solidaridad", *cit.*, p.33.

justificar el establecimiento de deberes jurídicos de solidaridad (a escala no sólo local sino también universal) que fundamentan la existencia de los derechos mediante una estructura correlativa de participación mutua. Porque en un mundo interconectado y globalizado como el nuestro la necesidad de asociarse a un nivel superior y sentir ese vínculo indisoluble que nos une, esa esencia intrínseca que todos compartimos, se convierte en un ejercicio básico y primordial.

2. Otras razones para los deberes positivos de solidaridad

Los deberes positivos derivados del principio de solidaridad como concepto normativo se pueden también fundamentar antropológicamente como un eficaz remedio frente a tres controvertidas cuestiones que están a la orden del día en la actualidad: (1) en primer lugar frente a la «cultura de la conquista, el triunfo, el beneficio y el éxito»⁹³⁵, que propugna un «darwinismo social» donde «la libertad no cuenta porque todo está determinado; la igualdad es totalmente indeseable, porque el avance de la especie se basa en la diferencia de suertes y oportunidades, en la superioridad de algunos sobre los demás; y la fraternidad es una debilidad imperdonable, que no puede significar nada real en un mundo competitivo donde el hombre es para el hombre un lobo feroz»⁹³⁶; (2) en segundo lugar frente al discurso de la *protección del territorio*, destructor de una solidaridad abierta e inclusiva efectiva más allá de la comunidad cerrada a la que pertenecemos; y, por último, (3) frente al mal moral y cívico de la *indiferencia*, raíz de la ausencia de solidaridad por nuestra parte y de nuestra incapacidad a la hora de entender los deberes jurídicos que hay en juego y tomarlos en serio.

La crisis de la que venimos hablando desde el principio de nuestra exposición no se solucionará a base de benevolencia o generosidad privada sino partiendo como mínimo, tal y como venimos insistiendo, del cumplimiento de unos deberes jurídicos elementales. La superación del *individualismo* (1), culmen de la cultura de la conquista, del beneficio y del éxito, que campa actualmente a sus anchas penetrando hasta las entrañas de nuestra sociedad llevándose por delante cualquier atisbo de sociabilidad; del *comunitarismo excluyente* (2), cenit del discurso de la protección del territorio, que

⁹³⁵ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.200.

⁹³⁶ DE SEBASTIÁN, L., "La gran contradicción del neo-liberalismo moderno. O la sustitución del humanismo liberal por el darwinismo social", *Quaderns sobre Cristianisme i Justícia*, n.29, 1988, p.13.

predica una sociedad encerrada en los límites de sus fronteras y de su cultura; y del *relativismo ético* (3), cumbre del mal moral y cívico de la indiferencia, que sostiene que no existe una regla universal absoluta en la rectitud moral de la sociedad, sólo será posible reconstruyendo el concepto de solidaridad y generalizando a través de éste los deberes positivos, fundamentando derechos a través de ellos. Porque la solidaridad apuesta, como dice Falcón, por la «cultura de la subversión» como una «cultura de la gratuidad» frente a los obstáculos que hemos mencionado y que amenazan con destruir las bondades inherentes a nuestra esencia humana, apuesta por la certeza de la relación solidaria a escala humana, de una nueva ciudadanía social y de la participación pública, de la dinamización comunitaria, de la atención al otro y de la inmediatez, de la búsqueda y del encuentro, de la justicia y del cuidado, de la disponibilidad y de la entrega⁹³⁷.

Una buena alternativa para la superación del *individualismo* (1), del *comunitarismo excluyente* (2) así como del *relativismo ético* (3) que mencionábamos sería aquella capaz de conjugar una especie de «comunitarismo liberal», como lo llama Vidal Gil, basado en una sociedad abierta y crítica, heterogénea y pluralista, que esté en condiciones de conciliar la igualdad de trato con el reconocimiento de la diferencia y de respetar los derechos de todos por igual. De asumir la realidad del otro y de afrontar los retos que suponen temas tan trascendentales en la actualidad como son el multiculturalismo, los derechos de las minorías y la exclusión. Se trata, pues, de una alternativa real a la *concepción liberal-formalista y garantista* (1), para la que el Derecho no supone más que el cumplimiento de funciones negativas y se basa siempre en medidas adoptadas *a posteriori* que se traducen, además y en la mayor parte de los casos, en sanciones negativas⁹³⁸; al *pensamiento comunitarista* (2) que encierra al ser humano en un círculo espacialmente limitado y proclama una solidaridad cerrada y excluyente basada en la hostilidad hacia los diferentes, en ignorar las diferencias eliminándolas y en defender el uniformismo social y la homogeneización; y, por último, a la *concepción relativista ética* (3) que parte de la indiferencia axiológica y de la apatía ética y elimina la universalidad de unos valores humanos comunes y compartidos.

⁹³⁷ FALCÓN, E., "Dimensiones políticas del voluntariado. De la promoción al cambio de estructuras", *Cuadernos Cristianisme i Justícia*, Barcelona, n.79, noviembre 1997, pp.16-17. Cita p.16.

⁹³⁸ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, pp.275 *in fine* y 276.

Se trata de una alternativa que, en base a la articulación de los derechos y los deberes positivos de solidaridad, sea capaz de: (1) cumplir funciones positivas de redistribución de bienes y recursos mediante acciones incentivadas *a priori*, a través de políticas de promoción, pero también *a posteriori*, mediante no sólo la función coactiva al servicio de bienes a los que no cabe renunciar sino también con la concesión de premios en forma de subvenciones, de ventajas o desgravaciones⁹³⁹, entre otros; (2) de liberar al ser humano de su círculo de inmediatez y conducirlo hacia una comunidad universal de la que se sienta parte beneficiaria y benefactora; y, por último (3), de recuperar el diálogo y el consenso social buscando fundamentos objetivos universalizables para poder alcanzar una convivencia pacífica y plena.

C. Los deberes en el derecho positivo

En este último apartado vamos a detenernos brevemente en el Derecho positivo y a analizar cuál ha sido la recepción de los deberes positivos en las leyes y la jurisprudencia.

La afirmación de que los deberes jurídicos derivan de la existencia de una norma jurídica que los establece, empezará a sostenerse en el origen de la crisis del iusnaturalismo a finales del siglo XVIII y se consolidará definitivamente a partir del siglo XIX⁹⁴⁰. Su valor jurídico, a partir de entonces, variará considerablemente con el transcurso de los años y los acontecimientos, sobre todo con la consagración de la idea de la Constitución como norma jurídica y con la evolución del Estado Liberal y su tránsito al Estado Social de Derecho, es decir, con la aparición de la concepción social y democrática del Estado de Derecho.

Gracias a ello, algunos deberes se han ido incorporando paulatinamente a los textos constitucionales y a las leyes dándoles validez y vigencia llegando incluso a sancionarse constitucional y legalmente su incumplimiento. De esta forma, aquellos deberes consagrados en la Constitución y en las leyes han dejado de ser un *desideratum* del buen *pater familias* para convertirse en imperativos que vinculan a los particulares y de cuyo cumplimiento depende la convivencia pacífica⁹⁴¹. Veamos, pues, cuál ha sido la posición

⁹³⁹ Ibid., p.276 y DE LUCAS, J., "La polémica sobre los deberes de solidaridad", *cit.*, p.45.

⁹⁴⁰ PECES-BARBA, G., "Los deberes fundamentales", *Doxa*, n.4, 1987, p.330.

⁹⁴¹ GOIG MARTÍNEZ, J.M., "La constitucionalización de deberes", *cit.*, p.115.

general de los deberes en el derecho positivo a través de un análisis de su constitucionalización y su legalización.

1. La constitucionalización de deberes

La idea de derechos, como sabemos, nace estrechamente vinculada a la autonomía individual. Por ello no es de extrañar que las primeras constituciones liberales pusieran su acento en la idea de derecho subjetivo. Sin embargo, y a pesar de que los textos constitucionales, desde su nacimiento hasta la actualidad, han venido insistiendo en la idea de derecho antes que en la de deber, éstos no han estado, ni están, exentos de menciones a este segundo concepto.

Como vimos al hablar de la reacción adversa contra los deberes, antes de las revoluciones liberales y más concretamente antes de la Revolución Francesa de 1789, el individuo era tan sólo un sujeto pasivo que prácticamente sólo tenía deberes (deberes frente al Estado, la Iglesia, el gobernante o la sociedad, deberes como el de obedecer las leyes y el de defender al Estado, entre otros), y no derechos. La reacción frente a esta situación explica, al menos en parte, la prioridad otorgada a los derechos desde las primeras declaraciones de derechos liberales hasta nuestros días. No obstante, en el marco de la propia Revolución Francesa, encontramos algunas referencias a los deberes en algunos de sus textos constitucionales.

Siguiendo un orden cronológico podemos mencionar los siguientes textos constitucionales en los que los deberes han aparecido de forma más o menos explícita y que resultan relevantes a la hora de comprender su recorrido y desarrollo. El primer texto que destacaremos, a pesar de que nunca llegó a entrar en vigor, será el de la Constitución francesa *non nata* de 1793. Este texto establecía en su artículo 21 que las «ayudas públicas» eran «una deuda sagrada», añadiendo además que «la sociedad debe la subsistencia a los ciudadanos desgraciados, ya sea procurándoles trabajo, ya sea proporcionando los medios de existencia a los que no estén en condiciones de trabajar», postulando con ello el reconocimiento del derecho al trabajo y del derecho a la percepción del subsidio de paro y de la pensión por jubilación. Este y otros artículos⁹⁴²

⁹⁴² Como el 18 «Todo hombre puede contratar sus servicios, su tiempo; pero no puede venderse ni ser vendido; su persona no es una propiedad enajenable. La ley no reconoce en modo alguno la servidumbre;

constituían la semilla de un moderno Estado social y democrático de derecho fundamentado sobre la base de los derechos y deberes positivos, de la solidaridad de una ciudadanía socialmente comprometida y de la responsabilidad de los poderes públicos⁹⁴³.

El siguiente texto que sobresale en el tiempo es el de la Constitución francesa de 1795. Frustrada como vimos una declaración de deberes correlativa a la de derechos de 1789, será esta Constitución del Año III (1795) la que acabará incluyendo una declaración de deberes que parten de los principios de «no hacer a los demás lo que no queremos que nos hagan a nosotros mismos» y «hacer el bien que quisiéramos recibir» (art. 2 de la declaración de deberes)⁹⁴⁴. Se trata más bien de deberes que tienen un contenido preferentemente negativo, que obligan a los ciudadanos-súbditos pero no a los gobernantes, algo coherente, tal y como sostiene Peces-Barba, con el espíritu conservador de esta Constitución. Son deberes que se definen por tener un «claro contenido moral» si bien muestran, como dice Vidal Gil, en algún punto, «un perfil claramente solidario y social». Es importante destacar que, en aquel momento, la positivización de los deberes, especialmente a este nivel superior colocándolos en una situación paralela a la de los derechos fundamentales, se realiza, tal y como advierte Peces-Barba, desde «posiciones moderadas que pretenden limitar los efectos de los

sólo puede existir un compromiso de atenciones y gratitud entre el hombre que trabaja y el que lo emplea»; el 19 «Nadie puede ser privado de la mínima porción de su propiedad sin su consentimiento, sino cuando lo exija la necesidad pública legalmente constatada, y a condición de una justa y previa indemnización»; el 20 «No puede establecerse ninguna contribución si no es para la utilidad general. Todos los ciudadanos tienen derecho a concurrir al establecimiento de las contribuciones, de vigilar su empleo, y de hacer que se les rindan cuentas»; el 22 «La instrucción es una necesidad para todos. La sociedad debe favorecer con todas sus fuerzas los progresos de la razón pública, y poner la instrucción al alcance de todos los ciudadanos»; y 24 «No puede existir si los límites de las funciones públicas no están claramente determinados por la ley, y si la responsabilidad de todos los funcionarios no está asegurada».

⁹⁴³ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.285.

⁹⁴⁴ Esta Constitución contiene una declaración de deberes integrada por 9 artículos: El primero afirma que la Declaración de Derechos contiene las obligaciones del legislador: el mantenimiento de la sociedad exige que los que la componen conozcan y igualmente cumplan sus deberes. El segundo parte de los principios de no hacer a los demás lo que no queremos que nos hagan a nosotros, y hacer el bien que quisiéramos recibir. El tercero especifica el deber de defender y servir a la sociedad, vivir sometido a las leyes, y respetar sus órganos. El cuarto se basa en ser buen ciudadano, lo que implica ser buen hijo, buen padre, buen hermano, buen amigo, buen esposo. El quinto supone obedecer las leyes si se quiere ser un hombre de bien. El sexto implica que quien viola las leyes declara la guerra a la sociedad. El séptimo sostiene que quien infringe o elude las leyes por habilidad o astucia, y lesiona el interés general, es indigno de la benevolencia y estima de los demás. El octavo implica mantener y respetar las propiedades. Y el noveno alude a la defensa de la patria y al mantenimiento de la libertad, igualdad y propiedad cada vez que sea llamado a ello. *Ibid.*, pp.283-284. Cita p.283.

derechos como levadura revolucionaria». El autor ha llegado a afirmar que «en la primera ocasión en que se positivizan los deberes se hace al servicio de una sociedad que desconfía de la libertad y de la soberanía popular, que defiende los intereses de los propietarios y como contrapeso de una Declaración de Derechos debilitada en relación con 1789»⁹⁴⁵. Por lo tanto, su positivación coincide con un repliegue de las libertades y es un límite claro a la *Declaración de Derechos* del 89. De ahí su impopularidad⁹⁴⁶.

También debemos mencionar en este punto el «progresismo moderado»⁹⁴⁷ de la Constitución española de 1812. Este texto, dice Pérez Luño, que debe mucho «al espíritu de Bentham» y sigue la pauta marcada por el movimiento independentista norteamericano y por las declaraciones y constituciones de la Francia revolucionaria, afirmó, entre otros deberes, que «el objeto del gobierno es la felicidad de la Nación, puesto que el fin de toda sociedad política no es otro que el bienestar de los individuos que la componen» (artículo 13) y estableció que una de las principales obligaciones de todos los españoles era la de «amar a la Patria» y ser, asimismo, «justos y benéficos» (artículo 6)⁹⁴⁸.

Como continuación a ese impulso moderado del que hablábamos encontramos la incorporación de deberes fundamentales en textos de perfil «más progresistas»⁹⁴⁹ como es el de la Constitución francesa de 1848, aunque sólo estuvieran en el Preámbulo. Se empieza entonces a otorgar, como dice De Asís, una mayor atención a las obligaciones de tipo social y a suavizarse el marcado individualismo que estaba tan presente en los textos anteriores. Esta Constitución destacará también, sostiene este autor, por la «socialización de las relaciones entre el Estado y los individuos y entre estos últimos entre sí». Aparecen ya elementos solidarios y comunitarios que otorgarán una mayor importancia a las obligaciones enunciadas en términos de deberes tanto de los ciudadanos (amar a la patria, servir y defender a la República o participar en las cargas del Estado) como de la República (obligaciones de protección del ciudadano «en su

⁹⁴⁵ PECES-BARBA, G., “Los deberes fundamentales”, *cit.*, pp.330-331.

⁹⁴⁶ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.283.

⁹⁴⁷ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.285.

⁹⁴⁸ PÉREZ LUÑO, E., “Derechos y libertades en la Constitución de 1812”, *Revista de Historiografía*, n.20, vol.1, 2014, pp.13-29. Cita p.17.

⁹⁴⁹ PECES-BARBA, G., “Los deberes fundamentales”, *cit.*, p.331.

persona, su familia, su religión, su propiedad, su trabajo, y poner al alcance de cada cual la instrucción indispensable a todos los hombres; debe, mediante una asistencia fraterna, asegurar la subsistencia de los ciudadanos necesitados, ya sea procurándoles trabajo en los límites de sus recursos, ya sea socorriendo, a falta de la familia, a aquellos que no están en estado de poder trabajar»). El profesor de Asís nos dice que, precisamente con esta Declaración, se puede afirmar que aparecen ya, aunque relativamente, «las primeras formulaciones del Estado social y de la función promocional del derecho, donde las obligaciones del Estado cobran un importante papel»⁹⁵⁰.

Ya en el siglo XX los deberes se van poco a poco positivando a través de una serie de Constituciones que presentan un destacado significado social reclamando una política activa de los poderes públicos encaminada a garantizar su ejercicio mediante las prestaciones positivas y los servicios públicos. La primera de ellas será la mexicana de 1917, un texto que estableció la obligatoriedad y gratuidad de la educación primaria así como la necesidad de defender y contribuir al gasto público y al voto. En 1919 se promulgó la Constitución de Weimar que concebía en su artículo 153 la propiedad privada no sólo como un derecho sino también como un deber, sosteniendo que «su uso debe ser para el bien común». En esta línea también encontramos la Constitución española de 1931 que destaca, a su vez, por contener un amplio catálogo de derechos sociales. Distinguimos, entre otros muchos, el establecimiento de la enseñanza primaria como obligatoria (artículo 48), la consideración del trabajo como una obligación social (artículo 46) o el deber de los padres (y subsidiariamente del Estado) de alimentar, asistir e instruir a los hijos (artículo 37)⁹⁵¹.

Entre las constituciones actuales mencionaremos, a parte de la española, la Constitución italiana de 1947 y la portuguesa de 1976⁹⁵². La primera, en su artículo 2 «reconoce y garantiza los derechos inviolables del hombre, [...] y exige el cumplimiento de los

⁹⁵⁰ DE ASÍS, R., *Deberes y obligaciones en la Constitución*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991, p.237

⁹⁵¹ Ibid., pp.245-247.

⁹⁵² Disponibles en: <http://www.ces.es/TRESMED/docum/ita-cttn-esp.pdf> y <http://confinder.richmond.edu/admin/docs/portugalsp.pdf> respectivamente. (última consulta 23 de julio de 2019).

deberes inexcusables de solidaridad política, económica y social». Dos serán los artículos de esta Constitución que concretan los deberes de solidaridad aludidos: el artículo 4.2, que afirma que «todo ciudadano tendrá el deber de desempeñar, con arreglo a sus posibilidades y según su propia elección, una actividad o función que concurra al progreso material o espiritual de la sociedad» y el 3.2, sobre el que se vertebra la función promocional del Derecho⁹⁵³.

Con respecto a la Constitución portuguesa de 1976 destaca la extensa regulación que se realiza de los deberes constitucionales a cargo preferentemente de los poderes públicos. Ello se observa en sus artículos 51 y siguientes, donde proclama el derecho y el deber de trabajar⁹⁵⁴, constituyéndose el Estado en garante de ese derecho-deber y en el artículo 67 que atiende, por su parte, a la protección de la familia, estableciendo una serie de deberes cuyos garantes son los padres y, subsidiariamente, el Estado⁹⁵⁵.

De la evolución expuesta se desprende que los deberes reconocidos constitucionalmente fueron en un primer momento principalmente negativos y derivados del principio *naeminen laedere* para posteriormente obtener un carácter positivo relacionándose directamente con el deber de sociabilidad⁹⁵⁶.

1.1 Los deberes en la Constitución Española de 1978

La Constitución española, como el resto de Constituciones de su entorno, además de reconocer derechos y libertades, impone también determinados deberes. Estos deberes específicos que formula tienen un contenido obligacional que es concretado legalmente

⁹⁵³ Artículo 3: «Todos los ciudadanos tendrán la misma dignidad social y serán iguales ante la ley, sin distinción de sexo, raza, lengua, religión, opiniones políticas ni circunstancias personales y sociales. Constituye obligación de la República suprimir los obstáculos de orden económico y social que, limitando de hecho la libertad y la igualdad de los ciudadanos, impiden el pleno desarrollo de la persona humana y la participación efectiva de todos los trabajadores en la organización política, económica y social del país». Otros artículos que citan deberes son: Artículo 54, la obediencia al derecho; artículo 34, la enseñanza primaria obligatoria; artículo 30, el deber de los padres de instruir y educar a los hijos y artículo 53, contribuir al gasto público o el deber de defensa de la patria y el servicio militar obligatorio. VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, pp.286 *in fine*-287.

⁹⁵⁴ Artículo 51: «Todos tendrán derecho al trabajo. El deber de trabajar será inseparable del derecho al trabajo».

⁹⁵⁵ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.287.

⁹⁵⁶ *Ibid.*, p.283.

como garantía para los ciudadanos, pudiendo ser exigibles por los poderes públicos, lo que supone que su incumplimiento puede dar lugar a sanciones⁹⁵⁷.

Los deberes estipulados en nuestra Constitución están diseminados a lo largo de todo el texto constitucional, si bien podemos afirmar que la Sección Segunda del Capítulo II del Título I, concretamente bajo la rúbrica «De los derechos y deberes de los ciudadanos», establece los que podrían ser considerados como *deberes constitucionales fundamentales*. En ella, si bien no está expresamente enunciada la solidaridad como principio jurídico-político (al modo en que lo hace, por ejemplo, el mencionado artículo 2 de la Constitución italiana), sí aparece a lo largo del texto y muy significativamente en el Título I.

Los deberes que menciona nuestra Constitución serían los siguientes:

Empezando por el propio *Preámbulo*, en él hallamos un enunciado genérico de los deberes constitucionales positivos y de los deberes de solidaridad interna e internacional cuando se proclama la voluntad de la Nación española, en uso de su soberanía, de «establecer la justicia, la libertad y la seguridad y promover el bien de cuantos la integran»; de «garantizar la convivencia democrática dentro de la Constitución y de las Leyes conforme a un orden económico y social justo»; de «consolidar un Estado de Derecho que asegure el imperio de la ley como expresión de la voluntad popular»; de «proteger a todos los españoles y pueblos de España en el ejercicio de los derechos humanos, sus culturas y tradiciones, lenguas e instituciones»; de «promover el progreso de la cultura y de la economía para asegurar a todos una digna calidad de vida»; de «establecer una sociedad democrática avanzada» y «colaborar en el fortalecimiento de unas relaciones pacíficas y de eficaz cooperación entre todos los pueblos de la Tierra».

Ya en el articulado constitucional localizamos también los siguientes deberes (entre los cuales encontramos que hay algunos que denotan de forma más o menos implícita y/o explícita, la presencia del principio de solidaridad):

⁹⁵⁷ GOIG MARTÍNEZ, J.M., “La constitucionalización de deberes”, *cit.*, p.130 *in fine*.

- **Artículo 2:** Reconoce y garantiza el derecho a la autonomía de las nacionalidades y regiones que integran la Nación española y la solidaridad entre todas ellas.

Aquí la solidaridad aparece de forma expresa como principio organizativo del Estado, como necesario contrapeso de la autonomía a fin de garantizar la unidad de la Nación⁹⁵⁸.

- **Artículo 3.1:** Advierte sobre el deber de todos los españoles de conocer el castellano como lengua oficial del Estado⁹⁵⁹.
- **Artículo 9:** Del artículo 9.1 derivan el deber general de obediencia y el principio del igual sometimiento de los ciudadanos y los poderes públicos a la Ley. Por su parte, e inspirado en el artículo 3.2 de la Constitución italiana de 1947, encontramos el artículo 9.2 cuyo destinatario son los poderes públicos y que, en relación con su primera parte y con el artículo 1.1⁹⁶⁰, es el fundamento y origen de los deberes positivos: «Corresponde a los poderes públicos promover las condiciones para que la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos en que se integra sean reales y efectivas; remover los obstáculos que impidan o dificulten su plenitud y facilitar la participación de todos los ciudadanos en la vida política, económica, cultural y social».
- **Artículo 10.1:** De él se desprende el deber de proteger la dignidad del ser humano, los derechos inviolables que le son inherentes, y el libre desarrollo de la personalidad, en la medida en que constituyen el «fundamento del orden político y de la paz social».
- **Artículo 27:** El artículo 27.4 establece el deber de todos a la educación básica, pues esta se declara obligatoria. El 27.5 establece el deber de los poderes públicos de garantizar el derecho de todos a la educación.

⁹⁵⁸ DE LUCAS, J., “La polémica sobre los deberes de solidaridad”, *cit.*, p.46.

⁹⁵⁹ También se reconoce que las demás lenguas españolas serán asimismo oficiales en las respectivas Comunidades Autónomas de acuerdo con sus Estatutos.

⁹⁶⁰ Artículo 9.1: «Los ciudadanos y los poderes públicos están sujetos a la Constitución y al resto del ordenamiento jurídico». Artículo 1.1: «España se constituye en un Estado social y democrático de Derecho, que propugna como valores superiores de su ordenamiento jurídico la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político».

- **Artículo 30:** En él aparece el deber de defender a España (servicio militar, servicio civil y la participación en casos de catástrofe, grave riesgo calamidad pública)⁹⁶¹.
- **Artículo 31:** Regula el deber de contribuir al sostenimiento de los gastos públicos⁹⁶².
- **Artículo 32.2:** Hace referencia a los deberes conyugales, remitiendo a la ley su regulación.
- **Artículo 35:** Reconoce el derecho-deber de trabajar.
- **Artículo 39:** En el artículo 39.1 se estipula el deber de los poderes públicos de asegurar la protección social, económica y jurídica de la familia. En el 39.2 su deber de asegurar la protección integral de los hijos y de las madres. Y en el 39.3 el deber de los padres de prestar asistencia de todo orden a los hijos durante su minoría de edad, y en los demás casos en que legalmente proceda.
- **Artículo 43.2:** Establece los deberes de todos respecto al sistema de salud pública y de protección a la salud, que serán regulados por ley.
- **Artículo 45:** El artículo 45.1 establece el deber de conservar un medio ambiente adecuado y 45.3 el deber de reparar el daño ocasionado al medio ambiente. En el 45.2 aparece de forma explícita una alusión a la solidaridad⁹⁶³.
- **Artículo 46:** Establece el deber de respetar el patrimonio histórico, cultural y artístico.

⁹⁶¹ El artículo 30.1 establece el derecho y el deber de los españoles de defender a España. El 30.2 concreta que será la ley la que fije las obligaciones militares de los españoles y regule la objeción de conciencia y las demás causas de exención del servicio militar obligatorio. El 30.3 decreta que podrá establecerse un servicio civil para el cumplimiento de fines de interés general. Y por último el 30.4 dispone que mediante la ley podrán regularse los deberes de los ciudadanos en caso de grave riesgo, catástrofe o calamidad pública.

⁹⁶² El artículo 31.1 establece el deber de todos de contribuir al sostenimiento de las cargas públicas. Y el artículo 31.3 declara que sólo podrán establecerse prestaciones personales o patrimoniales de carácter público con arreglo a la ley.

⁹⁶³ Artículo 45.2: «Los poderes públicos velarán por la utilización racional de todos los recursos naturales, con el fin de proteger y mejorar la calidad de la vida y defender y restaurar el medio ambiente, apoyándose en la indispensable solidaridad colectiva».

- **Artículo 50:** Alude a las obligaciones familiares en relación con las personas de la tercera edad.
- **Artículo 76.2:** En él hallamos el deber de todos de comparecer ante las Cámaras parlamentarias a requerimiento de éstas.
- **Artículo 118:** Estipula el deber de cumplimiento de las sentencias y demás resoluciones judiciales firmes así como el de prestar la colaboración requerida por jueces y tribunales.

El reconocimiento específico de estos deberes debe de ser entendido sin menoscabo de otros dos deberes, de contenido general, dirigidos a los poderes públicos en materia de derechos. Hablamos del artículo 53.1 y del artículo 53.3:

- **Artículo 53.1:** Establece el deber de los poderes públicos de respeto a los derechos y libertades reconocidos en el Capítulo segundo del Título I, puesto que «vinculan a todos los poderes públicos», y, en especial, al poder legislativo, que sólo por ley, que deberá respetar su contenido esencial, podrá regular su ejercicio.
- **Artículo 53.3:** Afirma el deber de respeto y protección de los principios reconocidos en el Capítulo III del Título I, que informarán la legislación positiva, la práctica judicial y la actuación de los poderes públicos.

De acuerdo con todo esto podemos decir que en la Constitución, interpretada como un conjunto en el que cada precepto encuentra su cometido en relación con los demás preceptos, los deberes lo son para las personas, pero también para los poderes públicos a los que se les impone la obligación de establecer las condiciones necesarias para dotar de efectividad, no sólo a los derechos fundamentales proclamados constitucionalmente, sino también a los deberes, pues, tal y como recuerda Goig Martínez, no podemos olvidar que la «propia existencia de los deberes constitucionales debe de ser puesta en relación con el principio de vinculación de los poderes públicos y de los ciudadanos a la

Constitución, y al resto del ordenamiento jurídico, tal y como se refiere el propio artículo 9.1»⁹⁶⁴.

Por último, también es importante mencionar el **artículo 138** por su alusión al principio de solidaridad, noción esencial y vertebral en lo que al tema de los deberes se refiere, a pesar de que este artículo sólo se refiera explícitamente a la solidaridad en relación con la articulación del Estado de las Autonomías⁹⁶⁵, esto es a la solidaridad interregional⁹⁶⁶. Aunque en este caso en concreto el principio de solidaridad tiene que ver con cuestiones derivadas del establecimiento de las competencias y funciones del Gobierno Central y de las Comunidades Autónomas, es relevante tenerlo en cuenta por tres razones: 1) porque implica el punto en que se conectan los principios de igualdad y diferencia, que, en palabras de Vidal Gil «tienden a hacer posible y real la igualdad en la diferencia o la indiferencia de la diferencia». Como declara De Lucas se trata del «reconocimiento expreso de que el hecho autonómico no puede significar discriminación alguna para los ciudadanos, tanto desde el punto de vista de sus derechos, como en lo que se refiere a los deberes»⁹⁶⁷; 2) supone un gran paso en la configuración jurídica de la solidaridad, pues obliga al legislador a concretar las consecuencias jurídicas que hagan posible su aplicación; y 3) instituye al Estado en garante de la solidaridad⁹⁶⁸.

2. Los deberes en la Ley y en la Jurisprudencia

En lo que respecta a las leyes, más allá de las constituciones, la noción de deber positivo se ha desarrollado más bien poco. En la legislación continental encontramos la figura

⁹⁶⁴ GOIG MARTÍNEZ, J.M., “La constitucionalización de deberes”, *cit.*, pp.134 *in fine*-135. Cita p.135.

⁹⁶⁵ Artículo 138. 1: «El Estado garantiza la realización efectiva del principio de solidaridad consagrado en el artículo 2 de la Constitución, velando por el establecimiento de un equilibrio económico, adecuado y justo entre las diversas partes del territorio español, y atendiendo en particular a las circunstancias del hecho insular».

Artículo 138. 2: «Las diferencias entre los Estatutos de las distintas Comunidades Autónomas no podrán implicar, en ningún caso, privilegios económicos o sociales».

⁹⁶⁶ También en el artículo 156.1 y 158.2 aparece una mención expresa a la solidaridad interregional: Artículo 156.1: «Las Comunidades Autónomas gozarán de autonomía financiera para el desarrollo y ejecución de sus competencias con arreglo a los principios de coordinación con la Hacienda estatal y de solidaridad entre todos los españoles». Artículo 158.2: «Con el fin de corregir desequilibrios económicos interterritoriales y hacer efectivo el principio de solidaridad se constituirá un Fondo de Compensación con destino a gastos de inversión, cuyos recursos serán distribuidos por las Cortes Generales entre las Comunidades Autónomas y provincias, en su caso».

⁹⁶⁷ Artículo 139.1: «Todos los españoles tienen los mismos derechos y obligaciones en cualquier parte del territorio del Estado». DE LUCAS, J., “La polémica sobre los deberes de solidaridad”, *cit.*, p.47.

⁹⁶⁸ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.319.

general de la *omisión del deber de socorro*. El artículo 195 de nuestro Código Penal, por ejemplo, castiga con una pena de multa a aquél «que no socorriere a una persona que se halle desamparada y en peligro manifiesto y grave, cuando pudiese hacerlo sin riesgo propio ni de terceros». En la tradición anglosajona esta figura se conoce como la *doctrina del buen samaritano* que se define como «una ley que requiere a una persona que ayude a otra que está expuesta a un daño físico grave, si no hay peligro de lesión para la primera»⁹⁶⁹. Aunque los ordenamientos de los países de la *common law* suelen mostrar, por lo general, una cierta reticencia a aceptar un deber genérico de socorro, sí que se ha ido concretando un deber⁹⁷⁰, aunque limitado en un contexto de relaciones especiales⁹⁷¹. En algunas zonas, como en el Territorio del Norte en Australia, o los estados de Vermont, Minnesota y Wisconsin en EEUU, se han aprobado lo que se llaman *Good Samaritan Acts*, que se pueden equiparar en cierta forma a las leyes de omisión del deber de socorro continentales. En Canadá, este tipo de leyes se han estructurado de forma diferente: no se consideran leyes penales que sancionan al que no ayuda sino más bien leyes civiles que protegen al que decide ayudar si de su actuación se deduce un resultado desfavorable⁹⁷².

En cuanto a la solidaridad social, las leyes civiles continentales tienen también importantes dimensiones positivas, sobre todo respecto a su establecimiento como

⁹⁶⁹ PARDUN, J.T., “Good Samaritan Laws: A Global Perspective”, *20 Loy. L.A. Int'l & Comp. L. Rev.*, n.591, 1998, p.591. Disponible en: <https://digitalcommons.lmu.edu/ilr/vol20/iss3/8/> (última consulta 23 de julio de 2019).

⁹⁷⁰ El Tribunal Supremo de los Estados Unidos, por ejemplo y tal como vimos, reconoció por primera vez un deber de ayuda en relación a un naufragio, *Vid.*, U.S. Supreme Court, *Post v. Jones*, 60 U.S. (19 How.) 150 (1856). Disponible en: <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/60/150/>. También en el Reino Unido es representativo el caso *Donoghue v Stevenson*, que impone una serie de deberes a los fabricantes de productos para la protección de los consumidores. *Vid.*, *Donoghue v Stevenson*, UK House of Lords Decision 100 (1932). Disponible en: <http://www.bailii.org/uk/cases/UKHL/1932/100.html> (última consulta 23 de julio de 2019).

⁹⁷¹ COLOMER SEGURA, A., “Una aproximación a los deberes positivos...”, *cit.*, pp.50-52.

⁹⁷² La *Good Samaritan Act de Ontario* es un buen ejemplo de ello. En su artículo 1 dice: «pese a lo que se establezca en el common law, una persona [...] que voluntariamente y sin una expectativa razonable de compensación o recompensa proporciona asistencia urgente e inmediata de primeros auxilios a otra que está enferma, lesionada o inconsciente como resultado de un accidente u otra emergencia en el lugar donde éste se ha producido, no es responsable de los daños que resulten de la negligencia de la persona al actuar o no actuar mientras presta los servicios, a menos que se determine que los daños fueron causados por la negligencia grave de la persona» *Ibid.*, pp.51-52.

límite del ejercicio de los derechos y como solidaridad altruista que impregna, entre otros⁹⁷³ pero, sobre todo, el derecho de familia.

En nuestro Código Civil destaca el artículo 7 que establece la prohibición del abuso de derecho y del ejercicio antisocial del mismo derivada del principio de la buena fe, y el artículo 1902, que determina el principio fundamental de que quien por acción u omisión cause daño a otro, interviniendo culpa o negligencia, está obligado a reparar el daño causado⁹⁷⁴.

En este sentido, y tal y como defiende Castán, «si el Derecho es un conjunto de normas para la vida humana en sociedad, éstas deben actuarse de acuerdo con unos mínimos criterios de solidaridad social; de ahí que la nueva redacción del Código Civil acuda a los criterios de la buena fe, al abuso de derecho y al ejercicio antisocial del mismo (art. 7), porque es indudable que el no atenerse a la integración de las normas por los dictados del ordenamiento de la fides, ínsito en las normas jurídicas y, en la conciencia social, en esa aceptación del ordenamiento por los propios ciudadanos, o proceder con abuso del derecho, o llegando a un ejercicio antisocial del mismo, es contrario a la solidaridad social»⁹⁷⁵. De un modo similar, Díez Picazo y Gullón sostienen que el artículo 7 ampara «un estándar jurídico, es decir, un modelo de conducta social o, si se prefiere, una conducta socialmente considerada como arquetipo, o también una conducta que la conciencia social exige conforme a un imperativo ético dado. El ejercicio de un derecho subjetivo es contrario a la buena fe cuando se ejercita de una manera o en unas

⁹⁷³ Aquí encontramos otras leyes como por ejemplo la Ley sobre Extracción y Trasplante de Órganos de 27 de octubre de 1979 que prevé incluso el trasplante de órganos de donante vivo, aunque rodeándolo de las debidas garantías (art. 4), o la Ley de 28 de diciembre de 1988, sobre donación y utilización de embriones y fetos humanos, de sus células, tejidos u órganos.

⁹⁷⁴ Artículo 7 «1. Los derechos deberán ejercitarse conforme a las exigencias de la buena fe. 2. La ley no ampara el abuso del derecho o el ejercicio antisocial del mismo. Todo acto u omisión que por la intención de su autor, por su objeto o por las circunstancias en que se realice sobrepase manifiestamente los límites normales del ejercicio de un derecho, con daño para tercero, dará lugar a la correspondiente indemnización y a la adopción de las medidas judiciales o administrativas que impidan la persistencia en el abuso». Artículo 1902 «El que por acción u omisión causa daño a otro, interviniendo culpa o negligencia, está obligado a reparar el daño causado».

⁹⁷⁵ CASTÁN, J., *Derecho Civil Español, Común y Foral* (Revisada por A.M. Román), Reus S.A, Madrid, 2005, (2ª ed., 1ª reimpr.), Tomo I, vol.I, pp.626 *in fine*-627.

circunstancias que lo hacen desleal, según las reglas que la conciencia impone al tráfico jurídico»⁹⁷⁶.

Esta norma tiene un origen jurisprudencial que arranca de la STS de 14 de febrero de 1944 la cual establece que «los derechos subjetivos, aparte de sus límites legales, con frecuencia defectuosamente precisados, tienen otros de orden moral, teleológico y social, y que, incurre en responsabilidad el que, obrando al amparo de una legalidad externa y de un aparente ejercicio de su derecho, traspasa en realidad, los linderos impuestos al mismo por la equidad y la buena fe, con daños para tercero o para la sociedad»⁹⁷⁷. De este modo, dice la STS 567/2012, la doctrina del abuso de derecho «se sustenta en la existencia de unos límites de orden moral, teleológico y social que pesan sobre el ejercicio de los derechos, y como institución de equidad, exige para poder ser apreciada, [...] una actuación aparentemente correcta que, no obstante, representa en realidad una extralimitación a la que la ley no concede protección alguna, generando efectos negativos (los más corrientes, daños y perjuicios), al resultar patente la circunstancia subjetiva de ausencia de finalidad seria y legítima, así como la objetiva de exceso en el ejercicio del derecho, exigiendo su apreciación una base fáctica que proclame las circunstancias objetivas (anormalidad en el ejercicio) y subjetivas (voluntad de perjudicar o ausencia de interés legítimo)»⁹⁷⁸.

La formulación de los presupuestos para la apreciación del abuso de derecho prácticamente no ha cambiado desde aquella Sentencia de 14 de febrero de 1944. Así, recientemente y con cita de otras anteriores, la STS 159/2014 afirmaba que «para apreciar el abuso del derecho es precisa la concurrencia de los siguientes requisitos: a) el uso de un derecho objetivo y externamente legal; b) daño a un interés, no protegido por una específica prerrogativa jurídica, y c) la inmoralidad o antisocialidad de ese daño, manifestada en forma subjetiva (ejercicio del derecho con intención de dañar, con "animus nocendi"), o en forma objetiva (ejercicio anormal del derecho, de modo

⁹⁷⁶ DÍEZ PICAZO, L., y GULLÓN, A., *Instituciones de Derecho Civil*, Tecnos, Madrid, 2000, (2ª ed. 1998, 1ª reimpr. del vol. I/1, 2000), vol. I/1, p.276.

⁹⁷⁷ STS 1944 [RJ 1944\293] de 14 febrero

⁹⁷⁸ STS 567/2012, de 26 de septiembre, con cita las anteriores sentencias de 1 de febrero de 2006 y 383/2005, de 18 de mayo. Disponible en: <https://app.vlex.com/#vid/401949646> (última consulta 23 de julio de 2019).

contrario a los fines económico-sociales del mismo) [Sentencias 455/2001, de 16 de mayo, y 722/2010, de 10 de noviembre], ya que, en otro caso, rige la regla "qui iure suo utitur neminem laedit" (quien ejercita su derecho no daña a nadie)»⁹⁷⁹.

La sentencia, por lo tanto, remite al principio general de la buena fe como el canon general que ha de presidir la actuación de las relaciones jurídicas. Sobre estas bases, Roca Juan ha sostenido que defender el abuso del derecho es esencial y una reacción ineludible contra el individualismo imperante en el Código, pero sobre todo para penetrar el «derecho del espíritu de solidaridad»⁹⁸⁰.

Tal y como recuerda María del Carmen Gete-Alonso, el artículo 7.2 del Cc también se extiende a las omisiones. La omisión abusiva podría ser viable en aquellos supuestos en los que existe un «deber previo de actuación, de modo que la no actuación es la que implica un abuso de derecho»⁹⁸¹, lo que nos llevaría, de nuevo, a las palabras de Garzón cuando afirmaba que «[S]ólo podemos omitir la acción que podemos realizar» porque, en definitiva, la omisión no es más que «la negación interna de la acción»⁹⁸².

Junto con la teoría del abuso del derecho y el ejercicio antisocial también es importante mencionar, como decíamos, la solidaridad altruista que impregna el derecho de familia. El derecho de familia es, como dice Vidal Gil, un sector «impregnado de un acentuado contenido moral y dotado de un sentido tuitivo que acentúa la dimensión del cuidado y

⁹⁷⁹ STS 159/2014, de 03 de abril. Disponible en: <https://app.vlex.com/#vid/510595042> (última consulta 23 de julio de 2019).

⁹⁸⁰ ROCA JUAN, J., "Art. 7.2", en AA.VV., AMORÓS GUARDIOLA, M., DE ANGEL, R., et al., *Comentarios a las Reformas del Código civil. El nuevo Título preliminar del Código y la Ley de 2 de mayo de 1975*, Tecnos, Madrid, 1977, vol. I, p.392.

⁹⁸¹ GETE-ALONSO Y CALERA, M.C., "Artículo 7", en AA.VV., ALBADALEJO, M., y DÍAZ ALABART, S., (coord.), *Comentarios al Código civil y compilaciones forales*, Edersa, Madrid, 1992, (2ª ed.), Tomo I, vol.1º, pp. 911 y ss. Cita p.912. En este sentido podemos citar el conocido caso López Ostra por el que el Tribunal Europeo de Derechos Humanos condenó al Estado español como responsable de la vulneración de los derechos fundamentales de la Sra. López Ostra dada su inactividad a lo largo del tiempo. En la Sentencia de 9 de diciembre de 1994 el Tribunal decidía, por unanimidad, que el Estado español había violado el artículo 8 del Convenio Europeo de Derechos Humanos («Toda persona tiene derecho al respeto de su vida privada y familiar, de su domicilio y de su correspondencia»), al no amparar las demandas de López Ostra, perjudicada por la instalación, a unos metros de su domicilio, de una estación depuradora de aguas y desechos de una empresa de curtidos. Disponible en:

[https://hudoc.echr.coe.int/spa#{%22fulltext%22:\[%22L%C3%93PEZ%20OSTRA%22\],%22documentcollectionid%22:\[%22GRANDCHAMBER%22,%22CHAMBER%22\]}](https://hudoc.echr.coe.int/spa#{%22fulltext%22:[%22L%C3%93PEZ%20OSTRA%22],%22documentcollectionid%22:[%22GRANDCHAMBER%22,%22CHAMBER%22]})

[https://hudoc.echr.coe.int/spa#{%22fulltext%22:\[%22L%C3%93PEZ%20OSTRA%22\],%22documentcollectionid%22:\[%22GRANDCHAMBER%22,%22CHAMBER%22\]}](https://hudoc.echr.coe.int/spa#{%22fulltext%22:[%22L%C3%93PEZ%20OSTRA%22],%22documentcollectionid%22:[%22GRANDCHAMBER%22,%22CHAMBER%22]}) (última consulta 23 de julio de 2019).

⁹⁸² GARZÓN VALDÉS, E., "Los deberes positivos generales y su fundamentación", *cit.*, p.27.

de los deberes positivos especiales». Aquí coexisten, por un lado, la obligación general de los poderes públicos de asegurar la protección social, económica y jurídica de la familia (artículo 39.1 CE.) y, por otro, deberes especiales de solidaridad como los deberes de los padres respecto de los hijos mientras están bajo su potestad; los de éstos respecto a los padres (cuidado y alimentos) y el deber de los cónyuges de socorrerse mutuamente. Vidal Gil, citando a Díez Picazo y Gullón, afirma que se trata de un claro ejemplo de lo que supone el paso de la solidaridad entendida como una virtud a un derecho⁹⁸³: «Hay en el Derecho vigente en la actualidad, dos líneas que no son absolutamente coherentes: aquella para la cual la atención de las personas necesitadas se produce como obligación jurídica exclusivamente dentro del círculo familiar y si se lleva a cabo fuera de él es caridad, beneficencia u oficio de piedad, y aquella otra para la cual la obligación jurídica es básicamente una obligación pública, pues sólo ella justifica un Estado social entendido como Estado de bienestar»⁹⁸⁴.

Por ejemplo, en lo que respecta a los derechos y deberes de los cónyuges, Vidal Gil critica que una parte importante de la doctrina entienda los artículos 67 y siguientes del Código Civil como deberes jurídicos cuya exigibilidad sea compleja como consecuencia de su contenido ético (de nuevo la incoherencia entre la solidaridad como virtud y como derecho). Para este autor debería ser precisamente lo contrario. Es decir, «por ser deberes éticos, su contenido debería merecer una intensa protección jurídica». El hecho de que en ellos concurren componentes esencialmente éticos no excluye necesariamente la posibilidad de que de ellos se infiera una sanción que puede manifestarse desde muy diversas perspectivas que pueden ir desde la suspensión de la vida en común, al divorcio, las sucesiones o incluso otras consecuencias de tipo penal. Se trata de deberes que son *mutuos*, porque obligan a ambos cónyuges entre sí, pero no son *recíprocos* lo que nos lleva, de nuevo, a justificar la existencia de auténticos deberes de solidaridad que se caracterizan, precisamente y como decíamos, por su carácter *mutuo* y *no recíproco* en el sentido del *do ut des* y, que consecuentemente con

⁹⁸³ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, pp.343-344.

⁹⁸⁴ DÍEZ PICAZO, L., y GULLÓN, A., *Instituciones de Derecho Civil*, Tecnos, Madrid, 1998, (2ª ed.), vol. II/2, p.35.

ello, se corresponden con el modelo altruista del don y de la gratuidad, que según Vidal también comporta onerosidad pero en el sentido del modelo del *do ut no des*⁹⁸⁵.

En definitiva, y para terminar, hemos visto cómo la idea de deberes positivos se ha ido desarrollando en la doctrina desde hace algunas décadas de forma considerable y, sin embargo, encontramos que la irrupción de este tipo de deberes en el derecho positivo ha sido y es más bien tímida y no se circunscribe más que a situaciones de cercanía dentro de las fronteras de los Estados. Sin duda, aún queda un largo camino por recorrer hasta alcanzar la amplia aceptación de los deberes de una forma similar a la que hoy tienen los derechos. Su relanzamiento en los últimos tiempos al primer plano de la discusión filosófica y política poniendo de manifiesto no sólo su complejidad y la cantidad de aspectos que faltan todavía por perfilar, sino también su trascendencia a la hora de determinar los fundamentos de la propia existencia humana es un paso esencial. Según Lanchester, este cambio de tendencia en el estudio de los deberes está motivado por una serie de acontecimientos que concreta en tres razones que hacemos nuestras: en primer lugar, por «la pulsión hacia el universalismo de los derechos», lo que ha conllevado también el replanteamiento de algunos aspectos tanto de la cultura jurídica como de la política de origen eurocéntrico. En segundo lugar, por las propias exigencias del desarrollo sostenible, lo que implica un punto de vista más amplio al incluir a las generaciones futuras. Y, por último, por la debilidad intrínseca que está afectando al Estado Social en la actualidad, lo que ha puesto de manifiesto la necesidad de proponer el tema de los deberes (sobre todo de los deberes de solidaridad de los individuos y de los grupos) y de replantearse la función de las instituciones estatales⁹⁸⁶. El camino de la reflexión y de la toma de conciencia ya está empezado, ahora sólo hay que, de nuevo, *tomárselo en serio*.

II. Los derechos de solidaridad. Tercera generación de derechos

Después de tratar de mostrar que el principio de solidaridad puede presentarse no sólo como una exigencia ética sino como un criterio en el ámbito jurídico-político, como un

⁹⁸⁵ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, pp.344-345.

⁹⁸⁶ LANCHESTER, F., "Los deberes constitucionales en el derecho comparado", *Revista de Derecho Constitucional Europeo*, n.13, enero-junio 2010, pp.67-68.

principio que, entendido como especificación de la igualdad, está relacionado directamente con la justicia, y de tratar de justificar a través de éste la presencia en los ordenamientos jurídicos de deberes positivos, y entre ellos el deber mismo de solidaridad, nos preguntarnos si, llegados a este punto, tiene algún sentido o puede hablarse realmente de derechos de solidaridad.

Algunos autores, como Peces-Barba, proponen que la categoría de los derechos de solidaridad debería ser reinterpretada. La solidaridad aparecería como un principio jurídico-político que fundamenta deberes, los cuales a su vez se perfilan como condición previa de los correspondientes derechos. Por eso, dice, la solidaridad «fundamenta indirectamente derechos, es decir, lo hace por el intermedio de los deberes».

Se trata, por lo tanto, de una idea que explicaría con mayor claridad lo que muchos consideran como *derechos de las generaciones futuras*. Para Peces-Barba no se trata de derechos, sino que «[S]obre la base del valor solidaridad hay deberes actuales cuyo cumplimiento beneficiará a las generaciones futuras, pero no hay derechos sino de las generaciones presentes»⁹⁸⁷.

Tal y como sostiene Emilia Bea, muchas de las exigencias que se manifiestan en el terreno ecológico, en el del desarrollo o en el de la paz, y que se intentan satisfacer a través de los derechos de tercera generación, se reflejarían más apropiadamente mediante las categorías del deber y de la responsabilidad, pues «implican un tipo de relaciones intersubjetivas y comunitarias e, incluso, un tipo de temporalidad, abierta tanto al pasado como al futuro, difíciles de reconducir a los esquemas jurídicos habituales»⁹⁸⁸. En este sentido Rodríguez Paniagua también mantiene que sería este un buen momento para hablar de deberes, tanto de los particulares como de los poderes públicos, ya que difícilmente se puede llegar a entender el desarrollo, la paz o la protección del medio ambiente sin una verdadera voluntad de cooperación entre todos, sin embargo es como si hubiera, dice el autor, una «obsesión» por presentarlos como

⁹⁸⁷ PECES-BARBA, G., *Curso de Derechos Fundamentales... cit.*, pp.280-281.

⁹⁸⁸ BEA, E., "Derechos y deberes. El horizonte...", *cit.*, p.55.

derechos, «hablando para ello de una tercera generación, de una cuarta y de cuantas hagan falta»⁹⁸⁹.

No obstante, en la teoría de los derechos humanos, el concepto de los derechos de tercera generación ha alcanzado una notable repercusión, sobre todo desde que Vasak propusiera como categoría específica de los derechos humanos, los llamados derechos de tercera generación, conocidos también como *Derechos de la Solidaridad*, unos derechos caracterizados por ser el resultado de una cierta concepción de la vida en comunidad, que sólo se pueden realizar o ser efectivos por la conjunción de los esfuerzos de todos los actores sociales⁹⁹⁰. Si la libertad fue el valor que guiaba los derechos de primera generación y la igualdad el de los derechos económicos, sociales y culturales, los derechos de la tercera generación tienen, sin duda, como principal valor de referencia a la solidaridad⁹⁹¹. Así lo destaca también el profesor Ballesteros, para quien estos derechos «en cuanto establecen el sentido del límite del obrar humano [...] pueden eliminar las tensiones entre los derechos de la primera (que reducen la presencia del Estado) y de la segunda generación (que amplían la presencia del Estado)». Para Ballesteros la imagen del hombre se transforma respecto a la que se tiene en los derechos de primera generación y es visto ya no como individuo sino «como persona, como relación solidaria e interdependiente con los otros» que evita no sólo «la idiotez o falta de participación pública», sino también «la indiferencia, basada en el primado de la imagen, que lleva al mirar sin escuchar. Y junto a ello la conciencia de la jerarquía entre el ser y el tener. Se es más libre cuando mayor número de relaciones se tienen con los otros y menor dependencia se tiene respecto de los objetos [...]». Lo decisivo ya no es el mercado (1ª generación) o el Estado (2ª generación) sino «la responsabilidad personal y social»⁹⁹².

Toda esta polémica de los derechos de solidaridad podría reconducirse entendiendo que éstos serían, obligaciones a cargo de los poderes públicos (y también de la ciudadanía)

⁹⁸⁹ RODRÍGUEZ PANIAGUA, J. M., “Los derechos humanos del individualismo...”, *cit.*, p.120

⁹⁹⁰ VASAK, K., “Pour une troisième génération des droits de l’homme”, en AA.VV., SWINARSKI, C., (réd.,) *Études et essais sur le droit international humanitaire et sur les principes de la Croix Rouge. En honneur de Jean Pictet*, Nijhoff, Genève/La Haye, 1984, p.839.

⁹⁹¹ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, pp.234 *in fine*-235.

⁹⁹² BALLESTEROS, J., *Ecologismo Personalista... cit.*, p.86.

que están obligados (deben) realizar la prestación positiva que ello implica, es decir, y por decirlo como lo hace Paniagua «que se tiene en cuenta expresamente una prestación positiva, a cargo de "los poderes públicos", para hacer efectivos esos derechos»⁹⁹³. Por eso es por lo que decíamos que la solidaridad fundamenta indirectamente derechos por medio de deberes positivos que tienen como correlativos precisamente a esos derechos. Para ello es indispensable establecer una conciencia conjunta de derechos y obligaciones como fundamento de la existencia de estos derechos y sus deberes correlativos de solidaridad.

Nos encaminamos, por lo tanto, hacia una concepción más exigente de los deberes y responsabilidades superadora de aquellos mecanismos basados en la obligación-refleja que no hacían otra cosa que prolongar los límites ya entrevistos en 1789 de prohibir las acciones perjudiciales para la sociedad y de limitar las libertades por la igual libertad del otro. Una concepción que observa la historia de la consagración de los derechos humanos a través de sus tres generaciones y la traduce mediante la creciente confirmación de la idea de responsabilidad conforme «a un orden calcado de la divisa republicana»⁹⁹⁴: libertad (derechos-atributos de la primera generación), igualdad (derechos-crédito de la segunda generación) y fraternidad (derechos-solidaridad de la tercera generación)⁹⁹⁵. Mientras que los primeros se sostienen, básicamente, de acuerdo con las obligaciones-reflejas, los segundos se basan en el principio de subsidiaridad y requieren llevar a cabo actuaciones de solidaridad *a cargo* de los poderes públicos y también de la ciudadanía, en tanto que los terceros, los derechos de tercera generación, serían presentados como responsabilidades colectivas de los que se derivan para los individuos determinadas funciones o cargas⁹⁹⁶.

Algunos autores sostienen que la estructura de los derechos de solidaridad permite distinguirlos claramente tanto respecto de los derechos civiles y políticos como de los derechos sociales, lo que los convertiría en una verdadera categoría autónoma. En ese sentido, Vidal Gil afirma que la nota que caracterizaría los derechos de solidaridad frente

⁹⁹³ RODRÍGUEZ PANIAGUA, J. M., "Los derechos humanos como obligación", *cit.*, pp.235 y ss. Cita p.237.

⁹⁹⁴ OST, F., y Van DROOGHENBROECK, S., "La responsabilidad como cara oculta...", *cit.*, p.796.

⁹⁹⁵ COLARD, D., "Le principe de l'indivisibilité des droits et des devoirs de l'homme", *cit.*, pp.20-21.

⁹⁹⁶ OST, F., y Van DROOGHENBROECK, S., "La responsabilidad como cara oculta...", *cit.*, p.796.

a los derechos sociales y que convierte a los primeros en una verdadera categoría autónoma respecto a los segundos sería la dimensión de participación e implicación activa de todos, esto es, la necesidad de que se produzca una contribución conjunta para asegurar los bienes que tratan de proteger esos derechos⁹⁹⁷. Otros, en cambio, como De Lucas, prefieren presentar los derechos de solidaridad dentro de los derechos sociales, aunque la idea de solidaridad pueda justificar otros derechos y sobre todo los deberes de solidaridad como hemos visto⁹⁹⁸.

Veamos un poco más detenidamente las diferentes y sucesivas generaciones de derechos⁹⁹⁹ para comprender más adecuadamente este esquema y las características de cada una de ellas para analizar cuáles son las particularidades de la denominada tercera generación de derechos y concretar si verdaderamente se trata de una categoría independiente capaz de hacerse valer y diferenciarse sustancialmente de las otras dos.

Como sabemos, la *primera generación de derechos* o derechos civiles y políticos son los que, como dice Barcellona, «definen las reglas del juego»¹⁰⁰⁰. Tienen como valor guía la defensa de la libertad y los elementos que los caracterizan son el mercado y la propiedad¹⁰⁰¹. Poseen, tal y como Ballesteros destaca, una «visión productivista de la

⁹⁹⁷ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, pp.234 y ss.

⁹⁹⁸ DE LUCAS, J., "La polémica sobre los deberes de solidaridad", *cit.*, p.43.

⁹⁹⁹ Es importante recalcar que esta clasificación basada en *generaciones* coloca el acento principal en el aspecto cronológico-evolutivo de su reconocimiento por parte del Estado lo que implica reconocer que el catálogo de derechos humanos nunca será una obra completa y acabada, cada día surgen nuevas exigencias que generan la necesidad de fundamentar nuevos derechos. Así, tal y como señala Pérez Luño, cada generación de derechos humanos responde a las necesidades humanas de su momento, pero también sirve de base para la conformación generacional sucesiva, de tal forma que los derechos humanos evolucionan «en dirección al presente, acumulando el pasado e integrándolo con cada innovación. La historia de los derechos humanos se revela a la vez, como paradigma y como progreso constante». PÉREZ LUÑO, A.E., "Derechos humanos y constitucionalismo en la actualidad: ¿continuidad o cambio de paradigma?", en AA.VV., PÉREZ LUÑO, A.E., (coord.), *Derechos humanos y constitucionalismo ante el tercer milenio*, Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales S.A., Madrid, 1996, p.15. En este sentido también es importante recordar que, a pesar de estar acostumbrados a escindir en tres generaciones a los derechos, su indivisibilidad es incuestionable. OST, F., y Van DROOGHENBROECK, S., "La responsabilidad como cara oculta...", *cit.*, p.796.

¹⁰⁰⁰ BARCELLONA, P., "A proposito della cittadinanza sociale", *Democrazia e Diritto*, n.2-3. 1988, p.24.

¹⁰⁰¹ Durante siglos estos derechos de primera generación han sido defendidos como si se tratara de derechos de propiedad, a partir de la afirmación de Locke, «que ve la personalidad como formando parte de la propiedad». Es lo que ha ocurrido en la tradición anglosajona y también en la fase girondina de la Revolución francesa. En el fondo, dice Ballesteros, puede decirse que «se prolonga el espíritu individualista de la aristocracia: *mi casa es mi castillo*, tal como reconocerá posteriormente Tocqueville». BALLESTEROS, J., *Ecologismo Personalista... cit.*, pp.78-84. Citas pp.79 y 80 respectivamente.

sociedad» que provoca que los bienes naturales sean vistos como ilimitados¹⁰⁰², afirmándose, además, con carácter absoluto y presentándose como triunfos frente a la mayoría. Son derechos de «inequívoca impronta iusnaturalista e individualista» que defienden las libertades del individuo y se positivizan como derechos estrictamente individuales¹⁰⁰³. Esto es, que la defensa de los derechos se refiere siempre al individuo aislado, separado de los demás, que cree que por sí solo es capaz de alcanzar su realización personal, lo que desemboca en la absolutización de algo que, como dice Ballesteros, es en sí mismo justo: el reconocimiento de la privacidad. A ella, y a la creencia en que sólo la voluntad es merecedora de poseer o tener derechos, se acabarán reconduciendo estos derechos¹⁰⁰⁴. Por ello, pese a su formulación universal (se atribuyen a todos los ciudadanos en *abstracto*¹⁰⁰⁵) en realidad son sólo y exclusivamente derechos del *hombre*, que además es *burgués*¹⁰⁰⁶, el único que, por lo demás, puede ejercer sus libertades.

Se definen como derechos esencialmente negativos, es decir, exigen deberes correlativos de abstención pues requieren por parte de los otros (incluidos los poderes públicos) obligaciones puramente negativas de abstenerse de determinados comportamientos. Se orientan desde la libertad individual, pudiendo incluso llegar a ser concebidos, como dice Prieto, «sin Estado» o con un Estado mínimo¹⁰⁰⁷. Proclaman, por lo tanto, la no injerencia de los poderes públicos, por lo que su actuación se limita a la vigilancia pasiva y al ejercicio de la policía administrativa. Por ello, en cuanto que sólo exigen la abstención de los poderes públicos, muchos los han llegado a calificar como libertades o derechos *baratos*, en el sentido de que son relativamente sencillos de garantizar¹⁰⁰⁸.

¹⁰⁰² Ibid., p.86 *in fine*.

¹⁰⁰³ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.239.

¹⁰⁰⁴ El voluntarismo iba de la mano de la «elevación de la propiedad a modelo de los derechos y al rechazo de la noción de necesidades». En cambio, desde la perspectiva del Estado Social y de los derechos de segunda generación, el concepto de necesidad se vuelve básico y esencial. BALLESTEROS, J., *Ecologismo Personalista... cit.*, pp.80-81 y 85. Cita p.85.

¹⁰⁰⁵ PRIETO SANCHÍS, L., “Los derechos sociales y el principio de igualdad sustancial”, *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, n.22, septiembre-diciembre 1995, p.16.

¹⁰⁰⁶ Entiéndase *hombre* y *burgués* contextualizado a nuestro tiempo, en el sentido de exclusión y marginación.

¹⁰⁰⁷ PRIETO SANCHÍS, L., “Los derechos sociales y el principio de igualdad sustancial”, *cit.*, p.13.

¹⁰⁰⁸ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, pp.240 y 250.

La *segunda generación de derechos* o derechos económicos, sociales y culturales son, citando de nuevo a Barcellona, los que «intervienen para modificar los resultados del juego»¹⁰⁰⁹, para regular el ámbito del mercado, es decir, que surgen precisamente contra el «economicismo individualista» de los derechos de primera generación¹⁰¹⁰ que generalizan la indiferencia en relación con los que tienen menos o nada¹⁰¹¹, convirtiendo al concepto de necesidad, rechazado por parte de éstos últimos, en un componente central. Tienen como valor guía la defensa de la igualdad. El elemento decisivo que los caracteriza es el Estado y participan también de esa visión productivista de la sociedad de la que hablábamos. Se caracterizan por ser propios de un sujeto concreto y contextualizado en una determinada y específica situación social¹⁰¹², por lo que son derechos que se reconocen únicamente a quienes disfrutan de la ciudadanía política y social, lo que implica que limitan el sujeto de su actuación a una determinada categoría de ciudadanos¹⁰¹³. En otras palabras, podríamos decir que tienen un orden de carácter selectivo en la intervención y corrección de las reglas del mercado¹⁰¹⁴. Por todo ello, también y en cierta forma limitan la universalidad, sobre todo como consecuencia de la escasez, ya que nacen esencialmente limitados y están supeditados a la disponibilidad de los recursos necesarios para satisfacerlos¹⁰¹⁵, y también porque dependen de circunstancias variables para que sean realmente efectivos, como pueden ser la situación social, el crecimiento económico o el producto social¹⁰¹⁶. Tal y como sostiene Vidal Gil, la universalidad en estos derechos «no afecta a quienes no la necesitan porque su riqueza les permite proveer por sí mismos a la satisfacción de las necesidades básicas, y en cambio, no llega a quienes de verdad la necesitan» siendo así uno de los problemas más graves que afecta al proceso de generalización, de universalización y de especificación de los derechos humanos¹⁰¹⁷. El propio Vidal sostiene que se trata de

¹⁰⁰⁹ BARCELLONA, P., "A proposito della cittadinanza sociale", *cit.*, p.24.

¹⁰¹⁰ Un ejemplo claro de la negativa a admitir estos derechos la vemos claramente en el pasaje de Malthus de la cita 156 y 158 del Capítulo I.

¹⁰¹¹ BALLESTEROS, J., "El Estado Social contra la Escuela Neoclásica", en FERNÁNDEZ RUIZ-GÁLVEZ, E., y GARIBO PEYRÓ, A.P., (coords.), *El futuro de los Derechos Humanos*, *cit.*, p.25.

¹⁰¹² PRIETO SANCHÍS, L., "Los derechos sociales y el principio de igualdad sustancial", *cit.*, p.13.

¹⁰¹³ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.250.

¹⁰¹⁴ BARCELLONA, P., "A proposito della cittadinanza sociale", *cit.*, pp.15-30.

¹⁰¹⁵ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.250.

¹⁰¹⁶ BEA, E., "Los derechos sociales ante la crisis del Estado del bienestar", *Anuario de Filosofía del Derecho*, n.10, 1993, p.112

¹⁰¹⁷ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.250 *in fine*.

derechos que, en realidad, se rigen por el principio de reciprocidad (distributiva y no ya conmutativa) y por la regla del *do ut des*, lo que le lleva a afirmar que se corresponderían más bien con un modelo débil de solidaridad *ex post* que trata de mitigar la desigualdad y disminuir las diferencias sociales pero no de realizar y promover la igualdad real y efectiva mediante la participación e implicación de todos, ciudadanía y poderes públicos¹⁰¹⁸.

Por lo demás, son derechos que se traducen en derechos de participación y que reclaman una política activa de los poderes públicos mediante la realización de prestaciones positivas, acciones afirmativas de discriminación inversa y solidaridad social¹⁰¹⁹. Sin embargo, y como consecuencia de las limitaciones que hemos mencionado consecuencia directa del modelo de solidaridad *ex post* que describíamos, los derechos sociales se acaban definiendo, en demasiadas ocasiones, como derechos caracterizados por tener una naturaleza benefactora, asistencial, paternalista y pasiva¹⁰²⁰ y no por la *promoción* de la igualdad real, la *remoción* de los obstáculos que impidan la plenitud de ésta y la *facilitación* de la participación de todos en la vida política, económica, cultural y social, tal y como establece el artículo 9.2 de nuestra Constitución, que es, por lo demás, fundamento y origen de los deberes positivos tal y como señalábamos con anterioridad¹⁰²¹. Con todo, es innegable que se trata de derechos que exigen, cuando menos, de un Estado social y democrático de Derecho¹⁰²², de un Estado activo que intervenga contra el orden político, económico y social mediante derechos que se orientan desde la igualdad material. Por ello, en cuanto que exigen la intervención de

¹⁰¹⁸ Ibid., p.254.

¹⁰¹⁹ Ibid., pp.240 *in fine*-241.

¹⁰²⁰ Ibid., p.254. De Lucas sostiene que no es correcta la afirmación de que los derechos sociales contemplan sólo una categoría de individuos y tienen un carácter benefactor, asistencial, paternalista y pasivo. Para este autor es cierto que la primera de esas características puede predicarse de algunos derechos sociales pero no en cambio de otros como el derecho a la salud, la vivienda o la seguridad social. Es más, considera que la crítica que se le hace a los derechos sociales como derechos asistenciales, pasivos y paternalistas no sería adecuada al considerar que estas características serían más bien propias de una desviación de la lógica propia de un Estado de bienestar mal entendido, del *Welfare State*, pero no de los derechos sociales en sí. DE LUCAS, J., "La polémica sobre los deberes de solidaridad", *cit.*, p.43.

¹⁰²¹ Artículo 9.2 Constitución Española «Corresponde a los poderes públicos promover las condiciones para que la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos en que se integra sean reales y efectivas; remover los obstáculos que impidan o dificulten su plenitud y facilitar la participación de todos los ciudadanos en la vida política, económica, cultural y social».

¹⁰²² «Ni siquiera pueden ser pensados sin alguna forma de organización política» dice Prieto Sanchís. PRIETO SANCHÍS, L., "Los derechos sociales y el principio de igualdad sustancial", *cit.*, p.13.

los poderes públicos, son, a diferencia de los de primera generación, derechos caros que exigen sacrificios costosos, sobre todo para aquellos que tienen que asumirlos.

Si bien los derechos de primera generación no plantean para la mayor parte de la doctrina ningún tipo de polémica, tanto los de segunda como (y sobre todo) los de tercera generación suponen una fuente de discusiones plagadas de controversias tanto jurídicas como éticas, políticas e incluso económicas. Luigi Ferrajoli afirma que mientras que los derechos individuales están recogidos en la mayor parte de las Constituciones occidentales, claramente definidos y protegidos por los poderes públicos, los derechos sociales no han recibido todavía una correcta teorización ni protección, lo que conlleva que «la certeza, la legalidad y la igualdad en la satisfacción de expectativas» no sea la deseada, además de presentar graves interrogantes en cuanto a su aplicación efectiva al depender en exceso de las políticas intervencionistas del Estado y de las idas y venidas del Estado de Bienestar¹⁰²³.

Para Prieto Sanchís, uno de los retos más importantes a los que se enfrenta la filosofía y la práctica de los derechos humanos en la actualidad es el relativo a «la justificación moral y efectividad jurídica» de estos derechos sociales. La dificultad para enmarcarlos dentro del concepto tradicional de derechos humanos es consecuencia directa de la filosofía liberal construida en torno a la figura del hombre abstracto y de la universalidad de sus pretensiones morales. Este autor exige una nueva justificación que supere esta filosofía liberal que o bien es abiertamente contraria al reconocimiento de estos derechos o bien encuentra graves dificultades para justificarlos dentro de una teoría de la justicia. Es necesario avanzar en este tema para superar la «divergencia entre lo prometido y lo cumplido, entre el “deber ser” de la norma y el “ser” de las fórmulas reales de protección social». En definitiva, reconocer a los derechos sociales un núcleo de normatividad y una posibilidad de tutela judicial en caso de incumplimiento¹⁰²⁴.

Por último, la *tercera generación de derechos* o derechos de los pueblos, de los colectivos, de las generaciones futuras etc.. constituyen una categoría novedosa y

¹⁰²³ FERRAJOLI, L., *Derecho y razón* (1989), (Trad. P. Andrés y otros), Trotta, Madrid, 2011, (10ª ed.), pp.860-864. Cita p.863.

¹⁰²⁴ PRIETO SANCHÍS, L., “Notas sobre el origen y la evolución de los Derechos Humanos”, *cit.*, pp.47-48. Cita p.47.

heterogénea que surgió en la época de los 80 para incentivar el progreso social y elevar el nivel de vida de todos los pueblos. Tienen como valor guía, precisamente, la solidaridad, y se caracterizan por haber sido concebidos con carácter colectivo, considerando la vida en su conjunto, concibiendo a la humanidad como un género sin razas o fronteras. Por lo tanto, tienen en común un alcance a escala universal y precisan para su realización de una serie de esfuerzos colectivos (y también de responsabilidades) no sólo a nivel local o regional sino también y sobre todo a nivel mundial. Serían aquellos que *promueven nuevas reglas del juego* por lo que el elemento decisivo que los caracterizaría sería, recordando las palabras de Ballesteros, ya no el mercado o el Estado sino «la responsabilidad personal y social». Esta nueva categoría de derechos se define por haber logrado superar esa «visión productivista de la sociedad» que tenían los de primera y segunda generación, y por defender un nuevo estatus para la persona fundamentado en el derecho a la realización plena de un proyecto vital racional que incluya, como veíamos, no sólo el derecho a la vida y a la seguridad de la propiedad, sino también todos aquellos recursos necesarios y básicos sin los que aquéllos resultarían impracticables. Esto significa, siguiendo de nuevo al profesor Ballesteros, que los derechos de tercera generación, en cuanto establecen el sentido del límite del obrar humano, colocan en primer lugar el derecho a la calidad de vida, lo que debe ser visto como sinónimo de frugalidad, medida y moderación frente al carácter ilimitado que se desprendía de los anteriores¹⁰²⁵.

Por su incidencia universal en la vida de todos los seres humanos y porque exigen para su realización esfuerzos y responsabilidades a escala planetaria¹⁰²⁶ se dice de ellos que no están supeditados al requisito de la tenencia y goce de una ciudadanía política y social determinada. Su acción supera los límites de los vínculos de ciudadanía y nacionalidad porque su extensión desborda el marco de la ciudadanía nacional, son derechos que han perdido su dimensión exclusivamente individual y se caracterizan por proteger intereses sociales y colectivos¹⁰²⁷.

¹⁰²⁵ BALLESTEROS, J., *Ecologismo Personalista... cit.*, pp.86-87. Citas p.86.

¹⁰²⁶ PÉREZ LUÑO, A.E., *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución, cit.*, p.594.

¹⁰²⁷ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, pp.242 y 254 *in fine*.

Son derechos que se definen como *derechos de participación*, al igual que los sociales, pero también como *derechos de implicación*, puesto que incluyen el compromiso activo de ciudadanos y poderes públicos para tratar de alcanzar esa igualdad real y efectiva de la que hablábamos y no sólo para tratar de paliar la desigualdad y atemperar los desequilibrios sociales. Requieren de un «esfuerzo solidario de sinergia», de cooperación y sacrificio voluntario y altruista¹⁰²⁸. También, si se prefiere, podemos definirlos como *derechos de participación común*, puesto que el interés se ha trasladado desde la mera distribución de los bienes que define los derechos de segunda generación, hacia la colaboración (o implicación) global. El hombre ya no es visto como *burgués* sino como persona, como alguien interdependiente con los otros.

Su tutela se extiende a la protección de intereses comunes y de bienes que son patrimonio de todos, por lo que estos derechos de solidaridad, frente al *ius excluendi*, propugnan el *ius includendi* que comporta titularidades colectivas y a todos compete su defensa¹⁰²⁹. Por ello el titular y sujeto activo de su acción será siempre la colectividad entendida, además, como la universalidad del género humano y ya no como un sujeto concreto y contextualizado. Una de las características esenciales de la solidaridad se basa, sin duda alguna, en el requisito de esta exigencia de universalidad. Podríamos decir que la solidaridad exige la universalidad en el punto de partida, esto es, que todos y cada uno de nosotros (*generalización*) somos sujetos activos y por lo tanto destinatarios (que no beneficiarios) de los derechos de solidaridad universales. Ahora bien, la solidaridad también exige, como veíamos, la discriminación inversa y la especificación, lo que implica una diferenciación de acuerdo a las necesidades que se tengan en cada momento determinado. Esto supone que los sujetos activos que en el punto de partida éramos todos, en el punto de llegada serán únicamente aquellos que cumplan determinadas condiciones que les haga valedores de tal distinción (*especificación*). Por lo tanto, en este punto ya no se es sólo destinatario de los derechos sino también beneficiario de los mismos¹⁰³⁰.

¹⁰²⁸ PÉREZ LUÑO, A.E., “Las generaciones de derechos humanos”, *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, n.10, septiembre-diciembre 1991, p.211.

¹⁰²⁹ VIDAL GIL, E., “Término Solidaridad”, *cit.*, p.2.

¹⁰³⁰ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, pp.254-257.

En definitiva, la solidaridad exige la universalidad en el punto de partida, y la discriminación (inversa) y especificación que garanticen su realización efectiva en el de llegada, pues una cosa es el derecho a la igualdad de trato y otra muy distinta el derecho a un tratamiento igual¹⁰³¹. Tal y como recuerda Bobbio, en la culminación de este proceso (partida-llegada/generalización-especificación) los derechos del ciudadano se habrán transformado positivamente en los derechos del hombre. O también si se prefiere en «derechos del ciudadano de aquella ciudad que no conoce confines, porque comprende a toda la humanidad [...] derechos del hombre en cuanto ciudadano del mundo»¹⁰³².

Respecto a los sujetos pasivos del derecho de solidaridad, es decir, los *obligados* a llevar a cabo las prestaciones incluidas en éste, serán los poderes públicos así como también y subsidiariamente, los sujetos o ciudadanos definidos a tal efecto. De acuerdo con lo que comentábamos en párrafos anteriores, para poder exigir el efectivo cumplimiento de la conducta esperada y garantizar las obligaciones y sus derechos correlativos, es necesario que de su incumplimiento se derive o se dé lugar a una responsabilidad y, consecuentemente, a un perjuicio para el obligado que ha incumplido su deber. De ahí la necesidad de que haya una legitimación *activa* para poder reclamar la tutela y el cumplimiento de los deberes positivos generales y una *pasiva*, para poder hacer efectiva la primera a través de la existencia de alguien especialmente obligado jurídicamente¹⁰³³.

Por último, frente a los derechos liberales que son baratos y fáciles de atender, los derechos de solidaridad se definen, al igual que los sociales, por ser costosos y difíciles de satisfacer y, sobre todo, porque exigen la renuncia a nuestros privilegios egoístas e injustificados, pues, tal y como Zubero sentenció, la solidaridad implica «reconocer que por vivir como vivimos mueren como mueren»¹⁰³⁴.

En definitiva, podemos concluir, siguiendo a Peces-Barba, que la singularidad de los derechos de solidaridad respecto de los demás derechos se explica en base a tres puntos: 1) sus destinatarios; 2) los titulares de las obligaciones correlativas a ellos y 3)

¹⁰³¹ Ibid., p.269.

¹⁰³² BOBBIO, N., *El tiempo de los Derechos*, cit., p.68.

¹⁰³³ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad...* cit., pp.256 in fine-257.

¹⁰³⁴ ZUBERO, I., "Una propuesta de solidaridad", cit., p.92.

sus contenidos¹⁰³⁵, todos ellos engloban una nueva concepción de la vida más allá del individualismo escondido tras las abstracciones características de la concepción liberal, capaces de negar la solidaridad sincrónica y la diacrónica, y de un modelo débil de solidaridad *ex post* que trata de reducir las desigualdades pero que se inclina ante las dificultades y no fomenta una verdadera función promocional de los derechos *ex ante*.

Los derechos de tercera generación trascienden, por lo tanto, el ámbito individual para trasladarse al género humano en su conjunto, trascienden fronteras, religiones, culturas y razas y requieren, para su vigencia, de la participación de los Estados y de la sociedad civil. Todos están convocados a contribuir para hacer de estos derechos una realidad viva para la humanidad. Se les considera auténticos objetivos que benefician a la sociedad humana. El problema estriba en cómo propiciar condiciones para llevarlos a la práctica, sobre todo en un contexto mundial como el actual en el que, lejos de mejorar las condiciones de igualdad entre los seres humanos, se ahondan las desigualdades y se privilegian intereses particulares, donde la supervivencia del Estado social está seriamente amenazada por los partidarios de la globalización y del Estado ultraliberal y mínimo. Ante esta realidad la batalla pendiente está en hacer realidad los derechos sociales desde una visión promocional y en conquistar los incipientes derechos de solidaridad por medio de deberes positivos capaces de sustentarlos.

¹⁰³⁵ PECES-BARBA, G., *Derecho y derechos fundamentales, cit.*, pp.317-318.

CAPÍTULO III: SOLIDARIDAD E (IN) DIFERENCIA

S. 1 La transformación traumática de la cuestión social

El modelo instrumental, mercantilista y cortoplacista de las políticas actuales supeditadas a las reglas del beneficio y la competencia impuestas por un mercado implacable, unido al pretexto del orden público y la seguridad, no sólo se ha revelado como ineficaz sino que ha provocado una ruptura en el seno de la sociedad, una «transformación traumática de la cuestión social», como dice De Lucas¹⁰³⁶, que ha derivado en la creación de una colectividad desintegrada y, lo que es peor, deshonesto e inmoral. En este sentido, y tal y como reconoció Avishai Margalit, el problema más acuciante en la actualidad no es ya que consigamos crear una sociedad que sea justa, sino más bien que consigamos primeramente que ésta sea «decente»¹⁰³⁷. Honneth, autor de *La sociedad del desprecio*, advierte que la evolución del capitalismo moderno nos ha llevado al extremo de concebir la sociedad como una agregación de individuos motivados única y exclusivamente por el cálculo racional de sus intereses y por la voluntad de construirse un lugar en la lucha por afirmar ese propio interés, generando el olvido y la propia negación del reconocimiento mutuo a través de la revitalización de nociones como desintegración, desgarramiento, cosificación o desprecio¹⁰³⁸.

Esta evolución de la sociedad hacia la *indecencia* y el *desprecio* ha desembocado en una terrible crisis cuyas raíces se hallan, precisamente, en la pérdida de la sociabilidad, en el abandono de la lucha por el reconocimiento recíproco y en la desaparición de la conciencia acerca de la responsabilidad colectiva. En haber olvidado las tres esferas que Honneth señala como capitales en la construcción de nuestro proyecto de realización personal a través del cual conocer y construir una relación de reconocimiento no sólo con los otros sino también con el mundo y con uno mismo: la del amor/amistad, la jurídico/política y la social/cultural¹⁰³⁹: La primera se cimienta en la naturaleza y

¹⁰³⁶ DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio... cit.*, pp.155-164. Cita p.162.

¹⁰³⁷ MARGALIT, A., *La sociedad decente, cit.*, p.13.

¹⁰³⁸ HERNÁNDEZ, F.J., y HERZOG, B., "Introducción", en HONNETH, A., *La sociedad del desprecio, cit.* pp.19 y ss.

¹⁰³⁹ En un sentido similar, Taylor habla también del reconocimiento como una «necesidad humana vital» y lo identifica con la propia identidad. Para este autor el reconocimiento de los otros (y no sólo de los iguales, sino también de los diferentes) forma parte constitutiva de nuestro propio proceso de

necesidad del afecto que todos los seres humanos sentimos, en aquellas relaciones primarias, afectivas de reconocimiento de la familia que imprimen *autoconfianza* y reconocen al individuo humano como un ente concreto de necesidades. Su maltrato y violación actual llevan al sujeto a sentir la experiencia del desprecio y el desarraigo en lo más profundo de su ser, situación que luego extrapola a las otras dos esferas de forma cruel e insensata. La segunda se basaría en la autonomía formal de la persona, en las relaciones con la sociedad civil que le rodea, en la necesidad de un reconocimiento formal-cognitivo del Derecho, en definitiva, en la necesidad de que exista una dimensión jurídico-política que se apoye en la máxima de que no puede haber conciencia de la propia autonomía (y dignidad) si el individuo no es reconocido como sujeto universal, titular de derechos y también de deberes. En este caso, su desposesión y exclusión llevan a la pérdida del *auto-respeto* y al menosprecio que se manifiesta en la negación de derechos y en la exclusión de la comunidad jurídica y política. La tercera se fundamenta en la valoración social, en el reconocimiento sociocultural de los valores y capacidades que derivan de la identidad cultural, en el «afecto devenido racional»¹⁰⁴⁰. Aquí el sujeto es «reconocido como un general concreto, como un sujeto socializado en su unicidad»¹⁰⁴¹ capaz de fijar y construir su propia *autoestima*. De hecho, la indignidad e injuria a este reconocimiento son las que motivan al sujeto a entrar en una lucha constante que le lleva a enarbolar sus pertenencias más conflictivas¹⁰⁴².

Autoconfianza, auto-respeto y autoestima, nociones que, como decíamos, hemos olvidado y sustituido por violación, desposesión e injuria como nuevas formas con las que consolidar una sociedad incapaz de dar cuenta de sus responsabilidades y deberes, de ser justa a un nivel superior y de cumplir con las expectativas morales mínimas que de ella se espera.

identificación. TAYLOR, C., *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"* (1992), (Trad. M. Utrilla, L. Andrade y G. Vilar), FCE, México, 2009, pp.53 y ss. Cita p.55.

¹⁰⁴⁰ HERNÁNDEZ F.J., HERZOG, B., "Introducción", *cit.* p.19. Más info *vid.*, HONNETH, A., *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales* (1992), (Trad. M. Ballesteros), Crítica, Barcelona, 1997, pp.37 y ss.

¹⁰⁴¹ *Ibid.*, p.38.

¹⁰⁴² HERNÁNDEZ F.J., HERZOG, B., "Introducción", *cit.* pp. 19-22. Más ampliamente, HONNETH, A., *La sociedad del desprecio, cit.*, Cap. 3, pp.127-145 y HONNETH, A., *La lucha por el reconocimiento...cit.*, pp.37 y ss.

En toda esta amalgama de despropósitos en los que hemos convertido nuestra existencia actual, es cierto, sin embargo, que la dimensión más evidente de la fractura social que venimos describiendo sigue siendo el problema de la desigualdad, estructural y creciente, que cierra las expectativas de avanzar hacia una integración real y efectiva. Una promesa rota que separa y enfrenta a la sociedad, ya no tanto desde un punto de vista basado en clases sociales, como antaño, sino que se presenta cada vez con mayor frecuencia desde un punto de vista basado en la condición social, siendo uno de los mayores obstáculos que debe enfrentar la igualdad el incremento de una *aporofobia*¹⁰⁴³ que descansa sobre el desprecio al pobre y al débil y de una *xenofobia* entendida como aversión, rechazo u odio e incluso miedo hacia aquello que no es parte de la cultura propia, hacia lo diferente. Esta desigualdad desemboca, de hecho, en un choque entre aquellos que son incapaces de alcanzar la esperanza de bienestar prometida (el pobre y el débil, el diferente) y aquellos que sí lo consiguen. La sociedad queda fracturada en dos partes irreconciliables incapaces de ver más allá de su círculo más inmediato, los primeros de su miseria y su desolación, lo que les provoca una humillación y una discriminación que los encierra en guettos marginales de los que difícilmente logran escapar, y los segundos de su bienestar y su opulencia, lo que, a su vez, deriva en el desprecio y la dominación de quien se cree superior al otro.

Por lo tanto, junto con el problema de la desigualdad como cuestión más patente de esta fractura social, existen también otros procesos de exclusión que afectan en la actualidad a millones de seres humanos, conductas que sojuzgan el principio de dignidad a través de dos procedimientos interrelacionados¹⁰⁴⁴: el primero de ellos sería el *proceso de humillación* (desprecio) y *dominación* de aquellos seres humanos marginales y marginados, que es el negativo «de la dignidad en su componente de respeto», mientras que el segundo estaría basado en un *proceso de discriminación* que supone considerarlos ya no como seres marginales y marginados sino más bien como *infrasujetos* (o sujetos invisibles), titulares de unos derechos fragmentados y privados de los más elementales niveles de reconocimiento y respeto. Lo que sería, de hecho, el negativo «de la dignidad entendida como igual libertad de los seres humanos».

¹⁰⁴³ CORTINA, A., *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*, Paidós, Barcelona, 2017, pp.17 y ss.

¹⁰⁴⁴ DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio... cit.*, pp.161-162.

Discriminación por un lado y humillación y dominación por otro, como nuevas modalidades de exclusión que, junto con la desigualdad estructural, rompen con el ideal de democracias plurales e inclusivas¹⁰⁴⁵.

En efecto, la fractura social aparece cada vez con más frecuencia como un problema basado en la ausencia de respeto y de reconocimiento de todos aquellos que no resultan adecuados, aquellos que estando presentes son tratados como ausentes, «como si no estuvieran presentes»¹⁰⁴⁶, «los nadie»¹⁰⁴⁷, los marginados y excluidos tanto social como políticamente. Es la violación del principio democrático que consagra la igualdad del otro como sujeto, como ser humano igual a mí, como el otro que es *otro-yo*, esa persona *ante mí* que es *igual a mí* y con la que comparto una humanidad común y una misma dignidad. Es la generalización del menosprecio¹⁰⁴⁸ entendido no sólo como manifestación de la negación de derechos y de la exclusión de la comunidad jurídica y política sino también como el desprecio de los valores propios de aquellos que son considerados diferentes. Una y otra conducen a la exclusión pero también a algo peor, pues provocan en estos últimos un estado basado en la pérdida de la autoconfianza, el auto-respeto y la autoestima que les llevan a la autodestrucción y que desemboca en una trágica crisis de identidad y de reconocimiento, que como necesidad humana vital que decíamos que es, provoca un sentimiento de amargura, de humillación y de negación que produce la amarga sensación (unida a las consecuencias derivadas de ella) de que se vive en un mundo que, en realidad, no les pertenece sino que, más bien están en manos de otros que han tenido mejor suerte.

I. Crisis política, social y moral: Raíces profundas

Hablábamos de la transformación traumática de la sociedad fruto de una terrible crisis con profundas raíces cuyas consecuencias más inmediatas se reconocen en una dramática fractura social resultado de la construcción de una sociedad del desprecio fundamentada en la aporofobia y la xenofobia que conducen a la exclusión y a la

¹⁰⁴⁵ DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio... cit.*, p.162.

¹⁰⁴⁶ GOFFMANN, E., *La presentación de la persona en la vida cotidiana* (1959), (Trad. H.B. Torres y F. Setaro), Amorrortu, Buenos Aires, 2006, (1ª ed. 1981, 6ª reimpr. 2006), p.163.

¹⁰⁴⁷ DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio... cit.*, p.33

¹⁰⁴⁸ *Ibid.*, p.163.

ausencia de respeto y de reconocimiento del otro. Esta inmensa fractura social latente y patente en el seno de la sociedad hace que se sienta hoy con mayor intensidad que en cualquier etapa histórica precedente la exigencia de que los derechos y las libertades no se vean comprometidos por situaciones que socavan la igualdad no sólo de los «sin voz», esto es, aquellos que no tienen la posibilidad de autodeterminarse, los más débiles, los que no pueden exigir o reclamar por sí mismos sus derechos¹⁰⁴⁹, sino también de aquellos que, pudiendo hacerlo, el sistema no se lo permite o limita sus derechos hasta dejarlos abandonados en un limbo legal inaceptable. Hablamos de todos los que no gozan del estatus privilegiado de la ciudadanía de un Estado nacional (inmigrantes y refugiados) pero también de todas aquellas categorías específicas de personas que se encuentran en una posición social desventajosa, «en una situación social de particular desprotección e indefensión»¹⁰⁵⁰ como por ejemplo los nuevos pobres, las mujeres, las minorías o las futuras generaciones, entre otros. Nunca tanto como hoy se había sentido «tan intensamente» la necesidad de concebir los valores y derechos de la persona como garantías universales independientemente de las contingencias de la raza, la lengua, el sexo, las religiones, las convicciones ideológicas o la condición social y económica que se posea¹⁰⁵¹.

Es más, esta fragmentación de la sociedad alimenta de forma incontrolada la proliferación del odio y de la violencia lo que nos conduce irremediamente a la propagación de conflictos tanto intraestatales como internacionales y transnacionales y hacia la multiplicación de ataques indiscriminados contra la población, ya sea como consecuencia de las «nuevas guerras»¹⁰⁵², «líquidas» y sin responsabilidades¹⁰⁵³

¹⁰⁴⁹ FERNÁNDEZ, E., *Igualdad y Derechos Humanos*, cit., p. 43.

¹⁰⁵⁰ MARTÍNEZ-PUJALTE, A.L., “La universalidad de los derechos humanos y la noción constitucional de persona”, en AA.VV., BALLESTEROS, J., FERNÁNDEZ RUIZ-GÁLVEZ, M.E., y MARTÍNEZ-PUJALTE, A.L., (coords.), *Justicia, Solidaridad, Paz. Estudios en homenaje al Profesor José María Rojo Sanz*, Universitat de València, Valencia, 1995, vol.I, p.274.

¹⁰⁵¹ PÉREZ LUÑO, A.E., “La universalidad de los derechos humanos”, cit., p.98.

¹⁰⁵² En este sentido, Mary Kaldor señala que aunque la mayoría de las *nuevas guerras* son locales, tienen numerosas repercusiones transnacionales y suponen un despliegue de actores globales, de forma que en ellas las distinciones entre lo interno y lo externo, entre agresión (ataques desde el extranjero) y represión (ataques desde el interior del país) o incluso entre lo local y lo global, quedan desdibujadas y son difíciles de mantener. KALDOR, M., *Las nuevas guerras. Violencia organizada en la era global* (1999), (Trad. M.L. Rodríguez), Tusquets, Barcelona, 2001, p.16 y KALDOR, M., *El poder y la fuerza. La seguridad de la población civil en un mundo global* (2007), (Trad. A.E. Álvarez y A.M. Benítez), Tusquets, Barcelona, 2010, pp.17-18. Cita de la p.18.

¹⁰⁵³ MUTSCHLER, M.M., “On the Road to Liquid Warfare?”, cit., p.5.

libradas en el marco de la desintegración de los Estados (normalmente hablamos aquí de Estados fallidos), o como resultado de una ofensiva terrorista que masacra seres humanos para satisfacer su odio y su desprecio hacia todo lo que no piensa o actúa de acuerdo a sus cánones (en este caso se da tanto en Estados fallidos como dentro de un Estado democrático de Derecho).

Esta crisis de la que hablamos, a la que muchos han denominado Gran Recesión¹⁰⁵⁴, ha sido en demasiadas ocasiones interpretada únicamente en clave económica eclipsando con ello las verdaderas raíces sobre la que se asienta. Algunos aciertan al hablar no de crisis económica, sino más bien de «crisis de paradigma»¹⁰⁵⁵ en el sentido de que nos encontramos ante una recesión que es consecuencia directa de una crisis mucho más profunda: una crisis política, social, cultural y, ante todo, moral, que afecta a la sociedad entendida no sólo localmente sino sobre todo globalmente. Las reflexiones contenidas en los siguientes apartados se van a centrar en analizar tres de las principales dimensiones de esta crisis: la dimensión antropológica, la epistemológica y la deontológica, dejando por lo tanto atrás la económica, que, aunque sea una vertiente esencial y trascendental, no es el objeto de esta investigación.

Los fundamentos sobre los que se asientan cada una de las dimensiones que vamos a analizar son consecuencia directa del resurgir de particularismos y nacionalismos radicales que actúan como contrapunto regresivo de los ideales humanistas y cosmopolitas base de la garantía de unos derechos universales. Pero no es sólo en el plano de los movimientos políticos (considerando los nacionalismos radicales y los particularismos como tal) donde se producen estos ataques contra el universalismo, el humanismo y el cosmopolitismo, también en el plano teórico han aparecido doctrinas que coinciden en mermar estas ideas que defienden la universalidad de los derechos. Así, tomando la expresión utilizada por el profesor Pérez Luño podríamos hablar aquí de

¹⁰⁵⁴ Por ejemplo: RAMPELL, C., "The 'Great Recession' Earns Its Title", *The New York Times*, 30 julio 2010. Disponible en: <https://economix.blogs.nytimes.com/2010/07/30/the-great-recession-earns-its-title/> o WESSEL, D., "Did 'Great Recession' Live Up to the Name?", *The Wall Street Journal*, 8 abril 2010. Disponible en: <https://www.wsj.com/articles/SB10001424052702303591204575169693166352882> (última consulta 23 de julio de 2019).

¹⁰⁵⁵ AA.VV., ENCISO DE YZAGUIRRE, V., SANZ BAS, D., NOGALES NAHARRO, M.A, (coords.), *La Gran Recesión y sus salidas. Actas del I Congreso de Economía y Libertad (22-24 de noviembre de 2012)*, UCAV, Instituto Juan de Mariana, 2013, pp.828 y ss.

la «universalidad de los derechos y sus enemigos», para hablar de todas aquellas críticas que en el plano filosófico, político y jurídico se extienden en la actualidad contra la universalidad de los derechos humanos¹⁰⁵⁶. De acuerdo con las dimensiones que vamos a analizar hemos delimitado estos *enemigos* de la siguiente forma:

A) En el “plano antropológico” analizaremos en primer lugar el *individualismo* feroz que viene caracterizando al ser humano en las últimas décadas de forma cada vez más radical y agresiva, así como el *comunitarismo cerrado*, excluyente, basado en la solidaridad interna del grupo y que acaba conduciendo a lo que Javier De Lucas denomina una «ideología del muro»¹⁰⁵⁷ inadmisibles. Pero también nos centraremos en revisar la capacidad de atracción y destrucción del *postmodernismo* como expresión o soporte ideológico del actual orden económico mundial, el neoliberalismo.

B) En el “plano epistemológico” examinaremos las nociones del *relativismo* (moral y cultural) como concepto que censura la idea de un modelo universal de cultura, de política o de creencia capaz de servir de canon para todas las sociedades. Un concepto que defiende que los puntos de vista no tienen verdad ni validez universal, sino que sólo poseen una validez subjetiva y relativa a los diferentes marcos de referencia. No hay verdad objetiva, la validez de un juicio depende siempre de las condiciones en que este se enuncia. No hay bien o mal absolutos, sino que dependen de las circunstancias concretas. También veremos otros enfoques actuales que, sin adscribirse al relativismo cultural, pretenden poner de relieve algunos riesgos del *universalismo* entendido desde dos puntos de vista diferenciados: por un lado, como *universalismo abstracto* y por otro, como *universalismo ex occidente dux*.

C) Por último, en el “plano deontológico” ahondaremos en el problema de la injusticia estructural centrada sobre todo en los fenómenos de la *desigualdad*, la *pobreza* y la *escasez* que definen las circunstancias de la justicia en relación con la asignación y distribución de los bienes y recursos que permiten la satisfacción de las necesidades básicas. En este sentido profundizaremos conceptualmente en estos fenómenos para

¹⁰⁵⁶ PÉREZ LUÑO, A.E., “La universalidad de los derechos humanos” *cit.*, pp.98 y ss. Éste a su vez, tomó la idea del célebre título de la obra de Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*.

¹⁰⁵⁷ DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio... cit.*, p.39.

tratar de percibir el desbordamiento de su estricta dimensión económica hacia una poderosa dimensión moral que ha provocado, y provoca, actitudes sociales contradictorias. Unas connotaciones morales que han supuesto una interpelación a la legitimidad del orden social vigente cumpliendo la función de justificar, o aceptar más fácilmente, la presencia cotidiana de estas terribles realidades entre nosotros, minimizando (cuando no eliminando) la responsabilidad del ciudadano *corriente* frente a las graves carencias de millones de nuestros semejantes¹⁰⁵⁸. Una falta de responsabilidad que nos ha llevado a la desvinculación de valores como la responsabilidad, la solidaridad, la igualdad y la libertad respecto de la ética y de la moral más básica, y cuya consecuencia no es otra que un modelo que sacraliza la exclusión y la heteromarginación y da por sentado la existencia de sujetos autónomos e independientes, autosuficientes e incapaces de sentir más allá de su propio egoísmo.

A. Raíces antropológicas

1. Individualismo

«[...] ahora, cada individuo se esfuerza por destacar su persona en todo lo posible, quiere experimentar en sí mismo la plenitud de la vida, aunque lo único que alcanza con sus esfuerzos, en vez de esa plenitud, es un suicidio total; cae en un aislamiento absoluto en lugar de procurarse la total definición de su ser. En nuestro siglo todo se ha dividido en unidades, cada individuo se aísla en su madriguera, cada uno se aleja de los otros, se esconde, oculta lo que tiene y termina apartándose de los hombres y apartando a los demás de su lado. Acumula riquezas solitario, y piensa: cuán fuerte soy ahora y cuán a cubierto estoy de las necesidades, y no ve, insensato, que cuanto más acumula, tanto más se hunde en la suicida impotencia. Pues se acostumbra a confiar únicamente en sí mismo, a separarse del todo como unidad, acostumbra su alma a no creer en la ayuda humana, en los hombres ni en la humanidad, y no hace sino temblar pensando que puede perder su dinero y los derechos que con él ha adquirido. Por todas partes ahora la mente del hombre empieza a perder de vista, de modo ridículo, que la única seguridad del individuo no radica en su esfuerzo personal aislado, sino en la integridad global de los esfuerzos humanos»¹⁰⁵⁹

(Dostoievski, 1880)

¹⁰⁵⁸ TALAVERA, P., “Evolución del concepto de pobreza: el paradigma actual”, *cit.*, p.95.

¹⁰⁵⁹ DOSTOIEVSKI, F., *Los hermanos Karamázov* (1880), (Trad. A. Vidal), Alianza, Madrid, 2014, (2ª ed. 2011, 2ª reimpr. 2014), L.VI, n.2, pp.489-490.

La filosofía individualista del ser humano es considerada una de las raíces más profundas sobre la que se asienta la grave crisis que atravesamos en la actualidad y uno de los enemigos que atentan más directamente contra la universalidad efectiva de los derechos humanos. Ballesteros habla de la incompatibilidad manifiesta entre ambos modelos o ideas al considerar que el individualismo es claramente no universalista, aunque sea la base de la globalización económica, ya que en el fondo pretende potenciar «unos valores particulares, los valores del utilitarismo y el hedonismo, a valores pretendidamente universales y neutrales»¹⁰⁶⁰.

De acuerdo con el individualismo el ser humano aparece como un ser eminentemente *libre*, una libertad entendida, además, como una combinación entre independencia y autonomía definidas y fundamentadas en base a los postulados de las teorías modernas e ilustradas. La primera, esto es, la independencia, estaría estrechamente ligada al surgimiento del individuo y del individualismo (en la Modernidad) y se fundaría en base a lo que Constant más tarde definió como «libertad de los modernos»¹⁰⁶¹: independencia individual garantizada por leyes que amparasen el desenvolvimiento autónomo de un ámbito privado construido en torno a derechos individuales, básicos e innegociables. Es el momento en que se empieza a entender que los intereses de los individuos pueden ser distintos de los de su comunidad e incluso contrapuestos. Se toma conciencia de que se dispone de un espacio privado en el que moverse sin interferencias, al que nadie puede acceder y que además tiene carácter sagrado. Se instaura en la sociedad un individualismo egoísta basado, precisamente, en individuos cerrados sobre sus propios intereses¹⁰⁶². Es también el momento en el que emerge un antropocentrismo justificado en la pretensión del hombre de convertirse en la medida de todas las cosas, una época que se caracteriza por romper con la «humildad ontológica

¹⁰⁶⁰ BALLESTEROS, J., "El individualismo como obstáculo...", *cit.*, pp.15 y ss. Cita p.19.

¹⁰⁶¹ Constant defendió la «libertad de los modernos» en contraposición a la que el mismo autor denominó la «libertad de los antiguos» entendida como aquella de la que gozaban los ciudadanos en la Atenas de Pericles cuando se instauró la democracia, esto es, de la libertad como *participación* en los asuntos públicos, de la libertad política y del derecho a tomar parte en las decisiones comunes pues para los antiguos la libertad consistía en la participación directa en los asuntos de la república y en torno a ella se definía el (exclusivo) derecho a ser considerado ciudadano. Aquella libertad tenía como contrapunto la sumisión del individuo a la autoridad de la comunidad y la aceptación de la intromisión de ésta en sus actividades privadas. CONSTANT, B., *Escritos políticos* (Trad. M.L. Sánchez Mejía), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, pp.257-285.

¹⁰⁶² CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo... cit.* pp.232-234.

del ser humano» proclamada tanto por griegos como por cristianos al pretender hacer del hombre el señor y el poseedor incondicionado de todo, incluso de la Naturaleza¹⁰⁶³. Y la segunda, la autonomía, estaría vinculada con los autores ilustrados del siglo XVIII y XIX y supondrá entender que libre es, básicamente, aquella persona que es autónoma en el sentido de que es capaz de darse sus propias leyes y de cumplirlas. El individuo se considera a sí mismo como alguien autosuficiente, desvinculado de los demás y competente para alcanzar por sí solo su realización personal. Se autoproclama como un ser racional capaz de autogobernarse y autodeterminarse y como tal, deduce que tiene la suficiente capacidad ética como para decidir qué es lo bueno y qué lo malo¹⁰⁶⁴.

En este sentido podríamos hablar, tal y como lo hace Mill¹⁰⁶⁵, de una libertad cuyos límites son mínimos, donde la elección misma se convierte en un valor absoluto y el hombre se concibe como un ser que elige, un ser autónomo, pues ser apto para elegir es un bien independiente del resultado de la elección. El individuo se convierte, así, en el único capacitado para generar su propio espacio vital y para concebir e impulsar individualmente sus planes de vida. El principio de la libertad se confunde en este punto con el principio de la individualidad, pues a través de esta libertad es como se afirman, en palabras de Mill, «los derechos de la individualidad» o el «libre desenvolvimiento de la individualidad»¹⁰⁶⁶. La libertad de Mill se definiría por lo tanto como una libertad negativa, como ausencia de impedimento a la acción, como «la situación en la cual un sujeto tiene la posibilidad de obrar o de no obrar, sin ser obligado a ello o sin que se lo impidan otros sujetos»¹⁰⁶⁷. Cada individuo es libre para elegir lo que le plazca, pues «la libertad consiste en hacer lo que se desea»¹⁰⁶⁸.

¹⁰⁶³ Esta idea del dominio del hombre sobre la Naturaleza caracterizará toda esta época, desde Bacon, en quien aparecerá todavía con cierta moderación («a la Naturaleza sólo se la domina obedeciéndola» BACON, F., *Novum Organum* (1620), (Trad. R. Gual), Laia, Barcelona, 1987, cap. CXXIX, p.178), hasta Saint-Simon y sus seguidores, para quienes el hombre tiene el poder de usar la Naturaleza según su antojo (SAINT SIMON, C.H., “L’organisateur”, en *Oeuvres de Saint-Simon et d’Enfantin*, París, 1877-78, T.XX, p.127), puesto que «de tal modo se espera ingenuamente el fin de la violencia del hombre sobre el hombre»(BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho... cit.*, pp.21-22).

¹⁰⁶⁴ CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo... cit.* pp.235-237.

¹⁰⁶⁵ MILL, J.S., *Sobre la libertad y otros escritos* (Trad. J. Abellán y otros), Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, España, 1991.

¹⁰⁶⁶ *Ibid.*, pp.108 y 92 respectivamente.

¹⁰⁶⁷ BOBBIO, N., *Igualdad y libertad* (1977), (Trad. P. Aragón), Paidós, Barcelona, 1993, p.97.

¹⁰⁶⁸ MILL, J.S., *Sobre la libertad...cit.*, p.129. También p.51, donde afirma textualmente que «La única libertad que merece este nombre es la de buscar nuestro propio bien, cada uno a su manera, siempre que no tratemos de privar a los demás del suyo o de entorpecer sus esfuerzos para conseguirlo. Cada uno es

Para Ballesteros¹⁰⁶⁹ el problema fundamental del modelo individualista se basa, precisamente, en confundir varios conceptos relativos a esa libertad que deberían permanecer expresamente diferenciados o delimitados. Tanto de la libertad entendida como independencia como de la libertad entendida como autonomía se derivarían dos dimensiones que el individualismo confunde de forma desacertada: 1) En cuanto a la libertad como independencia las dos dimensiones de la libertad humana que se confunden serían a) aquella basada en el principio de la imputación moral según el cual cada uno es responsable de sus actos, lo que supone no sólo la ilicitud del empleo de la coacción sobre la conciencia sino también y sobre todo el principio de la inmunidad de ésta, y b) la de la autarquía estoica y la reducción cartesiana del hombre a conciencia que entienden la libertad como independencia (desvinculación) respecto a los otros y también respecto a la Naturaleza¹⁰⁷⁰. 2) En cuanto a la libertad como autonomía la confusión vendría dada al mezclar las siguientes perspectivas a) la dimensión de la autonomía interpretada como facultad de elección propia entre lo bueno y lo malo, la autonomía que implica *ser ley para sí mismo* y conlleva la independencia del ser humano de cualquier constricción o imperativo externo, la autonomía de la voluntad manifestada en la capacidad autolegisladora del ser humano racional, un ser capaz de darse sus propias leyes y de cumplirlas lo que significa no tanto actuar de forma irracional sino más bien la posibilidad de crearse una auténtica personalidad con la que detectar aquello que definitivamente nos hace humanos y lo que no¹⁰⁷¹ y b) la de la autonomía como autosuficiencia, como capacidad que reduce la titularidad de los derechos únicamente a aquellos que son capaces de elegir, a los adultos autosuficientes, a los que pueden luchar por sus propios derechos. La conclusión de Ballesteros ante este desorden es clara: la visión individualista de la libertad, de acuerdo a los cánones que esta filosofía predica, no estaría fundamentada, en realidad, ni en la libertad entendida

el guardián natural de su propia salud, física, mental o espiritual. La especie humana gana más dejando a cada hombre vivir como le acomode que obligándole a vivir como les acomode a los demás.

¹⁰⁶⁹ BALLESTEROS, J., "El individualismo como obstáculo...", *cit.*, pp.15-19.

¹⁰⁷⁰ Para Descartes el hombre es: «una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material». DESCARTES, "Discurso del método" (1637), en DESCARTES, *Discurso del Método. Meditaciones Metafísicas* (Trad. M. García), Austral-Espasa, Barcelona, 2012, (46ª ed.-1ª ed., en esta presentación 2010, 2ª reimpr. 2012), 4ª parte del Discurso del Método, p.66. Este fragmento es una clara expresión del "dualismo cartesiano".

¹⁰⁷¹ CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo...* *cit.* p.235.

como independencia ni en la libertad entendida como autonomía sino en una única libertad entendida, más bien, como «autosuficiencia»¹⁰⁷².

Para Tommaso Greco el momento paradigmático de la afirmación del individualismo se remonta hasta Hobbes, para quien el individuo sería un ser que se contempla exclusivamente como *sujeto de necesidades*, despojado de toda su caracterización social¹⁰⁷³, como un ser contrapuesto a todos los otros por su necesidad de autoconservación y, al mismo tiempo, titular de un derecho absoluto e inalienable a tal autoconservación¹⁰⁷⁴. El *right of nature* es, de hecho, para Hobbes «la libertad que tiene cada hombre de usar su propio poder según le plazca, para la preservación de su propia naturaleza, esto es, de su propia vida; y, consecuentemente, de hacer cualquier cosa que, conforme a su juicio y razón, se conciba como la más apta para alcanzar ese fin»¹⁰⁷⁵. De la absolutización de este derecho a la libertad llegaremos al punto de la «guerra de todos contra todos» en donde sólo un proceso mediado por el Derecho permitirá a los individuos establecer relaciones pacíficas. Con estas conclusiones Greco afirma que Hobbes no sólo construyó magistralmente el modelo del absolutismo político sino también el modelo del absolutismo individualista «centrado en la figura de un sujeto que sólo entra en relación con los demás mediante un contrato y que, por ello, sólo se deja condicionar por los otros individuos en la medida en que él mismo consiente». De hecho, «se siente en relación positiva con los otros sólo porque, y en la medida en que, tiene necesidad de afirmar los propios derechos», garantizándoles eficacia a través, precisamente, de esa mediación jurídica¹⁰⁷⁶.

De hecho, históricamente, el término individualismo se ha empleado para caracterizar las doctrinas del contrato social que aparecen a partir del siglo XVII, pues aunque no utilizan la propia noción de contrato, sí heredarán la visión de la sociedad como un ente

¹⁰⁷² BALLESTEROS, J., “El individualismo como obstáculo...”, *cit.*, pp.15 y ss. Cita p.15.

¹⁰⁷³ Elizabeth Wolgast lo ilustrará de forma iluminadora a través del siguiente símil: el ser humano es similar a una «molécula de gas que flota en un recipiente», es «libre de ir a donde quiera», aunque ocasionalmente su trayectoria pueda cruzarse con la de otro. En esta situación, «ningún átomo ayuda a otro átomo o se aparta para dejarle paso: no tendría sentido. Son un conjunto de unidades desconectadas». WOLGAST E.H., *The grammar of justice*, Cornell University Press, New York, 1987, pp.11-12.

¹⁰⁷⁴ GRECO, T., “Antes el deber: Una crítica...”, *cit.* p.336.

¹⁰⁷⁵ HOBBS, T., *Leviatán* (1651), (Trad. C. Mellizo), Alianza-Ensayo, Madrid, 1999, cap.14, p.119.

¹⁰⁷⁶ GRECO, T., “Antes el deber: Una crítica...”, *cit.* pp.336-337.

formado por individuos que tienen proyectos y fines específicamente individuales. El clima intelectual propiciado por la Ilustración en este sentido es de suma importancia ya que supuso «la conquista de la autonomía moral de las personas y la superación del paternalismo de la teología como gran controladora del pensamiento y de la acción humana»¹⁰⁷⁷. Sus características serán autosuficiencia, rechazo a lo impuesto y sobre todo el valor de la razón como herramienta que hace iguales a todos los hombres. De esta forma, si la libertad como independencia proviene de los teóricos modernos con Hobbes a la cabeza, el valor de la autonomía individual, esto es, subrayar la capacidad del individuo para construir su propia historia frente a la rigidez impuesta de un régimen estamental, se empieza a gestar tras el Siglo de las Luces y gracias precisamente a él. Valores como la subjetividad, la libertad, la igualdad, el progreso y el universalismo como molde generalizador y objetivizador de la razón que conduce a los ilustrados a asumir una tradición cultural cosmopolita, serán fundamentales. Sin embargo, la Ilustración, con todas sus idas y venidas, no fue capaz de hacer efectivos los grandes postulados sobre los que se asentaba y eludió el compromiso con esta noción de universalidad que predicaba, y con ello también con el concepto de solidaridad. Dos promesas incumplidas que desembocaron en la propagación de un mensaje ambiguo que acabará por definir el individualismo como una filosofía incapaz de fundamentar la universalidad de los derechos que ella misma transmite y de hacer efectiva una solidaridad abierta e inclusiva, como una filosofía que poco tiene que ver con una independencia vinculada al principio de la imputación moral y con una autonomía manifestada en la capacidad autolegisladora del ser humano racional, sino más bien, y como decía Ballesteros, con la *autosuficiencia* de quien se cree desvinculado a todo lo que le rodea y capacitado para darse reglas o tomar decisiones sin intervención ni influencia externa, para obrar según su criterio con independencia de la opinión o el deseo de los demás¹⁰⁷⁸.

La Ilustración, por lo tanto, quebrantó sus propios postulados universalistas y olvidó claramente lo que implicaba la solidaridad. En las doctrinas de los autores ilustrados más destacados defensores de la idea de derechos naturales así como en los primeros

¹⁰⁷⁷ PECES-BARBA, G., “Volver a la Ilustración”, *El País*, 16 abril 2007. Disponible en: https://elpais.com/diario/2007/04/16/opinion/1176674412_850215.html (última consulta 23 de julio de 2019).

¹⁰⁷⁸ BALLESTEROS, J., “El individualismo como obstáculo...”, *cit.*, pp.15 y ss.

momentos del reconocimiento jurídico-político de los propios derechos humanos, hallamos grandes proclamaciones retóricas acerca de la universalidad de estos derechos. Sin embargo, al mismo tiempo, estos mismos autores excluían paradójicamente de su titularidad y de sus beneficios a amplios sectores de personas que quedaban marginadas y automáticamente descartadas de su disfrute¹⁰⁷⁹. De hecho, mientras se afirmaba la universalidad de los derechos humanos, había sectores de personas en los que directamente no se reparaba (o más bien no se quería reparar), grupos enteros de seres humanos que se quedaban excluidos y se marginaban de la vida en sociedad. Universalidad de los derechos y exclusión al mismo tiempo consecuencia de un incipiente individualismo inspirado por la concepción ilustrada de los derechos naturales. De ahí su ambigüedad y de ahí también el surgimiento posterior de una concepción voluntarista de los derechos fundamentada en la férrea defensa de una autonomía individual basada en derechos que aparecen exclusivamente como instrumentos creados para protegerla, con el riesgo de la exclusión que ello supone para los derechos de los que no son o no pueden ser plenamente autónomos. Sólo la voluntad, en este sentido, es merecedora de poseer o tener derechos¹⁰⁸⁰.

En realidad podemos decir que la Ilustración tuvo la noble intención de pretender construir un mundo mejor, pero que lo hizo sobre unos cimientos viciados. No hay que olvidar los grandes progresos que supusieron para la humanidad la expansión de unos ideales que afirmaban la verdadera esencia de los seres humanos interpretados como

¹⁰⁷⁹ Locke, por ejemplo, sostenía la existencia de derechos naturales de todo hombre y aceptaba al mismo tiempo la institución de la esclavitud y la pena de muerte «Sin duda alguna que quien ha perdido, por su propia culpa y mediante algún acto merecedor de la pena de muerte, el derecho a su propia vida, puede encontrarse con que aquel que puede disponer de esa vida retrase, por algún tiempo, el quitársela cuando ya lo tiene en poder suyo, sirviéndose de él para su propia conveniencia; y con ello no le causa perjuicio alguno. Si alguna vez cree que las penalidades de su esclavitud pesan más que el valor de su vida, puede atraer sobre sí la muerte que desea con sólo que se niegue a obedecer las voluntades de su señor». LOCKE, J., *Ensayo sobre el Gobierno civil* (1690), (Trad. A. Lázaro), Aguilar, Buenos Aires, 1960, (2ª ed.), Cap. IV, sec. 22, p.32. Ver también Cap.VII, sec.85, pp.103-104. También la Declaración de Independencia de los Estados Unidos y la francesa de 1789 contemplan tales contradicciones: la americana proclamaba solemnemente «tenemos las siguientes verdades por evidentes en sí mismas, que todos los hombres han sido creados iguales, que les han sido otorgados por su Creador ciertos derechos inalienables, que entre éstos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad». Afirmación que compaginó con la conservación de la esclavitud hasta la finalización de la guerra de Secesión casi un siglo después. La francesa, por su parte, establecía que «los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos», afirmación que coexistió durante mucho tiempo con el voto censitario y con la exclusión de las mujeres del derecho de voto. FERNÁNDEZ, E., *Igualdad y Derechos Humanos*, cit., p.30.

¹⁰⁸⁰ *Ibid.*, pp.32-36.

individuos libres e iguales en dignidad y derechos, dotados de razón y conciencia, ahora bien, ello no obsta para reconocer las carencias manifiestas a la hora de llevar estos mismos ideales a la práctica. Es evidente que se dio un verdadero cambio de paradigma, un «giro copernicano», como dice Emilia Bea, que dio el paso definitivo de una concepción orgánica de la sociedad a una concepción individualista cuyos logros más influyentes fueron, sin duda alguna, el asentamiento de la democracia real, de la autonomía moral del sujeto y de los derechos humanos. Pero no lo es menos que este cambio traerá también consigo la cara oscura de un individualismo metodológico basado en un contractualismo moderno que, frente a la idea de sociabilidad natural, partirá de un individuo pre-social que utiliza la sociedad a su antojo, entrando y saliendo de ella como quiere y cuando, dejándolo todo en manos de la voluntad de los contratantes. Los individuos acabarán creando sólo aquellos vínculos que consideran oportunos, lazos que, por lo demás, pueden romper en el momento en que lo consideren necesario. El *otro* es el socio de un acuerdo interesado y provisional, al que se mira con desconfianza pues el objetivo es depender lo menos posible de los demás, no necesitar al otro ni ser requerido por sus necesidades¹⁰⁸¹. Es más, si este *otro* no es útil, si no es un socio óptimo para alcanzar el máximo beneficio, se desprecia, se deshecha y se ignora. Así, el individualismo dará paso al fenómeno de la discriminación, de la marginación y de la exclusión, de la dominación y de la humillación como expresiones de su vertiente más trágica y acabará caracterizándose por que en su seno convivirán dos dimensiones contrapuestas y enfrentadas tal y como ya hemos dicho: por un lado, la fundamentación universalista de los derechos inspirada en la concepción ilustrada de los derechos naturales y por otro, la raíz misma sobre la que esa marginación y exclusión se sustentaba.

Con el tiempo, y gracias sobre todo a la «potencialidad universalista que encierra el propio concepto de derechos humanos»¹⁰⁸², la balanza acabó decantándose hacia el lado más universalista, emprendiendo un camino que condujo hacia una progresiva extensión de los derechos humanos a todos aquellos grupos de personas que habían sido inicialmente excluidas por los postulados individualistas más primarios. Es lo que

¹⁰⁸¹ BEA, E., "Derechos y deberes. El horizonte...", *cit.*, p.64.

¹⁰⁸² FERNÁNDEZ, E., *Igualdad y Derechos Humanos*, *cit.*, p.36.

conocemos como el *proceso de generalización* registrado a lo largo de los siglos XIX y XX y que es el resultado de una incesante lucha por el reconocimiento de los derechos a todas las personas sin excepción. Parecía que el mensaje individualista ambiguo y paradójico que englobaba de un lado la universalidad de los derechos y al mismo tiempo de otro, la defensa de la exclusión y la marginación, cedía en pro de una universalidad que se sentía vencedora en muchos sentidos. El movimiento obrero y el socialismo democrático fueron dos de las corrientes fundamentales que pusieron de manifiesto todas estas contradicciones reclamando esa generalización de los derechos, de los derechos de participación política y de los sociales, económicos y culturales, culminando así la progresiva realización histórica de la dimensión igualitaria que había estado presente en el concepto de derechos humanos desde sus orígenes¹⁰⁸³, reivindicando una igualdad formal para los derechos de participación política y una igualdad material para los sociales, económicos y culturales¹⁰⁸⁴.

Ahora bien, que hablemos de la *culminación* de este proceso de generalización no significa que se hayan superado realmente todos los impedimentos y nos hallemos situados ante una verdadera universalidad. Nada más lejos de la realidad, pues que hayamos avanzado no significa que hayamos alcanzado la meta, en esta carrera de obstáculos llevamos anclada una losa que pesa demasiado y que nos impide completar este proceso de forma integral: hablamos, de nuevo, de la primacía de la autonomía de la voluntad, de la concepción voluntarista que impide reivindicar sus derechos a aquellos que no tienen la posibilidad de autodeterminarse. Hablamos del individualismo desde una óptica renovada pero con un fundamento similar a lo que hemos venido afirmando desde el principio, esto es, la vinculación de los derechos, y esta vez también de la dignidad, a la autonomía y a la independencia entendidas como aislamiento y autosuficiencia.

Una filosofía que lo que acaba constituyendo es, en realidad, una «visión reduccionista del ser humano»¹⁰⁸⁵ al absolutizar su condición separada respecto a todo lo que le

¹⁰⁸³ PECES-BARBA, G., *Curso de Derechos Fundamentales... cit.*, pp.160-168 y DE LUCAS, J., *El desafío de las fronteras. Derechos humanos y xenofobia frente a una sociedad plural*, Temas de hoy, Madrid, 1994, p.52.

¹⁰⁸⁴ FERNÁNDEZ, E., *Igualdad y Derechos Humanos, cit.*, pp.36-39.

¹⁰⁸⁵ BALLESTEROS, J., "El individualismo como obstáculo...", *cit.*, p.16

rodea. El individuo se caracteriza exclusivamente por ser «sujeto de necesidades», un «sujeto humano referido reductivamente a su vertiente económico-pulsional»¹⁰⁸⁶ y, por tanto, despojado radicalmente de toda su caracterización social, un sujeto que, tal y como afirma la concisa frase de Tim Jackson, es persuadido de gastar un dinero que no tiene en cosas que no necesita para crear en personas que no le importan unas impresiones que no perduran¹⁰⁸⁷. Un sujeto que ha logrado debilitar e incluso hacer desaparecer el sentido de pertenencia a comunidades sociales concibiendo a la persona como un ser aislado, autosuficiente e independiente, desvinculado de los otros que son como él y de la Naturaleza que lo sustenta y le da la vida. Se siente capaz de alcanzar por sí mismo y sin la ayuda de los demás su plena realización personal. Y lo hace, además, con una actitud desafiante, confundiendo necesidades y caprichos y perdiendo, al mismo tiempo, tal y como sostiene Ballesteros, su humildad a la hora de reconocer su miseria y también su grandeza, su capacidad de pensar, en sus propias palabras, perdiendo su «mínimo sentido de la pietas»¹⁰⁸⁸ y confundiendo libertad e independencia, libertad y autonomía y presentando la autosuficiencia como la esencia sobre la que gravita su existencia, «imponiendo la ley del deseo, el primado del principio del placer, y la prioridad del consentimiento, olvidando lo recibido, lo dado, lo natural, lo real»¹⁰⁸⁹.

El individualismo ha logrado, de esta forma, devaluar con el paso del tiempo tanto la dimensión de lo público (*polis*) como de lo privado (*oikos*)¹⁰⁹⁰. No sólo ha conseguido vincular al ser humano con el economicismo haciéndolo partícipe de éste y considerándolo exclusivamente como un *homo faber*, creador de mercancías y ocupado sólo de sus intereses, de su enriquecimiento y de su reconocimiento, sino que además ha logrado que se desvincule de la familia, de la dimensión del compromiso y de la responsabilidad así como también de su propia continuidad. Se instaura la mentalidad

¹⁰⁸⁶ COSTA, P., *Il progetto giuridico. Ricerche sulla giurisprudenza del liberalismo classico*, Giuffrè, Milano, 1974, vol.I (Da Hobbes a Bentham), p.116 *in fine*.

¹⁰⁸⁷ JACKSON, T., "An economic reality check", *TED, Ideas worth spreading*, julio 2010. Disponible en: https://www.ted.com/talks/tim_jackson_s_economic_reality_check/transcript?language=en (última consulta 23 de julio de 2019).

¹⁰⁸⁸ BALLESTEROS, J., *Ecologismo Personalista... cit.*, pp.41-42.

¹⁰⁸⁹ BALLESTEROS, J., "El futuro del derecho: como lucha contra la idolatría tecnológica", *Persona y Derecho*, n.79, 2018 (en prensa)

¹⁰⁹⁰ BALLESTEROS, J., "El individualismo como obstáculo...", *cit.* p.16 *in fine*

hedonista y consumista, el instanteísmo en la gratificación del deseo, el espontaneísmo, el narcisismo, la confusión entre libertad e independencia y la separación entre razón y sentimiento¹⁰⁹¹ convirtiendo al pragmatismo en la racionalidad suprema: *yo puedo hacerlo y, por lo tanto, quiero hacerlo y lo hago*¹⁰⁹². Se devalúa tanto lo social público, quedando a merced del neocontractualismo que parte de la noción del hombre aislado, como lo social privado, despreciando todo aquello que tenga que ver con la vulnerabilidad humana¹⁰⁹³. Ambas esferas de nuestra existencia (la pública y la privada) son esenciales, por ello es por lo que es necesario implicarse con las dos de manera racional y coherente, haciendo efectiva la segunda a través del compromiso con la primera pero sin llegar a reducir la primera en beneficio exclusivo de la segunda¹⁰⁹⁴. Implicarse con las dos esferas supone cuidar la esfera privada pero siendo capaz de ir más allá de ella comprometiéndose con la pública haciendo efectiva la universalidad de los derechos y poniendo en marcha los deberes positivos de solidaridad.

Y ello es muy improbable si mantenemos la estructura individualista y de autosuficiencia que impera en la actualidad, puesto que no hay solidaridad ni universalidad sino desconfianza respecto a los otros y negación de la responsabilidad. Se establece el principio de *yo elijo y por tanto tengo derechos*, no existe correlación entre derecho y deber, los derechos son concebidos como reivindicaciones de la propia esfera de poder del individuo frente a los otros, son siempre *mis derechos* y se reducen a derechos de autonomía o de primera generación. Se instaura la «cultura de la querrela», todos exigen que se respeten sus derechos pero nadie aboga por conseguir que se respeten los de los otros, estos *otros* son los que propiamente tienen deberes, deberes negativos que, por lo demás, se basarán siempre en la máxima de no violar *mis derechos*¹⁰⁹⁵. Ahora bien, los otros no deben, claro está, violar mis derechos, pero yo sí tengo el poder y puedo

¹⁰⁹¹ Ibid., pp.16-17.

¹⁰⁹² BAUMAN, S., *Retrotopía*, cit., p.33.

¹⁰⁹³ BALLESTEROS, J., "El individualismo como obstáculo...", cit. p.17.

¹⁰⁹⁴ Como ocurre en la actualidad con todo lo que está en internet, tratando de difundir una democracia universal cuando en realidad lo que estamos creando no es más que nuestra propia visión personal e individual que acabará sumándose a otras visiones individuales distintas, llevando lo privado a lo público. BAUMAN, Z., y LEONCINI, T., *Generación Líquida...* cit., pp.71-74.

¹⁰⁹⁵ BALLESTEROS, J., "El individualismo como obstáculo...", cit., p.18.

violar los míos, mis propios derechos, sobre la base de la presunción de que al ser éstos ilimitados no hay coto ni restricción alguna que me lo impida¹⁰⁹⁶.

Lo convincente sería afirmar que un individuo sólo se ve legitimado para reclamar determinados derechos cuanto está dispuesto a exigirlos para cualquier otra persona: yo no puedo exigir como humano un derecho que no esté dispuesto a exigir con igual fuerza para cualquier otro. Asumir la universalidad significa que los derechos que reclamamos para nosotros debemos estar dispuestos a exigirlos para todo ser humano. Universalizar las libertades exige practicar una solidaridad abierta hacia todas aquellas personas que son incapaces de ser autosuficientes (o quizás, mejor dicho, autónomas e independientes como condiciones necesarias para la existencia de la persona). Porque la desigualdad de las personas es innegable y sin ayuda mutua es imposible que todos puedan ser capaces de gozar de estas libertades. De ello es de lo que se nutre el fenómeno de la marginación y la exclusión, de la insolidaridad hacia aquellos que ignoramos, que tratamos como ausentes, que separamos de nuestras vidas y de nuestras conciencias. Los seres humanos somos libres e independientes siempre dentro de una estrecha red de vinculaciones recíprocas con los otros, tal y como subraya el personalismo, pero también con el entorno, según se destaca en el pensar ecológico¹⁰⁹⁷. Podríamos incluso hablar aquí, siguiendo a Chodorov, del término *autonomía relacional* para definir una autonomía que no puede ser entendida como independencia sino como relación e interdependencia¹⁰⁹⁸, que se construye dentro de un contexto de relaciones, con lo que añadiríamos a este esquema las ideas del feminismo de la complementariedad para complementar a todas aquellas ideologías capaces de superar la concepción individualista de autonomía e independencia como desvinculación¹⁰⁹⁹.

¹⁰⁹⁶ En este sentido destaca la visión de Nozick que considera factible la posibilidad de enajenar la libertad de cada individuo, aceptando la licitud de la esclavitud por voluntad propia: «La pregunta comparable sobre un individuo es si un sistema libre le permitiría venderse a sí mismo como esclavo. Creo que sí. (Otros autores no están de acuerdo). También le permitiría comprometerse permanentemente a no entrar jamás en una transacción así. Pero algunas cosas que los individuos pueden escoger para sí, nadie puede escogerlas para otro. [...] Pero recuérdese que cualquiera puede contratar cualquier limitación particular sobre sí mismo y, de esta manera, puede usar el marco voluntario para contratar salirse de él». NOZICK, R., *Anarquía, Estado, Utopía, cit.*, p.282.

¹⁰⁹⁷ FERNÁNDEZ, E., *Igualdad y Derechos Humanos, cit.*, p.33.

¹⁰⁹⁸ CHODOROV, N., *Feminism and Psychoanalytic Theory*, York University Press, New Haven, 1989, p.107.

¹⁰⁹⁹ Junto con el personalismo y el pensar ecológico también se opone al concepto de autonomía propio de la filosofía individualista la doctrina del feminismo de la complementariedad (Edith Stein, Gilligan, Elsthain, Chodorov, Benhabib, Pateman...). Sus teorías son un claro ejemplo de cómo alcanzar una

Todas estas doctrinas parten de la realidad de la vulnerabilidad humana y no de la autosuficiencia como característica fundamental del sujeto de derecho, y alzan la voz frente al modelo individualista evitando que la inexistencia de determinadas propiedades, como la conciencia o la autonomía, constituyan un impedimento para considerar a los seres humanos, a todos, como sujetos de derecho. Recordemos que, tal y como decíamos, sólo tomando como punto de partida la realidad de la vulnerabilidad humana nos percatamos que, efectivamente, el ser humano es antes y más radicalmente vulnerable que autosuficiente¹¹⁰⁰, lo que nos lleva a evitar la *discriminación* o *marginación* de cualquier grupo o sector de la sociedad puesto que todos los seres humanos, sin excepción, somos vulnerables en uno u otro sentido. En consecuencia, y de acuerdo a lo que concluíamos en el capítulo anterior, los derechos aparecerán entonces basados en el bien que encierran para sus titulares y no en la voluntad para ejercerlos o no¹¹⁰¹.

Esta fundamentación voluntarista es en lo que se basa la nueva «radicalización liberal individualista»¹¹⁰². Un individualismo renovado del que derivarían, a su vez, dos fenómenos ya mencionados que coadyuvan en la actualidad a obstaculizar la realización completa de aquél proceso de generalización que venimos analizando: por un lado el fenómeno de la discriminación ya sea por razón de sexo, raza, religión o ideología, que deriva de la creencia de superioridad de unos frente a otros, y por otro el de la marginación de los extranjeros, inmigrantes y refugiados, que deriva del miedo o rechazo a lo diferente. Situaciones que vivimos en las democracias más desarrolladas, aquellas naciones que se jactan de poseer lo que suele llamarse un sistema homologable de derechos. Por lo tanto, estamos ante un proceso, el de generalización, incompleto e inacabado, que requiere mayores esfuerzos para avanzar y alcanzar la verdadera universalidad de los derechos. De hecho, la realidad que vive la mayor parte de la humanidad, con sistemas políticos que desconocen por completo o en muy alto grado las exigencias derivadas de los derechos y que basan su funcionamiento en la

solidaridad planetaria con el conjunto de la especie humana, pasando el énfasis de la idea de derechos a la de deberes. BALLESTEROS, J., "El individualismo como obstáculo...", *cit.*, p.21.

¹¹⁰⁰ *Ibid.*, p.22.

¹¹⁰¹ MCCORMICK, N., "Los derechos de los niños: una prueba de fuego para las teorías de los derechos", *cit.*, pp.293-306.

¹¹⁰² FERNÁNDEZ, E., *Igualdad y Derechos Humanos*, *cit.*, p.44.

inexistencia total y absoluta de derechos sociales, nos corroboran que este proceso no sólo está incompleto, sino que en demasiados lugares del mundo es prácticamente inexistente¹¹⁰³.

El individualismo, por lo tanto, alimenta, sustenta y mantiene el fenómeno de la discriminación y de la marginación al reducir el otro a su mera dimensión de útil económico, de objeto de dominación política, de producción, consumo o administración pública. Todos aquellos que no resultan adecuados a tales propósitos son automáticamente marginados o discriminados; ocurre con los extranjeros¹¹⁰⁴, con las minorías étnicas, con los niños, con los pobres, con los ancianos, con los incapaces... La filosofía individualista no ha cesado de consolidarse como ideología hegemónica e inspiradora de la concepción dominante de los derechos humanos con consecuencias muy negativas tanto para la universalidad de los derechos como para la efectividad práctica de una solidaridad universal. Y ello no sólo porque, como dice Encarnación Fernández, favorece las marginaciones y discriminaciones *de los pobres* con los recortes del Estado Social, *de los extranjeros* (especialmente si son pobres) con la indiferencia ante la miseria del Tercer Mundo, el cierre de fronteras y la consagración de políticas xenófobas y racistas, y *de los no autónomos*, con el abandono de su tutela jurídica, sino también porque la creciente impronta voluntarista-individualista de los derechos humanos resulta difícilmente admisible desde el punto de vista de las *tradiciones no occidentales*, ya que éstas otorgan suma importancia a las dimensiones comunitarias de la existencia humana y a la primacía de los deberes¹¹⁰⁵, dimensiones devaluadas plenamente por la filosofía individualista¹¹⁰⁶, por lo que el reencuentro entre ambas tradiciones resulta cada vez más difícil y al mismo tiempo imprescindible.

Tal y como ya nos recordaba Kant, es necesario tratar al otro (ya sea diferente o desigual) siempre como fin y nunca sólo como medio. El individualismo parece obviar esta advertencia al igual que la exigencia de la fórmula del respeto universal e incondicionado

¹¹⁰³ Ibid., pp.39-40.

¹¹⁰⁴ Ocurrió en la Antigüedad y en la Edad Moderna y ocurre en la actualidad. La extranjería sigue siendo una causa de diferenciación en el reconocimiento y, sobre todo, en el ejercicio de los derechos fundamentales. Vid., DE LUCAS, J., *El desafío de las fronteras... cit.* pp.116 y ss.

¹¹⁰⁵ En este sentido para más información vid., MONZÓN, A., "Derechos humanos y diálogo intercultural", *cit.*, pp.119-123.

¹¹⁰⁶ FERNÁNDEZ, E., *Igualdad y Derechos Humanos, cit.*, pp.45-48.

al otro. Es por ello por lo que resulta imprescindible recuperar la vieja idea de la *humanitas* y el principio al que, como recuerda Ballesteros, gustaba referirse Machado basado en el «nadie es más que nadie» y ya antes también Vives: «homo homini par»¹¹⁰⁷ una máxima que descansa, en realidad, en la profunda idea cristiana de que nadie es más que humano¹¹⁰⁸. Porque todas las personas son seres humanos, iguales en dignidad y merecen igual consideración y respeto.

2. Comunitarismo excluyente

La incompatibilidad manifiesta entre algunas corrientes filosóficas, políticas y jurídicas y la universalidad de los derechos humanos es, como hemos visto, evidente. Hemos analizado los postulados del pensamiento individualista como la primera corriente que evidencia claramente dicho antagonismo. Ahora bien, el individualismo no es, ni mucho menos, la única actitud incompatible con la universalidad de los derechos. Otra de las tendencias a las que resulta inevitable aludir en este sentido es el comunitarismo excluyente.

Con carácter previo es importante precisar que el comunitarismo excluyente no se identifica, de manera simplista, con el denominado *movimiento comunitarista* que es una corriente filosófica y cultural que ha tenido amplios desarrollos en el siglo XX con destacados representantes como Taylor, Walzer, MacIntyre, Sandel, etc¹¹⁰⁹. Estos autores reivindican la importancia de la comunidad en la existencia humana y su papel en la formación de la identidad personal y en este sentido han criticado muy adecuadamente el modelo individualista al que antes nos referíamos.

En general, el fundamento principal sobre el que se asienta esta corriente podríamos definirlo, de acuerdo con Pérez Luño, como «el desplazamiento de los derechos

¹¹⁰⁷ BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho... cit.*, pp.127-128.

¹¹⁰⁸ BALLESTEROS, J., "Por una rebeldía sin resentimiento... *cit.*", p.60.

¹¹⁰⁹ Como destaca Pérez Luño, es importante señalar que este movimiento se caracteriza por no constituir una escuela monolítica sino que en él se advertirían, más bien, dos direcciones o *subcorrientes* bien diferenciadas: la primera, representada por autores como Taylor y Walzer, supone una relectura de las tesis hegelianas y de alguna forma desea recuperar los valores de la Modernidad y de la Ilustración a través de una interpretación en clave comunitaria que intenta evitar la filosofía individualista antes vista. La segunda, con Alasdair MacIntyre como máxima representante, reivindica una vuelta a la tradición aristotélica en cuanto opuesta a la Modernidad y defiende un proyecto anti-ilustrado, nostálgico de la concepción pre-moderna de la comunidad. PÉREZ LUÑO, A.E., "La universalidad de los derechos humanos", *cit.*, p.100.

universales hacia unos derechos contextualizados, en función del carácter histórico y culturalmente condicionado de los valores que los informan». El comunitarismo, por lo tanto, se contrapone a una visión abstracta de los derechos y libertades, tal como, según sus partidarios, se concibieron en la Modernidad. Para ellos el fundamento de los derechos humanos se asentaría, precisamente, en esa identidad homogénea comunitaria expresada, además, a través del *ethos social*, puesto que, para sus defensores, cada comunidad histórica es la única capaz de dotar de unos perfiles específicos y concretos a los derechos de cada persona¹¹¹⁰. Así, por ejemplo, lo declaró Pavlov, uno de los delegados de la URSS en el Comité de Redacción de la Declaración Universal de Derechos Humanos: «el hombre debe considerarse como miembro de la sociedad [...] ese estatus es el que determina sus derechos y deberes»¹¹¹¹. En este sentido el ruso entendía que los hombres nacían desiguales y sólo se equilibraban cuando una ley lo estableciera así, esto es, que los derechos humanos no son inherentes al hombre, sino que derivan de la estructura social del país en el que vive.

Ahora bien, el comunitarismo comporta el riesgo de la reclusión del ser humano en el círculo espacialmente limitado de la pertenencia a una comunidad particular. El hombre vive en lo que podríamos denominar «círculos concéntricos», del yo al matrimonio, la familia, el vecindario, el barrio, la ciudad y, por último, la comunidad nacional¹¹¹². Ésta se considera el último nivel de convivencia que se plantea sin tener en cuenta otros entornos. De este modo el sujeto de los derechos sería el individuo como miembro de una comunidad específica, como ciudadano más que como hombre. Este énfasis en la pertenencia comunitaria y la contextualización de la identidad sobre el que descansa esta corriente conlleva el riesgo evidente de que la vinculación con los cercanos y la solidaridad interna del grupo degeneren en una solidaridad cerrada y excluyente cuya consecuencia más nociva se estructura en torno a la separación, e incluso hostilidad, hacia los diferentes, hacia los que no poseen una identidad similar. Es lo que conocemos como el *comunitarismo cerrado* o excluyente que tan lúcidamente denunció Bergson, una comunidad, tal y como recientemente sostuvo Bauman, cuyo marco de referencia conforma una visión del mundo y del modo de ser de sus integrantes en el mundo que

¹¹¹⁰ Ibid., pp.99 y 100.

¹¹¹¹ PAVLOV, A., en A/C.3/SR.98, p.110.

¹¹¹² DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad*, cit., p.105.

liga estrechamente dos nociones contradictorias; integración y separación: «lo acogedor del hogar y lo inhóspito del exterior; la cordialidad de dentro y el distanciamiento, la suspicacia y la vigilancia de fuera»¹¹¹³.

La solidaridad que impera en este modelo se caracteriza por que se cierra en el ámbito del nosotros y utiliza la referencia excluyente de los otros desde la exacerbación de la diferencia¹¹¹⁴. Es la dialéctica baumaniana de la asociación y la disociación, la unificación y la separación, la integración y la división que comentábamos adaptada al *nosotros* y al *ellos*. Una dialéctica que se retroalimenta ya que, según el autor, las nuevas unidades que se *integran* necesitan antes *separarse* de su *nosotros* para volver a definirse como tales. Esto significa que en la contraposición binaria de un *nosotros* (los nuevos *nosotros* destinados a integrarse) y un *ellos* (los otros destinados a permanecer fuera de la integración), estos últimos desempeñan, en realidad, un rol previo, pues decidir y proclamar qué personas *no son como nosotros* precede a la decisión y la proclamación de quienes *sí* somos *nosotros*, lo que significa que, de hecho, la identificación de un *ellos* se convierte en condición necesaria de la propia autoidentificación exclusiva y excluyente proclamándose como legitimación explícita de esta misma autoidentificación¹¹¹⁵: «sabemos quiénes somos sólo cuando sabemos quiénes no somos, y con frecuencia sólo cuando sabemos contra quiénes estamos», sentenciaría, a su vez, Huntington¹¹¹⁶.

Estamos, por lo tanto, ante una solidaridad cerrada y excluyente que margina a los que están fuera de los límites del ámbito de la integración, «los otros hasta la médula y sin redención»¹¹¹⁷, a los que se les ha impuesto el destino de permanecer eternamente fuera, aquellos a los que hay que impedir de cualquier modo que puedan cruzar los límites que comentábamos. Para ello se defiende el discurso del miedo y del interés como respuesta ante lo que por ser considerado *desconocido* es entendido como un riesgo. Por eso es por lo que se cierra sobre sí misma y sólo es capaz de concebir el

¹¹¹³ BAUMAN, S., *Retrotopía, cit.*, p.73.

¹¹¹⁴ DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio... cit.*, p.69.

¹¹¹⁵ BAUMAN, S., *Retrotopía, cit.*, pp.151-152.

¹¹¹⁶ HUNTINGTON, S.P., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* (1996), (Trad. J.P. Tosaus), Paidós, Barcelona, 1997, p.22.

¹¹¹⁷ BAUMAN, S., *Retrotopía, cit.*, p.151.

mundo en los términos schmittianos del par amigo/enemigo, esto es, la lógica que excluye al otro de nuestro círculo por no ser *uno de los nuestros* y lo convierte en el enemigo que hay que evitar y batir, si es necesario. En el mejor de los casos, como dice De Lucas, porque nos es ajeno, en el peor, porque resulta una amenaza a lo que consideramos *nuestro*: nuestra identidad, nuestra religión, nuestra autonomía...¹¹¹⁸. Bauman lo resume terriblemente de la siguiente manera: no eres como nosotros, no eres de los nuestros, no *tienes derecho* a participar en nuestra vida, por ello, no te sorprendas si te llevas golpes, patadas, insultos, humillaciones, no estás conectado a nosotros, te hacemos sentir diferente porque eres diferente, no trates de ser como nosotros porque no te lo vamos a permitir¹¹¹⁹. De este modo la solidaridad acaba perdiendo su verdadera esencia, pues si el vínculo de la solidaridad se reduce y se cierra, las propias organizaciones sociales en las que se concreta pierden definitivamente su razón de ser y se convierten en un mecanismo de ayuda mutua *porque es uno de los nuestros* y no porque lo exija «el reconocimiento de la apertura al otro»¹¹²⁰ que es la base misma de lo que venimos considerando como solidaridad universal.

Este tipo de comunitarismo excluyente provoca, por consiguiente, una fuerte tensión entre lo interno y lo externo y un permanente conflicto entre lo que se considera ser hombre y ciudadano, un dilema que viene ya de largo y que se irá desarrollando con los años de manera más concreta gracias sobre todo a la difusión de la corriente estatista. Una clara muestra de ello la encontramos en el texto clásico de Rousseau del *Emilio*: «hay que optar entre hacer un hombre o un ciudadano; porque no se puede hacer uno y otro al mismo tiempo. Cuando está compacta y está bien unida, toda sociedad parcial se aparta de la mayor. Todo patriota es duro para con los extranjeros: no son más que hombres, a sus ojos no son nada. Tal inconveniente es inevitable, pero débil. Lo esencial es ser bueno con las gentes con las que se vive»¹¹²¹. Rousseau fue uno de los autores más influyentes a la hora de proclamar la primacía del Estado nacional sobre la comunidad internacional y la idea de la solidaridad interna del grupo que ello conlleva,

¹¹¹⁸ DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio... cit.*, p.69.

¹¹¹⁹ BAUMAN, Z., y LEONCINI, T., *Generación Líquida... cit.*, p.51.

¹¹²⁰ DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio... cit.*, p.70.

¹¹²¹ ROUSSEAU, J.J., *Emilio o De la educación* (1762) (Trad. M. Armiño), Alianza, Madrid, 2011, (3ª ed.), L.I, pp.47 *in fine* y 48.

si bien ya antes de él no han faltado quienes han venido defendiendo ideales que confinaban la solidaridad dentro del grupo compacto y cerrado dejando de lado la universalidad y el respeto universal al otro y otorgando una supremacía absoluta al ciudadano y al Estado por encima de todo, incluso del *hombre*, abogando por la idea del individuo *por* el Estado. Hablamos, pues, de un estatalismo como fenómeno catalizador de lo que hoy conocemos como comunitarismo cerrado. Comprender el primero supone entender el segundo por lo que un análisis un tanto más detenido de las raíces de aquél es indispensable para conocer con profundidad los cimientos históricos y culturales que han sostenido y consolidado esta forma de interpretar la existencia vinculada a los más cercanos.

2.1 Estatalismo: evolución de Maquiavelo a Hegel¹¹²²

El comunitarismo excluyente, en consecuencia, hunde parte de sus raíces en la visión estatalista moderna adelantada ya en el siglo XV por Maquiavelo y consolidada a lo largo de los siglos por otros tantos autores que con sus escritos lograron darle un importante sustento ideológico. Hablamos en primer lugar de Nicolás Maquiavelo porque este autor es considerado, por muchos, como precursor de los reduccionismos fundamentales de la Modernidad, siendo el primero en aplicar a la política los principios metodológicos de la ciencia física y abriendo el camino a otros, en especial a Hobbes, considerado como el «representante más claro y firme» de la filosofía política de la Edad Moderna¹¹²³, quien, con su contrato social, dejará fuera de toda consideración a los no incluidos en el mismo.

Maquiavelo estudia lo que se *hace* y no lo que *sería más conveniente hacer*, base de lo que conocemos como politicismo. Para este autor el concepto de la *virtù* nada tiene que ver con la noción de la Antigua Grecia basada en la perfección moral humana ni con la ética en la política, sino más bien con el dominio de medios que mejor permita alcanzar un fin, un fin que se basa fundamentalmente en adquirir, conservar e incrementar el poder político, el Estado, en definitiva. La *fides*, la *humanitas* y la *pietas* son marginadas en pro de la *virtù* (entendida como *tecne* o *poiesis* y en ningún caso como *praxis*): «es

¹¹²² Sigo en este apartado los análisis de BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho... cit.*, pp.30 y ss.

¹¹²³ ARENDT, H., *La condición humana* (1958), (Trad. R. Gil), Paidós, Barcelona, 2017, (1ª ed. 2016, 3ª reimpr. 2017), p.325.

más seguro ser temido que ser amado»¹¹²⁴. El Derecho, por su parte, quedará desvalorizado, reducido a un puro medio al servicio del poder y del Estado y el éxito primará sobre la justicia: «Haga, pues, el príncipe lo necesario para vencer y mantener el Estado, y los medios que utilice siempre serán considerados honrados y serán alabados por todos»¹¹²⁵.

Sin embargo, y tal y como sostiene Ballesteros «lo que en Maquiavelo era intuición y tanteo se vuelve en Hobbes elaboración rigurosa»¹¹²⁶. Para Hobbes la cientificidad de la política radica en el hecho de que sus principios (las leyes y los pactos) son creados libremente, al igual que los de la geometría. El método geométrico y el de la ciencia política están conectados al ser ambos una creación de la mente humana. De la misma forma que las líneas y las figuras a través de las cuales se razona la geometría, proceden y son descritas por los hombres, la ciencia política es demostrable porque somos nosotros mismos los que creamos la comunidad a través de las leyes y los pactos: filosofar es razonar y «razonar es lo mismo que sumar y restar»¹¹²⁷ afirmará el propio Hobbes.

El Estado aparece por lo tanto como el objeto esencial en el que se basa la ciencia política y éste sólo puede ser creado por los hombres, de ahí el recurso al contrato social. El Estado se descompone en los individuos para posteriormente recomponerse a través del contrato social, a través del pacto realizado entre esos mismos individuos. Por lo tanto, el Estado, en este proceso, acaba adquiriendo personalidad propia, convirtiéndose, según Hobbes, en un *hombre artificial* y la totalidad de la vida política se manifestará a través de él como una creación humana. No hay fuentes normativas exteriores superiores al Estado por lo que la comunidad internacional se convierte en un *Estado de naturaleza* donde todos los Estados que la conforman están dotados de una libertad sin reglas. Se trata de una *sociedad salvaje* formada por *hombres artificiales* en donde reina la condición de *bellum omnium*, es decir, rige la desconfianza, la actitud

¹¹²⁴ MAQUIAVELO, N., *El Príncipe* (1532), (Comentado por Napoleón Bonaparte) (Trad. E. Leonetti Jungl), Espasa-Calpe, Madrid, 2008, (43ª ed.-5ª en esta presentación), Cap. XVII, p.122.

¹¹²⁵ Ibid., Cap. XVIII, pp.127-128.

¹¹²⁶ BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho... cit.*, p.31.

¹¹²⁷ HOBBS, T., *Tratado sobre el cuerpo* (1655), (Trad. J. Rodríguez), Trotta, Madrid, 2000, Parte I, Cap. I, n.2, p.36.

belicosa. Por su parte, el Derecho será planteado de forma rígida y positivista, como una «creación libérrima del Estado»¹¹²⁸: «una vez que un Estado ha sido establecido, es cuando de hecho aparecen las leyes, y no antes»¹¹²⁹.

Por lo tanto, el Derecho, *creación libérrima* de un Estado entendido como *hombre artificial*, es la culminación de la conexión entre geometría y ciencia política de la que hablábamos. Esta teoría sirvió de base a Hobbes para desarrollar un nuevo planteamiento basado en la ley como expresión máxima de la justicia y en el soberano absoluto como el garante de la misma. Surge entonces el *voluntarismo absolutista*, base del pensamiento jurídico de autores posteriores que forman la conocida *escuela imperativista*. Con este voluntarismo absolutista la *summa potestas* que el voluntarismo teológico atribuía a Dios se traslada, en virtud de la secularización del orden político, a un sujeto temporal bajo la denominación de *soberanía*.

La titularidad de ese poder soberano fue atribuida por las diferentes doctrinas políticas y en virtud de los sucesivos acontecimientos históricos primero al *Rey* (a través de la monarquía absoluta, apareciendo así, con Hobbes, una concepción absolutista de la ley), posteriormente al *Pueblo* (a través del contrato social que convierte a éste último en el titular de una voluntad general con cuyo ejercicio se identifica la soberanía -Rousseau-) y por último al *Estado* (entendido como «Dios real» en el sentido hegeliano, titular del poder único y supremo en que consiste la soberanía y la fuente última de toda ley. No hay soberanía popular sino únicamente soberanía del Estado)¹¹³⁰.

Entre el *voluntarismo absolutista* de Hobbes y el *voluntarismo democrático* posterior de Rousseau que veremos a continuación, encontramos una figura de gran valor que sirve como «puente»¹¹³¹ entre ambas concepciones: hablamos de Benito Spinoza. Este autor considera que hay que concebir a los hombres como *son* y no como *deberían ser*¹¹³². Por una parte, al igual que Hobbes, Spinoza niega que exista un criterio de lo justo o lo

¹¹²⁸ BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho... cit.*, p.33.

¹¹²⁹ HOBBS, T., *Leviatán, cit.*, cap.26, p.233.

¹¹³⁰ MONTORO BALLESTEROS, A., "Sobre la teoría imperativista de la norma jurídica", *Anales de Derecho*, n.25, 2007, pp.146-160.

¹¹³¹ BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho... cit.*, p.34 *in fine*.

¹¹³² SPINOZA, B., *Tratado político* (1677), (Trad. H. Giannini y M.I. Flisfisch), en SPINOZA, B., *Ética, Tratado Teológico-Político, Tratado Político*, Gredos, Madrid, 2011, Cap. I, p.617.

injusto anterior al Estado: «en el estado natural no puede concebirse el delito»¹¹³³ y por otra, al igual que Rousseau, afirma que únicamente la sociedad civil, a través del acuerdo, es a la que le corresponde establecer qué es lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto: el delito sí puede concebirse «en el estado civil, donde por consenso común se decide lo que es bueno y lo que es malo y donde cada cual está obligado a obedecer al Estado»¹¹³⁴. Tanto en Spinoza como en Rousseau el vínculo político que origina la sociedad es absolutizado y convertido en fundamento del bien y del mal pasando incluso a ocupar la política el lugar de la religión¹¹³⁵. Ese vínculo político que une a todos los miembros de una determinada sociedad acabará convirtiendo en decisiva la condición de ciudadano del Estado en detrimento incluso de la propia condición de persona y destruyendo el vínculo cosmopolita y desterrándolo fuera de cualquier ámbito de actuación y consideración.

Efectivamente será en Rousseau, en el *Emilio*, donde la condición de *citoyen*, o mejor dicho, la exaltación de la dimensión de ciudadano, conducirá a la pérdida del respeto universal por el otro y a la inevitable marginación del extranjero. Estas teorías mermarán los pilares sobre los que se asentaba la idea de *humanitas* heredada del estoicismo y que propugnaba el respeto universal al otro *sin discriminación alguna* y abrirán la caja de pandora en lo que a confrontación y la guerra se refiere. Ya no todos los hombres son iguales, están los ciudadanos del Estado y los *otros* y éstos últimos carecen de valor alguno. El propio Rousseau así lo expresaba: «Todo patriota es duro para con los extranjeros: no son más que hombres, a sus ojos no son nada [...] Lo esencial es ser

¹¹³³ SPINOZA, B., *Ética* (1677), (Trad. O. Cohan), en SPINOZA, B., *Ética, Tratado Teológico-Político...cit.*, Parte IV, Proposición XXXVII, p.210,

¹¹³⁴ *Ibid.*, p. 210.

¹¹³⁵ En este sentido, sostiene Ballesteros, resulta significativa la total coincidencia entre el texto en el que Spinoza expone en su *Tratado teológico-político* la Alianza bíblica y la fórmula que Rousseau utiliza para el pacto social: «Aun cuando los hebreos no transfirieron sus derechos a ningún otro [pueblo], sino que se cedieron recíprocamente una parte igual, como en la democracia, y se obligaron por un clamor unánime a obedecer lo que Dios hablase (sin ningún mediador expreso): se deduce de aquí que todos quedaran iguales como antes (...) y, en general, que toda la administración del Estado estaba igualmente en manos de todos» (SPINOZA, B., *Tratado teológico-político* (1677), (Trad. E. Reus), en SPINOZA, B., *Ética, Tratado Teológico-Político...cit.*, Cap. XVII, p.538) y «Dándose cada cual a todos no se da a nadie y como no hay ningún asociado sobre el que no se adquiera el mismo derecho que uno le otorga sobre uno mismo, se gana el equivalente de todo lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se tiene» (ROUSSEAU, J.J., *Del contrato social* (1762), en ROUSSEAU, J.J., *Del contrato social...cit.*, L.I, Cap. VI, p.39). BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho... cit.*, pp.35-36.

bueno con las gentes con las que se vive»¹¹³⁶. Pero sin embargo la culminación de este planteamiento llegará con Hegel, siendo el autor que más rotundamente, como dice Ballesteros, manifestará la exaltación a la guerra como el método más eficaz para dar «consistencia a la solidaridad interna del grupo»¹¹³⁷.

Ya un siglo antes Spinoza adelantó que «salus publica, suprema lex»¹¹³⁸ pero sin embargo será el propio Hegel quien llegue a afirmar que «la guerra [...] conserva la salud ética de los pueblos; igual que el movimiento del viento preserva los mares de la corrupción a que les llevaría una calma duradera, así preserva a los pueblos de una paz duradera, o más aún, de una paz perpetua»¹¹³⁹. Tanto para Spinoza, como para Rousseau y Hegel, el ciudadano estará por encima de cualquier cosa puesto que «el deber supremo [del individuo] es el de ser miembros del Estado»¹¹⁴⁰, en ser ciudadanos de una Nación, subordinando el deber moral al deber jurídico y oscureciendo la delimitación entre Derecho y moral que tan genialmente había trazado el iusnaturalismo desde los tiempos de Panecio de Rodas¹¹⁴¹. La irreductibilidad del hombre al ciudadano, la dignidad radical del hombre como algo previo a su pertenencia a un grupo¹¹⁴², en definitiva, el carácter universal del hombre y del Derecho, son olvidados durante la Edad Moderna a partir de Maquiavelo y el resto de autores que culminan esta visión.

Por lo tanto, en contra de lo que el iusnaturalismo tradicionalmente había propugnado, la ley no une a los hombres de forma global, no es universal sino particular, nacional, al igual que el ciudadano. Se niega por lo tanto el derecho internacional, la *communitas orbis*, y se rechaza la existencia de la universalidad de los derechos. A pesar que desde Maquiavelo se viene ya observando la primacía del Estado nacional sobre la comunidad

¹¹³⁶ ROUSSEAU, J.J., *Emilio o De la educación, cit.*, L.I, pp.47 in fine y 48,

¹¹³⁷ BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho... cit.*, p.36 in fine.

¹¹³⁸ SPINOZA, B., *Tratado teológico-político, cit.*, Cap. XVI, pp.515 y ss.

¹¹³⁹ HEGEL, F.G., *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural. Su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia positiva del Derecho (1802-1803)* (Trad. D. Negro), Aguilar, Madrid, 1979, p.59 in fine - 60. Este texto vuelve a ser citado en su *Filosofía del Derecho*, HEGEL, F.G., *Filosofía del Derecho* (1937), (Introd. C. Marx), Biblioteca Filosófica, Editorial Claridad, Buenos Aires, vol. 5, 1968, (5ª ed.), parágrafo 324, pp.269-271. Disponible en:

<http://upcndigital.org/~ciper/biblioteca/Filosofia%20moderna/Hegel%20-%20Filosofia%20del%20Derecho.pdf> (última consulta 23 de julio de 2019).

¹¹⁴⁰ Ibid., parágrafo 258, p.212.

¹¹⁴¹ BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho... cit.*, p.116.

¹¹⁴² VERDROSS, A., *La Filosofía del Derecho...cit.*, pp.375 y ss.

internacional es sin embargo en la obra de Hegel donde se consolida definitivamente esta idea. Se niega la posibilidad de la existencia del Derecho fuera del ámbito estatal, el Estado representa a la Nación y monopoliza el Derecho, que no tiene más sentido que servir de fundamento para su estabilidad¹¹⁴³. La solidaridad interna se instala en el seno de la sociedad desplazando cualquier atisbo de sociabilidad más allá de las fronteras sobre las que ésta se asienta.

Este modelo del Estado cerrado implicaba, a su vez, la pretensión de la comunidad perfecta, del Estado autónomo y autosuficiente que se basta a sí mismo para atender las necesidades básicas de su población. Un modelo cuyo paradigma se postula en torno a la figura del Estado y defiende una solidaridad temporal con las generaciones pasadas y también con las futuras pero cerrada espacialmente al interior de la comunidad estatal¹¹⁴⁴. Bergson definió este modelo como una sociedad cerrada caracterizada porque, básicamente, tiende a incluir en ella un cierto número de individuos excluyendo a los otros. Individuos que se definen a través de unas características muy concretas: porque se sostienen entre sí, porque son indiferentes respecto al resto de los seres humanos que no forman parte de ella y porque están siempre preparados para atacar o defenderse. Más adelante examinaremos con mayor detenimiento este modelo definido y criticado por el autor francés, paradigma de la «ideología del muro»¹¹⁴⁵ y de una solidaridad confinada en el interior de las fronteras que, como veremos, se configuran tanto como internas, de la propia persona, como externas, del propio Estado nacional y unitario. Fronteras que se multiplican y propagan en la actualidad de forma agresiva y descontrolada.

2.2 Relaciones internacionales hobbesianas y la «política de la ira»¹¹⁴⁶

La deriva que ha tomado el mundo en estos tiempos nos hace temer los peores presagios. La evolución, o mejor dicho, *involución* de nuestras sociedades hacia modelos anclados en el reduccionismo moral así lo demuestran. La sociedad cerrada actual,

¹¹⁴³ BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho... cit.*, pp.37-38.

¹¹⁴⁴ BALLESTEROS, J., *Ecologismo Personalista... cit.*, p.54.

¹¹⁴⁵ DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio... cit.*, p. 39.

¹¹⁴⁶ RODRIK, D., "The politics of anger", *Project Syndicate*, 09 marzo 2016. Disponible en: <https://www.project-syndicate.org/commentary/the-politics-of-anger-by-dani-rodrik-2016-03/spanish> (última consulta 23 de julio de 2019).

consecuencia directa del comunitarismo excluyente, es tan sólo la culminación de multitud de procesos que han venido desarrollándose a lo largo del tiempo y que han derivado en lo que algunos acertadamente han denominado la ideología del muro que comentábamos y que veremos más adelante en nuestra argumentación.

Ya hace mucho tiempo Europa tuvo la capacidad de superar este fenómeno de la sociedad cerrada sobre sí misma, del comunitarismo excluyente y del estatalismo inquebrantable. Lo pudo haber conseguido de haber proseguido con la noción de derecho internacional entendida como *ius humanitatis*, heredero de la tradición estoica de la *communitas omnium gentium*, de haber insistido y perpetuado la noción de humanidad como sujeto común al modo en que lo propusieron en los siglos XVI y XVII Vitoria, Las Casas y Suarez frente al modelo que pretendía el holandés Grotius. Sin embargo fue este último el que definitivamente acabó inclinando la balanza a su favor imponiendo sus argumentos en una incipiente esfera internacional que reclamaba unas bases ideológicas que dejaran patente sus verdaderos intereses. Asistimos, como dice De Lucas, a una «primera fase de la globalización», a una naciente expansión global del mercado, a la emersión de las primeras empresas de ámbito transnacional¹¹⁴⁷. Ya por aquél entonces se vislumbraba la verdadera esencia de lo que realmente interesaría en el ámbito de las relaciones internacionales. Lo que interesaba regular y defender no era una *communitas omnium gentium*, esto es, una *communitas orbis* basada en el *totus orbis*, sino más bien el comercio y las rutas comerciales. Así se impondría otro derecho internacional que considera como verdadero bien común de la humanidad el comercio y el poder por encima de la vida y los derechos de las personas¹¹⁴⁸.

Hoy en día la situación no ha mejorado en cuanto que siguen prevaleciendo tanto los intereses estratégicos y de seguridad nacionales como los económicos y financieros por encima de cualquier otra consideración. Se dice que la política internacional ha sido tradicionalmente el «reino de lo amoral, cuando no de lo inmoral». Su proceder a lo largo de los siglos así lo ha dejado patente al no ser precisamente proclive a introducir elementos éticos en sus reflexiones. En este sentido, la escuela de matriz hobbesiana de la *Realpolitik* ha marcado profundamente el modo de concebir estas relaciones

¹¹⁴⁷ Como por ejemplo, la holandesa de Indias a la que el propio Grotius servía.

¹¹⁴⁸ DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio... cit.*, p.69.

internacionales al partir de un pesimismo intrínseco sobre la condición humana y trasladando este esquema a la convivencia internacional, donde la única ley tenida en cuenta ha sido habitualmente la del más fuerte y la base de las relaciones un *todos contra todos* donde siempre acaba imponiéndose el más poderoso¹¹⁴⁹.

La eclosión de todos estos acontecimientos en la muerte, odio y destrucción, ya no de naciones o Estados sino del ser humano en su esencia que supusieron la primera, pero sobre todo la Segunda Guerra Mundial, hicieron que el siglo XX fuera considerado como un verdadero punto de inflexión. Estábamos de nuevo ante la balanza de posibilidades y parecía que finalmente, esta vez sí, se decantaría a favor de la «razón moral» en vez de hacerlo a favor de la «razón de estado» o de la «razón instrumental». La doctrina Wilson, los Pactos Briand-Kellog, la Sociedad de Naciones, la aparición del principio de seguridad colectiva, la creación de la ONU, la Declaración Universal de los Derechos Humanos, el Tratado de Roma y la creación de la Comunidad Económica Europea, la constitución de la Unión Europea, el fin de la Guerra Fría, la caída muro de Berlín... ¿se había quebrado definitivamente ese *otro* derecho internacional del que hablábamos? ¿estábamos acaso ante «el fin de la Historia» tal y como Fukuyama sentenció en su célebre artículo¹¹⁵⁰? Era la victoria de un modelo político respetuoso con la libertad, la

¹¹⁴⁹ ALONSO, G., “La solidaridad: ¿es un factor clave en las relaciones internacionales?”, *cit.*, p.85. Como sostiene Alonso fue sobre todo a partir de la Paz de Westfalia, en 1648, cuando los valores, ideales o criterios morales o religiosos pasaron a un segundo plano en la esfera internacional. Se produjo una secularización de la política mundial que dio paso a lo que se conoce como la «razón de estado», esto es, a la prioridad del interés propio nacional en perjuicio de otros aspectos más globales. En los siglos XVIII y XIX ello derivó en una nueva estrategia política internacional conocida como la «balanza de poder» basada en alianzas y acuerdos puntuales entre naciones o potencias que evitaban que el poder se decantara de forma indiscriminada hacia alguna de ellas. Este difícil equilibrio se sustentaba «en el cálculo de fuerzas y difícilmente dejaba espacio a consideraciones morales» recuerda Alonso. Ya en el XIX y con la revolución industrial, la política internacional giró en torno a la creación de los grandes imperios coloniales y de la explotación masiva de los países colonizados. Se estableció, como sostiene este autor, una «lógica perversa» entre los países industrializados (necesitados de las materias primas para su industria) y los países proveedores de éstas que derivó en una instrumentalización de territorios, personas y bienes a favor de las primeras. Esta situación creó una dinámica de la que aún hoy somos herederos y que hizo predominar la «razón instrumental» sobre la «razón moral» (en palabras de la Escuela de Franckfurt) en detrimento de una mayor humanización del escenario internacional. Todo esto fomentó una despersonalización de los seres humanos y una «utilización» de las naciones que tuvo su apogeo en los dos grandes conflictos bélicos de la primera mitad del siglo XX. «El progreso humano» concluye el autor, «se había puesto al servicio de la destrucción en vez de al fomento de la paz y la convivencia mundial». *Ibid.*, p.87.

¹¹⁵⁰ Posteriormente lo amplió en forma de libro. *Vid.*, FUKUYAMA, F., *El fin de la historia y el último hombre* (Trad. P. Elías), Planeta, Barcelona, 1992.

dignidad y el Estado de Derecho y, esta vez sí, parecía que se abría paso el camino para el ejercicio de una verdadera solidaridad, «realista y no enmascarada»¹¹⁵¹.

Sin embargo, la implacable realidad de la historia hizo de nuevo aparición y la balanza se desestabilizó en un renovado intento por afianzarla en manos del poder y la barbarie. Como si el conocido libro de Samuel Huntington, *El choque de civilizaciones*, se hubiera convertido en una profecía que revelaba los peores pronósticos de lo que se nos venía encima. Si el siglo XIX se caracterizó por ser escenario de brutales y encarnizadas luchas por poseer la titularidad de las materias primas entre los países avanzados y el siglo XX por desarrollar las ideologías totalitarias (comunismo, fascismo, nazismo, etc.) que instigaron los enfrentamientos más terribles que hayamos visto hasta la fecha, el siglo XXI lo es por la proliferación de los conflictos interculturales¹¹⁵², por la confrontación cultural entre civilizaciones y por la inestabilidad global que supone la puesta en escena de nuevos líderes que proclaman tanto por Oriente como por Occidente una vuelta al ostracismo y a una visión de solidaridad encerrada, de nuevo, en la «razón de estado» y en la «razón instrumental». Anthony D. Smith se pregunta por qué los fuegos del nacionalismo feroz se han reavivado cuando aún no han pasado ni cuarenta años desde que creímos que se habían consumido en el *Götterdämmerung* del Tercer Reich. Para el autor británico la respuesta está en que, en el fondo, estos fuegos nunca se extinguieron sino que más bien sólo los ocultó temporalmente de nuestra vista nuestro propio sentimiento de culpa al advertir cuáles habían sido sus horribles consecuencias¹¹⁵³. Bauman habla en este sentido de que, en realidad, apenas hay razón alguna que nos induzca a pensar que somos éticamente superiores a los europeos de las décadas de 1930 y 1940. Es probable que, en el curso del proceso civilizador, los actos de violencia hayan sido *barridos* de nuestra vista, ocultados, pero no extirpados de la naturaleza humana en sí. La función de este proceso ha consistido, en realidad, en poner fin a las antaño ejecuciones *públicas* ocultando esta vez esa violencia connatural a través de un nuevo proceso de *externalización* de la misma a profesionales, aliviando nuestra inmoral

¹¹⁵¹ ALONSO, G., "La solidaridad: ¿es un factor clave en las relaciones internacionales?", *cit.*, p.90.

¹¹⁵² El conflicto de los Balcanes y el genocidio albano-kosovar, los ataques terroristas a los EEUU y España por parte de Al- Qaeda, la aparición del ISIS...

¹¹⁵³ SMITH, A. D., *Nations and nationalism in a global era*, Polity Press, Cambridge, 1996, (1ª ed. 1995, 1ª reimpr. 1996), pp.51-52.

conciencia al no ser la mano ejecutora, o, lo que es peor, de *filialización* a unos seres humanos que consideramos inferiores, una clase marginada o *infraclase* situada fuera del sistema y de la sociedad, «cabezas de turco a cuyas espaldas se arrojó la carga de los vergonzosos pecados de una agresividad indómita», concluyendo que «lo que, para consuelo nuestro, creíamos [...] haber conseguido extirpar y desterrar a Mr. Hyde de las entrañas del doctor Jekyll de una vez por todas, nos da ahora la impresión visual y táctil de parecerse cada vez más a un intento de cirugía plástica más propio de Dorian Gray»¹¹⁵⁴.

Y de todo ello derivan las políticas actuales, tanto nacionales como internacionales. Políticas que practican, como dice De Lucas, una verdadera «xenofobia institucional» convirtiendo a unos y otros en amenaza (*cabezas de turco*) hasta «el límite perverso» de identificar en ellos el enemigo que justifica la prioridad de blindar nuestras fronteras y, aun peor, de convertir la legislación en un Derecho de excepción en el que todo vale¹¹⁵⁵. El terror que nos inculcan unos pocos lo hemos acabado generalizando gracias a unos líderes populistas que avivan el odio y la desconfianza, aquellos que promueven lo que el profesor de Harvard, Dani Rodrik, llamó acertadamente «la política de la ira»¹¹⁵⁶. La forma de entender la política y de practicarla por parte de quienes ostentan el poder es fundamental en la conformación de la sociedad y en el modo en que sus integrantes se interrelacionan. Los líderes políticos tienen en sus manos el devenir de los acontecimientos y deben actuar conforme a la responsabilidad que les corresponde y que la sociedad, al elegirlos como tales, les exige. Desgraciadamente, en la actualidad, faltan líderes carismáticos, capaces, sinceros, fraternales, bondadosos y solidarios, y ello desde todos los espectros posibles, desde la izquierda más radical a la derecha más reaccionaria.

Los dirigentes de hoy en día ejercen su poder *coaccionando* a la sociedad, haciendo que ésta les respalde y acepte cualquier actuación que lleven a cabo con tal de no ver alterado el estatus privilegiado del que aquélla goza. Esta coacción por parte de los líderes políticos se realiza a través de prácticas muy variadas como por ejemplo el

¹¹⁵⁴ BAUMAN, S., *Retrotopía*, cit., pp. 22-24, citas pp. 23 y 24 respectivamente.

¹¹⁵⁵ DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio... cit.*, p.111.

¹¹⁵⁶ RODRIK, D., "The politics of anger", cit.

populismo, dando al pueblo lo quiere oír a costa de lo que sea, incluso de la propia veracidad de lo que se promete¹¹⁵⁷, o recurriendo a la intimidación, al catastrofismo, a la ira, utilizando amenazas o más bien advertencias desafiantes como las tan temidas y sobrevaloradas consecuencias de la crisis económica o la crisis de refugiados. Utilizan métodos de coacción populistas a través de los medios de comunicación y convierten la realidad en *su* realidad, la realidad que a ellos les interesa, manipulando el factor emocional y ahondando en dos tipos de fisuras: la división por identidad, que gira en torno a la nacionalidad, la etnia o la religión, y la división por renta, centrada en la clase social. El atractivo de los populistas proviene de una u otra de esas categorías y en ambos casos existe siempre *otro* sobre el que enfocar las iras, su atracción procede, en definitiva, del hecho de que acaban por dar voz a la ira de los excluidos, provengan de donde provengan. Y en ello, sorprendentemente, se han unido los unos (izquierda) y los otros (derecha)¹¹⁵⁸. El «resentimiento» une a unos y otros populismos al tener una raíz común basada en la solidaridad excluyente y en el recurso a los chivos expiatorios¹¹⁵⁹.

Pero no sólo la sociedad está coaccionada por sus líderes políticos, ellos mismos están dominados por el reduccionismo económico sostenido por los oscuros poderes financieros¹¹⁶⁰ que se esconden detrás de los lobbies que ejercen presión sobre los

¹¹⁵⁷ La *posverdad* de algunos medios de comunicación ingleses como el *The Daily Mail* o *The Sun*, han sido considerados una de las claves del triunfo de los antieuropeístas en este país. Estos medios, dice Ballesteros, «envenenaron a la opinión pública» alentando el rechazo a la Unión Europea, el odio a los inmigrantes o el miedo a los musulmanes. Así se explica la victoria en las urnas de opciones «no racionales» como Trump en EEUU, o el Brexit en Inglaterra, resultado de la frustración provocada por las falsas promesas del capitalismo y la globalización. Aparte de la cooperación de empresas tecnológicas de la información como Facebook que han hecho del desprecio a la intimidad la base de sus negocios. BALLESTEROS, J., “Por una rebeldía sin resentimiento...”, *cit.*, pp.63-64.

¹¹⁵⁸ En ambos casos queda claro quién es el *otro* (el cabeza de turco) hacia el cual dirigir la ira. «¿Apenas llegas a fin de mes? Son los chinos los que han estado robando nuestros empleos. ¿Te molesta el crimen? Son los mexicanos y otros inmigrantes que traen sus luchas de pandillas al país. ¿Terrorismo? Pues, son los musulmanes, por supuesto. ¿Corrupción política? ¿Qué puedes esperar cuando los grandes bancos financian nuestro sistema político? A diferencia de las élites políticas dominantes, los populistas pueden señalar fácilmente a los culpables de los males de las masas». RODRIK, D., “The politics of anger”, *cit.*

¹¹⁵⁹ Un ejemplo paradigmático de esta coincidencia entre populismos es el separatismo catalán actual basado en la alianza entre la extrema derecha caracterizada «por su proclividad a la rapiña» y grupos de extrema izquierda. Ambos sectores estarían unidos por la arrogancia y por el mecanismo de proyección de culpas (BALLESTEROS, J., “Por una rebeldía sin resentimiento...”, *cit.*, p.63). Otro caso característico es el de Italia donde han formado gobierno el volátil movimiento 5 estrellas, que mira confusamente a la izquierda, y la Lega, que es un movimiento xenófobo, racista homologable con la más dura extrema derecha (BALLESTEROS, J., “Los populismos como fracaso de la globalización...”, *cit.*)

¹¹⁶⁰ Sobre este asunto *vid.*, BALLESTEROS, J., “Globalization: From Chrematistic Rest to Humanist Wakefulness”, en BALLESTEROS, J., FERNÁNDEZ RUIZ-GÁLVEZ, E., TALAVERA, P., (eds.), *Globalization and human rights. Challenges and answers from a european perspective*, Springer, Dordrecht, 2012, pp.3 y ss.

gobiernos y sus líderes políticos. Éstos son muy probablemente los responsables directos de la deriva que ha tomado el mundo en la actualidad. Un mundo caracterizado no sólo por sociedades cerradas sino también por un individualismo cada vez más radical abocado y correlacionado con una nueva tendencia que se ha venido denominando *postmodernismo*. En el siguiente apartado trataremos de analizar esta ideología así como las razones que nos han llevado a incluirla como una de las causas a tener en cuenta a la hora de profundizar en las raíces antropológicas sobre las que descansa la crisis actual, sin olvidar que ésta es, en realidad, una aleación de todos estos procesos y el resultado final de la depresión-recesión que vive la humanidad en su conjunto.

3. Postmodernidad decadente y antropología del capitalismo

«Si en otro tiempo las ideas de una clase dominante (o hegemónica) configuraron la ideología de la sociedad burguesa, actualmente los países capitalistas desarrollados son un campo de heterogeneidad discursiva y estilística carente de norma. Unos amos sin rostro siguen produciendo las estrategias económicas que constriñen nuestras vidas, pero ya no necesitan (o son incapaces de) imponer su lenguaje; y la posliteratura del mundo tardocapitalista no refleja únicamente la ausencia de un gran proyecto colectivo, sino también la cabal inexistencia de la vieja lengua nacional»¹¹⁶¹.

(Jameson, 1991)

Hemos descrito un mundo caracterizado por sociedades individualistas y cerradas sobre sí mismas cuyos endeble cimientos se apoyan en un reduccionismo económico cada vez más radical. En ellas, el nuevo «Dios-mercado» (erigido gracias a la alianza pactada por los grupos dirigentes de las sociedades desarrolladas) ha logrado implantar su «Evanglio» y con él una codiciosa y utilitarista *sociedad de mercado* en la que los valores mercantiles han logrado penetrar de tal forma en cada aspecto de la actividad humana, que todas nuestras relaciones sociales han acabado por estar hechas a imagen y semejanza de aquél, ese Dios-mercado todopoderoso al que todos debemos someternos y que, a diferencia del Dios-judeocristiano, que es misericordioso hacia el hombre, no perdona bajo ningún concepto: el que comete un error es pura y simplemente eliminado (excluido, marginado)¹¹⁶².

¹¹⁶¹ JAMESON, F., *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* (1984), (Trad. J.L. Pardo), Paidós, Barcelona, 1995, (1ª ed. 1991, 1ª reimpr. 1995), p.43.

¹¹⁶² PETRELLA, R., *El Bien Común... cit.*, pp.74-75. Citas pp.75 y 79 respectivamente.

La pregunta que nos hacemos es simple: ¿cómo hemos llegado hasta aquí?, ¿cuál es el contexto referencial que nos ha llevado a esta situación? A continuación trataremos de analizar el *íter* ideológico que nos ha conducido hasta este extremo y cuáles son sus consecuencias más devastadoras. Para ello nos centraremos primero en revisar la capacidad de atracción y destrucción del movimiento postmodernista en su versión más negativa, como expresión o soporte ideológico del actual orden económico mundial, esto es, el neoliberalismo, para después analizar los efectos perniciosos de haber subordinado nuestra existencia a un sistema capitalista mundial y a una globalización estructurada ya no desde la lógica de los Estados sino desde la lógica de los mercados, sobre todo de los mercados financieros y de capitales. Una globalización cuya base filosófica e ideológica no es otra, tal y como veremos, que los planteamientos nihilistas de la postmodernidad decadente¹¹⁶³, unos planteamientos que arrojan trágicas consecuencias que se estructuran fundamentalmente en torno a dos puntos: por un lado, el incremento de la marginación y la exclusión de determinados grupos de individuos y, por otro, el hecho de relegar la primacía de la dignidad de la persona a un plano inferior en pro de la supremacía y absolutismo del mercado y también de un crecimiento económico en su faceta más destructiva.

Veamos todos estos puntos con más detenimiento:

3.1 El Postmodernismo cultural

El término *Postmodernidad* fue acuñado a finales de la década de los setenta por el francés Jean-François Lyotard en su obra *La condición postmoderna*¹¹⁶⁴. Con esta expresión, sostiene Pérez Luño, Lyotard pretendía hacer referencia al movimiento de revisión crítica de los valores que habían sido el eje de gravitación del pensamiento moderno. Si la Modernidad se definía por conceptos como la universalidad, la igualdad y la racionalidad, la «condición postmoderna» venía a plantear una inversión de éstos, ateniéndose a valores alternativos como el particularismo, la diferencia o las pulsiones emocionales¹¹⁶⁵.

¹¹⁶³ Vid., BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, cit., pp.85 y ss.

¹¹⁶⁴ «Se tiene por “postmoderna” la incredulidad con respecto a los metarrelatos» LYOTARD, F., *La condición postmoderna. Informe sobre el saber* (1979), (Trad. M. Antolín), Cátedra, Madrid, 1998, (6ª ed.)

¹¹⁶⁵ PÉREZ LUÑO, A.E., “La universalidad de los derechos humanos”, cit., p.99. El propio Lyotard, en otra obra suya titulada *La diferencia*, indicará que aquello que ensalza verdaderamente al ser humano es,

Esa Postmodernidad se convirtió, tal y como resume Teófilo González, en objeto central y «hasta obsesivo» del discurso occidental durante décadas y supuso «el acta de un desencanto, la desilusión de las ilusas ilusiones de la Ilustración». Se llegó a considerar como la culminación de un proceso, el de la Modernidad, que «huía de los grandes relatos» y desembocó «en grandes catástrofes»¹¹⁶⁶, una Modernidad que, tras indiscutibles logros pero también grandes desastres, arrojaba en nuestros días como precipitado final un destructor indiferentismo, fragmentarismo, inmediatez, escepticismo y relativismo que, como veremos, exige la renuncia no sólo a lo real y a la búsqueda de un sentido compartido sino también a toda pretensión de verdad y a abandonar la aceptación de unas bases comunes fundamentadas en convicciones, supuestos, exigencias e incluso normas generales y universales que constituyen condición y fundamento de una convivencia pacífica.

En realidad, esa llamada *Postmodernidad* por Lyotard, no sería tanto un *post* o un más allá de la Modernidad (uso «impropio» del término como afirma Ballesteros¹¹⁶⁷), cuanto el último momento del proceso mismo de ésta última, la también llamada por algunos *tardomodernidad* o *postmodernidad decadente*¹¹⁶⁸, su momento más *negativo*¹¹⁶⁹ divulgado principalmente por el postestructuralismo francés¹¹⁷⁰ y cuyos guías

precisamente, su esfuerzo por destacar aquellos rasgos que le hacen diferente de los demás (LYOTARD, F., *La diferencia* (1983), (Trad. A.L. Bixio), Gedisa, Barcelona, 1996, (2ª reimpr.), pp.15 y ss). Una idea similar la encontramos también en Bernard-Henri Lévy. Para este autor el esfuerzo deliberado por no parecerse a los demás es lo que realmente contribuye al desarrollo de una auténtica personalidad humana, pues conformarse en ser como los otros o en ser tratado como los otros supone la renuncia a la propia identidad. La universalidad y la igualdad pueden ser pautas para la organización de un hormiguero o un rebaño, pero aplicadas a los hombres constituyen una forma de «barbarie con rostro humano», llegará a afirmar. LÉVY, B.H., *La barbarie con rostro humano* (Trad. E. Simons), Monte Ávila, Caracas, 1978, pp.29 y ss y 125 y ss.

¹¹⁶⁶ GONZÁLEZ VILA, T., *Verdad, diálogo, tolerancia. Las bases de la convivencia pacífica en una sociedad pluralista democrática*, Fundación Emmanuel Mounier, Salamanca, 2016, pp.22-23.

¹¹⁶⁷ BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia, cit.*, p.85.

¹¹⁶⁸ Jesús Ballesteros o Alejandro Llano, entre otros. *Vid.*, BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia, cit.*, pp.85 y ss y LLANO, A., “Claves filosóficas del actual debate cultural”, *Humanitas. Revista de Antropología y Cultura Cristiana*, n.4, octubre-diciembre 1996.

¹¹⁶⁹ Decimos *negativo* porque, como dice González Vila, más allá del mismo se abre el momento *positivo*, el de un nuevo pensamiento verdaderamente postmoderno que, desde la Modernidad, es capaz de integrar sus logros y superar sus fracasos haciendo frente a la realidad actual marcada por la dimensión mundial de los problemas y por el riesgo que supone el desequilibrio entre un «progreso moral raquítico» y un «progreso científico-técnico gigantesco», cuando éste ha puesto ya en manos del hombre el dominio suficiente y la capacidad letal para destruir completamente la propia especie humana y todo lo que la rodea. GONZÁLEZ VILA, T., *Verdad, diálogo, tolerancia...cit.*, p.22.

¹¹⁷⁰ Con Lyotard como uno de sus miembros más destacados, pero también Derrida, Foucault o Deleuze, entre otros.

indiscutibles son ciertamente los representantes de la conocida como *filosofía de la sospecha*¹¹⁷¹, que duda de la certidumbre del racionalismo metódico y termina en una negación radical y absoluta de la racionalidad moderna¹¹⁷². Una corriente esta última que influirá de manera decisiva en los escritores postestructuralistas cuyos planteamientos se basan en una búsqueda incesante de experiencias excitantes que conducen irremediabilmente, como dice González Vila, hacia un «vacío y hastío insostenibles»: el vacío en que se hunde un «experimentalismo radical, en alas de una libertad irrestricta», sin un horizonte orientador, que lleva a un hastío ante «la devaluación total», ante la «igualación por devaluación de toda oferta en el limbo de las equivalencias»¹¹⁷³.

Ello nos lleva a la hipótesis defendida por autores como Ballesteros, Aruj o Jameson de que tal pensamiento representa el correlato del discurso dominante neoliberal a través de lo que el propio Jameson llama una «mutación de la esfera cultural en el capitalismo avanzado»¹¹⁷⁴ o lo que Ballesteros considera como una «radicalización» del postestructuralismo, que lejos de oponerse a la lógica de la modernización crematística la estimula incansablemente¹¹⁷⁵. Para analizar dicha hipótesis vamos a partir de dos postulados que se correlacionan: el primero analiza la asociación entre el neoliberalismo como práctica política y económica y el tardomodernismo como su sustento filosófico que ha permitido que el sistema capitalista haya sobrevivido y se haya expandido pese a sus constantes crisis e importantes contradicciones. El segundo, más trascendental, supone adentrarnos en el pensamiento postestructuralista como germen de dicho sustento filosófico que ha provocado no sólo el fin del dominio del sujeto trascendental

¹¹⁷¹ La expresión «filósofos de la sospecha» fue acuñada por el filósofo francés Paul Ricoeur en 1965 para referirse a los tres pensadores del siglo XIX que *desenmascaran* la falsedad escondida bajo los valores ilustrados de racionalidad y verdad: Marx, Nietzsche y Freud.

¹¹⁷² ARUJ, R., "El posmodernismo como sustento ideológico filosófico del neoliberalismo a fines del siglo XX", en AA.VV., ARUJ, R., CALELLO, H., et al., *El discurso del poder y el poder del discurso. Neoliberalismo y hegemonía desde la teoría crítica*, Trama-Prometeo, Buenos Aires, 2001, p.88.

¹¹⁷³ GONZÁLEZ VILA, T., *Inspiración cristiana del orden temporal*, CEU Ediciones, Madrid, 2007, pp.136 y ss.

¹¹⁷⁴ JAMESON, F., *El posmodernismo o la lógica cultural... cit.*, p.105. Jameson destaca sobre todo la coincidencia del tardomodernismo con la lógica del consumismo.

¹¹⁷⁵ BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia, cit.*, p.92.

sino sobre todo el advenimiento de un *nuevo hombre liberado* pero a la vez pasivo, débil, fragmentado y sin proyecto¹¹⁷⁶ al que podemos denominar «homo ludens»¹¹⁷⁷.

3.2 Postmodernidad decadente como sustento ideológico-filosófico del Neoliberalismo

- ***El absolutismo del mercado y del crecimiento económico***

Cuando terminó la guerra fría, los mercados y el pensamiento mercantil gozaban de un gran prestigio. Por aquel entonces ningún otro mecanismo había conseguido revelarse tan eficaz como este para organizar la producción y distribución de bienes demostrando una considerable capacidad para generar bienestar y prosperidad¹¹⁷⁸. Y así fue como surgió una nueva corriente de pensamiento: el neoliberalismo, un movimiento que comienza a configurarse en los años 40 con la obra de Friedrich Hayek, *Camino de la Servidumbre* y que, tras varias décadas de estudio en el ámbito académico, será asumida y puesta en práctica cada vez de forma más radical por los sectores dominantes del poder político que empiezan a visualizar su potencial. La filosofía de esta nueva corriente les otorgaba vía libre para poner en práctica todo tipo de procesos de reestructuración política y económica y así fue instaurándose en las principales naciones del capitalismo industrializado para después acabar implantándose en gran parte del planeta, virando el mundo, ya en la década de los 80 y 90, hacia una progresiva «derechización» en toda regla¹¹⁷⁹. Con estos acontecimientos se inició un verdadero proyecto hegemónico de escala planetaria que desde entonces no ha parado de crecer exponencialmente: comienza la era del triunfalismo o absolutismo del mercado, un periodo de fe en el mercado y en la desregulación considerados como los únicos medios posibles con los que lograr el bien común. Y con ella, una decadencia moral en la que no sólo los valores del mercado empiezan a desempeñar un papel cada vez mayor en la vida social, sino que la economía misma se convierte en un dogma con un dominio de dimensiones imperiales¹¹⁸⁰.

¹¹⁷⁶ ARUJ, R., "El posmodernismo como sustento ideológico filosófico del neoliberalismo...", *cit.*, pp.98 in *fine*-99.

¹¹⁷⁷ BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, *cit.*, p.89.

¹¹⁷⁸ SANDEL, M., *Lo que el dinero no puede comprar: Los límites morales del mercado*, (2012), (Trad. J. Chamorro) Debate, Barcelona, 2013, p.13.

¹¹⁷⁹ ARUJ, R., "El posmodernismo como sustento ideológico filosófico del neoliberalismo...", *cit.*, p.89.

¹¹⁸⁰ SANDEL, M., *Lo que el dinero no puede comprar... cit.*, p.14.

La sociedad se convierte en una *sociedad de mercado*, alejada de cualquier tipo de moral, donde el propio mercado acaba expandiéndose hacia esferas que no le pertenecen y entrometiéndose en aspectos de la vida tradicionalmente regidos por normas no mercantiles. Una «tendencia corrosiva» que produce que los pretendidos *valores mercantiles* acaben por desplazar a los *no mercantiles* (aquellos que sí merecen realmente ser protegidos) convirtiendo en mercancía lo que no lo es y desencadenado que el valor de protección de estos últimos descienda, o lo que es lo mismo, que el bien que protegen se degrade y acabe valorándose falsamente¹¹⁸¹. Como dice Sandel, hay algunas cosas que el dinero no puede comprar (que no se pueden convertir en mercancías) pero, en realidad, en la actualidad, no son muchas. Hoy casi todo se compra y se vende¹¹⁸² por lo que el papel absoluto que desempeña el dinero y el mercado en nuestra sociedad se ha vuelto primordial. Esto a lo que conduce es a una sociedad en la que la vida resulta muy difícil para todas aquellas personas con recursos limitados, pues cuantas más cosas puede comprar el dinero, más importancia adquiere la abundancia (o ausencia) del mismo. Si todas las cosas buenas se pueden comprar o vender, el dinero supone la mayor de las diferencias. La mercantilización de todos nuestros aspectos vitales y el hecho de que el dinero haya adquirido la *summa potestas* ha abierto aún más la herida de la desigualdad¹¹⁸³ e incrementado la marginación y la exclusión de determinados grupos de individuos como veremos más adelante.

El «Dios-mercado» del que hablábamos y que había logrado implantar su «Evangelio» convirtiéndonos en una *sociedad de mercado* ha conseguido su objetivo: un nuevo credo que ha consagrado e impuesto unas nuevas normas a través de los seis renovados

¹¹⁸¹ Ibid., pp.17-18. Cita p.17.

¹¹⁸² He aquí unos pocos ejemplos curiosos de compra/venta extraídos del *modus vivendi* norteamericano descrito por Sandel: 1) Compra: una celda más cómoda dentro de una prisión (82 \$/noche); acceso al carril especial si se conduce solo (8 \$/hora punta); vientres de alquiler de mujeres indias (3.250 \$); derecho a emigrar a EEUU (500.000 \$); derecho a cazar un rinoceronte negro en peligro de extinción (150.000 \$); el número del teléfono móvil de su médico (1.500 o más \$/año), etc.; 2) Venta: alquilar un espacio de su frente (o de otra parte de su cuerpo) para exhibir publicidad comercial (777 \$); hacer de cobaya humana con el fin de probar la seguridad de un nuevo medicamento (7.500 \$); combatir en Somalia o Afganistán para una compañía militar privada (de 250 \$/mes hasta 1.000 \$/día); hacer cola toda una noche ante el Congreso de EEUU para guardar sitio a un miembro de un lobby que desea asistir a una sesión del congreso (15-20 \$/hora) etc.. Ibid., pp.11-13.

¹¹⁸³ Ibid., p.16.

mandamientos de las actuales *Tablas de la Ley*¹¹⁸⁴: mundialización¹¹⁸⁵, innovación tecnológica¹¹⁸⁶, liberalización¹¹⁸⁷, desreglamentación¹¹⁸⁸, privatización¹¹⁸⁹ y competitividad¹¹⁹⁰. Estas Tablas de la Ley son la respuesta neoliberal que se nos ha impuesto, una respuesta, como dice Aruj, «simplista y engañosa» que ve en la extensión del mercado la panacea para todos los males: promete más mercado cuando, en realidad, es en el propio mercado donde se encuentran las raíces de la exclusión y la desigualdad, donde se reproducen y se amplían. Nada nos dice acerca de cómo actuar contra las causas estructurales de la pobreza ni contra la desigualdad, la vulnerabilidad, la exclusión y la marginación; por el contrario, las intensifica¹¹⁹¹. «El mercado [...] representa -sostiene Schumacher- sólo la superficie de la sociedad y su significado hace relación a una situación momentánea. [...] No hay profundización en la esencia de las cosas ni en los hechos naturales o sociales que yacen detrás de ellas. [...] el mercado es una institucionalización del individualismo y la irresponsabilidad»¹¹⁹². El mercado, en definitiva, elimina en este sentido lo cualitativo por lo cuantitativo, cualquier cosa se iguala con el resto, se equiparan y se hacen intercambiables, todo tiene un precio y se elimina cualquier rasgo sagrado¹¹⁹³, su acción depredadora no crea riqueza, sino que simplemente la coge allí donde está¹¹⁹⁴.

¿Cómo es posible que siendo así, este sistema haya seguido funcionando y expandiéndose? ¿Cuál es la razón de la hegemonía que el discurso dominante neoliberal ha venido poniendo en práctica en las últimas décadas? Muy probablemente, como veremos a continuación, el pensamiento tardomodernista divulgado por los postestructuralistas como correlato ideológico del neoliberalismo, ha coadyuvado a

¹¹⁸⁴ PETRELLA, R., *El Bien Común... cit.*, pp.74 y ss.

¹¹⁸⁵ «Deberás adaptarte a la globalización actual de los capitales, mercados y empresas». *Ibid.*, p.75.

¹¹⁸⁶ «Deberás innovar sin cesar para reducir gastos». *Ibid.*, p.75

¹¹⁸⁷ «Apertura total de todos los mercados. Que el mundo sea un único mercado». *Ibid.*, p.75.

¹¹⁸⁸ «Darás el poder al mercado. A favor de un Estado notario». *Ibid.*, p.75.

¹¹⁸⁹ «Eliminarás cualquier forma de propiedad pública y de servicios públicos. Dejarás el gobierno de la sociedad a la empresa privada». *Ibid.*, p.75.

¹¹⁹⁰ «Deberás ser el más fuerte si quieres sobrevivir en la competición mundial». *Ibid.*, p.75, «serás el mejor, el excelente, el ganador»: serás competitivo porque el otro (tu enemigo) si puede, “te matará”, te eliminará del mercado. Por eso tienes que ser el número uno y seguir incondicionalmente al nuevo «Evangelio de la competitividad» que se deduce de ello. *Ibid.*, p.79.

¹¹⁹¹ ARUJ, R., “El posmodernismo como sustento ideológico filosófico del neoliberalismo...”, *cit.*, pp.89-90.

¹¹⁹² SCHUMACHER, E.F., *Lo pequeño es hermoso* (1973), (Trad. O. Margenet), Akal, Madrid, 2011, p.43.

¹¹⁹³ BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia, cit.*, pp.140-141.

¹¹⁹⁴ PETRELLA, R., *El Bien Común... cit.*, p.87.

crear un nuevo tipo de sujeto cuya mentalidad es capaz de sostener y de dar vitalidad a este modelo.

- ***El Postestructuralismo como complemento ineludible de la filosofía neoliberal: la “muerte” del sujeto trascendental y advenimiento del homo ludens***

Es desconcertante la persistencia del poder y el prestigio del pensamiento mercantil incluso después del mayor fracaso del mercado que hemos venido observando y sufriendo en los últimos tiempos. La crisis financiera de 2008 parecía que iba a inducir una reconsideración de los mismos pero no ha sido así, el espectacular fracaso de los mercados financieros no ha deshinchado la fe general en ellos¹¹⁹⁵. Las razones son difíciles de digerir pero manifiestas en cuanto a sus consecuencias: se ha destruido el valor de lo real, se ha exaltado la irracionalidad, se ha destituido al sentido común, el juicio crítico y reflexivo, se ha potenciado el narcisismo, el instanteísmo y el principio del placer, se han eliminado los referentes vitales¹¹⁹⁶ y, lo que es peor, se ha relevado al ser humano a una mera cosa, asimilable a «una ostra»¹¹⁹⁷.

El apoyo teórico a toda esta nueva cultura viene dado por el postestructuralismo, una doctrina que surge en Francia en un clima de escepticismo respecto a las posibilidades de *cambiar el mundo* convirtiéndose en una filosofía negativa que termina disolviendo «*la verdad en el texto*», o lo que es lo mismo, negando la realidad «en el proceso interminable de interpretación». Nos encontramos ante «el “texto” [...] frente a la “obra”», ante el primado del espacio estético multidimensional (donde se combinan una variedad de estilos y ninguno de ellos original, donde no hay ningún referente principal

¹¹⁹⁵ De hecho, dicha crisis desacreditó muy probablemente más a los gobiernos que a los propios bancos. Así, aquélla no sólo no ha invitado a una reconsideración fundamental de los mercados y de su filosofía, sino que, en vez de ello, ha crecido la hostilidad hacia los gobiernos y se aboga, incluso más, por un libre mercado. Destaca en EEUU el movimiento del Tea Party surgido en los avatares de la crisis económica, su hostilidad hacia el gobierno y querencia por el libre mercado habrían hecho ruborizarse al mismísimo Ronald Reagan o Margaret Thatcher. SANDEL, M., *Lo que el dinero no puede comprar... cit.*, pp.19-20.

¹¹⁹⁶ BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia, cit.*, pp.85 y ss.

¹¹⁹⁷ La expresión es utilizada por Hume: «la vida de un hombre no tiene para el universo más importancia que la de una ostra», una visión decadente del hombre que aparecerá potenciada en los escritores potestructuralistas. HUME, D., *Sobre el suicidio y otros ensayos* (Trad. C. Mellizo), Alianza, Madrid, 1998. Cita p.127.

siendo todo pura representación) frente al todo estético sellado por un origen y un final (frente «al orden, la memoria y la verdad»¹¹⁹⁸).

Con estas bases, el postestructuralismo destruye el valor de la palabra al privarla de todo significado, de toda referencia a lo real, reduciéndola a mero significante¹¹⁹⁹, el sentido ya no es una relación lineal entre significante y significado, entre la materialidad del lenguaje y un concepto o un referente, sino que más bien nace en la relación que liga a un significante con otro significante¹²⁰⁰. Así Foucault dirá: «No hay nada absolutamente primario para interpretar, porque en el fondo ya todo es interpretación, cada signo es en sí mismo no la cosa que se ofrece a la interpretación, sino la interpretación de otros signos»¹²⁰¹.

Ello presupone un rechazo no sólo al «modelo de la gran oposición semiótica entre significante y significado» sino también respecto a otros cuatro modelos que conforman lo que Jameson llama los modelos de «la profundidad»: al modelo *hermenéutico* del exterior y del interior, al modelo *dialéctico* de la esencia y la apariencia, al modelo *freudiano* de lo latente y lo manifiesto y al modelo *existencialista* de la autenticidad y la inautenticidad. Los postestructuralistas critican y desacreditan estos *modelos de la profundidad* estigmatizándolos como ideológicos y metafísicos y los sustituyen por una «concepción de las prácticas, los discursos y el juego textual»: «la profundidad ha sido reemplazada por la superficie (o por múltiples superficies)»¹²⁰².

Todo esto produce la muerte del sujeto trascendental: para los postestructuralistas el hombre nunca existió primariamente sino que se constituyó como una especie de reflejo ideológico¹²⁰³. Se disuelve el *Yo* a favor del *Ello* (diluyendo lo consciente en lo inconsciente y negando a la persona en un «indefinido número de máscaras»¹²⁰⁴) lo que deriva, a su vez, en la disolución de la dimensión del reconocimiento del otro (tanto el

¹¹⁹⁸ BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia, cit.*, pp.85-87. Citas pp.86 y 87.

¹¹⁹⁹ BALLESTEROS, J., «La insostenibilidad de la globalización existente: de la financierización a la ecologización de la economía y de la sociedad», *Revista de la Facultad de Ciencias Sociales y Jurídicas de Elche*, vol. I, n.8, febrero 2012, p.18.

¹²⁰⁰ JAMESON, F., *El posmodernismo o la lógica cultural... cit.*, p.63.

¹²⁰¹ FOUCAULT, M., *Nietzsche, Freud, Marx* (1965), (Trad. A. González), Anagrama, Barcelona, 1970, pp.35 *in fine*-36.

¹²⁰² JAMESON, F., *El posmodernismo o la lógica cultural... cit.*, pp.32-34. Citas pp.33 y 34.

¹²⁰³ *Ibid.*, p.37.

¹²⁰⁴ BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia, cit.*, p.86.

otro/presente –potenciación del individualismo- como del otro/futuro -recreación en el instanteismo-): «si el Ello es llamado a mandar, el otro desaparece en favor del deseo»¹²⁰⁵. El hombre queda reducido y fragmentado en una *sucesión de sensaciones*¹²⁰⁶, en instantes sucesivos que destruyen lo permanente y eliminan lo sagrado reafirmandose en lo efímero y en la indiferencia en las relaciones entre ellos¹²⁰⁷, pues al desaparecer la continuidad de la conciencia resulta imposible fundamentar racionalmente cualquier vínculo o compromiso que suponga fidelidad, responsabilidad o respeto. Estas magnitudes carecen de fundamento en la naturaleza humana así entendida en cuanto supondrían una continuidad del yo a través de las variaciones de sus sensaciones, lo que es imposible ya que, según ellos, en realidad, la persona no existe sino sólo sus actos¹²⁰⁸.

Actos que lo sitúan exclusivamente en su presente perdiendo la capacidad para configurar su pasado y su futuro en una experiencia coherente¹²⁰⁹. Se vive en función de lo inmediato y no se piensa en perspectiva, el pasado como referente se encuentra ausente y *el futuro ya llegó*, el mundo no tiene futuro¹²¹⁰. El poder está aquí y ahora, ya no hay un verdadero largo plazo¹²¹¹. El resultado, dice Jameson, no es otro que «“las colecciones de fragmentos” y la práctica fortuita de lo heterogéneo, lo fragmentario y lo aleatorio». Al romperse la cadena del sentido, el sujeto queda reducido a una experiencia «puramente material de los significantes» o, lo que es lo mismo, a una serie de meros presentes carentes de toda relación en el tiempo. Así, la ruptura de la temporalidad lo que produce es una liberación impulsiva del sujeto que relaciona este

¹²⁰⁵ Ibid., p.90.

¹²⁰⁶ En este aspecto el postestructuralismo conecta con Hume, en cuyo pensamiento tiene lugar una disolución del yo y de la identidad personal en una pura *sucesión de sensaciones* (HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, cit., Libro I, Parte III, Sección II, pp.131 y ss). Y ello como consecuencia de la primacía atribuida a la verificación externa y sensible y de la reducción de la dimensión del tiempo al tiempo de la física, esto es, a la mera sucesión de pasado, presente y futuro, con pérdida de la dimensión de la interioridad y de la capacidad de conectar los tres éxtasis del tiempo (Sobre ello, BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho... cit.*, p. 177).

¹²⁰⁷ BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, cit., p.94.

¹²⁰⁸ BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho... cit.*, p.177.

¹²⁰⁹ JAMESON, F., *El posmodernismo o la lógica cultural... cit.*, p.61.

¹²¹⁰ ARUJ, R., “El posmodernismo como sustento ideológico filosófico del neoliberalismo...”, cit., p.91.

¹²¹¹ PETRELLA, R., *El Bien Común... cit.*, p.54.

presente con un «espacio para la praxis» donde todas las actividades e intencionalidades que lo llenan son viables¹²¹².

El discurso dominante neoliberal se estructura bajo esta *multiviabilidad*, impulsividad, instantaneidad, irresponsabilidad e individualidad, bajo la primacía de lo fragmentario, lo desintegrado, lo derivado y lo opaco que se convierten en sus únicos referentes y nos corrobora la conexión entre su lógica lúdica y autorreferencial, que huye de la realidad y del sentido, y la lógica postestructuralista o decadente de la postmodernidad gracias a la cual se ha manifestado una nueva mentalidad que desplaza lo cualitativo para centrarse en lo cuantitativo¹²¹³, que valora más el tener o el aparentar que el ser y el tiempo¹²¹⁴ y que se muestra a través de un voluntarismo sin barreras y del poder absoluto de disposición del sujeto respecto a todo lo que le rodea: sobre los demás, sobre la naturaleza e incluso sobre sí mismo. Es la total liberación de los impulsos, una disponibilidad incondicionada que será aprovechada por los intereses de la élite tecnócrata dominante interesada en el poder del dinero¹²¹⁵ y en la existencia de un sujeto voluble y manipulable a través de éste. Un sujeto cuya realidad le es indiferente y que basa su existencia en «el “prohibido prohibir” y el primado del principio de placer»¹²¹⁶, en el instanteísmo y el culto al lucro estimulado y potenciado por el capitalismo neoliberal del «mundo del aparecer» (o de la representación) originado en el «primado del dinero»¹²¹⁷.

Un sujeto que, en definitiva, aparece como un *nuevo hombre liberado* pero pasivo, débil, fragmentado y sin proyecto, que vive en función «del devenir de la “circulación mercantil de los sentidos”» y cuyo único referente se correlaciona ideológicamente con unos intereses políticos muy concretos: los enunciados que el sistema capitalista¹²¹⁸ (o ludocapitalista) mundial propone. El *homo ludens* es lo que ha permitido que este sistema siga funcionando. Aruj habla de la existencia de un «imaginario socio cultural»

¹²¹² JAMESON, F., *El posmodernismo o la lógica cultural... cit.*, pp.61-66. Citas pp.61, 64 y 66 respectivamente.

¹²¹³ BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho... cit.*, pp.85 y ss y 140-141.

¹²¹⁴ BALLESTEROS, J., “La insostenibilidad de la globalización existente...”, *cit.*, p.36.

¹²¹⁵ BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia, cit.*, pp.92-93.

¹²¹⁶ BALLESTEROS, J., “La insostenibilidad de la globalización existente...”, *cit.*, p.17.

¹²¹⁷ BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia, cit.*, pp.90-92. Citas pp.90 y 92 respectivamente.

¹²¹⁸ ARUJ, R., “El posmodernismo como sustento ideológico filosófico del neoliberalismo...”, *cit.*, p.99.

que construye una serie de representaciones que se implantan en los sujetos y que los acaba condicionando para que la maquinaria neoliberal siga funcionando como hasta ahora. Una cohesión que construye una realidad impuesta de personalidades dependientes y sumisas, seguidoras del proyecto implantado por un sistema que imprime una influencia tal en sus conciencias que lo que acaba por generar no es más que un consenso rutinario que los hace operar mediante un sentido común basado en un conocimiento vago y fragmentado, sin consistencia, acrítico y superficial, manipulado por los mensajes mediáticos trazados por la tecnocracia que sirve a los fines de la élite dominante¹²¹⁹. Se dejan llevar por los acontecimientos¹²²⁰ a través de un *hiperconformismo total*¹²²¹ que aniquila progresivamente su subjetividad¹²²², viviendo lo cotidiano de una manera individual y narcisista observando lo que pasa sin participar, siendo un simple espectador anónimo que rompe con el otro y con el medio que lo rodea impidiendo cualquier posibilidad de construcción colectiva. Lo único que existe es el tan machacado principio del *there is not alternative* que ha logrado sustituir el debate sobre cómo y quién ha de establecer las prioridades por un pretendido discurso tecnoeconómico que impone la solución supuestamente racional que está más allá del debate y de la antaño voluntad popular¹²²³.

Así, el proyecto político y económico del neoliberalismo triunfa sin problema alguno. Nos cuenta una realidad que no existe y genera un consenso enmascarado a la par que convincente sustituyendo lo real por lo mediático (el texto por la obra). Se construye, como sostiene Aruj, un «imaginario» cuya premisa es lograr el absolutismo del mercado y del desarrollo sin tener en cuenta los costes que ello implique, apuntando a que un sector (la élite dominante) subsista hasta el final del camino mientras el resto asumen

¹²¹⁹ Ibid., p.90. Un buen ejemplo de ello sería el marketing bancario que seduce a la población haciéndole creer que tiene el derecho a satisfacer todos sus caprichos siempre que sean solventes, y simultáneamente convence al insolvente de que puede ser solvente cargando su insolvencia real a terceros desconocidos. Todo ello nos corrobora la conexión entre el tardomodernismo y la lógica del capitalismo de consumo. BALLESTEROS, J., “La insostenibilidad de la globalización existente...”, *cit.*, p.18.

¹²²⁰ «Lo real», dirá Jameson, se transforma en «una colección de pseudoacontecimientos». JAMESON, F., *El posmodernismo o la lógica cultural... cit.*, p.107.

¹²²¹ De ello habla John Zerzan en *The Catastrophe of Postmodernism*, The Anarchist Library, 2009, p.18. Disponible en: https://archive.org/details/al_John_Zerzan_The_Catastrophe_of_Postmodernism_a4/page/n17 (última consulta 23 de julio de 2019).

¹²²² ARUJ, R., “El posmodernismo como sustento ideológico filosófico del neoliberalismo...”, *cit.*, p.96.

¹²²³ DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio... cit.*, p.41.

su condición y hacen todo lo necesario (incluso aceptando las reglas que les imponen y que los controlan sin abrir ningún tipo de juicio crítico ni reflexivo) en la medida en que puedan satisfacer sus necesidades individuales. Un imaginario que crea la ilusión de un mundo mejor basado en una *pseudo* libertad consumista y hedonista que implanta la versión de buscar una constante y posible mejor calidad de vida a través de un exclusivo camino individual¹²²⁴, donde prima el instanteísmo, el *prohibido prohibir*, el culto al lucro y el principio del placer que hipoteca el futuro y destruye el tiempo como duración¹²²⁵.

Para ello se han desplegado toda una serie de mecanismos tanto internos como externos que, junto con el desarrollo de la tecnología¹²²⁶, han permitido una mayor eficiencia para lograr y mantener ese control. Los primeros ya los hemos analizado y tienen que ver con el individuo contemplativo que absorbe el mundo exterior en forma pasiva, con sus relaciones intersubjetivas marcadas por el aparentar y por su incapacidad para llevar a cabo una reflexión profunda que le permita escapar de un sistema que al *dejarle hacer* en realidad lo vacía, lo oprime y lo hastía. Los segundos (externos) son el producto de las políticas de ajuste y privatización, de la globalización financiera y la desregulación, de la especulación y la «ludopatía bursátil»¹²²⁷ así como de la subordinación a los organismos internacionales de control económico rendidos a la lógica neoliberal y tardomodernista. Todos estos factores han acabado por fomentar un estilo de vida donde la exclusión y la marginación surgen como un fantasma que atemoriza, sobre todo a aquellos sectores que han logrado observar y tener contacto con el «paraíso del consumismo capitalista»¹²²⁸.

Ello nos lleva de pleno al tema de la exclusión y la marginación. La producción de tecnócratas y de consumidores lleva aparejada la correlativa producción de excluidos y de marginados, pues parece indudable que sin ellos sería inconcebible el desarrollo de la humanidad desde las posturas del darwinismo social que sostienen los neoliberales. Sólo pueden acceder a este mundo aquellos capaces de adaptarse a la dinámica que imprime el sistema neoliberal. Todo aquello que no esté de acuerdo con lo que sus

¹²²⁴ ARUJ, R., “El posmodernismo como sustento ideológico filosófico del neoliberalismo...”, *cit.*, pp.92-93.

¹²²⁵ BALLESTEROS, J., “La insostenibilidad de la globalización existente...”, *cit.*, p.17

¹²²⁶ Piénsese en la manipulación, control y dominio de las plataformas digitales como Facebook o Twitter.

¹²²⁷ BALLESTEROS, J., “La insostenibilidad de la globalización existente...”, *cit.*, pp.29-30.

¹²²⁸ ARUJ, R., “El posmodernismo como sustento ideológico filosófico del neoliberalismo...”, *cit.*, p.93.

enunciados proponen o no pueda adaptarse a ellos se deja de lado. Es más, no disimula la exclusión, ni lo pretende ni es su objetivo, pues considera que al darnos todas las opciones para incluirnos el excluido es tal porque es un incompetente incapaz de asumir las reglas del mercado¹²²⁹ imponiendo un bienestar general que, de acuerdo con el utilitarismo de Bentham, permite excluir a algunos a favor del mayor bien del mayor número¹²³⁰. Así se comprende fácilmente el elitismo, el desprecio por la masa y la sumisión a la sociedad de consumo que impregna la filosofía neoliberal y que es propia, a su vez, de los autores postestructuralistas¹²³¹.

3.3 Marginación y exclusión de determinados grupos

La marginación y exclusión es uno de los indicadores de las perturbaciones que el neoliberalismo imprime con su proyecto a gran parte de la población mundial poniendo de manifiesto el principio contra-revolucionario anunciado por Orwell de que *todos somos iguales, pero unos más que otros*¹²³². Unos otros que viven una suerte de *presencia ausente*¹²³³ cuyo espacio natural es la invisibilidad y la precariedad, seres prescindibles y sustituibles¹²³⁴ de acuerdo con esta ideología fundamentalista de mercado en la que parecen creer dogmáticamente muchos de los que guían en la actualidad nuestros destinos.

Sin embargo, y pese a lo obvio, el discurso del mercado, del progreso y del crecimiento económico se afana por proyectar una «ilusión» a la población a través de la afirmación falsa de que se puede acceder a los bienes de consumo y a un alto nivel de vida compitiendo en un mercado abierto en donde las oportunidades están a disposición de todos¹²³⁵. Un discurso que muestra hacia el exterior la realidad de un texto sin obra (falseada por los intereses particulares de los sectores dominantes) que nos plantea un mundo (otro mundo) de bienestar, de lujos y de exuberancia al cual podemos (y

¹²²⁹ Ibid., p.98.

¹²³⁰ BALLESTEROS, J., "La insostenibilidad de la globalización existente...", *cit.*, p.30.

¹²³¹ BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, *cit.*, p.98.

¹²³² «Todos los animales son iguales, pero algunos animales son más iguales que otros». ORWELL, G., *Rebelión en la granja* (1945), (Trad. M. Souto), DeBolsillo, Barcelona, 2014, (7ª ed.) Cita p.121.

¹²³³ SAYAD, A., *La doble ausencia. De las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado* (1999), (Trad. E. Santamaría), Anthropos, Barcelona, 2010, pp.183 y ss.

¹²³⁴ DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio...* *cit.*, p.38.

¹²³⁵ ARUJ, R., "El posmodernismo como sustento ideológico filosófico del neoliberalismo..." *cit.*, p.95.

debemos acceder) siguiendo ese *Evangelio de la competitividad* del que hablábamos según el cual hemos de competir y arrasar al otro para sobrevivir al instante y no caer en las despreciables y olvidadas redes del grupo de los excluidos y los marginados que «malviven entre los escombros de los Estados»¹²³⁶.

Pero, ¿qué es en realidad la marginación? Podríamos definirla como la falta de reconocimiento de los derechos básicos a determinados grupos sociales que desaparecen de la vida pública como consecuencia del imperio del mercado y del desarrollo. Goffmann la describe claramente al considerar al marginado como aquel que, estando presente, es tratado como ausente¹²³⁷ introduciendo la exclusión como estatus que la acompaña de manera indisoluble. Ambos fenómenos (la marginación y la exclusión) se entrecruzan a través de tres premisas: la primera sería la devaluación del estatus de marginado como consecuencia de su exclusión tanto de la comunicación social como de la participación política (marginación sobre la base de la represión o violencia política, no se les reconocen los derechos civiles y políticos o de primera generación). La segunda y la tercera característica vendrían conectadas al centrarse, una en el no reconocimiento pleno de sus derechos fundamentales y la otra, unida indisolublemente a la anterior, en la no satisfacción de sus necesidades básicas (marginación fundamentada en la explotación económica, no se les reconocen los derechos sociales o de segunda generación)¹²³⁸.

No obstante, siguiendo a Ballesteros¹²³⁹, la distinción más completa a realizar entre los distintos tipos de marginación sería aquella que diferencia entre dos fenómenos específicos: el de la *heteromarginación*, por un lado y el de la *automarginación* por otro. Mientras para la heteromarginación el marginado no es responsable de su miseria, para la automarginación, en cambio, sí lo es. Uno de los problemas fundamentales de la filosofía tardomodernista es que no alcanza a distinguir entre ambas realidades. La indiferencia que muestra ante la envergadura de estos fenómenos le lleva a pensar que todos los marginados lo son por su responsabilidad, a causa de sus acciones y/u

¹²³⁶ BAUMAN, S., *Retrotopía*, cit., p.28.

¹²³⁷ GOFFMANN, E., *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, cit., p.163.

¹²³⁸ BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, cit., pp.43-44.

¹²³⁹ *Ibid.*, pp.44-53.

omisiones, pues considera, tal y como comentábamos, que al darnos todas las opciones para incluirnos, el marginado se convierte en tal como consecuencia de su incapacidad e incompetencia para asumir la responsabilidad de las normas establecidas.

Heteromarginación y automarginación no son fenómenos que se puedan definir de forma sencilla. Ambas realidades se caracterizan porque en su seno existen importantes variantes que les proporciona ciertos matices que debemos destacar. En primer lugar, la *heteromarginación* incluye no sólo un tipo de sujeto marginado y un tipo de actitud marginante sino más bien tres que concretaremos en lo que Ballesteros ha venido denominando el *homo ethnocentricus*, el *homo oeconomicus* y el *homo labilis*¹²⁴⁰. En segundo lugar, la *automarginación* también presenta dos variantes diferenciadas de sujetos y conductas que podemos calificar como retraimiento o inhibición y delincuencia¹²⁴¹.

Con respecto a la *heteromarginación* hablábamos de tres formas distintas de marginación. La primera de ellas sería la llevada a cabo por la indiferencia del *homo ethnocentricus* y su objetivo se concretaría en las minorías étnicas. Se puede dar tanto en el interior de un Estado como de forma global y atacaría sobre todo a la solidaridad inclusiva, abierta y global. Estaríamos ante lo que Freud designó como *miedo al extraño*, al *desconocido*¹²⁴². Este tipo de marginación y exclusión se origina en el miedo y degenera finalmente en el desprecio, en la sociedad del desprecio de Honneth.

El segundo tipo de marginación sería el practicado por el *homo oeconomicus* y su *target* serían todos aquellos que carecen, de una forma u otra, de recursos suficientes con los que independizarse, ser autónomos y trazarse un plan de vida digna. En este caso el problema fundamental lo encontramos ya no en el *plan de vida*, que es irrenunciable y un derecho elemental, sino más bien en el *estilo de vida* que marca la ideología postmodernista decadente y que se distingue por tener no sólo una visión reduccionista

¹²⁴⁰ Ibid., p.45.

¹²⁴¹ Ibid., p.51.

¹²⁴² FREUD, S., *Lo siniestro*, en FREUD, S., *Obras Completas* (Trad. L. López-Ballesteros), Biblioteca Nueva, Madrid, 1974, Tomo VII (1916-1942), pp.2483 y ss.

del ser humano sino también por centrarse únicamente en «la consecución individual del lucro crematístico»¹²⁴³.

Por último, la tercera forma de marginación vendría determinada por el *homo labilis*, aquél que se enfrentaría directamente a todos aquellos que son incapaces de cuidarse a sí mismos, los no autónomos. La cuestión fundamental sobre la que versa el problema en este caso sería la devaluación de la dimensión del cuidado, consecuencia directa de la necesidad de placer inmediato que caracteriza esta ideología: la negación de la entrega, del sacrificio, de la abnegación hacia el otro que no se puede valer por sí mismo y el enaltecimiento del hedonismo como doctrina que se opone al control de los instintos.

Distinto es el supuesto de lo que habíamos llamado la *automarginación*. Si en la *heteromarginación*, el marginado no es responsable de su situación y su problema fundamental se basa en la conjunción de tres elementos: carencia de recursos, de cuidado y de reconocimiento de los *otros*, en la *automarginación*, en cambio, el marginado sí es responsable directo de su posición, al menos en parte, y el problema fundamental sobre el que gravita su situación es, básicamente, el de la carencia de un proyecto o sentido de su existencia. Lo que autores como Durkheim o Merton denominaron «anomia»¹²⁴⁴ y cuyas características principales se definen por el desarraigo, la ausencia de conciencia comunitaria y el instanteísmo.

¹²⁴³ BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, cit., p.46. La raíz de esta marginación económica actual estaría, según Ballesteros citando a Harrington, en el desempleo, consecuencia de la insolidaridad y de la injusta distribución tanto de las rentas como del tiempo del trabajo. Ibid., p.47. Para Harrington «Los viejos pobres del submundo económico y los nuevos pobres de las áreas e industrias hundidas son los principales componentes de la pobreza urbana [...] la pobreza urbana de los desechados» y HARRINGTON, M., *La cultura de la pobreza en los Estados Unidos* (1962), (Trad. E.S. Esperati), FCE, México-Buenos Aires, 1965, (2ª ed.), pp.53-54. Este autor considera que el problema de la marginación económica, al menos en países como los EE.UU, se distingue de la explotación de clase, y afecta sobre todo a los que no encuentran trabajo, sobre todo jóvenes, ancianos y minorías étnicas: «los pobres quedan cada vez más fuera de la experiencia y de la conciencia de la nación»; «son políticamente invisibles» y socialmente excluidos, Ibid., pp.12 y ss. Citas pp.12 y 15 respectivamente.

¹²⁴⁴ Para Durkheim la anomia se enlaza con la ausencia de criterios morales, con la desmoralización entendida como una consecuencia más del industrialismo en donde lo económico se sitúa en el centro de la sociedad que acaba llevando las relaciones humanas al límite y conduce, en muchos casos, incluso al suicidio. DURKHEIM, E., *La división del trabajo social*, cit., pp.2 y ss. Merton, por su parte, define el concepto como el resultado del desequilibrio entre los objetivos prescritos socialmente (las *metas* culturales) y los *medios* institucionales habilitados para la consecución de aquéllos. Según este autor, la sociedad actual basada en el éxito de lo económico, genera *anomia*, pues los medios institucionales existentes, al no ser ni adecuados ni suficientes, provocan que los fines prescritos en ella no puedan ser alcanzados por la totalidad de los miembros que la integran. MERTON, R.K., «Estructura social y anomia»,

En la *automarginación* también pueden delimitarse dos variantes del problema: la primera estaría basada en el retraimiento o inhibición, lo que Ballesteros denomina *pasotismo*. En este tipo de automarginación se produce un rechazo tanto hacia los objetivos sociales como hacia los medios institucionales lo que lleva al individuo a un estado de resentimiento, hostilidad, envidia, odio, impotencia. La segunda variante, vendría representada por individuos que únicamente sienten rechazo hacia los medios institucionales, hablamos de los delincuentes. Éstos se caracterizan porque sí aceptan los proyectos sociales pero se enfrentan, en cambio, a todo aquello que tenga que ver con la autoridad, el poder o el gobierno¹²⁴⁵.

En un estudio sobre el narcisismo contemporáneo, Christopher Lasch anunció la eclosión de lo que el autor denominó el «hombre psicológico»¹²⁴⁶, una especie de correlato ampliado del *homo ludens* que describíamos antes. Este *homo psicologicus* de Lasch sería, a *grosso modo*, la culminación de todas las formas de marginación que hemos mencionado en una sola categoría. Sería, tal y como el propio Lasch lo describe, «el más consumado producto del individualismo burgués», una personalidad preparada y afinada por la sociedad capitalista en su actual fase consumista-narcisista, perseguido no por «la culpa sino por la ansiedad», que ni siquiera trata de divulgar sus propias certezas a los demás sino simplemente de hallar un «sentido en la vida» y lo que es peor, no lo encuentra, pues se halla asolado por «la ansiedad, la depresión, los vagos descontentos y la sensación de vacío interior», atemorizado con la intensidad de sus necesidades internas que le asustan incluso más que las de los demás¹²⁴⁷.

Un ser que se siente liberado de las supersticiones del pasado y llega a dudar, incluso, de la realidad de su propia existencia. Un individuo «superficialmente relajado y tolerante» que no sigue ningún dogma, que no sólo se encuentra fuera de la seguridad de las lealtades de un grupo, sino que, además, posee fuertes impulsos antisociales que

en MERTON, R.K., *Teoría y estructura sociales* (1949), (Trad. F.M. Torner y R. Borques), FCE, México, 1984, (2ª ed. en español de la 3ª en inglés 1980, 1ª reimpr. 1984), pp.209-239.

¹²⁴⁵ BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, cit., pp. 51-53.

Los dos supuestos de automarginación que establece Ballesteros se apoyan en la tipología de Merton acerca de las actitudes de las personas en cuanto a la relación entre los objetivos socialmente propuestos y los medios institucionales previstos para alcanzarlos (MERTON, R.K., “Estructura social y anomia”, cit.).

¹²⁴⁶ LASCH, C., *The cultur of narcissism. American life in an age of diminishing expectations*, Warner Books, 1979, pp.22-23, 25, 29-30, 42 y 343.

¹²⁴⁷ Ibid., pp.22, 42 y 343.

le hacen desconfiar de cualquier otro individuo al que considera rival y competencia directa de los favores otorgados por el estado paternalista en el que viven insertos como átomos aislados. Se retira, pues, a las preocupaciones puramente personales. A su vez, es también tremendamente contradictorio, pues es capaz de elogiar el respeto por las normas y al mismo tiempo tener la «creencia secreta» de que no se aplican a sí mismo¹²⁴⁸.

Es «ferozmente competitivo en su reclamación de aprobación», codicioso en tanto en cuanto «sus antojos no conocen límites» reclamando siempre una gratificación inmediata de los mismos y viviendo en un estado de deseo permanentemente insatisfecho. Su pasión dominante no es otra, pues, que vivir para un momento, viviéndolo, además, exclusivamente para sí mismo y no por los que le precedieron ni mucho menos por la posteridad, pues no tiene interés alguno ni en el futuro ni en el pasado, es indiferente respecto a ambos y como consecuencia pierde su «sentido de continuidad histórica», el sentido de pertenencia a una sucesión de generaciones que se originan en el pasado y se extienden hacia el futuro¹²⁴⁹.

Esta descripción del *homo psicologicus* nos lleva a apreciar que los planteamientos de Lasch y de Ballesteros son, en realidad, muy semejantes y pueden, incluso, integrarse, pues aquél no es más que un individuo profundamente insolidario con el otro al que margina porque lo desprecia y considera extraño (*homo ethnocentricus*), porque no comparte su estilo de vida crematístico (*homo oeconomicus/homo ludens*), porque se niega al esfuerzo y el sacrificio por el necesitado (*homo labilis*), porque siente resentimiento y envidia de forma constante y porque sólo siente lealtad al poder ya no político sino financiero y especulativo lo que puede, en su caso, hacerle caer en la delincuencia.

La nueva sociedad postmoderna y decadente vendría configurada, pues, por estos siete tipos de individuos: el *homo ethnocentricus*, el *homo oeconomicus* (reconvertido en *homo ludens*), el *homo labilis*, el *pasotismo*, la delincuencia y, como culminación, el *homo psicologicus*. Todos ellos han acabado por dotar al fenómeno de la marginación y

¹²⁴⁸ Ibid., pp.22-23 y 29.

¹²⁴⁹ Ibid., pp.22-23, 25 y 30. Aquí se materializaría la esencia del *homo ludens*.

de la exclusión de nuevos matices, pues continúan dándose en su versión tradicional pero cada vez más va quedando en buena parte separada del simple pauperismo con el que habitualmente venía enlazándose¹²⁵⁰. De una forma u otra todos ellos han acabado por conformar una existencia vacía en donde la pérdida de la dimensión del reconocimiento, de la duración y el compromiso, del cuidado, de la solidaridad y de la responsabilidad constituye la clave de este nuevo movimiento fundamentado sobre las bases clásicas individualistas vinculadas por una parte al economicismo, al neoliberalismo y al utilitarismo y, por otra, al postestructuralismo y al hedonismo. La postmodernidad «decadente»¹²⁵¹ no es más que la desintegración y devaluación del «humanismo de la humildad»¹²⁵², la renuncia explícita a la idea de la *humanitas* y de la *pietas*, no es más que el desprecio del pobre y del débil, la arrogancia frente a la vulnerabilidad humana, no es más que la indiferencia hacia todo lo que nos rodea, no es más, en definitiva, que el *yo* sin nada más buscando su satisfacción perpetua. Ya Bergson, a principios del siglo XX, señaló que jamás en la historia había estado la humanidad más sedienta de placer, de lujo y de riqueza en la búsqueda de esa complacencia personal. Para el autor francés, lujo, placer y bienestar se sostienen de cerca a través de una escala progresiva: del bienestar al lujo se pasaría por medio de una gradación ascendente; cuando nos hubiéramos asegurado el bienestar, querríamos

¹²⁵⁰ Así lo destacan en su análisis frente al economicismo autores como Habermas o Bell (si bien éste último en una posición un tanto menos crítica respecto al sistema económico capitalista, como señala Ballesteros, BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho... cit.*, p.143). Habermas, por su parte, defiende que en la actualidad los grupos subprivilegiados ya no se basan tanto en las clases sociales sino que se han desplazado hacia otros sectores de la sociedad: «el dominio político en el capitalismo de regulación estatal ha asumido en sí, con la prevención de los peligros que amenazan al sistema, un interés por el mantenimiento de la fachada distributiva compensatoria, interés que trasciende los límites latentes de clases. Por otra parte, el desplazamiento de las zonas de conflicto de los límites de clase a los ámbitos subprivilegiados de la vida, no significa en modo alguno que no existan graves potenciales de conflicto. Como demuestra el caso extremo de los conflictos raciales en USA en determinados ámbitos y grupos» «los grupos subprivilegiados no son ya clases sociales. Tampoco representan potencialmente nunca a la masa de la población. Su privación de derechos y su pauperización no coincide con la explotación, ya que el sistema no vive de su trabajo» «los grupos subprivilegiados y los grupos privilegiados, en la medida en que los límites del subprivilegio siguen siendo específicos de grupos y no corren transversalmente separando a categorías enteras de la población, ya no pueden enfrentarse como clases sociales económicas», HABERMAS, J., *Ciencia y técnica como "ideología"* (1968), (Trad. M. Jiménez y M. Garrido), Tecnos, Madrid, 2002, (4ª ed. 1999, 2ª reimpr. 2002), pp.91 y ss. Citas pp.94-95. Bell coincide con el alemán al afirmar que la lucha por la dignidad del hombre ha dejado de ser en gran medida la explotación económica para pasar a ser la marginación de determinados tipos de estatus, BELL, D., *El advenimiento de la sociedad post-industrial. Un intento de prognosis social* (1973), (Versión R. García y E. Gallego), Alianza, Madrid, 1986, (1ª ed. 1976, 1ª reimpr. 1986), pp.194-195.

¹²⁵¹ BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia, cit.*,

¹²⁵² BALLESTEROS, J., "El individualismo como obstáculo...", *cit.*, p.25.

añadirle el placer y más tarde, cuando ya nos hubiéramos asegurado el placer, haría su aparición el amor al lujo, consecuencia todo ello de los deseos irrefrenables que nos conducen directamente hacia la vanidad¹²⁵³, olvidando que es realmente en la solidaridad donde se encuentra el verdadero sentimiento de bienestar, o mejor dicho, el sentimiento de alegría, ya que, como subraya Bergson, no es lo mismo sentir *bienestar* o placer a sentir *alegría* o satisfacción, el matiz es muy diferente y la percepción que se siente incomparable¹²⁵⁴.

B. Raíces epistemológicas

Desde diversas premisas epistemológicas también se viene combatiendo en la actualidad no sólo la universalidad como nota conformadora de los derechos humanos sino también la reconstrucción e institucionalización jurídica de la solidaridad como principio capaz de resolver la situación de los débiles en contra de los intereses de los fuertes. Hemos considerado que el relativismo cultural y moral y el escepticismo como filosofías que niegan la existencia de una verdad absoluta (o la imposibilidad de conocerla si ésta existiese) es un buen punto de partida para proseguir analizando y fundamentando las bases sobre las que se asienta la crisis que asola el mundo en el que vivimos, entendiendo además que de ellas derivan muchos de los fundamentalismos que venimos sufriendo en la actualidad. Es más, como contrapunto a este análisis, proponemos también los riesgos que derivan cuando, en nombre del propio universalismo, se trata de imponer unos determinados valores o instituciones político-culturales al resto del mundo. En estos casos lo que se está haciendo no es más que fomentar un neoimperialismo o neocolonialismo, un eurocentrismo disfrazado de retórica universalista que lo que oculta, en muchas ocasiones, no es otra cosa que una serie de intereses económicos, financieros y estratégicos que van más allá de lo que la verdadera universalidad implica¹²⁵⁵.

¹²⁵³ BERGSON, H., *Las dos fuentes de... cit.*, pp.371 y 385.

¹²⁵⁴ *Ibid.*, p.69.

¹²⁵⁵ Algunos incluso hablan del interés de determinadas multinacionales por crear hábitos "*universales*" de consumo, una tendencia que Ritzer designó como «macdonalización» del mundo. *Vid.*, RITZER, G., *The McDonaldization thesis. Explorations and extensions*, Sage Publications, London, 1999, (1ª ed. 1998, 1ª reimpr. 1999), pp.81 y ss. También sobre el conjunto de estas actitudes SEBRELLI, J.J., *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*, Ariel, Barcelona, 1992, pp.42 y ss.

1. Relativismo

Según el relativismo, la verdad o falsedad, la bondad o maldad, no lo son de modo absoluto, sino relativo, siempre en relación con cada sujeto en cada circunstancia¹²⁵⁶. Se fundamenta en una actitud basada en el análisis del mundo de acuerdo con los parámetros propios de cada cultura y su filosofía defiende la validez y riqueza de todo sistema cultural, negando cualquier valoración absolutista, moral o ética de los mismos y exigiendo el reconocimiento del igual valor de todos ellos. Desde sus premisas se afirma que cada pueblo, a lo largo de su historia, ha engendrado un tejido social, cultural y político propio y que ello no se puede juzgar ni mejor ni peor que el engendrado por cualquier otro. No existen, por tanto, hegemonías ni en el plano cultural, ni el político ni siquiera en el moral o ético. De ello se infiere la improcedencia de querer juzgar una cultura o tradición concreta desde un único parámetro o modelo supuestamente *ideal*, porque para los relativistas, tal modelo, simplemente, no existe¹²⁵⁷. De hecho, desde una posición de absoluto relativismo se negará la posibilidad misma de asentar la convivencia sociopolítica en un determinado orden objetivo de verdades lo que supondrá, a su vez, «sustituir el concepto de verdadero por el de válido, en cuanto útil, necesario o conveniente aquí y ahora, para unos intereses dados»¹²⁵⁸.

Podríamos resumir en dos las premisas básicas sobre las que descansaría la doctrina relativista de acuerdo con estos postulados: 1) la primera sería la negación de la universalidad de los derechos y la imposibilidad de formular juicios de valor dotados de objetividad y 2) la segunda estaría basada en la incapacidad de diálogo y entendimiento entre personas pertenecientes a diversas culturas¹²⁵⁹.

1) La primera, esto es, el rechazo frontal a la universalidad de los derechos, implica negar la existencia de valores universales y comunes, en particular morales, aplicables a toda la humanidad. El menosprecio a la universalidad de los derechos supone que todos deberíamos considerar que cualquier práctica llevada a cabo por parte de cualquier cultura, aunque atente contra los derechos básicos de las personas (por ejemplo, la

¹²⁵⁶ GONZÁLEZ VILA, T., *Verdad, diálogo, tolerancia... cit.*, p.25.

¹²⁵⁷ PÉREZ LUÑO, A.E., “La universalidad de los derechos humanos”, *cit.*, p.100.

¹²⁵⁸ GONZÁLEZ VILA, T., *Verdad, diálogo, tolerancia... cit.*, p.25.

¹²⁵⁹ FERNÁNDEZ, E., *Igualdad y Derechos Humanos, cit.*, pp.181-183.

mutilación genital femenina, matrimonios concertados, etc.), debería ser respetada y aceptada siempre que su existencia fuera debida al consenso de los miembros del grupo¹²⁶⁰. En este sentido Leoncini lleva a cabo una acertada reflexión al sostener que, en realidad, nuestro comportamiento relativista no es más que una simulación de nuestra manera de reafirmar la dicotomía nosotros/ellos: somos críticos en nuestra casa y conformistas en la de los demás, y es por ello por lo que, aunque vayamos a Tombuctú y observemos prácticas como las habituales mutilaciones genitales femeninas, el canibalismo o la poligamia, no nos horrorizamos en exceso porque, en realidad, no es más que el *otro* quien las lleva a cabo¹²⁶¹.

Con todo, y tal y como denuncia, entre otros, Sebrelí, el relativismo no es más que una *falacia relativista* que supone que del simple hecho de la existencia de determinadas pautas o tradiciones culturales se puede pretender deducir un deber de respeto de las mismas independientemente de todo lo demás¹²⁶², o dicho en otras palabras, «del hecho de darse en la experiencia antropológica diversos sistemas culturales “coexistentes” no se deduce que las pautas normativas culturales diferentes sean “igualmente válidas”»¹²⁶³.

El profesor Ansuátegui Roig realiza también en este sentido una reflexión filosófica acerca de la universalidad de los derechos humanos y la compleja relación con la diversidad cultural a través de una «valoración moral de la diferencia»¹²⁶⁴ que nos ayuda a entender un poco más a fondo las inquietudes que subyacen en torno a esta cuestión. Este autor hace una doble distinción de la universalidad¹²⁶⁵: por un lado diferencia entre la universalidad en sentido *descriptivo*, donde los derechos *son* universales y la universalidad es el punto de partida, y la universalidad en sentido *prescriptivo*, donde los derechos *deben ser* universales y la universalidad se entiende como punto de llegada.

¹²⁶⁰ Ibid., p.182.

¹²⁶¹ BAUMAN, Z., y LEONCINI, T., *Generación Líquida... cit.*, pp.28 *in fine* y 29.

¹²⁶² SEBRELI, J.J., *El asedio a la modernidad... cit.*, pp.70-74.

¹²⁶³ VERNENGO, R.J., “El relativismo cultural desde la moral y el Derecho”, en AA.VV., OLIVÉ, L., (comp.), *Ética y diversidad cultural*, FCE, México, 1993, p.156.

¹²⁶⁴ ANSUÁTEGUI ROIG, F.J., “Derechos Humanos: entre la universalidad y la diversidad”, en AA.VV., RUIZ VIEYTEZ, E. J., URRUTIA ASUA, G., (eds.), *Derechos humanos en contextos multiculturales. ¿Acomodo de derechos o derechos de acomodo?*, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, Alberdania SL, San Sebastián, 2010, p.30.

¹²⁶⁵ Siguiendo la visión de los derechos propuesta por Peces-Barba *Vid.*, PECES-BARBA, G., *Curso de Derechos Fundamentales... cit.*, pp.101 y ss.

Por otra parte, diferencia entre *universalidad jurídica*, en la que los derechos se reconocen a todos los sujetos (con los problemas que ello conlleva¹²⁶⁶) y la *universalidad moral*, a través de la cual se haría referencia a unos valores que están detrás de los derechos y sin los cuales éstos carecen de fundamento y justificación¹²⁶⁷, es decir, aquélla que dotaría a los derechos humanos de fundamentación moral universalmente válida. Nuestra reflexión para legitimar la posibilidad de formular juicios de valor dotados de objetividad se centrará en la universalidad en sentido prescriptivo y moral.

El discurso de los derechos, como veíamos antes, no puede renunciar a su naturaleza moral porque ello significaría renunciar a su autenticidad, y aquí es donde hallamos el dilema o *quid* de la cuestión que nos ocupa, pues nos encontramos con que, como resalta Ansuátegui, de un lado, pretendemos presentar el proyecto moral de los derechos como universal, como una expresión de una concepción de lo correcto y de lo incorrecto que aspira ser asumida de forma universal reivindicando unos preceptos absolutos e irrenunciables, y de otro, al mismo tiempo, tratamos de no ignorar que se trata de un discurso moral que, en realidad, no puede escapar al contexto desde el cual los propios derechos vienen pensados. Ello implica tener en cuenta todas aquellas dificultades que se derivan de la aceptación de los múltiples planteamientos que pueden existir en relación con los variados proyectos morales de los individuos, pues vivimos insertos en una sociedad con un inevitable carácter multicultural y diverso donde se convive con la diferencia y la diversidad de forma inevitable y donde existen variados proyectos con contenidos que expresan opciones y preferencias que no necesariamente tienen por qué coincidir con las visiones expresadas a través de otros proyectos que, a su vez, pueden llegar a tener similar valía¹²⁶⁸. Todo esto provoca una especie de «tensión» entre la universalidad como paradigma y la diversidad de culturas, ideologías o religiones, entre otros, que podría visualizarse, según Ansuátegui, como dos fuerzas

¹²⁶⁶ Esta universalidad que se predica de la categoría de derechos no se puede afirmar fácilmente, primero por su particular relación con los procesos de generalización y especificación, segundo porque la juridicidad de los derechos supone la validez de éstos en determinados ámbitos político-geográficos lo que implicaría que los derechos son universales sólo en aquellos ámbitos en los que las normas son válidas, y tercero por el carácter propio de las mismas normas jurídicas, que carecen de capacidad de autoaplicación y requieren una intervención. Estaríamos, por lo tanto, ante «una condición necesaria pero no suficiente de la universalidad». ANSUÁTEGUI ROIG, F.J., “Derechos Humanos: entre la universalidad y la diversidad”, *cit.*, p.25.

¹²⁶⁷ *Ibid.*, p.25.

¹²⁶⁸ *Ibid.*, p.28.

opuestas: una centrípeta, que sería la universalidad y otra, centrífuga, que sería la diversidad. Para este autor la solución para evitar el choque entre ambas dimensiones es compleja pero viable¹²⁶⁹. Se trata, básicamente, de gestionar adecuadamente la diversidad¹²⁷⁰ haciéndolo «en clave de derechos humanos» y entendiéndola, además, desde dos puntos de vista: por una parte, abordando el tema de la valoración *moral* de la diversidad, lo que implica excluir el relativismo, y por otra, afrontando la cuestión del universalismo *ex occidente dux* en el discurso de los derechos¹²⁷¹. Veamos en este apartado la primera cuestión, dejando la segunda para un análisis más profundo en el siguiente.

- ¿Qué implica una valoración *moral* de la diversidad?

Para Ansuátegui la diversidad es un valor, un «dato» «insuprimible» de nuestras sociedades, por lo que debe ser preservada y garantizada. Reconocer su realidad es esencial y el saber llevar a cabo una gestión adecuada de la misma una verdadera «exigencia democrática» que nos ayuda a contener esas dos fuerzas opuestas a través de las cuales, como veíamos, se articulan diversidad y universalidad. Sin embargo, referirse a la diversidad como un hecho o *dato* de nuestras sociedades puede «invitar», como dice el autor, a que la propia noción de diversidad acabe valorándose únicamente a través de una mera consideración neutral, lo que significaría que aquélla ni sería buena ni sería mala *per se*: todas las propuestas valen lo mismo y todas deben ser toleradas. Ello nos conduce al error de tener que reafirmarse en un relativismo según el cual todas las propuestas morales y culturales deberían ser toleradas de igual forma, esto es, que todas serían igualmente válidas y legítimas. Para el autor es importante no confundir entre la diversidad cultural como hecho *insuprimible* de nuestras sociedades y un relativismo en el que todo vale. La primera exige ser protegida y respetada siempre con sensatez mientras que la segunda requiere ser observada con recelo, puesto que pueden existir formas de vida que sí que merecerían reprobación si llegaran a vulnerar

¹²⁶⁹ Ibid., p.29.

¹²⁷⁰ Con realismo, paciencia y voluntad de negociación sin exclusiones y respetando los principios de legitimidad democrática. DE LUCAS, J., “Gestionar democráticamente la sociedad multicultural: identidades, derechos, ciudadanía”, en RUIZ VIEYTEZ, E.J. (ed.), *Derechos humanos y diversidad. Nuevos desafíos para las sociedades plurales*, Universidad de Deusto-Diputación Provincial de Guipúzcoa, 2008, p.67.

¹²⁷¹ ANSUÁTEGUI ROIG, F.J., “Derechos Humanos: entre la universalidad y la diversidad”, *cit.*, p.29.

unos mínimos de dignidad humana. Así, con respecto a la diversidad, el primer paso siempre debe ser el de reconocer su realidad, su existencia ineludible, mientras que el segundo debe ser el de fundamentar la necesidad de, una vez aceptada como tal, evaluar el verdadero valor de las diferentes propuestas de acuerdo con sus contenidos¹²⁷².

Garzón Valdés afirma en este sentido que, en realidad, «no es lícito moralmente aceptar de manera incondicional toda variedad de vida por el sólo hecho de ser diferente. La diversidad, tomada en sí misma, no tiene ninguna connotación moral positiva. Ni toda experiencia nueva es saludable ni todas las formas de vida son totalmente legítimas. Su legitimidad está directamente vinculada con la medida en que respeten y garanticen a todos los individuos que las practiquen la posibilidad de satisfacer sus intereses primarios, es decir, aquellos que están vinculados con sus necesidades básicas primarias y derivadas»¹²⁷³. Esto implica, en definitiva, que las diferentes peculiaridades morales y culturales sí son susceptibles de examen moral, ahora bien, no hay nada que determine que ese examen deba tener necesariamente una connotación o resultado positivo. Evidentemente, tal y como afirma Ansuátegui, esto supone asumir un determinado punto de vista, exigencia de un ulterior juicio moral. De lo contrario, defiende el autor, incurriríamos «en una falacia naturalista a partir de la vinculación necesaria entre la existencia de una cultura y la aceptabilidad de sus prácticas»¹²⁷⁴ lo que, en definitiva, supondría la imposibilidad de formular juicios morales o de valor¹²⁷⁵.

Por lo tanto, ¿cómo podemos articular universalidad de los derechos y diversidad? ¿cómo podemos evitar que cualquier propuesta moral, por el sólo hecho de ser diversa y no por la aprobación de su contenido, pueda convertirse en un derecho irreconocible como tal? Ansuátegui propone una solución basada en una especie de «estrategia de

¹²⁷² Ibid., pp.29-30.

¹²⁷³ GARZÓN VALDÉS, E., "Pluralismo, diferencia y desigualdad", *Revista Estudios de Filosofía*, Universidad de Antioquía, oct 2008, p.183.

¹²⁷⁴ ANSUÁTEGUI ROIG, F.J., "Derechos Humanos: entre la universalidad y la diversidad", *cit.*, p.31.

¹²⁷⁵ «Si no sabemos a dónde vamos, sí sabemos de dónde venimos, cuál es nuestro pasado y qué enseñanzas de nuestra cultura queremos mantener y conservar. Y es ese pasado el punto de apoyo que nos permite rechazar el relativismo radical que hace imposible cualquier juicio de valor. En Ética, o en cuestiones culturales, hay que negar a Wittgenstein y proclamar sin miedo que no todo vale igual. Existen unos valores éticos universales, y existen, a su vez, unos valores culturales que merecen ser conservados porque valen por sí mismos» CAMPS, V., "El derecho a la diferencia", en OLIVÉ, L., (comp.), *Ética y diversidad cultural*, *cit.*, p.88.

mínimos», es decir, en buscar aquellos contenidos morales que puedan constituir un mínimo moral común y compartido sin el cual no se podría seguir hablando de derechos, un mínimo que sea, además, compatible con la diversidad cultural y moral, esto es, que tengan «la suficiente “fuerza atractiva”, derivada de su importancia y peso moral, como para ser reconocidos como valiosos [...] desde los distintos puntos de vista culturales». La dignidad en términos de igualdad y de respeto por todos los seres humanos y la autonomía individual entendida en términos de libertad serían los estándares mínimos transculturales de esta estrategia¹²⁷⁶. Puesto que la diversidad «es expresión de la libertad y al mismo tiempo exige libertad»¹²⁷⁷.

Todo ello supone entender que esta estrategia nos puede servir para seguir hablando de derechos universales (o más bien dialogando, justificándolos «desde razones»¹²⁷⁸) en un mundo marcado por la diversidad, y nos lleva a concluir que lo realmente importante de la noción de los derechos humanos sería el *valor* de su propuesta, cuya pretensión no es otra que proteger a los individuos como seres humanos, más allá de las diferencias culturales. El relativismo moral y cultural, sin embargo, insiste en suprimir dicho *valor*, en negar, por un lado, la universalidad de los derechos y con ello la posibilidad de formular juicios de valor dotados de objetividad y en entender, por otro, la diversidad siempre como un mero *dato neutral* de la sociedad rechazando su percepción como un verdadero valor moral¹²⁷⁹.

Por lo tanto, compartir unos ciertos valores objetivos y universales no implica la imposición de una determinada concepción del bien o del mal sino una garantía de autonomía personal que permite a los seres humanos ser libres para tomar sus propias decisiones y conservar la integridad física y moral que los hace dignos¹²⁸⁰. La censura o el rechazo de cualquier valoración moral o ética, esto es, de cualquier posibilidad de formular juicios de valor dotados de objetividad reduce al individuo a una mera estrategia reduccionista que lo absolutiza y lo despoja de unas bases comunes con las

¹²⁷⁶ ANSUÁTEGUI ROIG, F.J., “Derechos Humanos: entre la universalidad y la diversidad”, *cit.*, pp.33-36. Citas pp.33 y 34.

¹²⁷⁷ *Ibid.*, p.30.

¹²⁷⁸ DE ASÍS, R., “Derechos humanos: integración y diferenciación”, en MARCOS DEL CANO, A., (ed.), *Inmigración, multiculturalismo y derechos humanos*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2009, p.50.

¹²⁷⁹ ANSUÁTEGUI ROIG, F.J., “Derechos Humanos: entre la universalidad y la diversidad”, *cit.*, p.30.

¹²⁸⁰ *Ibid.*, pp.27 y ss.

que construir una verdadera comunidad humana cimentada sobre una convivencia universal cuya cohesión social se fundamenta, precisamente, en la existencia de supuestos o verdades que pueden llegar a ser comunes y universales en cuanto reconocidas, afirmadas y admitidas como tales por todos los que la integran¹²⁸¹. Pues sólo así seremos capaces de sostener la actitud necesaria para reconocer al otro como una persona libre e igual en virtud de su inviolable dignidad humana y a la vez como diferente y heterogéneo en virtud de su particular forma de ser, de expresarse, de manifestar su proyecto de vida, sin por ello dejar de reconocernos como miembros de la misma especie humana. En este sentido es importante también destacar las palabras de Taylor cuando admite que emitir juicios positivos sobre el valor de culturas que no se han estudiado a fondo no es expresión de un auténtico respeto y reconocimiento hacia éstas sino más bien se trata de una condescendencia insensata. En su lugar, lo verdaderamente exigible debería ser la presuposición del igual valor de las diferentes culturas como *actitud* que adoptamos al emprender el estudio de los otros. Esta actitud implica la necesidad de abrir nuestro horizonte y nuestra mente preparándolos de forma adecuada para analizar al *otro* de manera consciente y racional, sin reservas ni pretextos¹²⁸².

2) La segunda característica del relativismo, consecuencia directa de la anterior, se correspondería con la imposibilidad de engendrar diálogo y entendimiento entre personas pertenecientes a diversas culturas; como dice Rozenblit, «o lo uno o lo otro» quedando excluida la posibilidad de «esto y lo otro». En estas circunstancias, nadie escucha a nadie, toda información que contradiga lo que cualquiera de las partes esté defendiendo se ignora por sistema¹²⁸³. Así, el relativismo, al negar la existencia de valores humanos comunes y universales que puedan servir de marco para el diálogo y la comprensión mutua entre individuos de diferentes comunidades, conduce directamente al aislamiento, a la fragmentación de la sociedad y a la disolución del diálogo y la reconciliación, al debilitamiento o desaparición de los lazos de solidaridad entre la comunidad humana global y a la creación de unos vínculos de solidaridad

¹²⁸¹ GONZÁLEZ VILA, T., *Verdad, diálogo, tolerancia...cit.*, p.16.

¹²⁸² TAYLOR, C., *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, cit., pp.66 y 94-97.

¹²⁸³ ROZENBLIT, B., *Us Against them: how tribalism affects the way we think*, Transcendent Publications, Kansas City, 2008, p.54.

cerrados entre los miembros del grupo en cuestión que les lleva a alejarse del resto de comunidades existentes en el mundo. Esto es lo que Touraine denominó «multicomunitarismo»¹²⁸⁴, concepto en clara contraposición a la sociedad multicultural que este mismo autor defenderá vehementemente en sus obras.

La finalidad del debate cuando nos encontramos ante este tipo de sociedades multicomunitarias no es, como sostiene Bauman, la búsqueda de asentimiento, sino mostrar al adversario lo «incurablemente sordo y ciego que es a “los hechos” y lo fatalmente adicto que se ha vuelto al prejuicio malicioso». En este «veredicto de malas intenciones» es inútil tratar de probar la veracidad propia ya que se «desaconseja encarecidamente escuchar al adversario, sentir empatía por este es un error fatal, casi suicida», es más, cuando se debate contra el otro *bando*, no se usa su lenguaje sino que más bien los mensajes se cierran *en banda* y se ajustan exclusivamente a su propio interés personal¹²⁸⁵.

El relativismo, a su vez, también puede analizarse desde otros dos puntos de vista que nos ayudarán a comprender de forma más adecuada la magnitud del problema. Tenemos, de un lado, el *relativismo teórico* y, de otro, el *práctico*. El *relativismo teórico* sería el discurso que pretende concluir en la exclusión de la verdad. Exclusión entendida, además, en varios sentidos: la primera, por negación de la realidad misma de la que la verdad es expresión objetiva, universalmente intersubjetivable e inmutable, la segunda por negación de la posibilidad de conocerla o incluso de comunicarla a terceros, y la tercera, por negación o, mejor dicho, por obligada renuncia a toda pretensión de imponerla, no ya de acuerdo únicamente con una exigencia elemental democrática, sino asimismo y más radicalmente, frente a cualquier pretensión de hacerla valer argumentativamente: «la verdad no existe, si existe es inalcanzable, y en todo caso,

¹²⁸⁴ Touraine define el multicomunitarismo como un fenómeno que lleva aparejada la tendencia a imponer en el interior del grupo cultural una homogenización, con identidades culturales cerradas en sí mismas, como la degradación de la idea revolucionaria del pueblo a una afirmación comunitaria cerrada en sí misma y poco dispuesta a aceptar cualquier forma de integración con otra comunidad, y que, además, no respeta la autonomía del individuo. TOURAINE, A., *Igualdad y diversidad. Las nuevas tareas de la democracia* (1977), (Trad. R. González), FCE, México, 2000, (2ª ed.), pp.50 y 53-57.

¹²⁸⁵ BAUMAN, S., *Retrotopía, cit.*, pp.68-69.

quien crea poseer verdad alguna, debe abstenerse de la pretensión de hacerla valer en público»¹²⁸⁶.

El *relativismo práctico*, por su parte, está íntimamente relacionado con el *teórico* y viene a decir que, aunque haya unas verdades objetivas cuya aceptación fuera el mejor fundamento para una adecuada convivencia, no sólo no interesa sino que además no debemos buscarlas si no queremos justamente provocar una ruptura de esa convivencia y, con ello, «sembrar el germen de permanentes divisiones». Por lo tanto, con independencia, o no, de que se profese un relativismo teórico, gnoseológico, a todos se nos quiere exigir un relativismo práctico, un comportamiento relativista, una actitud externa, social, que se convierte en un componente esencial del «talante» que debe caracterizar a todo demócrata, apareciendo como un elemental deber de ciudadanía¹²⁸⁷.

Es más, para quien acepte exigencias verdaderamente morales en su interior, adoptar ese relativismo práctico resulta, como sostiene González Vila, «paradójicamente una grave obligación moral, en cuanto lo es la búsqueda y conservación de la pacífica convivencia social». El relativista acaba sintiendo un verdadero miedo (o quizá más bien odio) a la verdad, pensando que aquél que se cree en posesión de ella constituye, en realidad, un verdadero peligro para la convivencia democrática, puesto que, al considerarse guardián de esta paz social, si llega a contar con poder para ello, acabará experimentando la tentación de imponerla a los demás¹²⁸⁸.

Este relativismo práctico estaría íntimamente relacionado con el movimiento que Ballesteros, siguiendo a autores como Sánchez Cámara o Lafuente, describe como el llamado «políticamente correcto»¹²⁸⁹. Se trata de una tendencia surgida en la década de los noventa que se manifiesta en contra de cualquier aspiración que tenga que ver con la universalidad al ser ésta considerada un producto derivado de un etnocentrismo occidental «intolerante e intolerable». Para este movimiento no existe la verdad, sólo el

¹²⁸⁶ GONZÁLEZ VILA, T., *Verdad, diálogo, tolerancia...cit.*, p.25.

¹²⁸⁷ *Ibid.*, p.27.

¹²⁸⁸ *Ibid.*, pp.27-28. Cita p.27.

¹²⁸⁹ Sobre ello, LAFUENTE, R. F., y SÁNCHEZ CÁMARA, I., *La apoteosis de lo neutro*, Fundación FAES, Madrid, 1996.

poder. Sus premisas son la instauración de la *equivalencia de culturas* y del *todo vale igualmente* y el encastillamiento de las diferencias, lo que significa separación absoluta de cada cultura o, como dice el propio Ballesteros, «incontaminación de culturas». Por lo tanto, se admiten todos los discursos excepto uno, el discurso universalista, que será rechazado en cuanto manifestación del deseo de imponerse por parte de una cultura a otra u otras. Se tratará, pues, de un planteamiento que se dirige explícitamente contra el humanismo y contra los derechos humanos, que se acaban vislumbrando como una imposición de Occidente sobre el resto de culturas: «No existe el hombre, ni la familia, ni la amistad, ni el derecho, sino sólo los hombres, las familias, las amistades, los derechos»¹²⁹⁰.

En definitiva, dos, serían, pues, las características básicas de lo *políticamente correcto*: la *incontaminación de culturas* y la *equivalencia de las mismas*. Si ésta última se corresponde con el relativismo del *todo vale igualmente* del que ya hemos hablado, la *incontaminación de culturas* supondrá la no aceptación de que la propia cultura tenga error o culpa. Esto conduce directamente a ver las diferencias como oposición y separación y a rechazar la Nación como «melting pot», como mestizaje, como fusión de culturas, personas y valores¹²⁹¹. Se rechaza la diversidad como valor moral, como expresión de la libertad que al mismo tiempo exige libertad, convirtiéndola en un mero *dato* de nuestras sociedades, en algo neutral al modo que describíamos antes. Las culturas, asimismo, se vuelven intraducibles, pues sólo aquél que se encuentra dentro de una cultura determinada es capaz de valorarla, lo que conlleva la imposibilidad del diálogo y el entendimiento mutuo¹²⁹².

Es evidente que desde el punto de vista moral todas las culturas (todas, sin excepción), tienen tanto aspectos positivos como negativos, pero sin duda alguna todas ellas (todas, sin excepción) se complementan entre sí con tipos totalmente distintos de contribución. La *incontaminación de culturas*, más aún en la era de la globalización y la mundialización,

¹²⁹⁰ BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, cit., pp.161-163. Citas pp.161, 163 y 162 respectivamente.

¹²⁹¹ Ibid., pp.163-164. Cita p.164.

¹²⁹² Como dice Rorty, no cabe salirse del lenguaje. RORTY, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, cit., pp.93. Se trata, como sostiene Ballesteros, de un idealismo lingüístico que provoca que un africano no pueda leer a Kant ni un europeo entender a Gandhi. BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, cit., p.164.

es, en realidad, una falsedad alentada por los mismos enemigos de la universalidad que abogan por la equivalencia absoluta y radical de todas las formas de existir independientemente del contenido que tengan: «el tantán vale tanto como Bach»¹²⁹³.

Cortina también considera que la idea de la pureza de las culturas y de la presunta incompatibilidad de los ideales de vida buena resulta «descabellada». Para la autora, «cada cultura es, en realidad, multicultural, igual que cada uno de nosotros es, en realidad, multicultural». Las culturas, nacen y se transforman por el contacto tanto directo como indirecto con las demás, no son compartimentos estancos, aislados. Pueden incluso llegar a morir cuando carecen de la capacidad necesaria para responder a los nuevos retos que se les presentan. Por lo tanto, esta transformación no se produce, en absoluto, mediante la separación, el alejamiento, los muros, sino más bien todo lo contrario, a través de la comunicación, las relaciones, el diálogo, el entendimiento, tomando de otras culturas aquellos elementos que resultan más apropiados para hacer frente a los nuevos retos surgidos. La «fusión de horizontes» de la que habla Gadamer es una realidad viva. De hecho, una cultura muestra su superioridad frente a otras en algún aspecto sólo cuando las demás se ven forzadas a tomar elementos de ella porque los necesitan para poder responder de forma apropiada a los nuevos retos sociales y sobre todo porque no son capaces de encontrar dentro de ellas mismas elementos suficientes con los que enfrentarlos, y nunca cuando tratamos de determinar *a priori* cuál de ellas es superior a las restantes¹²⁹⁴: se necesitaría una «arrogancia suprema», dice Taylor, descartar «a priori» la posibilidad de que las culturas que han aportado un horizonte de significado para gran cantidad de seres humanos, de diversos caracteres y temperamentos, durante un largo periodo no tengan algo que merezca nuestra admiración y nuestro respeto, aun si éste se acompaña de lo mucho que debemos aborrecer y rechazar¹²⁹⁵.

En efecto, todas las culturas tienen rasgos respetables, a proteger, universalizables, y otros tantos completamente indeseables. Mantener y fomentar el diálogo intercultural es esencial, «un deber para cualquier sociedad que se tome en serio a sus propios

¹²⁹³ Ibid., p.164.

¹²⁹⁴ CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo... cit.* pp.207-209. Citas p.208.

¹²⁹⁵ TAYLOR, C., *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento", cit.*, pp.115-116.

ciudadanos y a los ciudadanos del mundo»¹²⁹⁶ para que la riqueza humana no se pierda en el nihilismo.

Sin embargo, el relativismo niega el diálogo en este sentido, no hay entendimiento porque no hay contacto y no hay contacto porque no hay puntos en común con los que iniciar el acercamiento. El relativista huye de una verdad común no sólo porque niega su existencia sino también porque la considera caldo de cultivo de totalitarismos y fundamentalismos¹²⁹⁷. Ahora bien, tal y como se pregunta González Vila¹²⁹⁸ ¿no es más bien cierto que en su huida hacia el experimentalismo moral ilimitado, la disolución de la razón y, en definitiva, el vacío, acaba convirtiéndose él mismo en germen de nuevas formas de totalitarismos? El relativismo, en este sentido, no sería más que el extremo opuesto a la comunidad entendida como comunidad verdaderamente humana, esto es, aquella sostenida en su unidad por la libre convergencia de ciudadanos libres e iguales, aquella cuyas bases de cohesión social se fundamentan en la existencia de supuestos o verdades que pueden llegar a ser comunes en cuanto reconocidas, afirmadas y admitidas libremente como tales por al menos una decisiva mayoría de los integrantes de ella. Desde una posición relativista de negación absoluta de un determinado orden objetivo de verdades, las bases comunes de la convivencia sociopolítica, al no basarse en postulados comunes y esenciales a todos, no pueden ser otras que las dictadas, establecidas e impuestas por la fuerza de quien, o quienes, detentan el poder, aquellos que estipulan reglas de funcionamiento comunes a las que todos han de ajustar su comportamiento¹²⁹⁹. Esto significaría, siguiendo a Teófilo González, que «del paralizante relativismo absoluto no es posible salir sino por la vía de la fuerza totalitaria». Así, dirá el autor más adelante «Donde se niegue relativistamente la posibilidad misma de alcanzar verdad alguna quedará a salvo, por razones de supervivencia, de continuidad de la convivencia misma, la “verdad” de que sólo el Poder puede erigirse y auto-legitimarse como fuente única, infalible e impositiva de la verdad». La consecuencia de

¹²⁹⁶ CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo... cit.* p.209.

¹²⁹⁷ GONZÁLEZ VILA, T., *Verdad, diálogo, tolerancia... cit.*, p.30.

¹²⁹⁸ *Ibid.*, cita 9 de la p.23. También p.29.

¹²⁹⁹ *Ibid.*, p.16.

todo esto es clara: la ausencia de verdad conduce irremediablemente a la eliminación de la libertad¹³⁰⁰.

En un sentido similar encontramos los análisis de Marcel sobre la conciencia fanatizada¹³⁰¹. Una obra que, como dice Encarnación Fernández, conserva, a pesar del paso del tiempo, buena parte de su vigencia e interés para comprender la situación presente. Para Marcel, el fanático cree que posee la verdad total lo que, a su vez, le lleva a carecer de toda inquietud por conocerla en profundidad, por buscarla constantemente. Es más, para Marcel, dice Fernández, el fanático no sería libre, porque es «esclavo de sus propias convicciones» que acaban convirtiéndose en una obsesión propia, en una idea fija, creando a su alrededor una zona en la que no es posible el diálogo ni la libertad¹³⁰². Deja de ser un interlocutor, para no ser más que un adversario. Por lo tanto, en este sentido, fundamentalismo y relativismo estarían íntimamente vinculados; a pesar de que podemos considerarlos como extremos opuestos, en este caso, como en tantos otros, los extremos se tocan.

Y en estos avatares nos encontramos en la actualidad. Debatiéndonos entre relativismo y fundamentalismo. O quizá navegando inconscientemente a través de las dos orillas que irremediablemente acaban confluyendo en un mismo punto. Los acontecimientos internacionales de los últimos tiempos vienen sin duda marcados por el fanatismo y el relativismo, por la violencia y la indiferencia. Las circunstancias presentes en las sociedades occidentales actuales parecen debilitar en forma desproporcionada la vigencia de valores como la verdad, la tolerancia, la convivencia democrática y la solidaridad, entre otros tantos. Fenómenos como la mundialización o los actuales y masivos movimientos migratorios de personas hacia una Europa presuntamente *feliz*, con ideas y hábitos marcados por moldes culturales manifiestamente distintos de los característicos de la cultura occidental, cuando no de ardua conciliación con ellos, junto con la cada vez más incontenible presencia de los *otros, radicalmente otros*, no hacen, en principio, sino favorecer la mentalidad relativista y agudizar la puesta en cuestión de los llamados *valores occidentales*. Y en este panorama aparecen inevitablemente los

¹³⁰⁰ Ibid., p.17.

¹³⁰¹ MARCEL, G., *Les hommes contre l'humain*, Fayard, Viena, 1968, pp.100-113.

¹³⁰² FERNÁNDEZ, E., *Igualdad y Derechos Humanos*, cit., p.193.

salvadores del momento, los movimientos populistas, dispuestos a acabar con toda la corrupción mediante la imposición de *su verdad*¹³⁰³.

La pretensión de imponer una «presunta definitiva salvadora verdad total» ha sido siempre a lo largo de la historia, y lo es actualmente, como señala González Vila, «la fuente, causa y justificación de todas las formas de dominación de unos sobre otros, de todas las formas de opresión». Lo fue en el siglo pasado con el desastre de las dos guerras mundiales y lo es en este con las continuas réplicas totalitarias de dominación a las que venimos asistiendo, amparadas, de uno u otro modo, en una verdad, ya sea religiosa (como los yihadistas) o laicistamente revelada (como la de varios líderes mundiales y regionales, que destrozan la convivencia democrática y abogan por la ruptura y la desconexión no sólo territorial sino de valores comunes implantados)¹³⁰⁴. En este sentido el Papa Francisco se ha referido en diversas ocasiones abiertamente a una III Guerra Mundial en curso, aunque lo sea «por partes»¹³⁰⁵.

La conclusión de todo ello es evidente: ensalzamiento de la supremacía del grupo en detrimento de la primacía de la persona, imposición de los derechos de la colectividad sobre los derechos de los individuos y negación de los derechos humanos en cuanto derechos propios de las personas y como límites que se colocan por encima de cualquier orden social, código cultural o tradición¹³⁰⁶. A lo que, además, habría que añadir, tal y como hemos visto, reforzamiento de los poderes autoritarios y los totalitarismos y pérdida considerable de libertad, de igualdad y de derechos¹³⁰⁷. Para Sánchez Cámara, el totalitarismo y el despotismo descansan, precisamente, sobre los pilares del escepticismo y del relativismo moral. Para este autor si no existen valores objetivos ni la creencia en la validez de ciertos principios morales universales, no parece convincente que podamos encontrar buenas razones con las que justificar nuestra preferencia por

¹³⁰³ GONZÁLEZ VILA, T., *Verdad, diálogo, tolerancia...cit.*, pp.18 y 29 y ss.

¹³⁰⁴ *Ibid.*, pp.21-22.

¹³⁰⁵ De sus frecuentes manifestaciones al respecto, podemos citar las palabras con que lo hace en la homilía de la misa celebrada el sábado 6 de junio de 2015 en Sarajevo «en nuestro tiempo, el deseo de paz y el compromiso por construirla contrastan con el hecho de que en el mundo existen numerosos conflictos armados. Es una especie de Tercera Guerra Mundial combatida por partes...» *Homilía del Santo Padre*, Estadio Koševo, 6 jun 2015. Disponible en: https://m.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2015/documents/papa-francesco_20150606_omelia-sarajevo.html (última consulta 23 de julio de 2019).

¹³⁰⁶ FERNÁNDEZ, E., *Igualdad y Derechos Humanos, cit.*, p.182.

¹³⁰⁷ GONZÁLEZ VILA, T., *Verdad, diálogo, tolerancia... cit.*, pp.29 y ss.

las democracias o por los sistemas que mejor garantizan la protección de los derechos humanos: «sólo es posible luchar con eficacia contra el totalitarismo desde la creencia irrenunciable en la validez de ciertos principios morales universales, inherentes a la dignidad humana»¹³⁰⁸.

Javier De Lucas, siguiendo a Sami Naïr, nos ofrece una nueva visión del precipicio al que vamos abocados como consecuencia de la implantación abusiva de los postulados relativistas. En este caso, y citando la situación actual que viven millones de refugiados, De Lucas nos habla de la relativización del significado social y político de temas tan importantes y básicos como el derecho a la vida y el derecho a tener un plan de vida. El «Waterloo moral, jurídico y político», parafraseando a Cécile Duflot, que supone la banalización en el tratamiento de estos temas esenciales, la indiferencia ante el bien o el mal y la imposibilidad de generar un juicio de valor que nos haga movilizarnos activamente y dejar de ser cómplices de una realidad asoladora¹³⁰⁹, hunde sus raíces en un relativismo obscuro y cruel que no hace más que abocarnos al abismo de la nada: nos estamos acostumbrando tranquilamente a un estado de cosas ilógico, hemos trivializado el mal, nos hemos vuelto insensibles a su presencia y a sus manifestaciones¹³¹⁰. La actitud más cómoda ante esos auténticos crímenes contra la humanidad es la de la inhibición en nombre del relativismo cultural. Pero, como se ha denunciado certeramente, el derecho a la diferencia, no puede convertirse en una cómoda coartada que se traduzca en una especie de «derecho a la indiferencia»¹³¹¹.

Por lo demás, también es importante reseñar que el relativismo no sólo se suele presentar negativamente a través de la negación de la verdad, de los valores universales o comunes o de la formulación de juicios de valor dotados de objetividad, sino que en muchas ocasiones se presenta incluso de forma positiva, vinculándose a conceptos

¹³⁰⁸ SÁNCHEZ CÁMARA, I., "Sobre el paradigma ético dominante", en AA.VV., ZAPATERO, V. (ed.), *Horizontes de la Filosofía del Derecho. Homenaje a Luis García San Miguel*, Servicio Publicaciones Universidad de Alcalá, 2002, tomo 1, p.250.

¹³⁰⁹ DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio... cit.*, pp.13-17.

¹³¹⁰ BAUMAN, Z., y LEONCINI, T., *Generación Líquida... cit.*, p.63.

¹³¹¹ IMBERT, P. H., "L'universalité des Droits de l'Homme", *Actas del "Colloque sur l'universalité des Droits de l'Homme, dans un monde pluraliste"*, (Estrasburgo, 17-19 de abril de 1989), Conseil de L'Europe, Strasbourg, 1989, p.24.

como la tolerancia, el diálogo, la libertad, la democracia y el pluralismo¹³¹². Nos detendremos unas líneas a analizar la relación existente entre aquél y este último, puesto que el pluralismo, como concepto básico e intrínseco a nuestra convivencia actual, corre el riesgo de verse envuelto en el mismo juicio negativo que solemos emitir sobre el relativismo lo que lleva a perturbar el significado y uso de ambos términos y a dificultar el planteamiento correcto de la cuestión pluralista en toda su magnitud. Por eso es necesario advertir que si el relativismo supone necesariamente una situación de pluralismo, el pluralismo, en cambio, ni es formalmente relativismo ni conduce necesariamente a éste¹³¹³: todo relativista es pluralista pero no todo pluralista es relativista¹³¹⁴.

El pluralismo entraña el reconocimiento del derecho de toda persona a la libre y pública manifestación y difusión de sus ideas, creencias, etc., sean del tipo que sean por medios respetuosos con la dignidad y libertad de todas las demás personas, esto es, por medios no impositivos sino de oferta dialogal. Ese respeto supone un deber incondicionado, como lo es el deber de respetar la dignidad de la persona, que no depende de que las ideas o creencias de quien en cada caso las expone sean verdaderas, falsas, acertadas o desacertadas. Se trata de propuestas que se pueden refutar, desaprobado, rebatir, pero no negarle el respeto que merece como persona a quien las sostiene ni tampoco el derecho a exponerlas y a defenderlas. No hay aquí un *derecho al error* sino un derecho a exponer y defender lo que cada cual considera verdadero y bueno, aunque objetivamente sea falso o malo o menos bueno. Ello no significa aprobar ni aceptar lo que cada cual piense sino más bien respetar su dignidad como persona y los derechos

¹³¹² La creencia de que la democracia puede, o incluso debe, basarse en el relativismo ético es una posición muy difundida en nuestros días que tiene además una cierta tradición en la historia del pensamiento político. Sus antecedentes pueden remontarse a los sofistas y en particular a Protágoras, fundador de la sofística, quien propugnaba la fundamentación de la democracia ateniense en el relativismo ético. En el siglo XX Kelsen fue un decidido defensor de la misma idea de que la democracia se fundamenta en el relativismo ético e incluso lo exige. «Si se declara que la verdad y los valores absolutos son inaccesibles al conocimiento humano, ha de considerarse posible al menos no solo la propia opinión sino también la ajena y aun la contraria. Por eso, la concepción filosófica que presupone la democracia es el relativismo» *Vid.*, KELSEN, H., *Esencia y valor de la democracia* (1920), (Trad. de R. Luengo Tapia y L. Legaz Lacambra), Comares SL, Granada, 2002, pp.131 y ss. Cita de las pp. 133 *in fine* y 134. Kelsen sugiere que sólo sobre bases relativistas es posible el pluralismo político, la libertad de expresión, el debate parlamentario y las transacciones en que consiste la democracia. FERNÁNDEZ, E., “La democracia como acción concertada y el futuro del Estado social”, *Persona y Derecho*, n.70, 2014, p.98.

¹³¹³ GONZÁLEZ VILA, T., *Verdad, diálogo, tolerancia...cit.*, p.32.

¹³¹⁴ *Ibid.*, p.38.

inalienables que, fundados en esta dignidad, le asisten. El derecho del otro a sostener sus ideas no engendra en mí la obligación de tenerlas por verdaderas. Hay que saber diferenciar entre la afirmación de que «todas las opiniones son respetables» y la de que «todas las personas son respetables», la primera nos sitúa ante una incorrecta y falsa apreciación de la realidad invocada por el relativismo en toda su esencia, y la segunda lo hace ante un pluralismo real y efectivo que conduce a la discusión objetiva, al debate, al intercambio dialogal y al progreso, tanto intelectual como humano¹³¹⁵.

En resumidas cuentas, y tal y como señala Maalouf, el paso del tiempo nos ha enseñado que ninguna doctrina es por sí misma liberadora, todas pueden caer en desviaciones, todas pueden pervertirse y todas, en definitiva, tienen «las manos manchadas de sangre» ya sea el comunismo, el liberalismo, el nacionalismo, todas las grandes religiones y hasta el laicismo. El despotismo, la persecución y la anulación de toda libertad y de toda dignidad humana no son imputables exclusivamente a ninguna de ellas porque, tal y como concluye el autor: «[N]adie tiene el monopolio del fanatismo, y, a la inversa, nadie tiene tampoco el monopolio de lo humano»¹³¹⁶.

2. Riesgos del universalismo

Desde algunos enfoques actuales se pretende poner de relieve, sin adscribirse al relativismo cultural, moral o ético, ciertos riesgos surgidos de un universalismo entendido de forma un tanto confusa.

Están aquellos que, como Rawls, defienden que las «sociedades de los pueblos liberales», libres y pluralistas, no deben imponer sus principios de justicia y sus instituciones a otros pueblos. Un razonable derecho de gentes tiene que ser aceptable para pueblos «razonables y diversos», como dice Rawls, y ser equitativo y efectivo en la construcción de lazos de cooperación entre ellos, de lo contrario, si impidiera la existencia de formas jurídico-políticas razonables, aunque ajenas al modelo occidental, no expresaría el significado real del principio de tolerancia. Son las que el autor denomina sociedades no liberales decentes o «pueblos jerárquicos decentes». Sólo los

¹³¹⁵ Ibid., pp.36-37. Vid. también GONZÁLEZ VILA, T., “Todas las opiniones son respetables”, *Acontecimiento. Órgano de expresión del Instituto Emmanuel Mounier*, Madrid, n.109, 2014, pp.39-40.

¹³¹⁶ MAALOUF, A., *Identidades Asesinas* (1998), (Trad. F. Villaverde), Alianza, Madrid, 2015, (5ª ed. 2012, 1ª reimpr. 2015), pp.63-64. Citas p.64.

regímenes tiránicos y dictatoriales («Estados proscritos» o «Estados criminales», en palabras de Rawls) no pueden ser aceptados como miembros de una comunidad de pueblos razonables¹³¹⁷.

También encontramos aquellos que, como De Lucas o Encarnación Fernández, sostienen que el ideal de la universalidad no debe actuar como un rodillo que desconozca las diferencias y peculiaridades de los pueblos y de los propios individuos sino más bien debe hacerlo como una herramienta capaz de establecer mecanismos especiales de protección para quienes sufren situaciones de explotación, marginación o subdesarrollo.

El primer supuesto se basaría en el riesgo de entender la universalidad desde la óptica exclusiva y excluyente del poder occidental. El segundo, en entender la universalidad desde el prisma de la abstracción y de la igualdad estrictamente formal.

2.1 Universalismo *ex occidente dux*

Cuando nos referíamos en líneas anteriores, siguiendo a Maalouf, que nadie tiene el monopolio de lo humano, lo que tratamos de explicar es que, en realidad, ninguna cultura es superior a otra *a priori*¹³¹⁸. La idea de un modelo ideal o universal de cultura o de política que pueda servir como canon exportable para todas las sociedades, no es más que una trampa que lo que oculta es, en realidad, la imposición coactiva y/o ideológica de un modelo cultural determinado. Eso, como dice Pérez Luño, no es ni mucho menos universalismo sino más bien «retórica universalista» que lo que trata es

¹³¹⁷ RAWLS, J., *El derecho de gentes y "Una revisión de la idea de razón pública"* (1999), (Trad. H. Valencia), Paidós, Barcelona, 2001, pp.23 y ss y 73 y ss. Citas pp.23, 15 y 77 respectivamente.

¹³¹⁸ Cuando afirmamos que ninguna cultura es superior a otra *a priori* no significa que no pueda serlo *a posteriori*. Existen determinadas culturas que necesitan de otras para sobrevivir a los nuevos retos que el mundo les plantea. Esto no implica que sea inferior a la cultura de la que toma ciertas pautas sino que de igual a igual se complementan con tipos muy distintos de contribuciones. De igual forma, si una determinada cultura no es capaz de sobrevivir ante los nuevos acontecimientos que se le presentan, en realidad no muere, sino que se transforma y fusiona con otra que haya conseguido un mejor acople. Lo importante es respetar la dignidad de las personas que integran esa cultura y no el contenido concreto de ella. Éste puede ser más o menos aceptable *a posteriori*, se puede criticar, refutar e incluso censurar, pero siempre desde el respeto, el diálogo y la concordia, no presuponiendo *a priori* que los argumentos propios son mejores que los de los otros ni que tus pautas de convivencia y de pensamiento son las únicas viables. La superioridad *a posteriori* vendrá determinada por la capacidad de refutar mediante el diálogo y con argumentos convincentes un comportamiento concreto de una cultura específica que pueda ser censurable porque atente contra la dignidad intrínseca que subyace en todos los seres humanos independientemente del grupo del que provengan. CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo... cit.*, pp.182 y 206-210.

de ocultar una serie de intereses estratégicos que van más allá de lo que la verdadera universalidad implica¹³¹⁹.

Y en esto tiene mucho que ver Occidente como cultura que ha ostentado y ostenta el poder económico y sobre todo ideológico desde hace mucho tiempo. El universalismo que hemos denominado *ex occidente dux* no es más que un universalismo falso destinado a imponer de forma coactiva y/o ideológica un modelo histórico y concreto, esto es, una forma de particularismo político cultural, que no es otro, tal y como afirma Pérez Luño, que «el modelo europeo occidental en su versión forjada en la Modernidad»¹³²⁰. Cortina, por su parte, habla de la etapa de la Ilustración como un periodo basado en un «universalismo homogeneizador» en donde la obsesión por extender una sola civilización y una sola cultura (la de la Europa ilustrada) se había convertido en un auténtico «deber misionero»¹³²¹. En un sentido similar pero yendo más allá de la Europa ilustrada, Ferrajoli sostiene que los Estados europeos, en nombre de valores en cada época diferentes pero siempre proclamados como universales, han venido legitimando la colonización y la explotación del resto del mundo a través, en primer lugar, de la doctrina cristiano-céntrica y, después, a través de la doctrina laico-eurocéntrica: «primero la misión de “evangelización”, luego la misión de “civilización”, y finalmente la actual mundialización de los llamados “valores occidentales”»¹³²².

Cuando en nombre del universalismo, Occidente lo que trata es de imponer unos determinados valores o instituciones político-culturales, lo que está practicando es, en realidad, ya no universalismo sino más bien neoimperialismo o neocolonialismo. Es importante destacar que en nombre de la universalidad no se puede imponer coactivamente un modelo político cultural eurocéntrico a países que cuentan con instituciones culturales y políticas propias heredadas de una tradición que responde a exigencias de racionalidad y que, por tanto, al modo descrito por Rawls, no representan *Estados criminales*¹³²³.

¹³¹⁹ PÉREZ LUÑO, A.E., “La universalidad de los derechos humanos”, *cit.*, pp.100 *in fine*-101.

¹³²⁰ *Ibid.*, p. 100.

¹³²¹ CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo... cit.*, p.185.

¹³²² FERRAJOLI, L., *Derechos y Garantías... cit.*, p.132 *in fine*.

¹³²³ RAWLS, J., *El derecho de gentes y “Una revisión... cit.*, pp.73 y ss.

Los derechos humanos son un ejemplo paradigmático¹³²⁴. En la actualidad existe bastante acuerdo en considerarlos como el punto de referencia, ese marco común de diálogo y entendimiento intercultural con el que poder alcanzar una verdadera universalidad. Se han convertido en el lenguaje transcultural y universal con el que se regulan las relaciones mundiales y con el que pueden alzar la voz tanto víctimas como opositores a regímenes que violan la dignidad de la persona¹³²⁵. Ahora bien, para ello debemos evitar a toda costa caer en «una interpretación simplista» de la universalidad de los mismos, consistente en tratar de imponer la concepción occidental de los mismos a otras culturas puesto que ello no sería más que un intento, otro más, de imperialismo cultural, un falso universalismo basado en «la deducción del universal de un particular» a través de «la homologación de las diferencias» y de la «asimilación de las culturas distintas»¹³²⁶.

Para evitar esto es importante distinguir entre dos puntos esenciales que, en muchas ocasiones, han provocado confusión. Desde el punto de vista histórico, la idea de derechos humanos se desarrolla y origina en el contexto de la cultura occidental europea, de eso no cabe duda alguna. Ahora bien, eso no significa que sean un producto estrictamente occidental ni excluye que su ámbito de validez trascienda los límites de la propia cultura en la que surgieron. Desde el punto de vista de su validez, en realidad, la noción de derechos humanos se ha convertido en una «noción ecuménica sin precedentes». Las diversas tradiciones filosóficas y religiosas, así como la mayor parte de los Estados, no han dudado en hacer suyo el concepto si bien reinterpretrándolo a menudo desde sus propios presupuestos¹³²⁷. Por lo tanto, no nos equivoquemos, no es que exista un «consenso universal sustantivo»¹³²⁸ en torno al fundamento de los derechos humanos, al modo de interpretarlos y al catálogo de los mismos; tal y como ya vimos en el Capítulo II del presente trabajo, la redacción de la misma Declaración Universal de Derechos es buen ejemplo de ello¹³²⁹. Lo que hay es un diálogo en el que

¹³²⁴ Ibid., pp.93 y ss.

¹³²⁵ HABERMAS, J., *Israel o Atenas... cit.*, pp. 190 in fine-191.

¹³²⁶ FERNÁNDEZ, E., *Igualdad y Derechos Humanos, cit.*, p. 196.

¹³²⁷ MONZÓN, A., «Derechos humanos y diálogo intercultural», *cit.*, pp.116 y ss. Cita p.118.

¹³²⁸ FERNÁNDEZ, E., *Igualdad y Derechos Humanos, cit.*, p. 195.

¹³²⁹ Se ha venido insistiendo en que la Declaración Universal de 1948 alberga la idea de derechos humanos elaborada principalmente en Occidente. Si bien es cierto que, como sostiene Bea, presenta aspectos insatisfactorios desde el punto de vista de las perspectivas no occidentales no se puede decir que sea

se habla el mismo lenguaje, que al fin y al cabo es lo más importante. Ahora bien, los mensajes que se extraen de ese diálogo poseen significados, expectativas e interpretaciones diferentes. Pues, como decíamos siguiendo a Pallares Yabur, incluso si tratamos de evitar partir de una fundamentación específica, alcanzar cualquier acuerdo práctico exige, al menos, una comprensión común de ciertos presupuestos, porque sólo si el tipo de fundamentación es significativo y comprensible para la persona (siempre a partir de su tradición cultural y filosófica), entonces el acuerdo práctico logra anclarse sinceramente en la conciencia de todos los que participan de éste¹³³⁰.

El predominio que, como decíamos, ha tenido la cultura occidental desde hace varios siglos, ha llevado en demasiadas ocasiones a confundir términos que tienen muy poco en común como son el universalismo y el asimilacionismo (o la uniformidad, según el autor libanés Maalouf). Ambas realidades se presentan en muchas coyunturas como nociones indiferenciadas, como conceptos que se van entrelazando, aunque, en realidad, se trate de dos cuestiones bien distintas tanto en el fondo, como en la forma.

- ***Asimilacionismo***

El asimilacionismo consiste en la primacía o imposición de una cultura sobre las demás, bien porque se considere que es superior a las otras, bien porque se quiera reforzar o consolidar el uniformismo social como elemento necesario para asegurar la cohesión y la paz social al considerar inviable la convivencia intercultural. En cualquier caso, y tal y como afirma Elósegui, el resultado es el mismo: la eliminación de las diferencias¹³³¹. En

estrictamente liberal-individualista ni que sea mucho menos un producto estrictamente occidental. Es evidente que no subraya suficientemente la importancia de la vertiente comunitaria de la existencia humana ni la necesaria correlación entre derechos y deberes, tal y como ya hemos analizado en capítulos anteriores. También es cierto que «refleja mucho más la herencia occidental de respeto del individuo, que la perspectiva más comunitaria de las tradiciones no occidentales», pero es indiscutible que, a pesar de estos aspectos insatisfactorios, la clave que preside la Declaración no es, en absoluto, la libertad abstractamente entendida, base del pensamiento occidental moderno, sino la idea de dignidad humana (BEA, E., “1948. El naixement de la declaració universal dels drets humans”, *cit.*, pp.14-17. Cita p.14), intrínseca y compartida por todos los seres humanos y su consideración del individuo, que es en definitiva el titular de los derechos, no como, de acuerdo a la descripción de Glendon, un mónada autosuficiente sino como una *persona* vinculada a una comunidad y a una familia. GLENDON, M.A., *Un mundo nuevo. Eleanor Roosevelt y la Declaración Universal...* *cit.*, pp.252- 255 y 320-321.

¹³³⁰ PALLARES YABUR, P., *Aproximación a la fundamentación de los derechos humanos...* *cit.* p.233-234.

¹³³¹ ELÓSEGUI, M., *El derecho a la igualdad y a la diferencia. El republicanismo intercultural desde la Filosofía de Derecho*, Ministerio de Trabajo y Asuntos sociales. Instituto de la mujer, Madrid, 1998, pp.123-124.

este sentido Javier De Lucas afirma que la homogeneidad «ha constituido la columna vertebral de la construcción de las organizaciones sociales y políticas en la tradición a la que pertenecemos», una tradición cuyo origen entierra sus raíces en la Antigua Grecia. Para De Lucas los Estados son el resultado de un proyecto muy definido: el del Estado moderno, que se fundamenta sobre la identificación entre Estado, Nación y cultura. Presupuesto sobre el que, además, se construiría también el Estado de Derecho como Estado nacional¹³³².

Ahora bien, esta homogeneidad como base de la construcción de nuestras organizaciones sociales y políticas no ha impedido la convivencia entre personas con pertenencias culturales diversas. Aquélla es tan antigua como la humanidad misma¹³³³. Algunos autores señalan el comienzo del debate del multiculturalismo en el siglo XVI con la gran expansión de la cultura europea. Autores como Emilio Lamo sostienen que los orígenes descansarían, más bien, sobre el llamado *universalismo cristiano* cuyo mensaje se basa en el respeto al *otro* y a su cultura, puesto que para convertir al Cristianismo es preciso convencer y el convencimiento no se puede imponer mediante la fuerza, sino más bien todo lo contrario, se hace a través del diálogo, sumergiéndose en la cultura del interlocutor y dialogando con él¹³³⁴. Se va abriendo paso así un universalismo dialógico que se percata de que el *otro*, con su bagaje cultural, es un *alter ego*, y de que para comprender sus intereses, es necesario tratar de comprender también su cultura. Y lo hace, precisamente, como contraposición a ese universalismo homogeneizador de la Ilustración, empeñada en que hay una sola civilización y una sola cultura (la de la Europa ilustrada) que hay que extender y exportar al resto del mundo¹³³⁵.

La diversidad cultural que impregna hoy en día nuestras sociedades es un *dato insuprimible*¹³³⁶ de las mismas siendo el mayor reto que se nos presenta en la actualidad

¹³³² DE LUCAS, J., "Introducción. El vínculo social entre ciudadanía y cosmopolitismo", en AA.VV., AÑÓN, M.J., BEA, E., et al., *El vínculo social: ciudadanía y cosmopolitismo*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2002, pp.11 y ss. Cita p.22.

¹³³³ En Europa se vive este fenómeno especialmente a partir de la Edad Media, y en la España medieval tenemos buena prueba de ello con la convivencia en muchas ciudades de tres culturas: la cristiana, la árabe y la judía.

¹³³⁴ LAMO DE ESPINOSA, E., "Fronteras culturales", en AA.VV., LAMO DE ESPINOSA, E., (ed.), *Culturas, Estados, Ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*, Alianza, Madrid, 1995, pp.30-31.

¹³³⁵ CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo... cit.*, pp.183-185.

¹³³⁶ ANSUÁTEGUI ROIG, F.J., "Derechos Humanos: entre la universalidad y la diversidad", *cit.*, p.29

y una verdadera exigencia democrática el realizar una adecuada gestión de la misma. Para Cortina, dilucidar cuáles deben ser las relaciones entre las diferentes culturas, tanto a nivel nacional como internacional es una «cuestión de justicia» no sólo para con la identidad de las personas, que se identifican, entre otras cosas, por pertenecer a una cultura, sino también para alcanzar una sociedad en la que la paz y la cohesión entre sus miembros sea una exigencia inevitable¹³³⁷.

En la teoría no cabe duda alguna que se trata de una exigencia democrática, de una cuestión de justicia, ahora bien, ¿y en la práctica? Es evidente que gestionar sociedades multiculturales es una ardua tarea. Manejar de forma convincente la convivencia entre diversas culturas no es nada fácil. Si además a ello le añadimos que una de las culturas que conforman la sociedad se erige como la *dominante* y el resto quedan relegadas a *dominadas*, dando pie a una distinción entre *cultura de primera* y *culturas de segunda*¹³³⁸, el sentimiento de injusticia entre la población que pertenece a estas últimas se vuelve insostenible. Porque, tal y como destaca Cortina, los problemas no proceden tanto del hecho de que existan diversas culturas en un mismo espacio social, sino más bien del hecho de que personas con distintos bagajes culturales hayan de convivir en un espacio en el que, en demasiadas ocasiones, una de las culturas se vuelve dominante sobre las demás¹³³⁹.

El dominio que ejerce la cultura dominante es, precisamente, sobre lo que se sostiene el fenómeno del asimilacionismo. Este dominio o asimilacionismo tiene diversas manifestaciones dependiendo de la forma en la que venga dado: puede producirse de forma autoritaria, unificando coactivamente la cultura de una sociedad en nombre de la religión, la raza o la Nación, por mencionar algunas variables, o puede hacerlo de forma mucho más sutil, tal y como recuerda Touraine, a través del progreso y de la racionalidad de la ley. Esto significa que este fenómeno no sólo tiene cabida dentro de los modelos totalitarios sino que también lo hace a través del propio modelo nacional-democrático. En este caso se trata de democracias en donde se potencia y respeta el pluralismo

¹³³⁷ CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo...cit.*, pp.181 in fine-182.

¹³³⁸ Amin Maalouf habla muy acertadamente de «culturas derrotadas». MAALOUF, A., *Identidades Asesinas, cit.*, p.85.

¹³³⁹ CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo...cit.*, pp.177-179.

político y sin embargo se produce un rechazo a la diversidad cultural. Ello supone una gran paradoja, puesto que al mismo tiempo que se desarrolla la democracia y las libertades públicas se alienta una Nación culturalmente homogénea. Se trata por lo tanto de una sociedad que excluye no sólo la diferencia sino también la igualdad, favoreciendo más a aquellos que son más cercanos al modelo social y cultural central¹³⁴⁰.

Independientemente de la forma en la que se manifieste, ya sea autoritario o a través de un modelo más democrático, el asimilacionismo siempre espera que los miembros de las culturas relegadas se acaben asimilando a la central, en definitiva, que la cultura dominante absorba a las demás. Tradicionalmente éste ha sido el modo habitual de proceder en Occidente con los grupos de inmigrantes¹³⁴¹. Si bien en la actualidad existen numerosas políticas que defienden la identidad cultural de estos grupos, subyace todavía en muchos aspectos de nuestra mentalidad el substrato asimilacionista característico del modo de proceder occidental. Una de las exigencias de nuestro tiempo se basa precisamente en la necesidad de superar esta disyuntiva reformulando el vínculo social y político de nuestras sociedades sobre unas bases nuevas mucho más inclusivas e integradoras.

- **Mundialización o globalización**

Otro de los fenómenos más característicos de nuestra época y que está muy relacionado con el asimilacionismo es el de la *mundialización o globalización* en su vertiente cultural. La globalización, tal y como se suele entender, tiene un significado eminentemente económico, aunque en realidad se trata más bien de un proceso que engloba también el ámbito tecnológico, político y cultural a escala planetaria. Básicamente consiste, como sabemos, en la creciente comunicación e interdependencia entre los distintos países del mundo que unen sus mercados, sociedades y culturas a través de una serie de transformaciones sociales, económicas y políticas que les dan un carácter global.

¹³⁴⁰ TOURAINE, A., *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes* (Trad. M. Armiño), PPC, Madrid, 1997, pp.219-224 y TOURAINE, A., *Igualdad y diversidad... cit.*, pp.77-79 y 82.

¹³⁴¹ Cabe decir que, a pesar de que suele equipararse con un fenómeno que afecta sobre todo a grupos inmigrantes, también se adopta a menudo con culturas asentadas en un determinado territorio desde mucho tiempo atrás como puede ser por ejemplo el caso de los gitanos o de los indígenas.

Por lo tanto, el fenómeno de la globalización, en teoría, es mucho más que mera economía y financiarización, si bien en la práctica la infinita atracción del poder económico capitalista ha acabado por desbordar el puro ámbito económico y financiero y ha invadido no sólo el terreno cultural sino también el social y el político. Esta *invasión* cultural se realiza, sobre todo, a través de la producción y difusión de lo que algunos autores han denominado la *cultura de masas*¹³⁴², entendida como una suerte de colonización o dominación cultural que impone un modo de vida dominante al mundo entero¹³⁴³. Otros, como Ritzer, hablan de «macdonalización» del mundo¹³⁴⁴, que no es otra cosa que el interés de determinadas multinacionales por crear hábitos universales de consumo. La *cultura de segunda*, por utilizar los términos mencionados anteriormente siguiendo a Cortina, queda destruida, desvalorizada; las tradiciones, costumbres y prácticas locales, las relaciones de proximidad quedan anuladas y la identidad maltrecha. En estas circunstancias, la necesidad de afirmar esta identidad y de proteger las diferencias propias aparece como una reacción, a veces descontrolada, frente a esa pérdida. Así, globalización y lucha por el reconocimiento de las diferencias, dos fenómenos contrapuestos, se entrelazan de tal forma que acaban inevitablemente siendo uno consecuencia directa del otro¹³⁴⁵.

La globalización es un fenómeno complejo, no debería sorprendernos que provoque tan variadas reacciones entre diferentes individuos o grupos. Lo que para algunos es una amenaza a la identidad nacional para otros, como por ejemplo Vargas Llosa, supone una construcción impuesta que busca obliterar diferencias individuales y culturas locales en aras de una unidad artificial¹³⁴⁶. Lo que para unos es visto como una oportunidad, una nueva era de riquezas para todos, para otros no es más que un proceso basado en la continuación (o incluso agudización) del neocolonialismo capitalista. Es por ello por lo

¹³⁴² Piénsese en la influencia que tiene en todo el planeta los productos culturales norteamericanos o japoneses.

¹³⁴³ Sobre esta vertiente cultural de la globalización ver TOURAINE, A., *¿Podremos vivir juntos?... cit.*, pp.227-228 y 231-232; y VIOLA, F., *Etica e metaetica... cit.*, pp.177-179.

¹³⁴⁴ RITZER, G., *The McDonalidization thesis... cit.*, pp.81 y ss. También sobre el conjunto de estas actitudes SEBRELI, J.J., *El asedio a la modernidad... cit.*, pp.42 y ss.

¹³⁴⁵ SCARTEZZINI, R., "Las razones de la universalidad y las de la diferencia" (Trad. P. Linares), en AA.VV., GINER, S., y SCARTEZZINI, R., (eds.), *Universalidad y diferencia*, Alianza, Madrid, 1996, pp.30-32.

¹³⁴⁶ VARGAS LLOSA, M., "Las culturas y la globalización", *El País*, 16 abril 2000. Disponible en: https://elpais.com/diario/2000/04/16/opinion/955836005_850215.html (última consulta 23 de julio de 2019).

que la globalización no debería nunca condenarse «a priori», puesto que se trata de un fenómeno que podría tener aspectos muy positivos si se desarrollara de la forma adecuada. Ahora bien, no cabe duda de que tal y como se está llevando a cabo actualmente, tiene efectos negativos tanto desde el punto de vista de la igualdad, incrementando el abismo entre el Norte y el Sur, como desde el punto de vista del respeto a las diferencias culturales¹³⁴⁷.

Maalouf, por su parte, señala que estamos viviendo una época muy desconcertante en la que a gran parte de nuestros semejantes la mundialización no les parece una «formidable mezcla que enriquece a todos, sino una uniformización empobrecedora y una amenaza contra la que han de luchar para preservar su cultura propia, su identidad y sus valores». Para el autor libanés esta mundialización arrastra, en realidad, dos escenarios opuestos: uno positivo, que es la universalidad, y otro negativo, que es la uniformidad. En muchas ocasiones los caminos de ambas nociones se presentan indiferenciados, como realidades que se van entrelazando, aunque en el fondo se trata de dos contextos bien distintos. La universalidad implica considerar que existen derechos que son inherentes a la dignidad del ser humano y, por lo tanto, no se pueden negar a nadie. No pueden ser violados por ninguna tradición particular. Esto implica considerar que el género humano es una sola categoría y que existen valores que conciernen todos los seres humanos sin distinción alguna: «la humanidad, aun siendo múltiple, es en primer lugar, una». En este sentido, las tradiciones particulares sólo merecen ser consideradas si son capaces de respetar estos valores, valores que, por lo demás, no son más que los derechos fundamentales¹³⁴⁸.

La uniformidad, en cambio, conduce al empobrecimiento, a la hegemonía y al desprecio: empobrecimiento en el sentido de unanimidad, simplificación, mínimo común intelectual y mediocridad. Hegemonía en el sentido de imposición ideológica, política, económica y mediática de un mismo sistema económico, político y social, de un mismo modo de vida, escala de valores e incluso lengua, hegemonía, en definitiva, como plan de dominación. Y desprecio porque, con ella, el individuo se instala en la amargura, el

¹³⁴⁷ FERNÁNDEZ, E., *Igualdad y Derechos Humanos*, cit., p.179.

¹³⁴⁸ MAALOUF, A., *Identidades Asesinas*, cit., pp.120-125. Citas pp. 120 y 124 respectivamente.

resentimiento, la resignación y la pasividad, renuncia a comprender lo que está pasando y se acomoda en el limbo de la indiferencia¹³⁴⁹.

Por lo tanto, así entendida, hay que tender hacia la universalización y combatir la uniformidad. Hay que luchar por defender la multiplicidad cultural pero de forma inteligente y abierta al futuro, conservando todas aquellas tradiciones y culturas de forma inteligente y sin perder la lucidez: no valen las recetas simples, los atajos (el del asimilacionismo absolutista o el del relativismo ciego que ignora los conflictos), es necesario reconocer el carácter multicultural y diverso de nuestras sociedades y ser conscientes de la dificultad que supone gestionar la diversidad en términos respetuosos con la democracia¹³⁵⁰.

- ***Globalización como occidentalización***

Muchas de las voces críticas con la globalización equiparan este acontecimiento con otro mucho más problemático en cuanto a sus repercusiones identitarias se refiere. Hablamos del fenómeno de la occidentalización (o europeización, americanización, *euroamericanización*) del que derivan la mayoría de los conflictos más relevantes a los que nos venimos enfrentando en la actualidad. Según pone de relieve Maalouf¹³⁵¹, la idea fundamental de esta teoría, que asimila ambos conceptos, se basa en la premisa de que el pensamiento occidental fue el que condujo a la globalización y que la globalización es el conducto a través del cual se propaga la cultura occidental con el fin de occidentalizar al resto del planeta. Se trata, por lo tanto, de un proceso de asimilación cultural que se presenta en sociedades no-occidentales que han entrado en contacto o están bajo la influencia de Estados cuya cultura es la occidental y que afecta a elementos tan variados como la arquitectura, la literatura, la tecnología, el derecho, la política, la economía, el estilo de vida, el idioma e incluso la religión o los valores y tradiciones.

La occidentalización ha sido, sin duda alguna, una constante en los últimos siglos en todo el mundo vinculada sobre todo a los procesos de colonialismo y neocolonialismo. Es, sin embargo, a lo largo de estas últimas décadas cuando, como consecuencia de la

¹³⁴⁹ Ibid., pp.128-132 y 139-143.

¹³⁵⁰ ANSUÁTEGUI ROIG, F.J., "Derechos Humanos: entre la universalidad y la diversidad", *cit.*, p.26

¹³⁵¹ MAALOUF, A., *Identidades Asesinas*, *cit.*, pp.127 y ss.

globalización, su implantación se ha venido acelerando de forma desproporcionada y sus efectos han desbordado cualquier tipo de previsión. Acontecimientos como la liberalización de la economía, la democratización de la sociedad o el individualismo (todo ello visto, además, como oposición frente al comunismo) son distintivos destacados de esta occidentalización. Muchos son los que ven retratados en la globalización como occidentalización la libertad individual, el progreso, la democracia o el libre comercio, hablamos de aquellos que, precisamente, utilizan el término del universalismo para defender sus postulados. Muchos otros, sin embargo, sólo ven desigualdad, marginación, miseria o destrucción, aniquilación de culturas e identidades en pro de la salvaguarda de unos intereses muy concretos: los occidentales, o más bien, de los capitales occidentales.

Según Maalouf, Occidente se ha erigido, tanto en el plano material como en el intelectual, como la «civilización de referencia» del mundo entero de modo que todas las demás se han visto marginadas o reducidas a la condición de culturas periféricas. Para este autor la ventaja que tomó la civilización de la Europa cristiana fue consecuencia de los grandes avances y del tremendo proceso de modernización que tuvieron lugar en su seno: «[S]u ciencia se convirtió en la ciencia, su medicina en la medicina, su filosofía en la filosofía», definitivamente, dice el autor «la humanidad había descubierto ya los medios técnicos necesarios para una dominación a escala mundial». Esto fue un hecho sin precedentes en la Historia. Hubo momentos en el pasado en los que tal o cual civilización (la egipcia, la china, la griega, la romana, la árabe, la bizantina...) parecía ir por delante de todas las demás pero no fue ninguna de ellas las que consiguió el hito de convertirse en civilización de referencia global. El fenómeno de la occidentalización fue algo totalmente distinto y ello porque era el lugar y el momento, es decir, que «la humanidad estaba madura para la eclosión de una civilización mundial»¹³⁵².

Al hilo de esta argumentación, Maalouf reflexiona, muy acertadamente, acerca del sentimiento de amenaza y marginación que, como consecuencia de esta *dominación*, han venido sintiendo y sienten las demás culturas no occidentales, esas culturas

¹³⁵² Ibid., pp.82-85. Citas pp.82, 83 y 84 respectivamente.

convertidas en periféricas o *derrotadas*. Para ellos la modernización proviene «del mundo del Otro». Un sentimiento que no se vive de la misma forma para quien ha nacido en la civilización dominante y para el que lo ha hecho fuera de ella. Los primeros se adaptan, se transforman, avanzan y nunca dejan de ser ellos mismos. Los segundos tienen un sentimiento continuo de amargura, humillación y negación, la sensación de que viven en un «mundo que les pertenece a los otros». La modernización les hace abandonar una parte de sí mismos, lleva la marca de ese *otro* y amenaza su identidad¹³⁵³.

Este sentimiento va incluso mucho más allá y afecta no sólo a los integrantes de la *cultura derrotada* sino también a aquellos que forman parte de la llamada civilización dominante. Para éstos la modernización también es una cuestión delicada. Muchos son los europeos que la cuestionan al percibirla como un caballo de Troya en el que viaja una *americanización* que les amenaza constantemente, como si de la espada de Damocles se tratara¹³⁵⁴. Teniendo esto en mente es fácil, por lo tanto, imaginar lo que han podido sentir los diversos pueblos no occidentales que llevan generación tras generación perdiendo sus pertenencias más sagradas. La necesidad para todos ellos de afirmar la diferencia, sus diferencias, les conduce en ocasiones a enarbolar el arcaísmo y la raigambre como una forma de conservar (o incluso recuperar) sus tradiciones propias¹³⁵⁵.

Unos y otros vienen incitados por los renaceres nacionales y nacionalistas surgidos en la actualidad en todo el mundo y empeñados en fabricar mitos antimodernos de la historia a través de la vuelta a los símbolos y la mitología nacionales, tal y como sugiere Boym en su libro *El futuro de la nostalgia*¹³⁵⁶. Para esta autora esta sensación se resume a través del sentimiento de la *nostalgia*, que define, a la par, como un «sentimiento de pérdida y desplazamiento» y como un «idilio romántico con nuestra propia fantasía personal»¹³⁵⁷. Para la profesora eslava de Harvard su diagnóstico a este respecto es

¹³⁵³ Ibid., pp.85-89 Citas título Cap II y p.88 respectivamente.

¹³⁵⁴ Piénsese en el chovinismo francés, que parece está dejando de ser un tópico para convertirse en una pauta o en el nacionalismo inglés, enarbolarado hasta sus máximos por los defensores del Brexit.

¹³⁵⁵ MAALOUF, A., *Identidades Asesinas, cit.*, pp.87-88.

¹³⁵⁶ BOYM, S., *The future of nostalgia, cit.*, p.41.

¹³⁵⁷ Ibid., p.xiii.

claro: el mundo moderno está aquejado de «una epidemia global de nostalgia, un anhelo afectivo de una comunidad dotada de una memoria colectiva, un ansía de continuidad en un mundo fragmentado», y propone que veamos esa epidemia como un «mecanismo de defensa en una época de ritmos de vida acelerados y convulsiones históricas». Dicho mecanismo de defensa consiste esencialmente en la «esperanza de reconstruir ese hogar ideal que subyace a la esencia misma de muchas y poderosas ideologías actuales, y que nos tienta a que renunciemos al pensamiento crítico para entregarnos a la vinculación emocional»¹³⁵⁸.

Sea como fuere es evidente que Occidente, con todas sus idas y venidas, ha conquistado el mundo, y lo ha hecho en todos los ámbitos posibles, tanto los positivos como los negativos: «la dicha del mundo y su desdicha, todo eso ha venido de Occidente» nos dice Maalouf¹³⁵⁹. Muchas son las cosas buenas exportadas al resto del mundo, como los avances tecnológicos y los ideales humanistas, pero también muchas son las cosas horrendas que ha dejado escapar de su interior hacia fuera: matanzas, saqueos, esclavitud... Todo ello ha provocado que el resto del mundo (e incluso nosotros mismos) nos miren con cierta extrañeza, mezclando rencor y fascinación al mismo tiempo, viéndose abocados irremediabilmente a luchar contra dos frentes que les asfixian: por un lado, la necesidad de occidentalizarse para ser parte de este mundo globalizado, y por otro, la necesidad de defenderse de un Occidente «en plena expansión, insaciable y a menudo despreciativo»¹³⁶⁰. Es más, en realidad, Occidente, visto desde un prisma absolutista, encierra una verdad oscura y cruel: no quiere, ni pretende que los demás se le parezcan, «sino sólo que le obedezcan»¹³⁶¹, una interesante reflexión acerca de los

¹³⁵⁸ Ibid., pp.xiv y xvi.

¹³⁵⁹ MAALOUF, A., *Identidades Asesinas, cit.*, p.84.

¹³⁶⁰ Ibid., pp.92-93. Cita p.92.

¹³⁶¹ A finales del siglo XVIII, después de la campaña de Napoleón en Egipto, en 1799, fue cuando el mundo musulmán mediterráneo fue consciente de la gran distancia en cuanto a progreso y desarrollo que les separaba respecto a Occidente. Los grandes políticos e intelectuales se preguntaban cuál era el motivo de tal retraso y cuales las razones del extraordinario avance occidental. Para Muhammad Alí, virrey de Egipto, la única manera de alcanzar a Europa era imitándola: llamó a médicos europeos para que fundaran una facultad en El Cairo, introdujo nuevas técnicas de agricultura e industria, hasta llegó a confiar el mando del ejército a un antiguo oficial de Napoleón... En unos años logró hacer de su país una respetada potencia regional, occidentalizada por él mismo. Estaba construyendo en Oriente un verdadero Estado moderno. Sin embargo, para las potencias europeas occidentales Alí se había convertido en un personaje que había ido más allá de lo permitido. Considerado peligroso y demasiado independiente lo derrotaron y acabaron con su vida. Se prefería un Egipto debilitado y sumiso antes que uno moderno y fuerte. La conclusión que los árabes extrajeron de aquel episodio y que aun hoy extraen, como dice Maalouf, es que Occidente no

fundamentos sobre los que se asienta esta occidentalización de la que venimos hablando y que si no modifica sus postulados acabará por absorber todo lo que le rodea, incluso al propio Occidente.

- **Etnocentrismo**

Para finalizar con este tema considero también importante añadir unas líneas relativas a una cuestión íntimamente vinculada con la globalización como occidentalización y que nos ayudará a entender más detalladamente todos estos fenómenos que hemos venido describiendo. Se trata del etnocentrismo. La RAE lo define como aquella «tendencia emocional que hace de la cultura propia el criterio exclusivo para interpretar los comportamientos de otros grupos, razas o sociedades» mientras que define occidentalización como la acción de «dotar de características que se consideran propias de la cultura o de la forma de vida occidentales»¹³⁶². Ambos conceptos se parecen pero no son iguales. El etnocentrismo es la *actitud* mientras que la occidentalización es el *hecho*. A través del primero los individuos juzgan a otros grupos en relación a su propia cultura o grupo particular especialmente en lo referido al lenguaje, las tradiciones, los comportamientos, la religión o los valores. Y lo hacen, además, de manera peyorativa y discriminatoria, entendiendo que lo propio es más importante o superior que lo de los demás, tendiendo a describir las creencias, las tradiciones y los comportamientos de su propia cultura en términos positivos, mientras que las costumbres y creencias de las otras son descritas negativamente. Las consecuencias que todo esto comporta son inevitables: desconfianza, temor, discriminación, conflicto, prejuicios... situaciones que degeneran ineludiblemente en la xenofobia, uno de los males más nocivos y que atenta directamente contra el propio género humano como especie única e indivisible.

quiere que los demás se le parezcan, sino sólo que lo obedezcan. Nunca jamás se le volvería a presentar a Egipto una ocasión como aquella de ponerse al nivel occidental. En la correspondencia de Muhammad Alí con las cancillerías éste no dudaba en subrayar la «acción civilizadora» que había iniciado. Tras afirmar que siempre había respetado los intereses de los europeos, se preguntaba por qué querían sacrificarlo: «no soy de su religión, pero también soy un hombre y se me ha de tratar humanamente» Ibid., pp.89-91. Citas p.91.

¹³⁶² Definiciones disponibles en Diccionario de la lengua española. Edición del Tricentenario. Actualización 2018: <http://dle.rae.es/?id=H4tlzVm> y <http://dle.rae.es/?id=QquhwvS> respectivamente. (última consulta 23 de julio de 2019).

Una forma particular de etnocentrismo es la conocida como *eurocentrismo* (o etnocentrismo occidental)¹³⁶³. Este concepto se aplica a cualquier tipo de actitud, postura o enfoque intelectual, historiográfico y de la evolución social, que considera que Europa y su cultura han sido el centro y motor de la civilización, identificando la historia de los europeos y sus relaciones con los otros continentes como la historia universal. El mundo se mira siempre desde y a partir de la experiencia europea occidental y se justifica la acción con paradigmas o normas éticas que proclaman beneficios universales para todos cuando, en realidad, dichas ventajas o beneficios son exclusivamente para los europeos. Se habla entonces de una hegemonía de la racionalidad o perspectiva del conocimiento instaurada por Europa a través de la colonización¹³⁶⁴ que se sobrepone a todas las demás en el resto del mundo.

Como consecuencia de ello, el propio proyecto de los derechos humanos y la reivindicación de su universalidad han sido vistos, por muchos, como patrimonio exclusivo de Europa, o mejor dicho, de Occidente. Spaemann ha llegado a hablar de la *Europa exportadora de derechos* e incluso de la *Europa misionera de los derechos*¹³⁶⁵. Esta forma de presentar los valores de los derechos vinculándolos a una cultura determinada constituye, siguiendo a Boaventura de Santos, una especie de «*localismo globalizado*», una forma de globalización desde arriba¹³⁶⁶. Los derechos y valores así presentados no son en realidad universales, sino que más bien serían expresión de un prejuicio cultural en el sentido de que lo que una cultura determinada considera que es un valor, adquiere valor universal¹³⁶⁷. Ansuátegui señala que la universalidad así entendida se convierte, en realidad, en una forma de colonialismo cultural y moral

¹³⁶³ Sobre el etnocentrismo occidental, BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, cit., pp.35 y ss.

¹³⁶⁴ No es de extrañar que el acontecimiento de la descolonización política de los pueblos del Sur, iniciado en las décadas de los cincuenta y sesenta, esté íntimamente implicado con la superación de este etnocentrismo occidental.

¹³⁶⁵ «La exportación de la civilización europea fue también, inevitablemente, la exportación de la idea de igualdad», «una vez que Europa ha creado y exportado esta forma de pensar y de vivir, parece haber cumplido su misión histórica. Porque la herencia cultural concreta que define a la cultura europea es esencialmente universalista» y «Una vez que Europa ha creado esta civilización debe convertirse en misionera de aquellas ideas sin las cuales esta exportación no sería otra cosa que una deshumanización universal», SPAEMANN, R., «Universalismo o eurocentrismo. La universalidad de los derechos», *Anuario Filosófico*, n.23, enero 1990, pp.113-122. Citas pp.114, 118 y 121 respectivamente.

¹³⁶⁶ SANTOS, B. de Sousa, *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el Derecho* (Trad. C. Lema Añón y otros), Trotta, Madrid, 2009, p.513.

¹³⁶⁷ BUCHANAN, A., «Diritti umani: i limiti del ragionamento filosofico», *Ragion Pratica*, n.32, 2009, p.30.

perdiendo los rasgos fundamentales que la hacen válida para todos. Ahora bien, este autor también matiza que el problema de la occidentalización de la teoría de los derechos puede ser abordado de otra manera si la cuestión esencial se centra no tanto en el origen de una determinada propuesta sino más bien en el valor de la misma. Ansuátegui afirma que la propuesta moral de los derechos es universalista desde el momento en que confluyen dos circunstancias: la primera se basaría en su pretensión de validez universal y la segunda en su pretensión de proteger a todos los individuos, trascendiendo culturas y tradiciones. En efecto, desde este punto de vista el problema ya no es si la moderna idea de los derechos humanos se genera en una determinada tradición, sino que más bien si esa idea es lo suficientemente poderosa como para proteger a los individuos más allá de su contexto originario¹³⁶⁸. John Locke, por poner un ejemplo, defendió la idea de la tolerancia religiosa en su *Carta sobre la tolerancia* de 1690 y lo hizo en el marco de las revoluciones liberales inglesas del siglo XVII. El valor de lo que dijera Locke en su momento no depende tanto de que el autor fuera inglés, ni de que el discurso se escribiera en el contexto de las luchas religiosas de aquella época, sino de las buenas razones esgrimidas en su teoría según la cual no se debería discriminar a nadie por sus creencias religiosas ni por cualquiera que sea el contenido que alberga en su conciencia.

En definitiva, de lo que se trata es de no caer en la tentación de reducir la universalidad de los derechos humanos a algo privilegiado, único de una cultura, y superar tanto aquellos casos en los que únicamente se reconoce el valor de una idea por su origen cultural así como también aquellos en los que la razón del rechazo de la propuesta es precisamente su origen cultural, porque en ambos casos nos hallamos ante el mismo fenómeno: el etnocentrismo¹³⁶⁹.

Superar, por lo tanto, este fenómeno (sin ir a parar al relativismo, a la simple indiferencia o total relatividad) es esencial si queremos dejar atrás la idea de la perspectiva única y avanzar hacia una perspectiva integral e integradora de Europa, y ello requiere imponer una cierta distancia respecto a los puntos de vista del propio modo de pensar occidental. En este sentido el pensador alemán Max Weber, gran estudioso de la Modernización, ya

¹³⁶⁸ ANSUÁTEGUI ROIG, F.J., "Derechos Humanos: entre la universalidad y la diversidad", *cit.*, pp.31-32.

¹³⁶⁹ *Ibid.*, p. 32.

destacó a principios del siglo XX, tres de los peligros que las aportaciones exclusivas de Occidente podían suponer para la historia humana y que muy probablemente nos puedan servir como punto de partida a tener en cuenta con el que emprender la tarea de superar estos fenómenos: en primer lugar nos habla del peligro de la *ciencia moderna*, basada en la razón especializada, y que posibilita el dominio del mundo: «El destino de nuestro tiempo, racionalizado e intelectualizado y, sobre todo, desmitificador del mundo, es el de que precisamente los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la vida pública y se han retirado, o bien al reino ultraterreno de la vida mística, o bien al de la fraternidad de las relaciones inmediatas de los individuos entre sí»¹³⁷⁰. En segundo lugar señala el riesgo que supone el *Estado Moderno*, centralizado y burocratizado: «ningún país ni ninguna época se ha visto tan inexorablemente condenado como el Occidente a encasillar toda nuestra existencia, todos los supuestos básicos de orden político, económico y técnico de nuestra vida en los estrechos moldes de una organización de funcionarios especializados, de los funcionarios estatales, técnicos, comerciales y especialmente jurídicos, como titulares de las funciones más importantes de la vida social»¹³⁷¹. Y por último nos advierte de la amenaza del capitalismo, que organiza la producción y distribución de recursos desde el primado del afán de lucro y la libertad de mercado: «la preocupación por la riqueza no debía pesar sobre los hombros de sus santos más que como “un manto sutil que en cualquier momento se puede arrojar al suelo”. Pero la fatalidad hizo que el manto se trocase en férreo estuche [...]. El estuche ha quedado vacío de espíritu, quién sabe si definitivamente. En todo caso, el capitalismo victorioso no necesita ya de este apoyo religioso, puesto que descansa ya en fundamentos mecánicos»¹³⁷².

Ciencia moderna, Estado moderno y capitalismo como raíces profundas de las que se derivan otros peligros más actuales (como por ejemplo internet o la globalización) que se relacionan de alguna forma con alguno de ellos cuando no con todos. Todos estos peligros que proceden de mirar al mundo a partir exclusivamente de la experiencia europea occidental sólo podrán ser derrotados cuando logremos superar de una vez por

¹³⁷⁰ WEBER, M., *El político y el científico* (Trad. F. Rubio), Alianza-Ciencias Sociales, 1998, p.231.

¹³⁷¹ WEBER, M., “Introducción”, en WEBER, M., *La ética protestante...cit.*, pp.7 *in fine* y 8.

¹³⁷² *Ibid.*, pp.258 *in fine* 259.

todas la contraposición entre sujeto y objeto¹³⁷³, estimulada también durante la Modernidad, en donde el hombre blanco, europeo y occidental se ve a sí mismo como un individuo predominante que contempla a los demás como puros objetos prescindibles. Sólo así se podrá recuperar el conocimiento basado en la simpatía y la connaturalidad, introduciendo la dimensión del tú, frente al puro objetalismo de la modernización¹³⁷⁴. Sólo así será posible superar las deficiencias estructurales de un proyecto agotado y avanzar hacia esa Europa integral e integradora de la que venimos hablando. Un buen punto de partida sería volver a encontrar, tal y como Paul Ricoeur nos advierte, «lo que en las culturas del pasado [...] no ha quedado destruido por la revolución científica, lo que todavía puede hablar más allá de la revolución galileana y newtoniana»¹³⁷⁵, depositando las esperanzas en un futuro que mire hacia el pasado *retrotópicamente*, anhelando la rectificación de los defectos de la actual situación humana reviviendo, siempre sin perder la lucidez, un mundo vinculado a prácticas positivas y sentimientos buenos, resucitando «los malogrados y olvidados potenciales del pasado»¹³⁷⁶ que nos sirvan de referencia para trazar la ruta hacia un mundo mejor donde quepan todos por igual.

2.2 Universalismo abstracto

«La Constitución -francesa- de 1795, de igual manera que las anteriores, está hecha para el hombre. Ahora bien; no hay hombres en el mundo. Durante mi vida, he visto franceses, italianos, rusos, etc.; sé incluso, gracias a Montesquieu, que se puede ser persa: pero, en cuanto al hombre, declaro no haberlo encontrado en mi vida; si existe, es en mi total ignorancia»¹³⁷⁷

(De Maistre, 1797)

El universalismo abstracto es otro de los riesgos a los que se enfrenta la concepción universalista de los derechos humanos. La exigencia de universalidad de un derecho se define por ser siempre un aspecto polémico, de eso no cabe duda alguna. Ésta implica

¹³⁷³ VON WEIZSÄCKER, C.F., *La imagen física del mundo* (1943), (Trad. E. Martino y J. Sanz Guijarro), BAC, Madrid, 1974, pp.170 y ss.

¹³⁷⁴ BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, cit., p. 120.

¹³⁷⁵ RICOEUR, P., "Introducción", en AA.VV., GARDET, L., GUREEVITCH, A.Y., et al., *Las culturas y el tiempo* (1975), (Trad. A. Sánchez-Bravo), Sígueme, Salamanca, 1979, p.34.

¹³⁷⁶ BAUMAN, S., *Retrotopía*, cit.

¹³⁷⁷ DE MAISTRE, J., *Consideraciones sobre Francia* (1796), (Trad. J. Poch), Tecnos, Madrid, 1990, p.66.

que para conseguir ingresar en el grupo de los derechos humanos el derecho en cuestión ha de poder ser atribuido a toda persona, sin excepción alguna, independientemente de cuál sea su posición social o circunstancia histórica. Esto supone que el contenido de ese derecho (o, como dice Prieto Sanchís, el bien moral que tutela) interesa por igual a todo individuo. En relación con esto el problema es que así, el sujeto puede acabar convirtiéndose en lo que se suele llamar un *sujeto abstracto*, un «sujeto construido por la razón haciendo abstracción de los elementos empíricos que conforman su existencia histórica». La conclusión es que, de esta forma, todos nos acabamos convirtiendo de un modo u otro, en *sujetos abstractos* en «aquellas pretensiones morales que son universalmente compartidas». Para Prieto Sanchís esta exigencia abstracta de universalidad hunde sus raíces en una conocida idea kantiana sobre la ética que sostiene que dicha ética está compuesta exclusivamente de los fines racionales y, por lo tanto, excluye los fines particulares que las personas puedan desear, una perspectiva que permite tan sólo justificar dos derechos naturales: la libertad y la igualdad formal¹³⁷⁸.

Si tomamos al pie de la letra la condición de universalidad así entendida, acabaríamos eliminado del catálogo de derechos fundamentales, como vimos, a buena parte de los que actualmente son reconocidos como tal. Primero, los derechos sociales, derechos que no aluden a un titular universal, sino que se interesan por sujetos específicos teniendo en cuenta las condiciones materiales de su existencia. Derechos cuyo reconocimiento y protección pública no interesa a todos por igual y que, por lo tanto, no pueden justificarse desde la figura del individuo abstracto. Y, en segundo lugar, los derechos de tercera generación, cuya tutela se extiende a la protección de intereses sociales y colectivos, de bienes que son patrimonio de todos. Derechos que comportan titularidades colectivas y a todos compete su defensa yendo por lo tanto incluso más allá de los propios derechos sociales.

Este universalismo abstracto vendría determinado por la concepción individualista del ser humano que comentábamos y que reduce al individuo a una pura abstracción¹³⁷⁹,

¹³⁷⁸ PRIETO SANCHÍS, L., “Notas sobre el origen y la evolución de los Derechos Humanos”, *cit.*, p.39.

¹³⁷⁹ Tal y como comentábamos, en la filosofía individualista, el titular, pretendidamente universal de los derechos, no son todos los seres humanos concretos y reales (aunque así se proclame retóricamente) sino más bien el individuo concebido como una abstracción. Para la RAE *abstraer* significa «separar por medio de una operación intelectual las cualidades de un objeto para considerarlas aisladamente o para

obviando su complejidad y concreción como ser formado por una multiplicidad de facetas o esferas que aparecen como inseparables, como indivisibles, obviando que el ser humano es, en realidad, una verdadera «unidad en la complejidad». Esferas como, por ejemplo, la espiritual y la corpórea, pero también dimensiones como la singularidad y la alteridad, la autonomía y la necesidad de protección o la autodeterminación y la fragilidad¹³⁸⁰.

Las consecuencias de esta *complejidad* que define a la persona en cuanto tal se plasman también en el plano de los derechos humanos a través de dos vertientes interdependientes: la primera vendría determinada por su pluralidad y diversidad y la segunda, por su profunda unidad, dos aspectos que se dan de forma simultánea y que dan fe, en definitiva, de esa «doble vertiente, emancipadora y protectora de los derechos» así como también de «la necesaria interdependencia entre derechos y deberes»¹³⁸¹.

Por lo tanto, y siguiendo a Benhabib, el *universalismo* de las teorías morales de la tradición occidental no sería más que, en realidad, un «universalismo sustitucionalista» en el que se sustituye el todo (la universalidad humana en su pluralidad y diversidad) por una de sus partes. Lo universal se identifica de esta forma con las experiencias de un grupo específico de sujetos¹³⁸². Ello explicaría muchas de las exclusiones que se han venido dando y se dan en la actualidad, consecuencia de ignorar la exigencia de establecer mecanismos especiales de protección para quienes sufren situaciones especialmente dramáticas de explotación, marginación o subdesarrollo. Omisión que se da al llevar al extremo esta abstracción. Si para el universalismo abstracto la dignidad reside en ciertas cualidades o propiedades del ser humano (racionalidad, libertad como autonomía, independencia, autosuficiencia...) pero consideradas en abstracto, de forma

considerar el mismo objeto en su pura esencia o noción». El individualismo provoca esa abstracción en el ser humano, presentándolo como autónomo, pero desde la autosuficiencia y como libre desde la independencia en el sentido de distinto, aislado y separado de los demás, identificando ideológicamente al ser humano con una determinada categoría de individuo: varón, blanco, adulto, propietario/profesional y ciudadano. FERNÁNDEZ, E., *Igualdad y Derechos Humanos*, cit., pp.33-34.

¹³⁸⁰ FERNÁNDEZ, E., "La democracia como acción concertada y el futuro del Estado social", cit., p. 87.

¹³⁸¹ FERNÁNDEZ, E., *Igualdad y Derechos Humanos*, cit., p.51.

¹³⁸² BENHABIB, S., "El otro generalizado y el otro concreto", cit., p.127. Más reciente en BENHABIB, S., *El ser y el otro: feminismo, comunitarismo y posmodernismo* (Trad. G. Zadunaisky), Gedisa, Barcelona, 2006, p.176.

aislada, esta misma abstracción es la que, precisamente, conduce a su propia exclusión, al rechazo de la propia dignidad, así como de los derechos de ciertas categorías de seres humanos.

Para concluir este apartado subrayar dos ideas: por un lado, que la aspiración de los universalistas homogeneizadores, esto es, la eliminación de toda diferencia, representa un supremo empobrecimiento para la sociedad que lo practica tal y como hemos visto y por otro, que el entusiasmo ante lo diferente, por el mero hecho de serlo, supone una irracionalidad, ya que, como dice Cortina, «no toda diferencia eleva el nivel de humanidad». Amar la diferencia por la diferencia, potenciar lo original y lo auténtico, como si toda originalidad fuera una fuente de riqueza, en la línea del romanticismo de Herder, es una insensatez¹³⁸³.

La tarea más acuciante en la actualidad para no caer ni en lo uno ni en lo otro es descubrir ese *desde dónde* que nos permita conservar lo mejor del universalismo y de la sensibilidad ante lo diferente en un tercero que los supere, sin desperdiciar la riqueza que ofrecen uno y otra¹³⁸⁴. Y ese tercero consistiría en practicar una «universalidad en y desde la diversidad»¹³⁸⁵ y en conseguir una ciudadanía intercultural construida sobre la base de un auténtico, verdadero y sincero diálogo. Lo veremos más adelante de nuestra argumentación donde analizaremos la acuciante tarea de llevar a cabo esta transformación, un cometido central para las actuales políticas públicas cuya viabilidad sólo será posible si se evita tanto el universalismo homogeneizador y abstracto como también el relativismo a través, siempre, del diálogo intercultural y de la articulación de criterios igualmente interculturales que permitan distinguir las políticas progresistas de las reaccionarias¹³⁸⁶. Pero antes terminemos esta sección analizando la última de las dimensiones que considerábamos centrales para entender la crisis política, social y moral que nos envuelve.

¹³⁸³ CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo... cit.* pp.185-186.

¹³⁸⁴ *Ibid.*, p.186.

¹³⁸⁵ FERNÁNDEZ, E., *Igualdad y Derechos Humanos, cit.*, p.177.

¹³⁸⁶ SANTOS, B. de Sousa, *Sociología jurídica crítica... cit.*, pp.57 y ss.

C. Raíces deontológicas

«Lo hermoso no es estar privado ni privarse de algo, sino no sentir la privación»¹³⁸⁷

(Bergson, 1932)

Las raíces deontológicas de la depresión actual descansan en el comportamiento humano caracterizado por el déficit de conciencia. Una conducta que se concreta en la falta de responsabilidad individual, pero sobre todo colectiva, ante la injusticia estructural así como también en la ausencia total de solidaridad con el prójimo. Esta situación nos ha llevado a la desvinculación de valores como la responsabilidad, la solidaridad, la igualdad y la libertad respecto de la ética y de la moral más básica, esto es, aquella que compartimos todos en lo más profundo de nuestro ser. Una desvinculación en todos los aspectos de nuestra existencia: respecto de la ética como facultad capaz de guiar nuestra conciencia, de la política como arte de la convivencia, de la economía como ciencia social que organiza una sociedad y de la sociedad como comunidad global e inclusiva. Una desvinculación que se manifiesta en nuestros días a través de la indiferencia respecto a fenómenos como la *desigualdad*, la *pobreza* y la *escasez*, expresiones que definen de forma clara y evidente muchas de las injusticias estructurales que arrasan el mundo que nos ha tocado vivir. Silvina Ribotta habla, en este sentido, de fenómenos producidos por la «avaricia humana»¹³⁸⁸. Avaricia e indiferencia como testimonios que revelan la conducta de un ser humano irracional en cuanto incapaz de comportarse como tal y de hacer valer su propia condición.

Las sociedades actuales son profundamente injustas con graves desigualdades que, como dice Ribotta, «resultan moralmente reprochables, económicamente ineficientes y políticamente inaceptables» y que exigen y requieren alternativas desde todas las áreas de conocimiento tal y como sostienen, entre otros y como hemos visto, Sen o Nussbaum. Las personas se encuentran frente a posibilidades muy diferentes en sus calidades de vida y estas posibilidades y su impacto en la sociedad en la que se

¹³⁸⁷ BERGSON, H., *Las dos fuentes de... cit.*, p.70.

¹³⁸⁸ RIBOTTA, S., *Las desigualdades económicas en las teorías de la justicia*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2010, p.27

desarrollan, acabarán determinando el rol que van a ostentar en el mundo que les rodea. Un papel que vendrá condicionado por sus situaciones socioeconómicas, culturales y políticas, y donde el hambre, la enfermedad y hasta la muerte no son las únicas variables a tener en cuenta, sino que también hay sopesar otras que, de manera más sutil y hasta perversa, acaban por colocarlas en un «diabólico laberinto de imposible escape». La exclusión y la fragmentación social, el daño en la identidad de las personas, el sentimiento de fracaso personal o la injusticia de la herencia de la pobreza y la desigualdad, son algunas de ellas¹³⁸⁹.

Iris Marion Young señala en su obra póstuma *Responsabilidad por la justicia* que muchas situaciones actuales son estructuralmente injustas y tienen terribles efectos (tanto directos como indirectos) sobre las personas, sin que sea posible responsabilizar a alguien en particular. Ello ha llevado a gran parte de la sociedad a ver la injusticia como algo natural, como un producto del destino o la fatalidad. Young se rebela contra esto, se resiste a naturalizar la injusticia estructural. Para la autora este tipo de injusticia es más bien resultado de la agregación de multiplicidad de acciones y decisiones, incluso de omisiones, que sumadas (estructuralmente) terminan por perjudicar a personas concretas. Las decisiones generales actuales que se vienen tomando y su impacto en las políticas públicas benefician o incluyen a unos pero perjudican y excluyen a otros¹³⁹⁰. Es más, no sólo debemos culpar a las políticas y las decisiones tomadas en la actualidad como justificación de estas injusticias sino que también debemos tener en cuenta los efectos de las decisiones colectivas del pasado (inmediato y no tan inmediato) que arrastran consigo muchas de las causas que fundamentan la mayoría de los males que sufrimos en la actualidad. Actos presentes y pasados que evidencian la interdependencia social en que vivimos.

¹³⁸⁹ Ibid., pp.31-32.

¹³⁹⁰ En su libro, Young expone el caso de una joven madre soltera que vive con su hija pequeña en un apartamento que por decisiones públicas de planeación y el mercado de vivienda debe abandonar. Trata entonces de encontrar otra vivienda que le dé estabilidad a ella y a su hija pero los precios se triplican. Para llevar a cabo el cambio debe aceptar bajar de dos a una habitación y limitar radicalmente su calidad de vida. Dichas decisiones públicas la condenan a descender de su nivel de vida actual a uno inferior sin que pueda hacer nada en contra de dicha situación. Pero la injusticia estructural que sufre no es atribuible a nadie en particular. YOUNG, I.M., *Responsabilidad por la justicia* (2011), (Trad. C. Mimiaga y R. Filella), Morata, Madrid, 2011, pp.63-69.

La marginación, la exclusión, la desigualdad, la pobreza o la miseria no son fenómenos imprevisibles, subjetivos o *naturales* sino productos sociales que, al modo que sostiene Bauman, han sido *habitualizados* y dejados de ver como injusticias que suplican por su consideración adecuada¹³⁹¹. Entender que se trata de productos sociales (el «resultado de un proceso social», en palabras de Aranguren¹³⁹²) resulta de suma importancia para una comprensión normativa de la solidaridad tal y como la hemos venido estudiando. Aquí es donde hallamos el núcleo de la conexión entre solidaridad y Estado asistencial y la presentación de la solidaridad como principio jurídico-político que está vinculada forzosamente a la noción misma de Estado social.

Sin duda que las catástrofes *naturales* (tanto aquellas que podemos considerar *de peligro* -esto es, desastres que no hemos vivido directamente pero que sabemos que pueden hacerlo en cualquier momento y que nos superan en su imprevisibilidad y en su magnitud- como aquellas que consideramos *de sufrimiento o dolor* -desgracias que han acaecido y despiertan en nosotros una angustia existencial-) proporcionan un ejemplo sencillo del proceso de aparición de la solidaridad. En este sentido, como señala De Lucas, se suele presentar como componente básico de la solidaridad el sufrimiento compartido, o, dicho de otra forma, la concepción de que la solidaridad surge ante la visión insoportable del sufrimiento o humillación de otro u otros. Sin embargo, tal y como sostiene el autor, este aspecto «no agota ni define básicamente la solidaridad». Hay que afrontar el tópico de que la solidaridad es un asunto de espontaneidad social y que el único papel del Estado es el de ser subsidiario o complementario al de la iniciativa social. El punto débil de esta tesis es, repetimos, que los hechos y situaciones que hacen precisa la solidaridad no son ni imprevisibles, ni subjetivos, ni *naturales*¹³⁹³. La desigualdad y la pobreza, al menos, no lo son en absoluto.

¹³⁹¹ Bauman engloba las dificultades económicas en dos grandes categorías: las habituales y las extraordinarias. Las primeras serían las que se padecen durante el tiempo o con la frecuencia suficientes como para integrarse en la realidad cotidiana, y por lo general, para dejar de verse «como injusticias que claman venganza o rebelión» (serían las naturalizadas de Young). Las segundas constituyen incrementos nuevos y repentinos del volumen acostumbrado de penuria, insignificantes muchas veces en comparación con el volumen y la intensidad del sufrimiento *normal* y rutinario, pero que, en cambio, son percibidas como casos claros de injusticia merecedores de un «llamamiento a las armas». BAUMAN, S., *Retrotopía*, *cit.*, p.94.

¹³⁹² LÓPEZ ARANGUREN, E., *Problemas sociales. Desigualdad, pobreza, exclusión social*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005, p.59 *in fine*.

¹³⁹³ DE LUCAS, J., «La obligatoriedad de un servicio social y los deberes de solidaridad», *cit.*, p.155.

Es preciso recordar que la idea de solidaridad que la fundamenta como principio jurídico y político es aquella que integra cuatro elementos fundamentales: complicidad ante el sufrimiento, expresión de un nexo común, conciencia conjunta de derechos y obligaciones y, por último, vinculación entre el individuo y la comunidad. Tal y como señalara Camus, nos dice Añón, a los dos sentidos básicos de la idea de solidaridad, esto es, la solidaridad como complicidad en el sufrimiento y como expresión de un nexo común entre todos los seres humanos («nexo de humanidad»), habría que añadir un tercero, esto es, aquel que la define como conciencia conjunta de derechos y obligaciones o responsabilidades (la solidaridad como principio jurídico y político)¹³⁹⁴ que surgirían de la existencia, como dice De Lucas, de necesidades comunes que preceden a las diferencias sin pretender su allanamiento¹³⁹⁵. Y todo ello necesitaría todavía, de un cuarto: la idea de vinculación entre el individuo y la comunidad, noción que permite a Durkheim, tal y como vimos, pensar que la solidaridad es la esencia misma de la moralidad, el ideal moral, porque conjugaría autonomía e integración. La solidaridad, sostiene De Lucas, «requiere asumir una perspectiva especial, que podríamos denominar la lógica de la acción colectiva, o, mejor, asumir también como propios los intereses del grupo, es decir, de lo público, lo que es de todos, y esa titularidad común acarrea asimismo el deber de contribuir, de actuar positivamente para su eficaz garantía, en la medida en que se trata de una responsabilidad de todos y cada uno de nosotros»¹³⁹⁶.

La desigualdad y la pobreza son responsabilidad de todos. Y lo es, además, en base al principio de solidaridad y al vínculo indisoluble que nos conecta y la hace viable. Ante la pregunta de por qué razón toda la colectividad debería socorrer y auxiliar a los afectados por situaciones estructuralmente injustas sin que éstas sean causa o consecuencia de actos u omisiones atribuibles directamente a otros, la respuesta es simple: tiene que ver con la responsabilidad común por el mundo que hemos creado colectivamente. Es de suma importancia que nos *importen* estos fenómenos, que nos sintamos responsables ante ellos, que no caigamos en el mal moral de la indiferencia ni de la avaricia y que, a

¹³⁹⁴ AÑÓN, M. J., “Un punto de vista sobre la solidaridad. Albert Camus o «esto es asunto de todos»”, *cit.*, pp.487 y ss. Cita p.488

¹³⁹⁵ DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad*, *cit.*, p.29.

¹³⁹⁶ DE LUCAS, J., “La polémica sobre los deberes de solidaridad”, *cit.*, p.23.

través de ello, hagamos valer de forma efectiva y real esa intuición que nos hace sentir la injusticia, actuando en consecuencia. Distinguiendo, siempre, entre la obligación moral de ser solidarios, que evidentemente no puede ser impuesta, y el cumplimiento jurídico, forzoso y no voluntario de unos deberes legales de solidaridad como el de contribuir al sostenimiento de los gastos públicos o el establecimiento de una serie de prestaciones personales capaces de luchar contra aquellos males estructurales cuyas consecuencias podemos paliar e incluso revocar.

1. Desigualdad y pobreza

Vivimos en un mundo repleto de injusticias estructurales, un mundo desigual donde convive la abundancia y la miseria. Sociedades desiguales con niveles de riquezas y pobreza sin precedentes donde conviven, básicamente, *dos naciones*: la de «los ricos y la de los pobres»¹³⁹⁷, las de los poseedores de riqueza y la de los desposeídos¹³⁹⁸. Desigualdades que transforman en utopías cualquier declaración de derechos humanos porque nos referimos a situaciones donde los seres humanos carecen de lo más indispensable para que sus vidas puedan considerarse humanas o incluso para que puedan seguir viviendo, en palabras de Ribotta: «un mundo desigual donde las estructuras teóricas sobre la justicia suelen resultar funcionales a su propia injusticia»¹³⁹⁹.

La desigualdad, como materia, es una cuestión que ha recibido una considerable atención en los últimos tiempos, inició su despegue en el arranque mismo del nuevo milenio y adquirió un impulso más acelerado y definitivo con la crisis de 2007/2008¹⁴⁰⁰.

¹³⁹⁷ «Dos naciones entre las que no hay ni relación ni simpatía, que ignoran los hábitos, pensamientos y sentimientos los unos de los otros, como si habitasen en diferentes zonas o planetas. Los ricos y los pobres». Estas conocidas palabras proceden del famoso político conservador británico del siglo XIX, Benjamin Disraeli, que en 1845 publicó *Sybil*, una obra en tres volúmenes cuyo protagonista de fondo era la problemática estructura social de la Inglaterra de aquel tiempo. *Vid.* también, HARRINGTON, M., *La cultura de la pobreza en Estados Unidos*, *cit.*, pp.202-222.

¹³⁹⁸ Más de 150 años después del libro de Disraeli, el senador demócrata John Edwards volvió a formular la tesis de las dos naciones distinguiendo, esta vez, entre poseedores de riqueza y desposeídos. *Vid.*, RAASCH, C., “Edwards brings 'two Americas' to center stage”, *USA TODAY*, 28 July 2004. Disponible en: http://usatoday30.usatoday.com/news/opinion/columnist/raasch/2004-07-28-raasch_x.htm (última consulta 23 de julio de 2019).

¹³⁹⁹ RIBOTTA, S., *Las desigualdades económicas... cit.*, p.17.

¹⁴⁰⁰ Tal y como reflexiona Bauman, ese cambio de la dinámica habitual de proceder respecto a épocas anteriores no se dio con la constatación de que la situación de algunas personas de “arriba” mejoraba mucho más rápido que la del resto de las personas *de abajo*. Esto no bastó para convertir la desigualdad en el principal problema a efectos de importancia económica, política y social. Lo fue, sin embargo, cuando

Algunas de las obras académicas más importantes de los últimos años han hecho de ella su objeto principal de estudio: desde la filosofía, Sen y Sandel¹⁴⁰¹, desde la economía, Piketty y Atkinson¹⁴⁰² y desde la ciencia política, Hacker y Pierson y Putnam¹⁴⁰³, entre otros. Sea cual sea el indicador de desigualdad por el que se opte e independientemente de la escuela en la que nos basemos, los resultados suscitan una misma y sorprendente opinión: la desigualdad está creciendo al mismo tiempo que crecen las filas de una nueva categoría social definida por Guy Standing como el *precariado*¹⁴⁰⁴. También es una de las principales preocupaciones de los ciudadanos en todo el mundo¹⁴⁰⁵ así como una de las cuestiones que manejan constantemente los principales líderes mundiales¹⁴⁰⁶. Por lo tanto, la desigualdad no es un simple asunto económico sino que se trata más bien de un fenómeno mucho más amplio y complejo que incluye fuertes connotaciones morales y va desde temas sociales o políticos hasta culturales o religiosos, por mencionar unos cuantos. Y ello a pesar de que la llamada *desigualdad económica* es, sin duda alguna, la desigualdad que más influye, condiciona y determina al resto de desigualdades que pueden sufrir las personas. La razón es simple: las desigualdades que no tienen un

«la riqueza y la renta de la cada vez más limitada fracción de privilegiados de la sociedad y el bienestar del cada vez más numeroso resto de las personas» comenzó a evolucionar en sentidos directamente opuestos. Sólo ese cambio fue el que prendió la «mecha de la ira». BAUMAN, S., *Retrotopía*, cit., p.93.

¹⁴⁰¹ Vid., entre otros: SEN, A., *La idea de la justicia*, cit., SANDEL, M., “Market reasoning as moral reasoning: why economists should re-engage with political philosophy”, *Journal of Economic Perspectives*, vol.27, n.4, 2013, pp.121-140. Disponible en:

<https://pubs.aeaweb.org/doi/pdfplus/10.1257/jep.27.4.121> (última consulta 23 de julio de 2019) y SANDEL, M., *Lo que el dinero no puede comprar... cit.*

¹⁴⁰² Vid., PIKETTY, T., *El capital en el siglo veintiuno* (2013), (Trad. E. Cazenave), FCE, Madrid, 2015, (1ª ed. 2014, 4ª reimpr. 2015) y ATKINSON, A., *Desigualdad ¿Qué podemos hacer?* (2015), (Trad. I. Perrotini), FCE, México, 2016.

¹⁴⁰³ Vid., HACKER, J., y PIERSON, P., *Winner-take-all politics. How Washington made the rich richer-and turned its back on the middle class*, Simon & Schuster Paperbacks, New York, 2011 y PUTNAM, R., *Our kids. The American dream in crisis*, Simon & Schuster, Nueva York, 2015.

¹⁴⁰⁴ El *precariado* global consiste, dice Standing, «en cientos de millones de personas sin un anclaje estable en su trabajo, que se está convirtiendo en una nueva clase peligrosa por su propensión a dar pábulo a voces extremistas o fanáticas». STANDING, G., *El precariado. Una nueva clase social* (2011), (Trad. J. Mari Madariaga), Pasado y Presente, Barcelona, 2018, (2ª ed.), p.17. Se trata, por lo tanto, de una nueva clase social en aumento creada al amparo de la era de la globalización, «un periodo durante el cual la economía se ha *desenganchado* de la sociedad a medida que los financieros y economistas neoliberales trataban de crear una economía global de mercado basada en la competitividad y el individualismo» Ibid., p.53.

¹⁴⁰⁵ De acuerdo con una encuesta del Pew Research Center (2014), la brecha entre ricos y pobres era un problema «muy grave» para la mayoría de los encuestados en 28 de los 44 países.

¹⁴⁰⁶ Un informe del World Economic Forum de 2014 que se elabora a partir de una encuesta realizada a 1.767 líderes mundiales pertenecientes a los ámbitos académico, empresarial, político y de las organizaciones sin ánimo de lucro, situó la «creciente desigualdad» en el número 1 de las «Top 10 trends» que iban a ocupar a sus expertos en los próximos 12-18 meses, por delante de temas como la perspectiva de un crecimiento sin empleo o el debilitamiento de la democracia representativa.

componente eminentemente económico se ven irremediablemente agravadas cuando se combinan con la discriminación por motivos de pobreza y desigualdades económicas. Si existe desigualdad económica el resto de desigualdades sociales se agudizan y cualquier estrategia de superación de las mismas se vuelve mucho más compleja. La desigualdad económica se ha coronado como la base sobre la que asientan todas las demás de tal forma que, si en una sociedad aquella aumenta, todas las demás también lo harán. Nuestro nivel de ingresos está íntimamente relacionado con nuestro bienestar (que no nuestra felicidad), nuestra salud, nuestra influencia política e incluso nuestra vida familiar y social¹⁴⁰⁷.

El mundo actual, por lo tanto, es tremendamente desigual desde variados puntos de vista, pero sobre todo con respecto a la riqueza que posee cada uno de sus habitantes. Esta situación se manifiesta no sólo en los diferentes ingresos de los que pueda disponer una persona sino también y muy especialmente en su calidad de vida, esto es, en su capacidad de acceso a la educación, a la salud, a las oportunidades de empleo, al poder, a la representación política, etc... La desigualdad no es, por tanto, un mero problema que divide norte y sur, riqueza y pobreza, sino que penetra entre las personas, incluso de los países más ricos, volviéndose una cuestión transversal y estructural que invade todos los poros de nuestro sistema mundial¹⁴⁰⁸.

Es cierto y evidente que el mundo ha sido desigual siempre, no es una novedad. En todas las sociedades que hemos conocido, en términos históricos, se ha detectado la presencia de desigualdades existiendo niveles diferenciados entre las personas: de capacidades y habilidades, en el desempeño de ciertos roles, en las relaciones sociales familiares, en la división sexual del trabajo, en las relaciones sociales de liderazgo, por las condiciones físicas de la persona, por la edad, por el género, por la condición social o política o económica o cultural etc. Ahora bien, estos niveles jamás habían estado tan polarizados como lo están en la actualidad ni tan *naturalizados* en el sentido que comentábamos antes siguiendo a Young. Y es que el hecho de que siempre haya existido algún grado de desigualdad no implica en absoluto que debamos naturalizarla, que debamos entenderla como un producto del destino o la fatalidad. Ribotta, en un sentido similar

¹⁴⁰⁷ RIBOTTA, S., *Las desigualdades económicas... cit.*, pp.60 y ss.

¹⁴⁰⁸ *Ibid.*, p.17.

al de Young, afirma que la desigualdad, como tal, no es un fenómeno natural sino «el resultado de un proceso social, que se explica en función de las diferentes formas en que se organiza una comunidad para atender sus necesidades fundamentales»¹⁴⁰⁹.

Las causas de esta polarización y naturalización son heterogéneas y difíciles de estipular pero, muy probablemente, los modelos económicos de privatización neoliberal consecuencia de la implantación de una filosofía postmodernista sea una de ellas, sino la básica y más trascendental. El economicismo, base de la globalización, ha incrementado la desigualdad y la pobreza y coadyuvado, sin duda alguna, a acrecentar esta polarización. Así, estos fenómenos han adquirido hoy un «carácter verdaderamente obscuro»¹⁴¹⁰, sobre todo el de la desigualdad, al estar basada en el hecho de que un 1% de la población mundial posee más que el 99% restante¹⁴¹¹, o dicho de otra forma, que el 20% más rico de la población de los países de mayores ingresos realicen el 86% del consumo privado, mientras que el 20% más pobre de la población mundial apenas supere el 1%¹⁴¹². El abismo es cada vez mayor entre unos y otros. Las distancias en cuanto a desigualdad entre los distintos países, insuperables¹⁴¹³, y en el interior de los países a los que llamamos desarrollados, indignantes¹⁴¹⁴.

¹⁴⁰⁹ Ibid., p.55.

¹⁴¹⁰ Hagamos frente a la pobreza obscena: Este era el tema de la organización «pobreza cero» para el año 2017: <http://www.pobrezacero.org/>. BALLESTEROS, J., “Por una rebeldía sin resentimiento...”, *cit.*, p. 63.

¹⁴¹¹ GRAEBER, D., *Somos el 99%. Una historia, una crisis, un movimiento* (2013), (Trad. E. Cruz Santaella), Capitán Swing, Madrid, 2014, pp.50-55.

¹⁴¹² RIBOTTA, S., *Las desigualdades económicas... cit.*, p.18.

¹⁴¹³ En el *Informe sobre la situación social en el mundo de Naciones Unidas* de 2005 dedicado especialmente al tema de la desigualdad, se señalaba que los niveles de ingreso per cápita en África, Oriente Medio, América Latina y el Caribe han estado disminuyendo en forma constante en relación con los ingresos medios per cápita en los países más ricos de la OCDE. De 1980 a 2001, estos niveles disminuyeron del 3,3% al 1,9% en el África Subsahariana, el 9,7% al 6,7% en Oriente Medio y del 18% al 12,8% en América Latina y el Caribe, *Informe sobre la situación social en el mundo de Naciones Unidas* de 2005, pp.12 y 52. *Vid.*, ASAMBLEA GENERAL NACIONES UNIDAS, *Informe sobre la situación social en el mundo de Naciones Unidas*, A/60/117 presentado en el 60º periodo de sesiones (13 de julio 2005), pp.12 y 52. Disponible en:

<https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N05/418/76/PDF/N0541876.pdf?OpenElement> (última consulta 23 de julio de 2019) y PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO, *Informe sobre Desarrollo Humano 2005. La cooperación internacional ante una encrucijada: ayuda al desarrollo, comercio y seguridad en un mundo desigual*, Mundi-Prensa, Madrid, 2005, especialmente “Desigualdad y desarrollo humano”, pp.55-80 e “Indicadores de Desarrollo Humano”, pp.243 y ss. Disponible en:

http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr05_sp_complete.pdf (última consulta 23 de julio de 2019).

¹⁴¹⁴ En los últimos 30 años en países como Finlandia o el Reino Unido el coeficiente de Gini ha aumentado en más de 10 puntos. *Vid.*, NACIONES UNIDAS, *Informe sobre la situación social en el mundo de Naciones Unidas*, *cit.*, pp.53 y 54 y PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO, *Informe sobre*

Sin embargo, la pregunta que aquí nos importa, como raíz deontológica de la crisis total actual que venimos analizando, es, sin duda alguna, la siguiente: ¿Por qué debería importarnos la desigualdad y la pobreza?, ¿por qué razón la colectividad debería ayudar a los afectados por situaciones estructuralmente injustas? Si entráramos en un bar y preguntáramos a la gente si está de acuerdo con afirmaciones como que *todo el mundo debería tener lo mínimo para cubrir al menos sus necesidades básicas o no es justo que la gente pase hambre* muchos, la mayoría de hecho, dirían que sí, que están de acuerdo con nuestras afirmaciones. De hecho la desigualdad económica, cuando la vemos desde sus cifras, como dice Ribotta, nos resulta siempre «intuitivamente injusta»¹⁴¹⁵. La preocupación sobre las desigualdades es la preocupación fundamental acerca de la injusticia¹⁴¹⁶. Vivimos en un mundo desigual económica y socialmente y ello es «muy poco confortable espiritualmente, un mundo cuyo progreso hacia el reconocimiento de normas comunes de tolerancia, libertad individual y desarrollo humano es inestable y de una lentitud desesperante», tal y como señala Nagel¹⁴¹⁷.

Esa intuición de la injusticia que sentimos se concreta en que, en el fondo, los seres humanos somos seres racionales que compartimos una misma naturaleza y que tenemos una esencia en común: nuestra humanidad. Poseemos la misma condición, somos seres humanos que participamos de unos fines similares. Seres capaces de entender las tendencias de otros seres humanos como nosotros, de evaluar intereses en conflicto y de ajustarlos adecuadamente. Esto es lo que yo creo y defenderé siempre, hay un fondo que compartimos y que, aunque oculto, siempre está. Ahora bien, la teoría es una cosa y la práctica otra. Que seamos capaces de entender las razones que nos unen, que exista una conciencia que nunca desaparece, no supone que todos tengamos necesariamente la voluntad real de sacarla a luz y de seguir el camino que ésta nos dicta. Los privilegiados del primer mundo nos hemos instalado en una zona de confort de la que difícilmente salimos a través de los hechos, la palabra corre mucho más deprisa que los hechos, la teoría vuela por el cielo mientras que la práctica se desliza lentamente por

Desarrollo Humano 2005... cit., especialmente “La situación del desarrollo humano”, pp. 17-54 y “Desigualdad y desarrollo humano”, pp.55-80.

¹⁴¹⁵ RIBOTTA, S., *Las desigualdades económicas... cit.*, p.32.

¹⁴¹⁶ *Ibid.*, p.55.

¹⁴¹⁷ NAGEL, T., *Igualdad y parcialidad. Bases éticas de la teoría política* (1991), (Trad. J.F. Álvarez), Paidós Ibérica-Surcos, Barcelona, 2006, p.15.

la tierra. Bergson ya nos decía que a la sociedad hay que observarla y no escucharla pues entre lo que dice y hace hay una diferencia notable¹⁴¹⁸. Por lo tanto, a pesar de ese sustrato que nos identifica como seres humanos y que nos une de forma indisoluble, la realidad es que en la actualidad somos incapaces de reaccionar de forma adecuada ante las deficiencias estructurales que nos asolan y que han provocado esta transformación traumática de la cuestión social de la que venimos hablando. La respuesta, como decíamos, tiene que ver con sentir esa responsabilidad común por el mundo que hemos creado colectivamente (la teoría) y actuar en consecuencia (llevarlo a la práctica).

Ahora bien, ¿por qué debería importarnos la desigualdad y la pobreza más allá de nuestra conciencia común como seres humanos que compartimos una misma humanidad? Scanlon nos ofrece cuatro respuestas¹⁴¹⁹ prácticas a nuestra pregunta. Empecemos por la primera. Para Scanlon la desigualdad es un tema importante porque a) *cierto tipo de desigualdades son objetables en sí mismas*. En este caso entraríamos de pleno en el tema de la justicia distributiva y en el principio de igual consideración y respeto que se merecen todos los seres humanos. Ello implica que el respeto al igual valor moral de todos nos obliga a incrementar el bienestar de aquellos que menos tienen o no tienen nada en la medida de nuestras posibilidades. En este sentido la desigualdad importa porque la pobreza importa. Desigualdad y pobreza van en muchas ocasiones cogidas de la mano. Ahora bien, como señala Barragué, reducir la pobreza no implica necesariamente reducir la desigualdad. Una reducción masiva de la pobreza es perfectamente compatible con un incremento de la desigualdad (por ejemplo China en los últimos años)¹⁴²⁰. De hecho, la pobreza es la consecuencia económica más extrema de la desigualdad¹⁴²¹, pero no la única. Por ello, además de tratar de mejorar la calidad de vida de los más pobres existen, también, al menos, otras tres respuestas junto con la de la justicia distributiva por las que deberíamos querer reducir los niveles actuales de

¹⁴¹⁸ «Oh, ya sé lo que la sociedad dice (y repito, tiene sus razones para decirlo); pero para saber lo que piensa y quiere no hay que escuchar demasiado lo que dice, sino observar lo que hace» BERGSON, H., *Las dos fuentes de... cit.*, p.33.

¹⁴¹⁹ SCANLON, T., "The diversity of objections to inequality", *The Lindley Lecture*, University of Kansas, february 1996, pp.1-18. Disponible en: <https://pdfs.semanticscholar.org/858e/dbee5f2d9433315899cee0e8bc9329b0351e.pdf> (última consulta 23 de julio de 2019).

¹⁴²⁰ BARRAGUÉ, B., *Desigualdad e igualitarismo predistributivo*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2017, p.27.

¹⁴²¹ *Ibid.*, p.58.

desigualdad siguiendo el esquema que mencionábamos de Scanlon: la primera o “b)”, en el plano político, la segunda o “c)”, en el plano económico, y, la tercera o “d)”, en el plano social¹⁴²². Veamos cada una de ellas detenidamente:

b) En el *plano político*, esta objeción estaría basada en la premisa de que la concentración de los ingresos y la riqueza en la parte más alta de la escala distributiva aumenta el riesgo de que los intereses de las élites económicas y financieras queden sobrerrepresentados en el proceso democrático. En un sistema democrático todos los ciudadanos, independientemente del nivel de su renta, deberían gozar *teóricamente* de igual capacidad de influencia sobre las decisiones gubernamentales. Ahora bien, en la *práctica* la realidad no es así. La influencia política aumenta a medida que subimos en la escala de ingresos¹⁴²³. Es más, la desigualdad, no sólo perjudica los intereses y las capacidades de influenciar en el desarrollo político de una Nación de aquellos que se encuentran en los eslabones más bajos de la pirámide social sino que además debilita el consenso político y social sobre las estrategias y las políticas orientadas al crecimiento, pudiendo provocar paralización, conflictos u opciones normativas deficientes. Se ha comprobado que la exclusión sistemática y arbitraria de ciertos subgrupos (por ejemplo, por raza o religión) resulta particularmente perjudicial a ese respecto. Lo que nos lleva a la segunda objeción.

c) En el *ámbito económico*, la desigualdad perjudica potencialmente el crecimiento económico al influir negativamente en determinadas circunstancias que afectan a una parte importante de la población, como pueden ser la disminución de las posibilidades en el acceso a la educación o a la sanidad, pero también al provocar una inestabilidad tanto política como económica que no sólo desincentiva la inversión sino que, además, dificulta el consenso social necesario en los procesos de consolidación fiscal¹⁴²⁴. El Premio Nobel en Economía Michael Spence lo resume con la siguiente frase «con

¹⁴²² SCANLON, T., “The diversity of objections to inequality”, *cit.*, p.6.

¹⁴²³ Los *Indignados* acampados en la plaza de Sol de Madrid solían utilizar eslóganes varios referidos a este tema, uno de los más conocidos era «No nos representan». También el movimiento *Occupy Wall Street* empleaba eslóganes del tipo «We are the 99%», «United we are too big to fail» o «Banks got bailed out, and we got sold out» para expresar su opinión al respecto. Aunque con diferencias, todos estos eslóganes políticos van dirigidos a difundir la idea de que los sistemas democráticos de EEUU y España se inclinan a sobrerrepresentar los intereses de un grupo muy pequeño de la población, el de los ricos y poderosos.

¹⁴²⁴ BARRAGUÉ, B., *Desigualdad e igualitarismo predistributivo*, *cit.*, p.27.

crecimiento lento, la desigualdad en aumento duele más». Muchos son los autores actuales, entre ellos Spence, que afirman que los niveles altos de desigualdad, sobre todo en materia de oportunidades, puede ser de hecho perjudicial para el crecimiento¹⁴²⁵.

d) Y, por último, en el *plano social*, la objeción vendría determinada porque la desigualdad tiene puede llegar a perjudicar la cohesión social y la igualdad de oportunidades.

1.1 Fractura de la cohesión social

Una de las peores consecuencias que arrastra consigo el fenómeno de la desigualdad tiene que ver con el perjuicio que ésta le inflige a la cohesión social. La desigualdad se manifiesta en las relaciones sociales existentes entre los miembros de una sociedad y se convierte en un problema social cuando afecta a otras dos variables: la *primera* vendría dada cuando la desigualdad viene conectada con la estratificación social, y la *segunda*, cuando la desigualdad llega a confundirse con diversidad o diferencia. En ambos casos la consecuencia es la misma: la fractura o polarización, a veces incluso violenta, de la comunidad o grupo social.

El *primero* de los casos, esto es, cuando la desigualdad es un fenómeno social, histórico, cultural y jurídico ligado a la existencia de clases sociales, ésta se convierte en un verdadero «problema social» cuando representa una contradicción obvia con alguno de los valores o intereses dominantes¹⁴²⁶, o cuando representa un peligro o amenaza para el mantenimiento de tales valores¹⁴²⁷. Así, cuanto mayor es la desigualdad en una sociedad, mayor es la concentración e intensidad de problemas que experimenta la gente ubicada en los niveles más bajos de la estructura social y mayor es la dificultad que tienen las personas ubicadas en lo más alto para entender la naturaleza del

¹⁴²⁵ SPENCE, M., “Desigualdad positiva y negativa”, *Eleconomista.es*, 7 septiembre 2014. Disponible en: <https://www.eleconomista.es/opinion-blogs/noticias/6058370/09/14/DESIGUALDAD-positiva-Y-negativa-.html> (última consulta 23 de julio de 2019).

¹⁴²⁶ Por ejemplo, los de nuestra Constitución actual en su artículo 14 «Los españoles son iguales ante la ley, sin que pueda prevalecer discriminación alguna por razón de nacimiento, raza, sexo, religión, opinión o cualquier otra condición o circunstancia personal o social».

¹⁴²⁷ Como ocurrió en la Alemania nazi con la persecución judía o en Israel, en la actualidad, con la opresión a los palestinos.

problema. Por ello, cuanto mayor es la desigualdad y más se mantiene en el tiempo, mayor es la brecha de relaciones humanas y más aumentan las tensiones entre los diferentes grupos sociales¹⁴²⁸.

El *segundo* caso en el que la desigualdad se convierte en un problema para la cohesión social se basa en un grave error: confundirla con otro fenómeno como es la diversidad o la diferencia. Mezclar ambos conceptos supone una gran equivocación con consecuencias nefastas para la convivencia. Mientras que la diferencia es *connatural* a todos los seres humanos la desigualdad no es natural sino más bien *contextual*. Para Ribotta, «la diferencia revela la condición humana por naturaleza». La diversidad y heterogeneidad de los seres humanos y los espacios sociales donde habitamos influyen a la hora de conformar nuestras diversas identidades o pertenencias. De este modo, las personas somos iguales en nuestra condición de seres humanos y por el hecho de serlo, pero profundamente diferentes en nuestras características internas y externas. La diferencia, en este sentido, sería un término *descriptivo*, pues da cuenta de las diversas situaciones y condiciones en que puede encontrarse un determinado ser humano, lo define y por lo tanto requieren ser tuteladas, garantizadas y protegidas por aplicación misma del principio de igualdad: todos los seres humanos somos diferentes pero tenemos que ser tratados como iguales. La igualdad, por lo tanto, es un término *prescriptivo*, una construcción conceptual acerca de la condición humana pero como reconocimiento de criterio de justicia¹⁴²⁹.

De Lucas sostiene que, la igualdad es, en realidad, un artificio, un constructo, ya que la naturaleza no nos ha hecho iguales, sino profundamente diferentes. El propio De Lucas afirma que el error de la tradición que va de Aristóteles a Hobbes y de Locke a Rousseau y de buena parte de los ilustrados, consiste en argumentar la defensa de la igualdad en términos fácticos, de que somos iguales porque todos morimos, o porque todos nos podemos dañar, o porque tenemos las mismas facultades. En realidad, afirma, «la situación de hecho no es la igualdad: la naturaleza nos ha hecho desiguales», en cuanto

¹⁴²⁸ LÓPEZ ARANGUREN, E., *Problemas sociales. Desigualdad...cit.*, p.60.

¹⁴²⁹ RIBOTTA, S., *Las desigualdades económicas... cit.*, pp.56 y ss. Cita p.56.

a talentos, condiciones físicas, salud, género etc...¹⁴³⁰. Lo que nos une, por tanto, va más allá de términos fácticos, es nuestra condición, nuestra humanidad, nuestra conciencia racional. La igualdad, cuando se viola o tergiversa, conlleva que no todas las personas sean tratadas y consideradas como iguales en aquello que más radicalmente los define, su humanidad. Somos *iguales en cuanto seres humanos y diferentes como seres humanos*. No contemplar esta máxima lleva a la desigualdad y a la uniformidad, desigualdad *en cuanto seres humanos* y uniformidad *como* forma de no contemplar la particularidad de su diferencia y todo ello, a su vez, a la fractura de la cohesión social.

Por ello no hay que confundir diferencia con desigualdad ni igualdad con homogeneidad. La diferencia se contrapone a la homogeneidad pero no a la igualdad. Como Zimmerling sostiene, lo contrario a desigualdad es igualdad, mientras que lo contrario a diferencia es uniformidad¹⁴³¹. La diferencia entre los hombres es connatural con la misma existencia humana mientras que las desigualdades son producto de la forma en que los hombres nos organizamos y distribuimos los recursos y bienes sociales y las posiciones sociales que derivan de ellos¹⁴³². Así lo señala Dworkin para quien la distribución de la riqueza es producto del orden legal, lo que significa que la riqueza de las personas depende directamente de las leyes que existan en su comunidad. «Cuando un gobierno promulga o sostiene un conjunto de leyes en vez de otro», dice Dworkin «no sólo se puede predecir que la vida de algunos ciudadanos empeorará por esa decisión, sino también, en gran medida, qué ciudadanos serán esos»¹⁴³³.

En conclusión, se fractura la cohesión social tanto cuando las *diferencias sociales* sucumben a la evaluación social que provoca que las características identitarias del individuo puedan ser consideradas de forma desigual, como cuando la desigualdad

¹⁴³⁰ DE LUCAS, J., "La igualdad ante la ley", en AA.VV., GARZÓN VALDÉS, E., y LAPORTA, F., (eds.), *El derecho y la justicia*, Trotta, Madrid, 2000, (2ª ed.), pp.493-495. Cita p.493.

¹⁴³¹ ZIMMERLING, R., *Democracy and Inequalities*, manuscrito presentado en el encuentro *The Tampere Club 2005*, sept 2005, p.3. Disponible en:

<https://www.yumpu.com/en/document/view/37761364/ruth-zimmerling-democracy-and-inequalities-a-tampere-club> (última consulta 23 de julio de 2019).

¹⁴³² RIBOTTA, S., *Las desigualdades económicas... cit.*, p.57.

¹⁴³³ DWORKIN, R., *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad* (2000), (Trad. M.J. Bertomeu y F. Aguiar), Paidós, Barcelona, 2003, p.11.

social se utiliza para acceder a posiciones preferentes en la sociedad manipulando, incluso, la propia diferencia social¹⁴³⁴.

1.2 La igualdad de oportunidades

Los efectos de la desigualdad sobre la movilidad social (o igualdad de oportunidades) están íntimamente relacionados con la fractura de la cohesión social de la que hablábamos en las líneas anteriores. Tal y como afirma Barragué, una gran mayoría de filósofos (con la importante excepción de Nozick) coinciden en una cosa: todos defienden la igualdad de oportunidades, entendida además en un sentido muy preciso según el cual la desigualdad de resultados es justa cuando responde a factores que controlamos (esfuerzo), pero injusta (y que por tanto da lugar a compensación) cuando se debe a hechos que no controlamos. La economía y la filosofía normativas parecen haber alcanzado un cierto consenso en torno a las exigencias de la justicia social según el cual la desigualdad de resultados es justa cuando responde a factores por los que la gente es responsable, pero injusta cuando se debe a circunstancias que escapan a su control. En ello coinciden también (en la teoría) los políticos y la mayoría de los ciudadanos. Nuestras instituciones deberían reducir en la medida de sus posibilidades las desigualdades debidas a la lotería social y genética sin impactar en las debidas a nuestro esfuerzo, así como eliminar las desigualdades debidas a circunstancias irrelevantes desde un punto de vista moral, como la raza o el sexo, pero no aquellas que reflejan un desigual esfuerzo o ejercicio de nuestra responsabilidad¹⁴³⁵.

La mayoría de la gente de la mayoría de países piensa que las claves del éxito en la vida son trabajar y estudiar de forma perseverante. El sueño americano en este sentido es claro: trabaja duro y saldrás adelante. El otro gran ingrediente en la vida es tener una buena educación. La mayoría de los europeos coinciden también con los estadounidenses en esto: la clave para salir adelante es nuestro esfuerzo¹⁴³⁶. Por lo

¹⁴³⁴ RIBOTTA, S., *Las desigualdades económicas... cit.*, p.59. La fractura se produce tanto cuando la *diferencia* como seres humanos, por ejemplo, ser mujer o musulmán o negro, provoca desigualdad en el colectivo, como cuando la consideración de ser rico o formado o sano, se considera una diferencia y no una desigualdad y además se utiliza de forma lucrativa.

¹⁴³⁵ BARRAGUÉ, B., *Desigualdad e igualitarismo predistributivo, cit.*, p.28.

¹⁴³⁶ *Vid.*, "Emerging and Developing Economies Much More Optimistic than Rich Countries about the Future", *Pew Research Center*, 09 octubre 2014. Disponible en:

tanto, según esto, los factores que escapan a nuestro control son, en comparación, menos importantes. Economistas, filósofos, políticos, ciudadanos... ¿significa esto que todos compartimos un mismo principio? En realidad, el hecho de emplear una misma expresión *igualdad de oportunidades*, tal y como sostiene Barragué, «produce el espejismo de un consenso que es falso». Los académicos, los líderes políticos y los ciudadanos emplean el mismo término para referirse a cosas muy distintas, de forma que el consenso en el ámbito teórico se transforma en disenso en el terreno de la política práctica y de la realidad palpable de la praxis cotidiana¹⁴³⁷. Con todo, y de acuerdo con lo dicho, en lo que todos coinciden es en que los efectos de la desigualdad se amplifican y resultan injustos cuando ésta hunde sus raíces en circunstancias que escapan al control de los individuos, la forma ulterior de solucionar las consecuencias de ello es la que dispara las discrepancias.

Aunque la crisis del Estado del bienestar parece abonar la idea de que cada persona o país es responsable de sus éxitos o sus fracasos vitales, como si no intervinieran en ellos las loterías natural y social, lo cierto es que, en su mayor parte, nuestros ingresos dependen de circunstancias que no hemos elegido, factores que dependen de la *suerte* que hayamos tenido en esa lotería genética (inteligencia, carácter, aspecto físico...) y social (entorno cultural, patrimonio, contactos que heredamos...) ¹⁴³⁸. Para sustentarlo Rawls utiliza un experimento mental basado en el vínculo entre ignorancia y justicia. Este autor considera que el mejor método para establecer unos principios de justicia en una sociedad democrática es imaginar qué principios elegirían para su estructura institucional básica unos individuos que no saben cómo van a resultar afectados por ellos. Los individuos se sitúan así en una «posición original» de igualdad y escogen esos principios sin saber cuáles serán sus aptitudes naturales o su posición social, eligen, pues, tras un «velo de la ignorancia» ¹⁴³⁹. Para Swift, esa ignorancia es la que les permite discriminar entre razones que son aceptables y razones que no lo son a la hora de

<http://www.pewglobal.org/2014/10/09/emerging-and-developing-economies-much-more-optimistic-than-rich-countries-about-the-future/> (última consulta 23 de julio de 2019).

¹⁴³⁷ BARRAGUÉ, B., *Desigualdad e igualitarismo redistributivo*, cit., p.28.

¹⁴³⁸ Ibid., p.32.

¹⁴³⁹ RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, cit., pp.135 y ss.

justificar desigualdades¹⁴⁴⁰. El experimento mental que nos propone Rawls sitúa a todos los individuos en el mismo nivel de igualdad, todos somos iguales puesto que desconocemos nuestro origen social y talentos naturales, factores que escapan de nuestro control y que, por lo tanto, no pueden emplearse como razones para la justificación de las desigualdades sociales.

1.3 Las múltiples caras de la pobreza y de la desigualdad

En los últimos años, sobre todo a raíz de la crisis de finales de 2007, la desigualdad, como decíamos, se ha convertido en un tema crucial y básico no sólo en la argumentación filosófica, sino también en la económica, en la sociológica y en la política. Las distintas formas de distribuir el producto nacional y sus relaciones con la salud, la cohesión social o el crecimiento económico es uno de los temas más discutidos hoy en día. De hecho, como afirma Barragué, la forma de estudiar la desigualdad en la actualidad ha variado mucho¹⁴⁴¹ desde que en 1971 Rawls lanzara su teoría y el argumento más utilizado por la doctrina, en base a ella, para reducir la desigualdad, se fundamentara en que *ciertas desigualdades son injustas*. Hoy en día parece que el rumbo es más bien otro y que el argumento más empleado en favor de reducir la desigualdad se basa en la máxima de que *ciertas desigualdades son perjudiciales*¹⁴⁴². Perjudiciales para el crecimiento, pero también para el funcionamiento de una sociedad bien ordenada.

¹⁴⁴⁰ SWIFT, A., *Political Philosophy. A beginner's guide for students and politicians*, Polity Press, Cambridge-Malden, 2006, (2ª ed.), pp.22-23.

¹⁴⁴¹ Sobre todo a raíz del impacto del *best-seller* de Piketty *El capital en el siglo XXI*.

¹⁴⁴² BARRAGUÉ, B., *Desigualdad e igualitarismo redistributivo*, cit., p.34. Así lo observamos a través de una extensa literatura sobre las consecuencias de la desigualdad en este sentido; por ejemplo, sobre sus consecuencias sobre la salud, MARMOT, M.G., "*Fair society, healthy lives: Strategic review of health inequalities in England post-2010*". Disponible en: <https://www.local.gov.uk/marmot-review-report-fair-society-healthy-lives> (última consulta 23 de julio de 2019); sobre sus consecuencias sobre la confianza social y el *residential mixing*, PUTNAM, R., *Our kids. The American dream... cit.*; sobre sus consecuencias sobre el funcionamiento del proceso democrático, BARTELS, L.M., *Unequal democracy. The political economy of the new gilded age*, Princeton University Press, New Jersey, 2016, (2ª ed.); sobre sus consecuencias sobre el crecimiento económico, OSTRY, J. D., BERG, A., Y TSANGARIDES, C.G., "*Redistribution, inequality and growth*", *IMF Staff Discussion Note*, n.14/02, february 2014. Disponible en: <https://www.imf.org/external/pubs/ft/sdn/2014/sdn1402.pdf> (última consulta 23 de julio de 2019); y sobre sus consecuencias sobre la igualdad de oportunidades, ROEMER, J.E., y TRANNOY, A., *Equality of opportunity*, Cowles Foundation for Research in Economics, Yale University, Discussion Paper n.1921, october 2013. Disponible en: <https://pdfs.semanticscholar.org/acbd/685bba2c639a67a66520e9844283ce2a311d.pdf> (última consulta 23 de julio de 2019).

En realidad, el argumento para reducir la desigualdad debería ser, simplemente que *ciertas desigualdades son perjudiciales e injustas*. En la ecuación necesaria para obtener el resultado óptimo deben incluirse tanto aquellos elementos económicamente ineficientes y políticamente inaceptables, esto es, aquellas tendencias que son perjudiciales y que impiden que una sociedad pueda desarrollarse y crecer de forma adecuada, como aquellos elementos que resultan moralmente reprochables, como la indiferencia y la avaricia humana. Sólo teniéndolos en cuenta de forma conjunta seremos capaces de enfrentarnos a la desigualdad estructural que destruye nuestras sociedades actuales. No sólo el hambre, la enfermedad o la pobreza infieren en el fenómeno de la desigualdad, la exclusión y la marginación que llevan aparejados otras condiciones presentes en el ser humano como pueden ser el sexo, la discapacidad, la raza o incluso la cultura, la religión o la propia identidad se han convertido en el otro pilar sobre el que se sostiene. La desigualdad propiamente dicha impide, efectivamente, el crecimiento económico y la cohesión social, pero la indiferencia ante la desigualdad estructural lo que impide es algo peor, ser capaces de hacer efectiva nuestra humanidad. Lo que, en realidad, impide manifestarse y dejar de ser cómplices de unas políticas que aumentan cada día más estas desigualdades y que agrandan el abismo ya no sólo entre ricos y pobres sino, más bien, entre, simplemente, unos y otros.

Los dos argumentos centrales de uno de los libros más influyentes que se han publicado en los últimos años sobre la economía de la pobreza, *Repensar la pobreza*, de Abhijit Banerjee y Esther Duflo y que nos sirven de conclusión podrían resumirse así: 1) seguramente no existe una solución mágica que acabe con las situaciones de privación material de millones de personas, en gran medida, somos incapaces de predecir dónde se producirá el crecimiento y no entendemos muy bien por qué, en determinados casos, las cosas de repente salen bien, «se encienden», como dicen los autores, y se convierten en pequeños milagros¹⁴⁴³, ahora bien, 2) esto no significa que no pueda hacerse nada, sino que, primero mientras esperamos «la chispa» que encienda las cosas y después cuando ésta se produzca debemos, primero tratar de hacer más llevadera la espera y segundo, tratar de aumentar las probabilidades de que cuando se produzca, «se

¹⁴⁴³ Banerjee y Duflo citan varios casos de *pequeños milagros* como el de los préstamos a los pobres o microcréditos de Bangladesh.

encienda el fuego» definitivamente. Y ello se logra mediante la adopción de políticas sociales adecuadas que funcionen, políticas que erradiquen, o al menos alivien, la pobreza y la desigualdad¹⁴⁴⁴. Si esto es así y una política social bien diseñada puede contribuir a de forma real y efectiva a aliviar, o incluso erradicar, la pobreza, entonces algo hemos estado haciendo mal en las últimas décadas.

Es evidente que las respuestas adecuadas para gestionar este enorme y complejo desafío no se darán a corto ni a medio plazo y esa es la razón fundamental por la que la mayoría de la clase política no está interesada en la actualidad en ese tipo de planteamientos: sus beneficios no se podrán mostrar en clave electoral, esto es, en los comicios inmediatos que es el horizonte que domina su lógica. Pero ello no significa que no existan otras alternativas, que no se puedan adoptar otras medidas capaces de imprimir un cambio radical en las políticas económicas y sociales actuales que lo único que están consiguiendo es aumentar la desigualdad y generar más pobreza.

Efectivamente, algo hemos estado haciendo mal en las últimas décadas, nuestras políticas económicas y sociales no han dado el resultado que de ellas se esperaba y se han inclinado hacia el lado más economicista y utilitarista de la balanza. En el siglo XX y tras la Segunda Guerra Mundial se pudo llevar a cabo un cambio de paradigma que, sin embargo, no se dio, o al menos no se dio de la forma esperada, a pesar de las propuestas y las alternativas innovadoras con medidas capaces de imprimir un cambio radical a las políticas existentes. El recorrido después de su finalización ya comenzó con mal pie. Los fenómenos de la desigualdad y de la pobreza, en vez de ser profundizados y gestionados en base a respuestas adecuadas, llegaron a ser considerados, tal y como sostiene Talavera, una cuestión «no problemática»¹⁴⁴⁵. La atención de las políticas gubernamentales se focalizó exclusivamente en las situaciones de privación extrema, situaciones que no planteaban ningún tipo de desafío al paradigma economicista ya que eran consideradas expresiones marginales o secundarias no atribuibles al

¹⁴⁴⁴ Los autores extraen cinco lecciones principales con las que mejorar la vida de los pobres: 1) Información ante la ignorancia; 2) responsabilidad gubernamental; 3) mercado financiero adaptado; 4) políticas sociales operativas y 5) expectativas de mejora y éxito. BANERJEE, A.V., y DUFLO, E., *Repensar la pobreza. Un giro radical en la lucha contra la desigualdad global* (2011), (Trad. F. J. Mato), Taurus, Madrid, 2016, (4ª ed.), pp.327 y ss. Citas p.327.

¹⁴⁴⁵ TALAVERA, P., "Evolución del concepto de pobreza: el paradigma actual", *cit.*, p.120.

funcionamiento del sistema, se ignora, por lo tanto, un fenómeno que se va haciendo cada vez más grande. Es más, la posterior extensión que tuvo el Estado del Bienestar, con su amplia red de servicios sociales, llegó incluso a incitar una percepción optimista sobre la evolución de la pobreza y la desigualdad¹⁴⁴⁶ que llevó a pensar en la práctica desaparición de las mismas como fenómenos sociales de magnitud relevante¹⁴⁴⁷. Nuestras políticas giraban, por lo tanto, en torno a una idea o planteamiento completamente erróneo.

Será en la década de los 60' cuando, tras la obra de M. Harrington, *The other America* (1962), el paradigma empieza a transformarse. La citada obra causó un enorme impacto al mostrar un país (EEUU) de enormes desigualdades con unos 40-50 millones de personas sumidas en la pobreza. Esto provocó que se empezara a examinar el fracaso del concepto puramente economicista de desarrollo llevado a cabo por Occidente, así como las políticas implementadas en base a ello. Ya no estamos ante una cuestión *no problemática*, no se tiene una *percepción optimista*, sino que se trata de una realidad evidente que se manifiesta de forma implacable. Iniciamos, pues, un camino esperanzador a través del cual vamos avanzando en la elaboración de una nueva perspectiva basada en un concepto de *desarrollo humano* inédito y prometedor. El resultado ante este nuevo escenario fue el planteamiento de dos tipos de respuestas que han marcado profundamente el devenir de las políticas públicas al efecto: por un lado aquellos análisis basados en el enfoque de la *medición*, que han perpetuado el mal camino y las respuestas inadecuadas, y por otro lado los que se dieron bajo el enfoque de las *capacidades*, un nuevo método capaz de gestionar los desafíos que suponen estos fenómenos de una forma radicalmente distinta con alternativas capaces de imprimir un verdadero y sustancial cambio¹⁴⁴⁸.

¹⁴⁴⁶ Así lo manifestaría Sen: «En los años posteriores a la guerra, hubo un gran optimismo acerca de la eliminación de la pobreza en los países ricos a partir de cálculos basados en líneas de pobreza derivadas de necesidades nutricionales y de otros tipos similares [...] las estimaciones de la posguerra que utilizaban estos estándares otorgaban una imagen reconfortante de la forma en que las cosas habían mejorado a lo largo de los años [...] la imagen ciertamente parecía mucho más favorable que en los días más oscuros de la preguerra [...]» SEN, A., *Nueva economía del bienestar. Escritos seleccionados* (Ed. y est. J. Casas Pardo), Universitat de Valencia, 1995, pp.311-358. Cita p.312.

¹⁴⁴⁷ TALAVERA, P., "Evolución del concepto de pobreza: el paradigma actual", *cit.*, pp.120-121.

¹⁴⁴⁸ *Ibid.*, pp.121-134.

El primero de estos enfoques, el de la *medición*, se basaba en políticas cuyo fin era exclusivamente el de definir el umbral de la pobreza a través del establecimiento de instrumentos y mecanismos de medición. Con ello se pretendía generar la convicción de que una correcta y precisa cuantificación de la misma derivaba en un mayor conocimiento sobre su realidad y sus causas. Estos planteamientos produjeron, como dice Talavera, un predominio absoluto del enfoque economicista y utilitarista en la concepción del bienestar que reducía los elementos definitorios de la desigualdad y la pobreza básicamente a la renta o al ingreso, estableciendo al mismo tiempo niveles muy poco exigentes, éticamente hablando, en la determinación de sus límites (el mínimo de supervivencia). Se trataba de una concepción extremadamente reduccionista de estos fenómenos basada únicamente en dos puntos: la mera supervivencia biológica y la medición de parámetros únicamente cuantificables, obviando las exigencias positivas del desarrollo¹⁴⁴⁹.

El segundo enfoque, el de las *capacidades*, implicaba una nueva noción de bienestar que profundizaba en las causas de los fenómenos de la desigualdad y la pobreza. Asumía una perspectiva pluridimensional tomando en consideración no sólo la vertiente monetaria sino también la dimensión moral teniendo en cuenta siempre ante todo y ante todos la dignidad inherente a todo ser humano. Se avanzaba de una noción absoluta de pobreza y desigualdad a una relativa al modo en el que Amartya Sen lo describió y más tarde otros autores, como Nussbaum, profundizaron. Para ellos el desarrollo humano se ve en clave de *capacidades y oportunidades* en la realización de toda persona y la concepción del bienestar se desplaza desde la renta (*medición*) hacia las capacidades de la misma. La pobreza y la desigualdad se plantean en clave de «carencia del bienestar», como la carencia del nivel mínimamente aceptable de capacidades para realizar un proyecto de vida digna. Ser pobre ya no es únicamente carecer de lo imprescindible para no morir de hambre (mínimo de supervivencia o supervivencia biológica) sino carecer de los bienes imprescindibles para vivir con dignidad una *vida buena* en una sociedad determinada¹⁴⁵⁰.

¹⁴⁴⁹ Ibid., pp.123-125.

¹⁴⁵⁰ Ibid., pp.125-131. Cita p.127.

Con respecto a este último punto *vida buena* a Sen se le achaca el no haber definido suficientemente cuál es su naturaleza y los constitutivos esenciales que lo definen. Los intentos de avanzar y desarrollar ulteriormente el enfoque de las capacidades en este sentido se han venido produciendo en esa línea de complementación. Destaca especialmente el planteamiento de Martha Nussbaum cuyo propósito pasaba por completar el enfoque de Sen con una referencia normativa más explícita, identificando a través de un listado provisional qué tipo de capacidades son las básicas, es decir, aquellas que la gente considera indispensables para una vida valiosa y que deberían asegurarse como exigencias ineludibles de la dignidad humana, aquello, que, en definitiva, constituiría el umbral *ético* de la desigualdad y la pobreza¹⁴⁵¹. Para esta autora lo relevante estaba en cómo puede evaluarse su consecución en base a una preocupación por una ética fuerte, en donde los intereses humanos sean vistos como la posesión y uso de capacidades articuladas a través de la razón práctica. Nussbaum plantea la necesidad de tener una concepción del ser humano y de sus logros vitales sobre las que asentar unas políticas públicas cuyo objetivo sea aumentar las capacidades relevantes (éticas), que son las que nos llevan a elegir el camino correcto, y desechar las capacidades viciosas, que impiden alcanzar esa vida buena¹⁴⁵².

El enfoque de las *capacidades* viene siendo considerado hoy la alternativa teórica más poderosa al enfoque convencional economicista y utilitarista del crecimiento económico en relación con la pobreza, la desigualdad y el desarrollo. Se trata de una buena solución con la que gestionar el complejo desafío del que hablamos sin desviarse del camino hacia opciones pretéritas que se han venido definiendo como insuficientes e ineficientes, y para decantar la balanza hacia el lado de la solidaridad.

Para pasar de la alternativa teórica a la práctica resulta esencial la estructuración de un orden global capaz de fomentar las condiciones de vida dignas para todas las personas del planeta. Ello implica la necesidad de consolidar un «paradigma ético» y de superar la concepción economicista del ser humano, del bienestar y el desarrollo, que sólo se

¹⁴⁵¹ Ibid., p.131. En este sentido *vid.*, NUSSBAUM, M., "Capacidades humanas y justicia social", en AA.VV., RIECHMAN, J., (coord.), *Necesitar, desear, vivir... cit.*, pp.60-72.

¹⁴⁵² NUSSBAUM, M., *Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades* (2000), (Trad. R. Bernet), Herder, Barcelona, 2002, pp.110 y ss.

centran en acumulación de riqueza, en favor de una concepción moral de los mismos que esté ligada al ideal de una vida valiosa avanzando con ello hacia una dimensión normativa de la solidaridad fundamentada en un auténtico compromiso internacional basado en la satisfacción real de los derechos básicos de todas las personas¹⁴⁵³. Las bases teóricas para engendrar políticas sociales, económicas y solidarias a un nivel ético superior están dadas, implementarlas y abogar por ellas en sustitución a las utilitaristas y economicistas es una labor pendiente que todavía no hemos logrado llevar a cabo por las razones expuestas. La erradicación de la desigualdad y de la pobreza, o al menos su mitigación, depende en buena medida de ello.

2. Escasez

«La tierra proporciona lo suficiente para satisfacer las necesidades de cada hombre, pero no la codicia de cada hombre»

(Mahatma Gandhi)¹⁴⁵⁴

En términos generales, vivimos en un mundo en el que se dan situaciones de carencia generalizada de recursos en un determinado contexto social y geográfico, pero nunca en términos globales de la sociedad mundial (o, al menos, no por ahora, si bien existen muchas probabilidades de que lleguemos a este punto en un futuro no tan lejano, sobre todo si nos fijamos en el devenir de algunos recursos, como pueden ser el agua o el petróleo). Esto significa que, por ejemplo, a día de hoy, las terribles hambrunas o sequías que nos asolan afectan a una determinada región, ciudad o incluso país, pero no a la globalidad del planeta. Hambrunas o sequías que pueden provocar miles, millones de muertes de seres humanos que radican en un lugar concreto del globo, pero que, en cambio, no afecta en lo más mínimo a otros cuya situación es radicalmente la opuesta. Grandes masas de seres humanos pasan hambre o se mueren de hambre o no tienen cubiertas sus necesidades básicas o mínimos absolutos mientras otros grupos sociales viven en la opulencia más reprobable. Por consiguiente, en términos globales, seguimos teniendo gran abundancia de recursos, lo que hace que, mientras unos mueran de

¹⁴⁵³ TALAVERA, P., "Evolución del concepto de pobreza: el paradigma actual", *cit.*, p.134.

¹⁴⁵⁴ RIECHMANN, J., "Nota preliminar", en AA.VV., RIECHMAN, J., (coord.), *Necesitar, desear, vivir... cit.*, p.5.

hambre, otros disfruten de ingentes cantidades de comida. La conclusión, por lo tanto, es clara: la gente no muere de hambre porque en el mundo no existan alimentos para todos, sino porque los recursos están distribuidos de manera ineficiente. El problema no es el recurso en cuestión sino la forma en que éste se distribuye¹⁴⁵⁵. Por lo tanto, el tema de la escasez surge, en realidad, de forma artificial con la apropiación de la naturaleza (eliminando los bienes comunes) y su mercantilización (poniendo a todos los bienes un precio)¹⁴⁵⁶.

Se trata de una cuestión que se relaciona con la finitud de los recursos naturales y materiales para la satisfacción de las necesidades de las personas, en otras palabras, y como pone de relieve Vidal Gil, define las circunstancias de la justicia en relación con la asignación y distribución de los bienes y recursos que permiten la satisfacción de las necesidades básicas y radicales¹⁴⁵⁷. De hecho, la escasez, de acuerdo con Sen, no consiste sólo en la insuficiencia de oferta, sino que afecta, más bien, a la relación entre las personas y los bienes: «El enfoque que se desprende de esta monografía tiene una dirección diferente, a saber, la necesidad de ver el problema de los alimentos como una relación entre las personas y los alimentos en términos de una red de “entitlement relations”». Para Sen es necesario pasar de un análisis exclusivamente económico a un análisis de la dimensión moral, social, política y legal del fenómeno, en definitiva, y utilizando sus palabras, hay que acudir al «entitlement approach»¹⁴⁵⁸. De hecho, una consecuencia lógica que se derivaría de esta aproximación sería que si la insuficiencia de oferta no es la causa de muchos de los problemas de la escasez que afecta a la humanidad, los incrementos de la oferta no tendría por qué ser la solución de los mismos, es muy probable, como afirma González Amuchastegui, que sea condición necesaria, pero jamás será condición suficiente, requerirá de otros muchos factores

¹⁴⁵⁵RIBOTTA, S., *Las desigualdades económicas... cit.*, pp.67 y ss. Según Naciones Unidas «las mejoras de la productividad agrícola y el desarrollo de tecnologías para elaborar y preservar alimentos ocurridas durante el siglo XX han creado un mundo de abundancia. Desde principios del decenio de 1970, la producción mundial de alimentos se ha triplicado y el precio de los principales cereales ha disminuido alrededor del 76%. En el mundo hay alimentos más que suficientes para todos sus habitantes y se producen suministros alimenticios de bajo costo en cantidades suficientes para satisfacer las necesidades de la creciente población mundial. Si se distribuyeran equitativamente los alimentos por todo el mundo, bastarían para que todos sus habitantes consumieran un promedio de 2.760 calorías diarias» NACIONES UNIDAS, *Informe sobre la situación social en el mundo de Naciones Unidas, cit.*

¹⁴⁵⁶BALLESTEROS, J., “El Estado Social contra la Escuela Neoclásica”, *cit.*, p.24.

¹⁴⁵⁷VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.271.

¹⁴⁵⁸SEN, A., *Poverty and Famines... cit.*, p.159 y 45 y ss respectivamente.

como el papel del Estado, la provisión pública de determinados servicios, etc... por lo que los derechos humanos jugarán un importantísimo papel en relación con el tema de la escasez¹⁴⁵⁹.

Es evidente que existen recursos que son imprescindibles para la vida y que son escasos. La mayoría de los recursos resultan escasos en términos de disposición (tal como entiende Hume y Rawls como requisito de las condiciones de la justicia), ahora bien, entender que existe pobreza o desigualdad en el mundo porque hay escasez no es más que, como afirma Ribotta, una «estrategia en términos políticos que sirve para justificar y fundamentar un modelo económico y político de dominación estructurado sobre una forma desigualitaria de redistribuir los recursos mundiales»¹⁴⁶⁰. En este sentido, López Calera también advierte que las injusticias económicas derivadas de la escasez no son la consecuencia de «crisis económicas coyunturales, sino que son efecto de unas crisis estructurales y permanentes», o, lo que es lo mismo, son efecto del sistema socioeconómico dominante a escala mundial¹⁴⁶¹. Es, por lo tanto, el sistema socioeconómico vigente el que perpetúa estas desigualdades y este abismo entre ricos y pobres, y, desgraciadamente, el mismo que no es capaz (como bien lo ha demostrado a lo largo de los últimos años) de proveer soluciones eficaces al problema. La ciencia económica se ha visto y se ve impotente para resolver todos estos problemas y no da soluciones factibles con las que paliar la injusticia estructural de carácter planetario que arrasa nuestro mundo, a pesar de que ha habido algunos nobles esfuerzos en intentarlo. La base de ello es, según el propio López Calera, «la equivocada concepción que esos modelos económicos asumen sobre la apropiación de bienes y productos», a lo que añade que mientras que «un sistema jurídico, político y económico permita e incluso legitime que los bienes, fruto de la naturaleza y del trabajo de los hombres, puedan ser apropiados, no digo puedan ser disfrutados (porque es imposible disfrutar tantos bienes), por una minoría muy minoritaria, habrá que convenir que el remedio de esos grandes males habrá de venir por un cambio en los modos de apropiación y

¹⁴⁵⁹ GONZÁLEZ AMUCHASTEGUI, J., “Derechos humanos y escasez: entre la economía y la moral”, en AA.VV., SAÚCA, J.M., (ed.), *Problemas actuales de los Derechos Fundamentales*, Univ. Carlos III/ BOE, Madrid, 1994, p.276.

¹⁴⁶⁰ RIBOTTA, S., *Las desigualdades económicas... cit.*, p.68

¹⁴⁶¹ LÓPEZ CALERA, N., “Escasez y cambio de modelos”, en AA.VV., SAÚCA, J.M., (ed.), *Problemas actuales de los Derechos Fundamentales...cit.*, p.266.

administración de las riquezas y los bienes que la naturaleza y el trabajo de los hombres crean»¹⁴⁶².

Cortina, siguiendo a Walzer, afirma que los bienes de la Tierra son «bienes sociales»¹⁴⁶³, porque son producto de personas que viven en sociedad y, por lo tanto, deben ser socialmente distribuidos para que podamos llamar a esa distribución justa. En estos tiempos de economía global, determinar de qué lugar en exclusiva surge una mercancía es prácticamente imposible, los productos son resultado del esfuerzo conjunto de quienes trabajan en distintos lugares del mundo y, por lo tanto, afirmar que una persona es dueña de sus facultades y del producto de ellas, tal y como sostiene el individualismo posesivo, «no sólo es una muestra de egoísmo, sino también de ignorancia». De ahí que resulte insostenible esta teoría según la cual el hombre no debe nada a la sociedad, puesto que sería más bien todo lo contrario: le debe todo¹⁴⁶⁴.

Ya bien sea por la perpetuación de un sistema socioeconómico, esto es, de un modelo económico inapropiado, o por la creencia y defensa de un individualismo posesivo, la superación del problema pasa indudablemente por un cambio radical en las formas que actualmente dominan la práctica totalidad de nuestra estructura económica y social, a nivel estatal y también internacional. Y no sólo hablamos de cambios en el sentido netamente económico o social desde un punto de vista de la propiedad, también lo hacemos desde la necesidad de impulsar un cambio en los comportamientos, un cambio respecto a la insolidaridad entre los individuos y los grupos. Exigir un esfuerzo colectivo de cambio de estructuras sociales, políticas y económicas que se orienten con eficacia a una mejor distribución de la riqueza.

Y ello es posible, reiteramos, a través de los deberes positivos de colaborar en la tarea de poner fin a la situación de escasez de otros. Es necesario argumentar a favor de la efectividad de una responsabilidad colectiva uno de cuyos objetivos sea intentar poner fin a esta escasez. Ello supone, según Nino, diferenciar entre la *concepción conservadora* de los derechos humanos, que se limita a los deberes estrictamente negativos y de

¹⁴⁶² LÓPEZ CALERA, N., “Escasez y cambio de modelos”, *cit.*, p.267.

¹⁴⁶³ WALZER, M., *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad* (1983), (Trad. H. Rubio), FCE, México, 1997, (1ª ed. 1993, 1ª reimpr. 1997), pp.19 y ss. Cita p.21.

¹⁴⁶⁴ CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo... cit.* pp.256-257. Cita p.257.

abstención, y la *concepción igualitaria*, donde sólo resultan respetados los derechos humanos cuando el Estado provee de las condiciones que son necesarias para preservar esos bienes y obliga a los particulares a contribuir a tal provisión¹⁴⁶⁵. Así lo sostiene también González Amuchastegui, quien destaca la importancia de esta cuestión de la responsabilidad colectiva y su relación con la escasez apuntando cuatro ideas esenciales: la primera, y siguiendo la propuesta de Nino, sostiene que «si defendemos [...] una concepción igualitaria de los derechos humanos estamos asumiendo que éstos están garantizados sólo si el Estado se compromete y obliga a los particulares a proveer positivamente a los titulares de los derechos de las condiciones materiales que son necesarias para la preservación de los mismos; en definitiva, la llamada por Nino concepción igualitaria de los derechos humanos parece abogar por la existencia de una responsabilidad colectiva de contribuir a poner fin, o en el peor de los casos, a paliar, los problemas de escasez»; la segunda apunta hacia la necesidad de una intervención pública, crucial para mitigar los efectos de esa escasez que no son más que la desigualdad y la pobreza y que se consideran negativos en tanto en cuanto molestan y ofenden al conjunto de la sociedad. Estos efectos adversos serían, precisamente, la razón que justifica esa intervención pública dirigida a paliar la pobreza y la desigualdad de la que hablábamos. La tercera idea estaría basada en la exigencia de reconocer el carácter o dimensión comunitaria de los individuos, en admitir la existencia de unos intereses comunes a todos los miembros de una comunidad que coexistirían con los de carácter estrictamente individual. De entre estos intereses comunes, el más relevante de todos estaría relacionado, dice Amuchastegui, con la deseabilidad de que todos los miembros de esa comunidad alcancen el llamado por algunos *estatus de ciudadanía*¹⁴⁶⁶, cuya consecución estaría muy relacionada con la satisfacción de las necesidades básicas o, lo que es lo mismo, con la obtención de un nivel de vida digno. Por último, la cuarta ahonda en la necesidad de remarcar la coexistencia entre la responsabilidad colectiva y la individual, sin dejar que una aplaste a la otra, pues dejarse llevar en exceso por la responsabilidad colectiva y «relajar» la responsabilidad individual sólo trae consigo justificar la teoría de críticos conservadores como Malthus, Tocqueville, Hayek o Nozick

¹⁴⁶⁵ NINO, C.S., *Ética y Derechos Humanos. Un ensayo de fundamentación*, Ariel, Barcelona, 1989, pp.305 y ss. En especial pp.314-315 y 340-347.

¹⁴⁶⁶ Por ejemplo, *vid.*, HARRIS, D., *La justificación del Estado de Bienestar*, *cit.* pp.145 y ss.

para quienes el Estado no debería jamás emprender esas acciones, no sólo porque terminaría produciendo mayor escasez sino porque además acabaría constituyendo la peor forma de ayudar a los pobres, ofendiendo paradójicamente a su dignidad, puesto que generarían una clase ociosa y parasitaria que se acostumbraría a vivir del subsidio social en lugar de trabajar¹⁴⁶⁷.

John Stuart Mill planteó perfectamente esta cuestión: «el problema que hay que resolver es, pues, delicado e importante: cómo prestar la mayor cantidad de ayuda necesitada, con el menor estímulo a confiarse en ella»¹⁴⁶⁸. No olvidemos que, en realidad, nuestro objetivo no es repartir la escasez sino, de alguna forma, mitigarla, o con otras palabras, que nuestra concepción de los derechos humanos se basa en algo parecido a un *derecho-deber* de contribuir a aumentar el nivel de riqueza de todos aquellos que forman parte de la comunidad humana.

II. La ideología del muro

Treinta años después de la caída del muro de Berlín, los muros y alambradas actuales, como sostiene De Lucas, se cuentan por miles. Muros que simbolizan lo peor del ser humano, muros físicos pero también ideológicos, muros que aseguran nuestras *fronteras exteriores* y muros que reafirman nuestras *fronteras interiores*¹⁴⁶⁹. La denominada *ideología del muro* no es más que el resultado fatal de la transformación traumática que ha sufrido la sociedad en las últimas décadas. Es la combinación perversa de todas las causas que hemos venido analizando y que, a raíz primero del terrorismo (2001) y luego del estallido de la crisis de finales de 2007, ha emergido de las profundidades para instalarse en la superficie arrasando todo lo que habíamos logrado conseguir a lo largo de tantos siglos, tantos esfuerzos y tantos sacrificios. Es, en palabras de este autor, «la instrumentalización del viejo recurso del miedo al otro y el paradójico repliegue en un nosotros cada vez más reducido», incluso en sociedades que se jactan de ser plenamente *universalistas*¹⁴⁷⁰. Es la fragmentación de la sociedad, la proliferación

¹⁴⁶⁷ GONZÁLEZ AMUCHASTEGUI, J., “Derechos humanos y escasez: entre la economía y la moral”, *cit.*, pp.283-284.

¹⁴⁶⁸ STUART MILL, J., *Principios de economía política* (1848), Síntesis, Madrid, 2008, p.1106.

¹⁴⁶⁹ DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio... cit.*, p.39.

¹⁴⁷⁰ *Ibid.*, pp.38 *in fine*-39.

del odio, de la violencia, la propagación de los conflictos intraestatales, internacionales y transnacionales, el resurgir de particularismos y nacionalismos radicales, la implantación de una solidaridad interna y excluyente. La «vuelta a Hobbes»¹⁴⁷¹ de la que tan genialmente habla Bauman en su *Retrotopía* en donde el autor llega a afirmar que nuestro mundo actual, definido como el mundo del debilitamiento de los lazos humanos, de la desregulación y la atomización de las estructuras, vuelve a ser un escenario de guerra; de una guerra de todos contra todos no librada por (ni contra) nadie en particular, debida esta vez ya no a la ausencia de un todopoderoso Leviatán, sino más bien por la presencia coincidente de numerosos Leviatanes, grandes, pequeños y hasta diminutos, que fallan gravemente en su cometido¹⁴⁷².

La ideología del muro se fundamenta en tomar lo peor del individualismo y del comunitarismo, del postmodernismo y del relativismo y provoca un comportamiento en el ser humano que lo desvincula definitivamente de valores como la responsabilidad, la solidaridad, la igualdad y la libertad, esto es, que lo aleja de su propia humanidad y de su capacidad de empatizar con el otro que es, en definitiva, *otro-yo*, un *igual-a-mí* con el que se comparte esa misma humanidad independientemente del estatus social, racial, cultural o vital que aquél posea.

En el apartado anterior hemos analizado las *causas* que nos han llevado a alumbrar esta sociedad del desprecio fundamentada en la ideología del muro y de la exclusión. En el presente apartado examinaremos las *consecuencias* de llevarla a la práctica estudiando con detalle primero lo que implica formar parte de una sociedad cerrada (al modo en que Bergson la entendió y definió) y lo que supone negar al otro sistemáticamente a través de la indiferencia, el desprecio y, también y sobre todo, a través de la proyección de la culpabilidad humana sobre esos *otros* convertidos en culpables eternos y responsables, ya no sólo de sus actos, sino también incluso de los nuestros. Y segundo el inevitable efecto que tiene jurídicamente la defensa de este tipo de sociedad, cuyo resultado no es otro que un Derecho entendido como sistema encerrado en el «estricto campo de la positividad, y de la nacionalidad»¹⁴⁷³, un Derecho *cosificado* y basado

¹⁴⁷¹ BAUMAN, S., *Retrotopía*, cit., pp.22-53.

¹⁴⁷² Ibid., pp.50 y 53.

¹⁴⁷³ BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho... cit.*, p.84.

fundamentalmente en el principio de protección territorial, en el principio de defensa contra la demanda de solidaridad y en nuevos mecanismos de exclusión frente a los no-ciudadanos, en definitiva, un Derecho basado en la negación del Derecho universal ético, aquél que Kant llamaba el *Derecho humano cosmopolita*.

A. La sociedad cerrada: paradigma de la ideología del muro

«Si los Estados alguna vez llegan a convertirse en grandes vecindades, es verosímil que las vecindades se conviertan en países pequeños. Los miembros se organizarán para defender las políticas y la cultura locales contra los extraños. Históricamente, las vecindades se han convertido en comunidades cerradas o parroquiales [...] siempre que el Estado ha estado abierto»¹⁴⁷⁴

(Michael Walzer, 1983)

La sociedad cerrada es consecuencia directa del comunitarismo excluyente que hemos examinado como una de las causas de la crisis que nos ha llevado a la transformación de la cuestión social. Sin duda alguna este comunitarismo excluyente es la base esencial que la fundamenta y la sostiene. Ahora bien, no la única, pues la sociedad cerrada actual es también consecuencia de otras tantas múltiples variables que han acabado conformándola y que se justifican a través no sólo del comunitarismo excluyente sino también del individualismo y del postmodernismo, en el plano antropológico, del relativismo y el universalismo mal entendido, en el plano epistemológico y de la injusticia estructural cimentada en un comportamiento amoral, en el plano ético. Veamos ahora cómo cada uno de los fenómenos que acabamos de mencionar han coadyuvado a cimentar la sociedad que vamos a describir y a analizar. Posteriormente examinaremos de forma más detenida el pilar teórico esencial sobre el que se sostiene, esto es, la sociedad cerrada como consecuencia directa de una comunidad excluyente y exclusiva en todos los sentidos.

1. Individualismo y postmodernismo

Decíamos que la sociedad cerrada actual se caracteriza, en el plano antropológico, por tener particularidades consecuencia del individualismo y el postmodernismo. Es

¹⁴⁷⁴ WALZER, M., *Las esferas de la justicia... cit.*, p.50.

probable que ello tienda a producir algún malentendido si consideramos que comunitarismo es precisamente lo contrario a individualismo, que se trata de un movimiento que se define precisamente por haber censurado desde diversos puntos de vista al modelo individualista. Sociedad, comunidad, colectividad, grupo... son nociones que definen al comunitarismo y que son radicalmente opuestas a aquellas que se consideran afines al individualismo como pueden ser individuo, particularidad, aislamiento, separación... Ahora bien, una sociedad cerrada como la que pretendemos describir a continuación requiere un análisis detallado de múltiples variables. No es suficiente con afirmar que se trata de una simple comunidad de individuos que se sostienen entre sí sobre la base de la existencia de una identidad comunitaria homogénea, es necesario ahondar en las motivaciones de ese tipo de individuos que la conforman. Y ahí entra el individualismo y el postmodernismo.

Para empezar, se trata de una sociedad que, en realidad, descansa sobre un individualismo metodológico basado en el contractualismo moderno, que, frente a la idea de sociabilidad natural, partirá de un individuo pre-social que entra en sociedad como quiere y cuando quiere creando sólo aquellos vínculos que considera oportunos, lazos que, por lo demás, puede romper en el momento en que lo considere necesario¹⁴⁷⁵. Esto último es así especialmente en el postmodernismo en el que el individualismo exacerbado y ligado a una visión del tiempo inequívocamente instanteísta desemboca en un solipsismo radical. Lazos humanos que se deshacen como consecuencia, precisamente, de haber sido dejados básicamente «al albur del criterio de los propios individuos, de sus crónicamente inadecuados recursos y de la naturaleza autorreferencial de sus preocupaciones», como dirá Bauman¹⁴⁷⁶. Podríamos hablar en este caso de una sociedad basada en una especie de *sociabilidad calculada* que sirve de base a unos intereses muy concretos: los propios. Los individuos, sostiene de nuevo Bauman, son cosificados por ellos mismos, se agregan y se convierten en una sucesión de *transacciones* de compraventa al considerar al resto como un cúmulo de otros potenciales compradores/vendedores que se interpelan exclusivamente como rivales, competidores que, sin embargo, se convierten, ocasionalmente, cuando esos intereses

¹⁴⁷⁵ BEA, E., "Derechos y deberes. El horizonte...", *cit.*, p.64.

¹⁴⁷⁶ BAUMAN, S., *Retrotopía*, *cit.*, p.117.

propios se remueven, en eventuales candidatos para algunas «alianzas ad hoc ocasionales»¹⁴⁷⁷.

Se trata, por tanto, de una sociedad excluyente, que acepta efectivamente como miembros sólo a aquellos individuos con una identidad comunitaria homogénea, una sociedad que, como define De Lucas, se cierra en el ámbito del *nosotros* y utiliza la referencia excluyente de los *otros* desde la exacerbación de la diferencia y de la dialéctica amigo/enemigo que excluye al *otro* de nuestro círculo por no ser *uno de los nuestros* ¹⁴⁷⁸. Pero también de una sociedad en el que ese *nosotros* se encuentra terriblemente diluido. Ya no hay en realidad un *nosotros* sino más bien unos *socios* (compradores/vendedores) que forman parte de un acuerdo interesado y provisional, que casi nunca son vistos como hermanos, que se miran con desconfianza, rivalidad y competitividad y cuyo objetivo es depender lo menos posible los unos de los otros. Hablamos, en definitiva, de una solidaridad interna que se instala en el seno de la sociedad desplazando cualquier atisbo de sociabilidad más allá de las fronteras sobre las que ésta se asienta, pero una sociabilidad interna calculada hasta el extremo de convertir al prójimo en socio de un contrato cuyo fin no es otro que mantener el estatus privilegiado del que se goza. Sociedad como agregación de individuos motivados por el cálculo racional de sus intereses. Es la tesis del capitalismo neoliberal que se basa en una concepción del mundo incapaz de dar cuenta y de entender las necesidades que van más allá del *yo* o, en este caso, del *nosotros* más inmediato.

En este sentido Bauman habla de nuestra capacidad para tratar de satisfacer al mismo tiempo una dualidad de intenciones en apariencia contradictorias: la pasión por lo social y la pasión por la individualidad, el deseo de pertenecer a un colectivo y el deseo de destacar, la interacción de amor/odio entre «el apetito por la protección que da la pertenencia a un colectivo y el magnético poder de la autoafirmación autónoma», en definitiva, «el anhelo de pertenecer y la obligación de autoformarse, dos metas tan ineludibles como incondicionalmente innegociables» bajo las circunstancias de lo que el autor llama «la modernidad líquida». En vez de oponerse o discrepar entre ellos, esos dos requerimientos se entrelazan y se vuelven proclives a ser atendidos

¹⁴⁷⁷ Ibid., p.118.

¹⁴⁷⁸ DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio... cit.*, p.69.

simultáneamente, en paralelo, de una sola vez. El hecho de que en la actualidad el individuo opte por una sociabilidad calculada, rechazando todo aquello que no le interesa (a diferencia de la comunidad de antaño, que escogía al individuo en vez de ser escogida por el individuo y a la que se pertenecía sin que se hubiera pedido ningún consentimiento para ello), hace que aquél sienta una especie de, como dice Bauman, «gozosa y tranquilizadora palmadita en la espalda» dada por su propia autoestima. Con ello los individuos sienten la sensación de estar realizando un ejercicio de independencia más que de dependencia y de paso, «una valiente hazaña de autoafirmación»¹⁴⁷⁹, lo que les lleva a reafirmar, si cabe más todavía, esa sociabilidad calculada o alianzas *ad hoc* ocasionales para las que se requiere, por un lado una comunidad de iguales dispuestos a conciliar sus inclinaciones egoístas cuando así lo reclame su propio interés y, por otro, la autoafirmación que implica una libertad entendida como independencia o desvinculación respecto a todo lo que le rodea y como autonomía en el sentido de autosuficiencia.

2. Indiferencia, avaricia y falta de responsabilidad

El último componente que mencionábamos era aquél referido al plano ético o moral. La sociedad cerrada actual se define, desde su vertiente más íntima, porque los sujetos que forman parte de ella se caracterizan por poseer un comportamiento poco ético basado en la indiferencia, e incluso la avaricia, respecto a todo lo que sea ajeno a su grupo, así como por una flagrante falta de responsabilidad, individual, pero sobre todo común, por el mundo que todos hemos creado colectivamente. La sociedad cerrada no nos permite ver más allá de los muros sobre los que se edifica y, por lo tanto, restringe nuestra visión y nuestra responsabilidad obviando la interdependencia material que ya vivimos en un mundo global como este. Además, como los muros también son internos, la indiferencia se ejerce también respecto de la desigualdad, la pobreza y la escasez que padecen importantes sectores de personas dentro de nuestras mismas sociedades. La injusticia estructural, como decíamos siguiendo a Young, es el resultado de la agregación de multiplicidad de acciones y decisiones que sumadas (estructuralmente) terminan por perjudicar a personas concretas¹⁴⁸⁰, personas que pueden o no formar parte de la

¹⁴⁷⁹ BAUMAN, S., *Retrotopía, cit.*, pp.34 y ss. Citas pp.39 y 40.

¹⁴⁸⁰ YOUNG, I.M., *Responsabilidad por la justicia, cit.*, pp.63-69.

comunidad en la que nos encontramos insertos. Esta injusticia tiene un carácter global y es, por lo tanto, incompatible con un modelo de sociedad que aboga por enfrentarse únicamente contra las adversidades que surgen en su interior. El mundo lo hemos creado entre todos, es el resultado de multitud de acciones, reacciones y decisiones que afectan de forma colectiva y global y no sólo local. No se puede pretender tener una actitud solidaria con los más cercanos y obviar a los lejanos. Alguien que es realmente solidario y se siente responsable de sus actos de forma individual, pero también colectiva, no circunscribe ese sentimiento únicamente a su comunidad, pues éste le impele siempre a ir más allá.

Un comportamiento humano que se vincula con valores como la responsabilidad o la solidaridad es incongruente, incompatible y antagónico con una sociedad cerrada que cierra los ojos ante lo que le es ajeno. No dudamos de que el ser humano tiende naturalmente a sentirse más vinculado primeramente a la familia, al barrio, a la ciudad o a su comunidad nacional, pero considerar a ésta como el último nivel de convivencia que se plantea sin tener en cuenta otros entornos más lejanos supone vaciar estos conceptos de su verdadero significado. Ya lo decía Mateo en el Evangelio: «si amáis a los que os aman, qué mérito tenéis»¹⁴⁸¹. No cabe duda de que aquél que es capaz de sentir la responsabilidad y la solidaridad de forma sincera, está preparado para descender de la pirámide en cuya cúspide se encuentra el *yo* e ir bajando progresivamente de escalón, primero al de la familia, después al de la ciudad, alcanzar el de la Nación y, por último, lograr llegar hasta el último y más difícil de todos: aquél que contempla a la comunidad humana en su conjunto.

3. La sociedad cerrada como consecuencia directa del comunitarismo excluyente

Decíamos que la sociedad cerrada es consecuencia directa del comunitarismo excluyente. A este último ya nos hemos referido con anterioridad. Lo que nos interesa ahora, de la mano de Henri Bergson y otros autores actuales relevantes en la materia, como Amin Maalouf, es llevar a cabo un análisis más profundo de cómo se estructura este tipo de sociedad desde la base de que se trata, en realidad, de una comunidad excluyente.

¹⁴⁸¹ Mt. 5, 46.

Bergson, en su obra *Las dos fuentes de la moral y de la religión*¹⁴⁸², lleva a cabo un análisis introspectivo de la contraposición existente entre *religión cerrada* y *religión abierta* y las distintas formas de existencia moral que éstas conllevan. La *moral cerrada* es una moral de hábitos que la comunidad inculca en sus miembros para su auto-supervivencia, rige, por lo tanto, solamente para los miembros de esa comunidad convirtiéndola en una verdadera *sociedad cerrada*. Para Bergson, esta moral cerrada que deriva en sociedades a la vez cerradas tiene una justificación natural en tanto que asegura la unidad de los miembros que a ella pertenecen. Estas sociedades cerradas, cuya moral se encuentra fundamentada en el rito y en la obligación, se constituyen, dice el autor, como forma de compensar la dispersión que puede ocasionar la afirmación inevitablemente egoísta de la individualidad y el uso de la inteligencia. En cambio, la *moral abierta*, es una moral de amor que no conoce límites y se extiende a todos los hombres, e incluso a todo lo creado. Supone la creación de una *sociedad abierta*¹⁴⁸³ cuya capacidad de desprendimiento e innovación no tiene límites. Una sociedad renovada que es capaz de innovar y de alcanzar nuevos niveles de convivencia y creación.

A pesar de que la Naturaleza ha hecho inteligentes a los hombres y les ha dado capacidad de elegir su organización social, la tendencia hacia lo cerrado, hacia lo definido (la comunidad) es inevitable. Lo indefinido, lo abierto (la humanidad) es arriesgado, expuesto. Nuestras sociedades civilizadas, a pesar de ser muy amplias en comparación con los pequeños grupos hacia los que tendemos instintivamente, son también sociedades cerradas; «no [...] es menos esencial a ellas el incluir en cada momento a un cierto número de individuos, excluyendo a otros»¹⁴⁸⁴. El instinto social apunta siempre hacia una sociedad cerrada, por amplia que sea. «Pero él mismo no apunta a la humanidad. Y es que entre la Nación, por muy grande que sea, y la humanidad, se halla toda la distancia que hay entre lo definido y lo indefinido, entre lo cerrado y lo abierto». La diferencia entre una y otra, y también entre los sentimientos que una y otra inspiran, sería de naturaleza y no simplemente de grado. Por ello «amamos natural y directamente a nuestros padres y conciudadanos, mientras que el amor por la humanidad es indirecto y adquirido». El amor y/o el respeto a la humanidad

¹⁴⁸² BERGSON, H., *Las dos fuentes de... cit.*,

¹⁴⁸³ Posteriormente, Karl Popper retomó el término en su ensayo *La sociedad abierta y sus enemigos*.

¹⁴⁸⁴ BERGSON, H., *Las dos fuentes de... cit.*, pp.31-32.

sólo se alcanzaría a través de Dios, de la religión abierta que invita a amar al género humano; y/o a través de la razón, de la filosofía humanista que afirma la dignidad de todos los seres humanos y el derecho de todos ellos a ser respetados. Ahora bien «[Y]a se hable el lenguaje de la religión o de la filosofía, se trate del amor o del respeto, es otra moral, es otro tipo de obligación, que viene a superponerse a la presión social»¹⁴⁸⁵.

3.1 Notas definitorias de la sociedad cerrada

Para Bergson, una *sociedad cerrada* se definiría, básicamente, a través de los miembros que la integran, individuos que se caracterizarían por los siguientes rasgos: 1) se sostienen entre sí, 2) son indiferentes respecto al resto de los seres humanos que no forman parte de ella y 3) están siempre preparados para atacar o defenderse¹⁴⁸⁶. Esto se explica en que para el autor, la Naturaleza, en realidad, ha querido desde sus orígenes siempre sociedades pequeñas, cohesionadas, uniformes, que incluyan un cierto número de individuos y excluyan a otros como método efectivo para la supervivencia del grupo. Es ella, la propia Naturaleza, la que, tomando sus precauciones, ha interpuesto entre nosotros (los unos) y los extranjeros (los otros), una especie de enemigo virtual, un velo de «ignorancias, prevenciones y prejuicios» que conduce a una «resistencia instintiva» hacia esos otros, los extranjeros. Una resistencia que, paradójicamente, es más fuerte cuando el otro está más cerca de nosotros: «aquellos con quienes es más fácil encontrarnos son los que menos queremos conocer»¹⁴⁸⁷.

El motivo es claro: el individuo y la sociedad tienden a la conservación individual y social, y asegurándose de inclinar en un mismo sentido todas las voluntades individuales a través de la presión social (los deberes con nuestros semejantes cercanos) consiguen con más facilidad alcanzar su objetivo. Cohesión social como instrumento utilizado por la sociedad para defenderse de otras (se ha llegado incluso a considerar la paz como una preparación para la guerra) y potenciación de ese instinto primitivo que hace amar en primer lugar a la familia y a los seres con los que se convive¹⁴⁸⁸. He aquí la base constitutiva de la existencia de una solidaridad interna y de una sociedad cerrada sobre

¹⁴⁸⁵ Ibid., pp.34-36.

¹⁴⁸⁶ Ibid., p.339.

¹⁴⁸⁷ Ibid., p.364

¹⁴⁸⁸ Ibid., pp.33-35 y 40-42.

sí misma y la dificultad para alcanzar la solidaridad abierta e inclusiva. Podemos ser capaces de abrirla y de incluir en ella al resto de la humanidad, al resto de nuestros semejantes lejanos, pero ello requiere esfuerzo, trabajo, constancia y sacrificio¹⁴⁸⁹ como examinaremos en la siguiente sección.

Bergson, y también Maalouf, coinciden al sostener que ello se debe, básicamente, al modo en que el ser humano toma conciencia de su identidad, adquiriéndola paso a paso a través del aprendizaje¹⁴⁹⁰. Para Bergson no aprendemos del mismo modo a amar a la Nación y al género humano. *Lo natural infantil* (el niño) no es lo mismo que *lo natural humano*. El niño es un imitador, lo que parece espontáneo en él es consecuencia de una educación que le damos sin prestar atención, vamos educando la moral, influyendo sobre la voluntad de forma sutil y persuasiva¹⁴⁹¹. En este aprendizaje se confunden dos formas de orientar la moral: la primera, a través del *adiestramiento*, inculca una «moral estática» compuesta por hábitos impersonales, que existe en un momento dado y en una sociedad dada. Se adoptan prácticas propias del grupo que, además, se contraen en provecho sólo de ese grupo o sociedad en cuestión de la que se forma parte, el individuo se confunde con la colectividad. La segunda forma de orientar la moral se realizaría a través del *misticismo*, esto es, mediante la transposición de una personalidad, de un alma privilegiada que con sus enseñanzas transforma al hombre sucesivamente para que supere los impedimentos que le detienen en su camino hacia la consecución de una «moral dinámica»¹⁴⁹².

¹⁴⁸⁹ Bergson matiza en este sentido que, el hombre, al salir de las manos de la Naturaleza se convierte en un ser inteligente y sociable, pero se trata de una sociabilidad premeditada que da origen a pequeñas sociedades. No obstante, el hombre ha logrado desarrollar de forma inesperada esta inteligencia y algunos han sido capaces de abrir lo que se había cerrado y por sí mismos dar el paso de una solidaridad social cerrada a una abierta, pasando de la moral de la ciudad a la moral de la humanidad. Las *almas místicas* de las que hablábamos anteriormente son las que han guiado el camino. Ibid., pp.67-70.

¹⁴⁹⁰ Ibid., pp.343 y ss y MAALOUF, A., *Identidades Asesinas*, cit. pp.34 y ss.

¹⁴⁹¹ BERGSON, H., *Las dos fuentes de... cit.*, pp.349-350.

¹⁴⁹² Ibid., pp.343-344. El niño almacena desde su primer despertar, en su conciencia, todas las adquisiciones hechas por la humanidad durante siglos. A medida que la civilización avanza el hombre se hace más inteligente. Y una civilización progresa a través de las «almas místicas», aquellas que arrastran con su movimiento a las sociedades civilizadas, que se sienten unidas a todas las almas y que en vez de permanecer en los límites del grupo, ateniéndose a la solidaridad establecida por la Naturaleza, se han abierto a la humanidad en general por un impulso de amor. Ibid., pp.40-42, 99-103 y 112-122. Aquellos que, en palabras de Cortina, «tuvieron la humanidad por tarea» (Jesucristo, Gandhi, Martin Luther King...) CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo... cit.* p.245.

Maalouf, por su parte, más centrado en el tema de la dicotomía *los otros-nosotros* y en la identidad como producto de múltiples pertenencias, entiende que el ser humano va optando personalmente por los caminos a seguir, pero no es él desde el principio sino que se va haciendo a lo largo del camino, tomando conciencia de su identidad, adquiriéndola con el paso del tiempo a través del aprendizaje, conformando sus ideas y sus creencias primero mediante las enseñanzas de la familia y su círculo más cercano y después como miembro de la sociedad. Por lo tanto, lo que determina que una persona pertenezca a un grupo es la influencia de los demás, la influencia de los seres cercanos (familiares, compatriotas, correligionarios), que quieren *apropiarse* de ella, y la influencia de los contrarios, que tratan de excluirla: «todo ser humano ha de optar personalmente entre unos caminos por los que se le empuja a ir y otros que le están vedados o sembrados de trampas; no es él desde el principio, no se limita a "tomar conciencia" de lo que es, sino que se hace lo que es; no se limita a "tomar conciencia" de su identidad, sino que la va adquiriendo paso a paso»¹⁴⁹³.

Pero ¿qué es en realidad la *identidad*? ¿Se puede realmente compartir una identidad? Maalouf no lo cree. Se puede compartir una parte de la misma, pero jamás toda ella. La identidad es producto de múltiples elementos y todos ellos importan. Sin embargo, cuando la identidad se reduce a una sola pertenencia es cuando se vuelve peligrosa. Cuando el énfasis se acentúa en la pertenencia comunitaria (en la sociedad cerrada) el riesgo de que la vinculación con los cercanos y la solidaridad interna del grupo degeneren en una solidaridad cerrada y excluyente basada, incluso, en la hostilidad hacia los diferentes, es más que evidente. A pesar de que Maalouf insiste en que las pertenencias son factores de unión que nos ligan a otros seres humanos y no factores disgregadores que nos enfrentan, cuando la identidad queda restringida a una sola

¹⁴⁹³ Voluntariamente o no, nos dice Maalouf, el niño es modelado por los suyos. Todos ellos le inculcan determinadas creencias, actitudes, ideales, prejuicios, temores... del mismo modo que los otros, los extraños, son los que, al excluirla, le producen las primeras heridas en el amor propio.

Cuando el autor afirma que el individuo no se limita a tomar conciencia de su identidad, sino que la va adquiriendo paso a paso, pone el ejemplo de un recién nacido que es llevado a otro entorno vital distinto nada más nacer. Éste, al crecer, no tendrá ningún recuerdo de *su* religión, *su* Nación o *su* lengua y podríamos llegar a verlo enfrentando incluso contra aquellos que *deberían* haber sido los suyos. MAALOUF, A., *Identidades Asesinas*, cit., pp.34-35.

pertenencia, puede surgir la intolerancia y el fanatismo, las «identidades asesinas», expresión que da título a una de sus obras¹⁴⁹⁴.

Ahora bien, ¿qué es lo que provoca que de la posibilidad se pase a la realidad? ¿qué es lo que provoca que el riesgo se materialice? ¿qué es, por lo tanto, lo que estimula una aceleración del sentimiento común que provoca la eclosión real de una solidaridad excluyente y exclusiva? La respuesta es significativa: decíamos que hay una parte de la identidad que comparte una serie de concretas pertenencias con otros seres humanos determinados y otra parte que no lo hace. Ahora bien, estas múltiples y variadas pertenencias que integran la identidad de una persona, a pesar de ser distintas, no son autónomas. Ello implica que, si una de ellas es atacada, la persona entera vibra, se estremece. La consecuencia de esto es que la pertenencia atacada, en el caldo de cultivo adecuado, acaba invadiendo la identidad entera y relegando a un segundo plano todas las demás. Aquellos que comparten esa pertenencia concreta atacada de uno de los miembros del grupo se sienten solidarios con él, se agrupan y se movilizan contra los otros que creen culpables del ataque. Se sostienen entre sí y se preparan para defenderse¹⁴⁹⁵, se desplaza la compatibilidad entre la comunidad particular y la apertura universal al otro para enarbolar de nuevo la tensión entre lo interno y lo externo, entre nosotros y ellos.

Este tipo de solidaridad excluyente no es más, tal y como decíamos, que una solidaridad temporal con generaciones pasadas y con generaciones futuras pero cerrada espacialmente al interior de la propia comunidad¹⁴⁹⁶. Una comunidad considerada perfecta y que parte de la solidaridad del grupo, de la solidaridad nacionalista que idealiza la unidad del grupo nacional desconociendo o minimizando las profundas desigualdades que existen en su seno (interclasismo, populismo). Una solidaridad que se limita al propio grupo porque se afirma no *por* los otros sino *contra* los otros a los que se considera radicalmente distintos¹⁴⁹⁷. Ese error de perspectiva, ese planteamiento dicotómico que diferencia hasta el extremo entre el *nosotros* y *ellos* enturbia el modo

¹⁴⁹⁴ Ibid., pp.12 y ss.

¹⁴⁹⁵ Ibid., pp.12-13 y 36-37.

¹⁴⁹⁶ BALLESTEROS, J., *Ecologismo Personalista... cit.*, p.54.

¹⁴⁹⁷ ZUBERO, I., *Las nuevas condiciones de la solidaridad, cit.*, pp.152-155.

en que enfocamos el deber de solidaridad al insistir en presentar a estos últimos como ajenos a nuestra condición¹⁴⁹⁸. Y lo hace porque la transforma, desvirtúa su verdadera esencia que no es otra que afirmarse no *contra* los otros sino, precisamente, *por* los otros, *por* los demás, los nuestros y los ajenos.

Se trata, pues, de un «estado dominado y controlado por y para los nuestros», «la nación como realidad fija e inmutable, independiente de coyunturas históricas y decisiones humanas» que limita el derecho de autodeterminación a los ámbitos de su conveniencia, utilizando el recurso a ese derecho ideológicamente. Aquél en el que el cálculo económico y las doctrinas de la seguridad nacional en cualquiera de sus variedades son las predominantes¹⁴⁹⁹, aquél que crea respuestas jurídicas y políticas que insisten en subrayar las diferencias para justificar desde ellas su incompatibilidad y, con ello, la necesidad de un trato discriminatorio y un estatus de dominación¹⁵⁰⁰. Aquello que por ser desconocido es entendido como un riesgo, la lógica perversa que excluye al otro de «nuestro círculo de solidaridad» por no ser de los nuestros, en el mejor de los casos, como dice De Lucas, porque nos es ajeno y en el peor, porque nos resulta una amenaza, un peligro, y entre uno y otro, porque pensamos, cínicamente, en la imposibilidad de cargar con toda la miseria del mundo, lo que supone que la solidaridad sólo puede y debe llegar a los de aquí, a los nuestros inmediatos, porque hay que ordenarla en función de los medios disponibles¹⁵⁰¹. Cualquiera de las tres es expresión de esa noción de solidaridad que fundamenta y sostiene la sociedad cerrada. La visión de la alteridad como extrañeza y hostilidad que lleva a la indiferencia y a la lejanía, pero también, al odio y a la violencia¹⁵⁰².

Decíamos con Bergson que la sociedad cerrada se caracterizaba también porque sus miembros estaban siempre preparados para atacar o defenderse. Ello nos corrobora cómo la extrañeza y la hostilidad pueden deslizarse sin dificultad desde la indiferencia hacia la violencia. Para Bergson los miembros de una sociedad cerrada se definen, también, por poseer, en su mayor parte, una actitud combativa frente al exterior. La

¹⁴⁹⁸ DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio... cit.*, p.35.

¹⁴⁹⁹ ZUBERO, I., *Las nuevas condiciones de la solidaridad, cit.*, pp.152-155. Citas p.154.

¹⁵⁰⁰ DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio... cit.*, p.35.

¹⁵⁰¹ *Ibid.*, pp.69-70.

¹⁵⁰² BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia, cit.*, p.164.

cohesión social, además de servir para la conservación individual y del grupo, es debida a la necesidad que siente una sociedad de defenderse de otras, instinto primitivo que prevalece en los grupos cerrados. Esto significa que en este tipo de sociedades se impone una actitud basada en la «disciplina ante el enemigo». Se llega hasta el punto, como decíamos, de considerar la paz como preparación para la defensa e incluso para la guerra¹⁵⁰³.

La obsesión paranoica de sentirse perseguido y amenazado es la clave del armamentismo¹⁵⁰⁴. Buen ejemplo de ello es la ingente cantidad de fondos monetarios que países como Estados Unidos dedican al gasto de defensa militar así como el deseo de mantener los arsenales nucleares por parte de aquellos países que tienen capacidad para ello. El ejemplo paradigmático de esto lo encontraríamos en Corea del Norte¹⁵⁰⁵, país con una sociedad extremadamente cerrada, cuya estrategia nuclear ha ido evolucionando a lo largo de los últimos años y que en la actualidad se encuentra en lo que, siguiendo términos militares y de defensa, se denomina *nuclear warfighting*¹⁵⁰⁶.

3.2 Las sociedades democráticas actuales son cerradas: ¿patriotismo o nacionalismo?

Tal y como comentábamos, la Naturaleza ha querido desde siempre sociedades pequeñas, cohesionadas y uniformes. Ahora bien, esta misma Naturaleza también nos ha abierto la puerta para que estas sociedades crezcan al dejarnos total libertad para que, a través de nuestra inteligencia, la configuremos de la forma que consideremos más oportuna. Es decir, que la Naturaleza nos ha hecho inteligentes y nos ha dado la capacidad de elegir nuestra propia organización social¹⁵⁰⁷, nos ha abierto la puerta para que estas sociedades crezcan, se abran y se unan para afrontar peligros comunes, pero también para que proliferen las guerras y las hostilidades. Las pequeñas sociedades se

¹⁵⁰³ BERGSON, H., *Las dos fuentes de... cit.*, p.33.

¹⁵⁰⁴ BALLESTEROS, J., *Ecologismo Personalista... cit.*, p.46 y ss.

¹⁵⁰⁵ En realidad cabe decir que Corea del Norte no es país que se encuentre *en paz*. Su contienda con Corea del Sur para poseer la península coreana como territorio propio, les llevaría a la guerra de Corea en 1950, que finalizó con la firma de un armisticio en 1953. Sin embargo, oficialmente, los dos países siguen en guerra, ya que todavía no se ha firmado un tratado de paz.

¹⁵⁰⁶ PÉREZ GIL, L.V., “Grandes potencias, armas nucleares y conflictos asimétricos”, *Instituto Español de Estudios Estratégicos*, septiembre 2016. Disponible en:

http://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_marco/2016/DIEEEM09-2016_ArmasNucleares_PerezGil.pdf (última consulta 23 de julio de 2019).

¹⁵⁰⁷ BERGSON, H., *Las dos fuentes de... cit.*, pp.351 y 339 *in fine*.

vuelven inteligentes y se unen para afrontar las amenazas de forma más conveniente, crean imperios a través de la conquista, de la guerra. Estos imperios, que duran más o menos, dependiendo del impulso que tenga su resistencia al instinto primitivo hacia lo cerrado, siempre (o casi siempre) acaban por desvanecerse. Ese instinto primitivo, esa tendencia hacia lo cerrado que está en nuestro *substratum*, persiste y ejerce una acción disociadora que acaba, en la mayoría de las ocasiones, por derrumbarlo¹⁵⁰⁸.

Y decimos en la mayoría de las ocasiones porque, tal y como defiende Bergson, existe un principio capaz de neutralizar la tendencia a la disgregación de las pequeñas sociedades, y este es el del patriotismo: «[S]i se han podido constituir sólidamente [...] grandes naciones es porque la coacción, fuerza de cohesión que se ejerce desde fuera y desde arriba sobre el conjunto, ha cedido su puesto poco a poco a un principio de unión que asciende desde el fondo de cada una de las sociedades elementales que forman parte de ese conjunto». El patriotismo, como sentimiento elevado, como principio de unión que asciende desde las profundidades, es el único, en este sentido, capaz de vencer a ese instinto primitivo que ansía sociedades pequeñas y de crear verdaderos imperios duraderos y sostenibles, conjuntos cohesionados que finalmente se convierten en un todo, en un conglomerado compacto¹⁵⁰⁹.

En este punto es importante distinguir entre patriotismo y nacionalismo. Ambos describen la intensidad de un vínculo existente entre los individuos y su Nación lo que lleva a que sean confundidos y se acabe creyendo, con demasiada frecuencia, que se refieren a la misma cosa. Sin embargo, existe una gran diferencia entre uno y otro, «no pueden ser más distintos», como dice Roca Barea en su debatido libro *Imperiofobia y leyenda negra*. Para la autora, mientras que el primero puede existir por sí mismo, el segundo necesitaría de un enemigo, y si no lo tuviera, lo fabricaría. En el patriotismo, la gente expresa amor por su país, «sin posesión», de manera pasiva, mientras que el nacionalismo, en cambio, «le dice al objeto de su amor: “eres mía o de nadie; de ahora en adelante, yo decidiré cómo tienes que ser y lo que te conviene» convirtiendo las virtudes de su país en las únicas plausibles y confundiendo intencionadamente diferencias de opinión con la traición, lo que le lleva incluso a sentir desprecio por las

¹⁵⁰⁸ Ibid., pp.351-352.

¹⁵⁰⁹ Ibid., pp.352-353. Cita p.352.

virtudes de otras naciones¹⁵¹⁰. Ya Charles de Gaulle decía que «patriotismo es cuando el amor por tu propio pueblo es lo primero; nacionalismo, cuando el odio por los demás pueblos es lo primero»¹⁵¹¹.

De hecho, el patriotismo, como señalan Kosterman y Feshbach, incidiría con mayor intensidad en los valores y las creencias, siendo un sentimiento de admiración, de orgullo por la forma de vida de una Nación, mientras que el nacionalista, en cambio, tendría un sentimiento de superioridad respecto a las otras naciones y una orientación hacia la dominación nacional, lo que le llevaría a expresarse de forma mucho más activa e incluso agresiva en determinadas ocasiones¹⁵¹². El nacionalismo, por tanto, daría más importancia a la *unidad* por medio de la formación cultural e identitaria, incluyendo la lengua y el patrimonio. Esto significa que no toleraría bien las críticas, es más, trataría siempre de encontrar una justificación a los errores cometidos en el pasado: exaltar lo nuestro y excluir lo de otros, la obsesión por una herencia entendida como patrimonio histórico¹⁵¹³. Violi sostiene en este sentido que el nacionalismo se entendería, en realidad, como un sentimiento *natural* que ha de protegerse de la contaminación y la asimilación cultural; el patriotismo, en cambio, como una pasión *artificial* que ha de ser introducida y reproducida, de forma constante, por medios políticos¹⁵¹⁴.

Los nacionalistas, de acuerdo con esto, se achacarían unos a otros la responsabilidad por todos sus males, necesitarían de un enemigo, por lo que una de sus principales *virtudes*

¹⁵¹⁰ ROCA BAREA, M.E., *Imperiofobia y leyenda negra. Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio español*, Siruela, Madrid, 2017, (14ª ed), pp.225-226. Citas p.225.

¹⁵¹¹ Citado por FERNÁNDEZ, J., "El nacionalismo y el estado planetario", en AA.VV., AGUER, M., BALDÓ, et al., *Doctor Luis Pérez Pardo. El geógrafo*, Edicions Universitat Barcelona, Barcelona, 2007, p.109.

¹⁵¹² KOSTERMAN, R., y FESHBACH, S., "Toward a measure of patriotic and nationalistic", *Political Psychology*, vol.10, n.2, junio 1989, pp.257-274.

¹⁵¹³ El patrimonio histórico construye, según Lowenthal, un orgullo y un propósito colectivos, pero con ello magnifica también las distinciones entre los buenos (nosotros) y los malos (ellos). El pasado ya no es *como fue* sino que se imagina tal *como pudo ser* convirtiéndose en un terreno más «de fe que de hechos». LOWENTHAL, D., *The Heritage Crusade and the Spoils of History* (1968), Cambridge University Press, Cambridge, 2006, (5ª ed.), pp.134 y ss, 239 y 248-249. Cita p.135. En teoría, el futuro es, en principio al menos, moldeable, pero el pasado es sólido e inapelablemente fijo. Pero en la práctica de la «política de la memoria», el futuro y el pasado han intercambiado sus respectivas actitudes: el pasado ha pasado a ser tratado con maleabilidad y manejabilidad, se ha vuelto susceptible de ser moldeado y remodelado mientras que se ve al futuro estático, vacío, erosionado ante la falta de estabilidad y durabilidad de todo lo que nos rodea. En la sociedad contemporánea, «el fin principal de la política de la memoria histórica es la justificación del derecho del grupo (llamado nación) a una soberanía política delineada territorialmente, que, a su vez, es la aspiración y el objetivo principal del nacionalismo». BAUMAN, S., *Retrotopía*, cit., p.65.

¹⁵¹⁴ VIOLI, M., "El sentido olvidado del patriotismo republicano", *Isegoria*, n.24, 2001, p.11.

se encontraría en hallar para cada problema un culpable antes que una solución: rivalidad y resentimiento como raíces que lo sostienen, mientras que el patriotismo se basaría, más bien, en el afecto, o, como dice Viroli, en el compromiso¹⁵¹⁵.

Es evidente que se trata de dos conceptos con implicaciones muy diversas. Ahora bien, a pesar de las connotaciones positivas que pueda tener el patriotismo frente a las negativas que se derivan del nacionalismo, ¿podemos acaso realmente llevar a cabo la dicotomía y considerar a los patriotas como integrantes de una sociedad abierta y a los nacionalistas como miembros de una sociedad cerrada? Una afirmación tan tajante nos plantea algunos recelos. Sin duda alguna los nacionalismos identitarios son expresiones de la sociedad cerrada. Al poner el acento en lo colectivo, en la pertenencia a una esfera que trasciende al individuo, el nacionalismo supone un retorno al tribalismo, a la sociedad cerrada y, por consiguiente, alberga en su interior el riesgo de caer en formas totalitarias o, al menos, restrictivas de la libertad individual. De eso no nos cabe duda alguna. Sin embargo, no somos capaces de manifestar tan abiertamente que el patriotismo sea una característica inherente de una sociedad abierta entendida como aquella radicalmente opuesta a la cerrada. Las nuevas estructuras internacionales creadas en los últimos tiempos nos demuestran que incluso alguien con un sentimiento patriótico noble puede ser incapaz de abrirse hacia una instancia definitivamente superior en todos los sentidos. Utilizando la terminología bergsoniana podríamos decir que el patriotismo sería uno de los círculos concéntricos en los que se encuentra inserto el individuo, el más amplio, de hecho, antes de dar el salto hacia el último de todos, que sería el de la humanidad en su conjunto, pero que no llega, en su extensión, a alcanzarla en toda su magnitud.

Veamos dos ejemplos claros con los que entender lo que acabamos de exponer: en primer lugar la Unión Europea. Hemos sido capaces de superar en cierta forma nuestras pequeñas sociedades cerradas y pasar a formar parte de un conjunto mayor que nos ayuda a defendernos y seguir adelante como potencia mundial. Cada uno de nosotros (franceses, españoles, alemanes...) nos sentimos patriotas de nuestra Nación e integrantes, a la vez, de un todo superior al que respetamos y admiramos. Somos

¹⁵¹⁵ Ibid., p.13.

capaces de superar nuestro instinto primitivo. Sin embargo, el patriotismo, como sentimiento, no es suficiente, no nos permite abrirnos con todo nuestro esplendor, avanzar hasta el último eslabón de la pirámide (el último círculo concéntrico), el más difícil de todos, aquél que contempla a toda la humanidad en su conjunto. Somos incapaces de abrirnos a los millones de personas que nos piden auxilio desde posiciones precarias e inhumanas fuera de nuestras fronteras. Hemos convertido actualmente al Mediterráneo en la «falla demográfica más importante del planeta»¹⁵¹⁶, (más aún que la de la frontera entre los Estados Unidos y México). Por lo tanto, seguimos siendo una sociedad que 1) nos sostenemos entre nosotros, 2) somos indiferentes respecto al resto de seres humanos que no forma parte de ella y 3) estamos preparados para atacar y defendernos si vemos nuestro estatus amenazado. Hemos superado la sociedad cerrada, *pequeña*, cohesionada y uniforme para dar paso a una sociedad (o imperio) cerrada, *grande*, cohesionada y uniforme.

Ahora bien, maticemos ¿realmente podemos considerar en la actualidad a la Unión Europea como una sociedad cohesionada? El *imperio* europeo, hoy más que nunca, tiende a la disgregación. Ese instinto primitivo, esa acción disociadora inherente en nuestro *substratum* que creíamos superado viene amenazándonos de forma persistente y cada vez más potente. Tendemos hacia sociedades, de nuevo, pequeñas, aquellas para las que, ya lo decía Bergson, estamos connaturalmente creados. Y cada vez más pequeñas, Cataluña es buen ejemplo de ello. En palabras de Solana: «la Unión Europea presenta un peligroso cuadro de nostalgia. No sólo existe un anhelo de regreso a los “viejos tiempos” -aquellos en que la Unión Europea todavía no había perpetrado la (presunta) vulneración de la soberanía nacional de sus Estados miembros de la que se la acusa-, que alienta el ascenso de partidos políticos nacionalistas, sino que los dirigentes europeos continúan tratando de aplicar soluciones de antaño a los problemas de hogaño». El propio Solana explica por qué ha ocurrido esto basándose en la crisis financiera global de 2008 y el rescate a los países que estaban en apuros, un hecho que supuso un verdadero punto de inflexión. Las economías más fuertes proporcionaron esos recates, pero imponiendo al mismo tiempo unas exigencias de austeridad que dificultaban seriamente la recuperación económica de los receptores de aquel apoyo.

¹⁵¹⁶ DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio... cit.*, pp.20 y 54.

Ninguno de ellos quedó satisfecho (ni los *rescatadores* ni los *rescatados*) y muchos acabaron culpando a la integración europea, una atribución de culpabilidad errónea que, para el propio Solana, supone un grave error que amenaza con alejarnos a todos de la única vía justificable que nos queda para salir con dignidad de la difícil situación actual, pues si bien el sufrimiento económico es sin duda real, la diagnosis que los nacionalistas hacen del origen de esas penalidades es completamente falsa. Se puede criticar a la Unión Europea por el modo en que gestionó la crisis, pero no se la puede culpar de los desequilibrios económicos globales que han cebado el conflicto económico desde 2008, pues éstos no son más que reflejo de un fenómeno mucho más amplio: la globalización¹⁵¹⁷.

Estados Unidos sería nuestro segundo modelo, el *imperio* norteamericano ha conseguido vencer el egoísmo de las distintas *tribus* que lo conformaban y se ha forjado como una verdadera sociedad grande y cohesionada fundamentándose sobre el principio del patriotismo como el pilar fundamental sobre el que se sostiene. A día de hoy no hay visos de que tienda hacia la disgregación, como ocurre con los europeos. Persiste el imperio, grande y poderoso, que maneja los hilos de este mundo que nos ha tocado vivir. Pero un imperio cimentado sobre una sociedad encerrada como nunca sobre sí misma, excluyente y exclusiva cada vez en mayor medida, proteccionista y preparada, en mayúsculas, para atacar o defenderse en todo momento.

Sí, el patriotismo, tal y como sostuvo Bergson, es la fuerza que une en la disgregación, aquél capaz de sustituir al egoísmo de la tribu, al nacionalismo del grupo pequeño. Pero a día de hoy este sentimiento, sin ser en sí mismo negativo (a diferencia del nacionalismo), no es suficiente, no alcanza por sí mismo una visión global de la humanidad. Sería incapaz de superar por sí mismo otro tipo de sociedad también cerrada y fundamentada, esta vez, sobre el egoísmo de la superpotencia, de la dominación, la supremacía y el poder. En ambos casos la conclusión es la misma: sociedades cerradas. La diferencia pues, no es tanto de naturaleza sino más bien de grado o escala. Y por ello es por lo que nuestra argumentación se centra en defender la

¹⁵¹⁷ SOLANA, J., "Europe's dangerous nostalgia", *Project Syndicate*, 25 abril 2016. Disponible en: <https://www.project-syndicate.org/commentary/nationalism-leaves-europeans-at-risk-by-javier-solana-2016-04?barrier=accesspaylog> (última consulta 23 de julio de 2019).

validez y la necesidad de potenciar otro sentimiento, el de la solidaridad, y de cómo éste debe ser capaz de transformarse y convertirse en un verdadero principio jurídico. Sólo a través de ella podemos alcanzar el último eslabón de la pirámide, el último círculo concéntrico, y sentir plenamente a los otros ya no como enemigos sino como iguales. Es más, solidaridad abierta y patriotismo democrático y abierto no son excluyentes. Se puede practicar una solidaridad abierta y universal sin excluir el sentimiento de amar a una determinada Nación por encima de las otras, una cosa es compatible con la otra siempre que seamos capaces de manejar esta compatibilidad, de compaginar y conciliar ambos conceptos de forma adecuada no dejando que uno se apodere del otro y acabe por convertirlo en la solidaridad interna que impregna al nacionalismo.

Ello significa hacer realidad el salto definitivo hacia el respeto universal al otro, de recuperar la capacidad de amar (o al menos respetar) a la humanidad, llenando la obligación abstracta de significación y dotándola de fuerza para actuar. Implica hacer realidad la idea de que la presión social de la moral cerrada que nos impone deberes vinculantes con nuestros semejantes más cercanos, se puede combinar, yuxtaponer, coexistir de manera simultánea con la moral abierta, con la apertura integral al género humano, de forma que sean «una y la misma». Así, dirá Bergson, «al prestar la primera a la segunda una parte de lo que tiene de imperativo y habiendo recibido de ésta, a cambio, una significación menos estrechamente social, más ampliamente humana», las dos morales yuxtapuestas serán capaces de romper la resistencia de lo natural hacia lo cerrado y de elevar la humanidad a nuevos destinos¹⁵¹⁸, recordando que, porque así somos los seres humanos, esa realidad siempre se articulará empezando por lo más cercano a cada uno de nosotros y avanzará, no sin esfuerzo, poco a poco hacia lo más lejano, conjugando el amor a lo cercano (la familia, la comunidad, la Nación) con el respeto, la apertura y la solidaridad con los otros lejanos.

Lo realmente decisivo no es, pues, la distinción entre patriotismo y nacionalismo. Podríamos decir que el primero, sin un sustrato de solidaridad abierta, funda en *positivo* la sociedad cerrada y la otra lo hace en negativo. El resultado es similar: sociedad encerrada sobre sí misma, conceptualización de una solidaridad interna y excluyente y

¹⁵¹⁸ BERGSON, H., *Las dos fuentes de... cit.*, pp.57 y ss. Cita p.57.

de nuevo las tres características que la representan: apoyo mutuo, indiferencia y actitud combativa. Frente a éstos, lo que realmente debe surgir es un patriotismo universalista, solidario y hospitalario de raíces cosmopolitas inequívocamente kantianas y vitorianas no vinculado al Estado-Nación sino a la solidaridad abierta y a los conceptos de *humanitas*, *pietas* y *fides*¹⁵¹⁹.

Sin embargo el mundo actual olvida tales conceptos y sigue dominado por lo que Maalouf describe como la «concepción tribal de la identidad»¹⁵²⁰ o Ballesteros define como «la identidad como exclusión del otro», como noción que va unida al llamado *instinto thanático* que desea la exclusión y muerte del otro¹⁵²¹. Ferrajoli lo hace en clave normativa y sostiene la involución de nuestras democracias y la formación de una nueva identidad como identidad regresiva, compactada por la aversión hacia el diverso¹⁵²², una hostilidad que nos lleva de nuevo a disociar las dos morales, a enfrentarlas como enemigas irreconciliables, y a convertir a la moral cerrada en eterna vencedora y al instinto primitivo (thanático) en el adalid de nuestra común existencia.

3.3 La culpabilidad del otro

«La identidad como exclusión y la otredad como extrañeza» que sintetiza en palabras de Ballesteros¹⁵²³ lo que acabamos de mencionar, nos conduce, asimismo, a un fenómeno íntimamente relacionado con la realidad del miedo y la disciplina ante el enemigo de las sociedades cerradas: hablamos de la *culpabilidad del otro*, de la actitud combativa frente al que, por no pertenecer al grupo, por ser diferente, por ser *otro*, se convierte en un enemigo potencial y siempre culpable. Una actitud que va penetrando a través de un proceso sutil que se va trazando en el subconsciente de los miembros del grupo cerrado y que concluye en un fallo en el uso de la razón, en el fracaso de la capacidad de la persona para reconocer y percibir adecuadamente el valor del ser humano como tal y que acaba otorgando valor al sujeto sólo por ser miembro de una determinada comunidad. Bauman habla de un verdadero «pánico moral» como un temor extendido entre un gran número de personas que tienen la sensación de que un

¹⁵¹⁹ BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho... cit.*, pp.122 y ss.

¹⁵²⁰ MAALOUF, A., *Identidades Asesinas, cit.*, pp.39-41. Cita p.39.

¹⁵²¹ BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia, cit.*, p.164.

¹⁵²² FERRAJOLI, L., *Derechos y Garantías... cit.*, p.58.

¹⁵²³ BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia, cit.*, pp.161 y ss.

terrible mal amenaza su bienestar¹⁵²⁴. En todos estos casos los códigos de conducta que guían al ser humano a través de su conciencia se transforman y colapsan de tal forma que llegan a cambiar la estructura moral del propio individuo ocasionando una verdadera «adiaforización» de la cuestión del otro diferente. Esto provoca que tanto *ellos* (los otros), como lo que se les hace, se abstraiga de toda evaluación moral. Están fuera del alcance de su responsabilidad moral y, sobre todo, del espacio de la compasión y de la solidaridad¹⁵²⁵. La conciencia desaparece tras un velo que la oculta y no sólo se niega rotundamente al otro sino que además se le considera culpable incluso de nuestra propia existencia. A esta *adiaforización* se une una nueva actitud que se caracteriza por lo que en la terminología psicoanalítica se conoce como *mecanismo de proyección de culpas* consistente en atribuir a los otros nuestros sentimientos inconscientes de culpabilidad. Así, aquéllos pasan a encarnar todos los males, mientras nosotros nos sentimos plenamente inocentes¹⁵²⁶. Tal y como escribe Anna Freud, la presencia del mecanismo de proyección de culpas, mediante el cual el yo inculpa todas sus faltas a los otros, constituye el mejor indicio de que el individuo no ha alcanzado «la moral genuina», una moral que «empieza cuando la crítica internalizada e incorporada como exigencia del super-yo coincide en el terreno del yo con la percepción de la propia falta»¹⁵²⁷.

Por lo tanto, los que pertenecen a una misma comunidad son los *nuestros* y los demás los *otros*, los que están del otro lado. Los nuestros son los que han soportado abusos y crímenes, los que ocupan el papel de víctimas llegando incluso a encasillarse en él, a encerrarse sobre este papel, sobre la mentalidad de agredido, lo que para Maalouf es, sin duda, aún más devastador que la propia agresión, si es que la ha habido¹⁵²⁸. Se alimenta el odio a través de la peculiar interpretación de su historia pasada en clave de víctima del pueblo vecino¹⁵²⁹. Se inventa una historia de humillaciones para justificar la

¹⁵²⁴ BAUMAN, Z., *Extraños llamando a la puerta*, cit., p.9.

¹⁵²⁵ Ibid., p.36.

¹⁵²⁶ BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho...* cit., p.127.

¹⁵²⁷ FREUD, A., *El yo y los mecanismos de defensa* (1936), (Trad. Y.P. Carcamo y C.E. Carcamo), Paidós, Buenos Aires, 1965, (4ª ed.), pp.131-134. Cita p.131.

¹⁵²⁸ MAALOUF, A., *Identidades Asesinas*, cit., pp.139-140.

¹⁵²⁹ Los etnólogos han descubierto en los pueblos primitivos el fenómeno que se conoce como *elaboración paranoica del duelo*: la muerte de un miembro de la propia tribu pasa a ser atribuida a los miembros de la tribu vecina produciéndose con ello un desencadenamiento progresivo de la violencia entre ambas tribus. Con todo, se trata de un hecho que, en general, acompaña por desgracia a la totalidad de la historia

hostilidad contra los otros¹⁵³⁰. Los otros son los que se lo merecen, los culpables incluso de nuestras propias miserias más internas. Jamás nos ponemos en su lugar, jamás nos preguntamos si están o no equivocados y lo que es peor, jamás nos ablandamos por sus sufrimientos. Ello provoca que incluso se conceda impunidad a los crímenes llevados a cabo por el grupo, pues es en pro del mismo, de sus miembros y de su supervivencia. Se llega a legitimar lo ilegal, a practicar, como denuncia De Lucas, «verdadera xenofobia institucional». En este sentido, los dirigentes de la Unión Europea y de los países que la integran vienen siendo últimamente buen ejemplo de ello. Todos ellos han convertido a los refugiados e inmigrantes (los *otros* actuales) en amenaza hasta el «límite perverso» de identificar en ellos al enemigo que justifica la prioridad de blindar nuestras fronteras y de convertir la legislación en este ámbito en un auténtico *Derecho de excepción* en el que vale todo, desde recortes de derechos y garantías, hasta la legitimación de lo ilegal¹⁵³¹, realizando reformas legislativas e incendiando a la sociedad con discursos populistas e irracionales cuyo propósito no es otro que ahondar en las diferencias y asegurarse su continuidad.

«Todos los terroristas son básicamente migrantes»: esta frase citada en diversas ocasiones por el primer ministro de Hungría, Viktor Orbán, nos da una idea de cómo algunos gobiernos europeos han sido y son capaces de desafiar a toda lógica para reportarse beneficios a costa de intensificar el sentimiento de la culpabilidad del otro en la sociedad. Pero «la fe», tal y como sostiene Bauman, «no precisa de lógica alguna para convertir, lavar y esclavizar cerebros. Todo lo contrario: esa manera de interpretar las cosas reporta mayor poder de retención de adeptos cuanto menores sean las credenciales lógicas a las que se aferre»¹⁵³². Porque no nos equivoquemos, en nuestro imaginario, cimentado en base a un resentimiento cruel, culpamos al otro para justificar

del hombre, que es, en realidad, y en palabras de Ballesteros, «una consecuencia de su inmadurez, de su cobardía en la aceptación de la realidad, de la verdad de las cosas». BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho... cit.*, p.127.

¹⁵³⁰ Sobre ello *vid.*, HOBBSAWN, E., “Introducción: La invención de la tradición”, en AA.VV., HOBBSAWN, E., y RANGER, T., (dir.), *La invención de la tradición* (1983), (Trad. O. Rodríguez), Crítica, Barcelona, 2016, (1ª ed. 2002, 5ª reimpr. 2016), pp.16 y ss y 273 y ss.

¹⁵³¹ Por ejemplo, las devoluciones en caliente que el Gobierno de Rajoy legalizó mediante una reforma legislativa exprés. Sobre ello *vid.*, “CIE y Expulsiones *express*”, *El Servicio Jesuita de Migraciones*. Informe anual 2014. Disponible en: <https://sime.org/wp-content/uploads/2017/11/expulsiones-exprs.pdf>. (última consulta 23 de julio de 2019). DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio... cit.*, p.111.

¹⁵³² BAUMAN, Z., *Extraños llamando a la puerta, cit.*, pp.33-34.

todas nuestras mezquindades, nuestro incremento del paro, nuestra inseguridad pública, nuestra incapacidad de gestionar nuestros activos financieros, nuestra desigualdad económica, y en definitiva, nuestro elevado estándar de disfrute de nuestras propias libertades. Hemos convertido al otro en la cabeza de turco, en la amenaza para nuestra estabilidad, para el sostenimiento de nuestro bienestar, de nuestro estilo de vida y de nuestros valores, es el chivo expiatorio sobre el que vaciar la impotencia generada por esa nueva conciencia de vulnerabilidad difundida por el discurso del miedo convertido en arma política tras los terribles atentados del 11 de septiembre de 2001 y que la crisis de finales de 2007 ha terminado por afianzar. En definitiva, lo que Habermas ha llamado «chauvinismo del bienestar»¹⁵³³.

Este es el mensaje simplista, pero terriblemente eficaz, que se nos presenta cada vez con mayor asiduidad desde las esferas de poder y que ha acabado por calar hondamente en nuestro subconsciente cerrando lo que algunos habían conseguido abrir con tanto esfuerzo y dedicación. En realidad, nos dice Pierre Baussand, en lugar de ceder a retóricas populistas reaccionarias y mal informadas que equiparan a todos los migrantes con terroristas, nuestros dirigentes deberían rechazar todo posicionamiento del tipo *nosotros contra ellos* que no hacen más que, de hecho, beneficiar a los verdaderos terroristas, al propio Daesh, que acaba utilizando todos estos relatos como herramientas para el reclutamiento de efectivos. Sin duda alguna las mayores armas que Occidente puede desplegar contra el terrorismo no son ni las bombas ni los misiles lanzados en Siria e Irak sino más bien una nueva conciencia solidaria que, por un lado, implique la inversión, la inclusión y la integración social en nuestro propio territorio¹⁵³⁴ y por otro la potenciación del diálogo y de la universalidad del entendimiento mutuo más allá de nuestras fronteras.

Pero la verdad es que, desafortunadamente, ese mensaje simplista de la «inseguridad a la deriva en busca de un ancla»¹⁵³⁵ de la que habla Bauman, y el tono crecientemente

¹⁵³³ HABERMAS, J., *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso* (1992), (Trad. M. Jiménez Redondo), Trotta, Madrid, 2000, (2ª ed.), pp.636-643.

¹⁵³⁴ BAUSSAND, P., A., "The best weapons against terrorism", *Euractiv*, 17 dic 2015, Disponible en: <https://www.euractiv.com/section/justice-home-affairs/opinion/the-best-weapons-against-terrorism/> (última consulta 23 de julio de 2019).

¹⁵³⁵ BAUMAN, Z., *Extraños llamando a la puerta*, cit., pp.27-45.

hostil del debate sobre el otro diferente son los que triunfan y los que imponen un pánico popular (*moral* al modo que describíamos antes) que es el que, en definitiva, acaba caracterizando esa actitud combativa frente al exterior basada en la disciplina ante el enemigo y su eterna culpabilidad.

Es curioso como el otro, a pesar de haber sido convertido en eterno enemigo y culpable nos produce sin embargo un tremendo desconcierto. Lo definimos como tal exclusivamente por que nos es extraño, diferente, pero ello nos genera confusión, pues, en realidad, no es fácil identificarlo de forma concreta. Culpamos al otro, pero, en verdad, no sabemos quién es ese otro concreto, la ausencia de rasgos que nos permitan construir y ubicar con claridad al bando enemigo nos ha llevado hacia un otro generalizado y a identificar al enemigo con todo aquello que no consideramos igual, enemigo externo y, lo que es aún peor, enemigo infiltrado¹⁵³⁶. La sociedad actual está sumida en una ausencia de perspectivas y de dignidad, la mayoría de sus habitantes «no tienen apenas idea de a quién deberían apuñalar con sus cuchillos», y van golpeando al azar en una versión actualizada del mundo hobbesiano¹⁵³⁷. Todo vale con tal de culpabilizar a quien es diferente, esa es la vía fácil para aplacar nuestro desconcierto. La diferencia cultural se focaliza como el eje sobre el que se construye un discurso que recupera la peor versión del patriotismo, la menos democrática, aquella que se reduce a la mera identidad etnonacional y que despliega toda su capacidad etnocéntrica, xenófoba, racista y antipluralista¹⁵³⁸. Utilizamos todas aquellas diferencias que las personas son capaces de señalar y se usan para justificar la superioridad de un grupo sobre otro, una relación que se construye en base a la dicotomía inferior/superior y que motiva una vuelta a las tribus y a las sociedades cerradas y excluyentes. «A “ellos”», dijo ya Hobsbawm en su clásico *Naciones y nacionalismo desde 1780*, «se les puede, se les debe, culpar de todos los agravios, incertidumbres y desorientaciones que sentimos [...]

¹⁵³⁶ DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio... cit.*, p.48.

¹⁵³⁷ Es curioso como el autor polaco compara en este sentido a los estadounidenses con los palestinos. Los primeros, dice, siguen sin saber de dónde les vienen y quién les asesta los golpes. Los segundos, en cambio, tienen *suerte* de poder atribuir la culpa de todos sus sufrimientos a un denominador común de todas sus penalidades: la ocupación israelí. BAUMAN, S., *Retrotopía, cit.*, p.53.

¹⁵³⁸ DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio... cit.*, pp.48-49.

¿y quiénes son “ellos”? Obviamente, y virtualmente por definición, los que “no son nosotros”, los extraños que son enemigos por su propia condición de extraños»¹⁵³⁹.

Para los gobiernos y los dirigentes como Orbán, llamar a la Nación a las armas contra un enemigo *designado* les confiere un beneficio adicional a la hora de buscar apoyos para mantenerse en el poder ya que aplacan y permiten ubicar con claridad al bando enemigo. Saben que la intensificación del miedo es más duradera cuando se acompaña de un adversario concreto que cuando se proyecta sobre temores dispersos y aislados¹⁵⁴⁰. De ahí su popularidad y su capacidad de atracción. Sin embargo incluso cuando ese enemigo al que llamábamos siguiendo a De Lucas *infiltrado*, que se ha convertido en desconcertante y generalizado, es concretado y especificado, cuando las credenciales lógicas desaparecen para dar paso a una fe ciega en contra de otro extrapolado de cualquier significación humana compartida, ese otro, atemorizado, despojado de todo excepto de su propia condición humana, si se ve en la *tesitura*, como señaló Catrambone en *The Guardian*, de tener que escoger «entre las iras de los europeos y la violencia que los expulsó de su país,[...] continúan optando por hacer frente a un mar embravecido»¹⁵⁴¹. Un mar que les conduce hacia una sociedad cerrada, exclusiva, excluyente e incapaz de ser consciente de que, en vez de cegarse ante la dialéctica del enemigo y la culpabilidad del otro deberían ver las raíces globales que subyacen detrás de su trágica suerte y la apremiante necesidad de instaurar una verdadera solidaridad universal.

Culpabilizar a quien es diferente y focalizar el discurso en la diferencia cultural es sencillo. Lo diferente es lo desconocido y lo desconocido causa temor y desasosiego, nos es más fácil rechazarlo, reaccionar de forma negativa ante ello que esforzarse por conocer a fondo lo que supone ser el *otro diferente*. Es más fácil desatar la ira que cultivar la capacidad del esfuerzo por comprender y aceptar la diferencia y construir una convivencia solidaria. Un perfecto conocimiento recíproco no equivale necesariamente

¹⁵³⁹ HOBBSBAWM, E., *Naciones y nacionalismo desde 1780* (1990), (Trad. J. Beltrán), Crítica-Planeta, Barcelona, 2012, p.184.

¹⁵⁴⁰ BAUMAN, Z., *Extraños llamando a la puerta*, cit., pp.35-36.

¹⁵⁴¹ CATRAMBONE, C., “Europe may turn its back on refugees this winter. But our rescuers won’t”, *The Guardian*, 14 december 2015. Disponible en: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2015/dec/14/europe-refugees-syrians-terror-moas> (última consulta 23 de julio de 2019).

a tener simpatía hacia este otro pero al menos, tal y como sostiene Bergson, excluye el odio¹⁵⁴². No tiene nada de extraño que no conozcamos una cultura con la que nunca hemos interactuado de forma consciente y sensata, pero que, sin conocerla la juzguemos, casi siempre desfavorablemente, es un hecho que nos define como seres inevitablemente básicos. Cualquiera que se haya establecido un tiempo fuera de su comunidad y haya convivido con otras culturas abiertamente sabe que extender las características colectivas de un determinado grupo, sobre todo las negativas, y sus consecuencias, a todo individuo que pertenezca a dicha colectividad, «prescindiendo de su singularidad, de su específica personalidad y comportamiento», no es más que una falacia alentada por el racismo, la xenofobia y el nacionalismo¹⁵⁴³. Es más, aquellos que logran abrir su mentalidad más allá de los muros de su sociedad cerrada son conscientes de la dificultad de iniciar a sus compatriotas en lo que conocemos como *mentalidad extranjera*, esto es, han podido comprobar la resistencia instintiva de éstos hacia el entendimiento de la diferencia¹⁵⁴⁴. Bergson sostiene que esto es así porque, en el fondo, somos seres elementales, pero somos también y sobre todo seres racionales. Como él mismo recuerda, Emilie Faguet declaró que la Revolución francesa no se había hecho por la libertad y la igualdad sino simplemente «porque había gente que se moría de hambre». Pero, continúa diciendo Bergson, habría que explicar por qué fue a partir de un determinado momento cuando ya no se quiso «morir de hambre»¹⁵⁴⁵.

En consecuencia, culpamos al otro para justificar nuestra propia incapacidad para superarnos y avanzar hacia un nivel superior que requiere sacrificio. La raíz de ese sentimiento de aversión hacia el otro es, pues, la diferencia, pero estas raíces han logrado asentarse fuertemente y de ella han brotado las consecuencias nefastas de equipararla al enemigo que es necesario derrotar. En este sentido Ballesteros habla del resentimiento de los seres humanos y de los pueblos hacia los *otros* como una consecuencia de la ausencia del recto amor a sí mismo, producida por el narcisismo individual y colectivo, que conlleva la pérdida de la conciencia de la inseparabilidad entre el amor propio y el amor al otro. El recto amor a sí mismo, la autoestima, exige el amor

¹⁵⁴² BERGSON, H., *Las dos fuentes de... cit.*, p.364.

¹⁵⁴³ DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad, cit.*, pp.98-99.

¹⁵⁴⁴ BERGSON, H., *Las dos fuentes de... cit.*, p.364.

¹⁵⁴⁵ *Ibid.*, pp.360-361.

al prójimo, el cumplimiento de la regla de oro, y por tanto requiere también conciencia de pecado. El reconocimiento de las propias culpas forma parte integrante del recto amor a sí mismo y todo ello falla en el actual primer mundo¹⁵⁴⁶.

B. El Derecho como sistema encerrado en el estricto campo de la positividad y de la nacionalidad

El Derecho es y será parte fundamental a tener en cuenta en el devenir que podemos contribuir a forjar. Por ello es por lo que a continuación analizaremos cuál es el papel que ha venido jugando a la vista del «naufragio», como dice De Lucas, que estamos viviendo en la actualidad, del «waterloo» que aglutina tanto lo moral, como lo jurídico y también lo político¹⁵⁴⁷. Para ello examinaremos la terrible «cosificación contemporánea» del mismo como contraposición al anhelo de vivir en un mundo guiado por una legalidad centrada en la «afirmación de los valores morales propios del género humano»¹⁵⁴⁸. Un Derecho basado fundamentalmente en el principio de protección territorial en el sentido de confrontación pura, del *homo homini lupus* hobbesiano, que se naturaliza bajo la forma de un derecho de defensa (o de *securitización*¹⁵⁴⁹) contra la demanda de solidaridad y que se transforma en la negación más evidente del Derecho universal ético, en la legitimación de lo ilegal e, incluso, en la creación de zonas sin Derecho¹⁵⁵⁰. Un Derecho que es la expresión jurídica de la ideología del muro de la que hablábamos y que nos aboca, si no lo remediamos, hacia el enfrentamiento, el odio y la hostilidad.

El camino por el que ha optado la legalidad vigente es, por así decirlo, el de la *securitización*, un cierto *estado de excepción permanente*¹⁵⁵¹ que, como sugiere De

¹⁵⁴⁶ BALLESTEROS, J., "Por una rebeldía sin resentimiento...", *cit.*, p.61.

¹⁵⁴⁷ DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio... cit.*, p.13.

¹⁵⁴⁸ NAÏR, S., "Prólogo", en DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio... cit.*, pp.10-11.

¹⁵⁴⁹ Traducción de *securitization*, novedoso término hasta ahora desconocido (ni siquiera figura en los diccionarios) y que ha aparecido recientemente con fuerza en el discurso público para designar la cada vez más frecuente reclasificación de preocupaciones económicas y sociales de las personas en ejemplos de inseguridad, inquietudes que previamente se creían más propias de alguna otra categoría de fenómenos pero que ahora se reformulan casi automáticamente a través de su transferencia al ámbito, la jurisdicción y la supervisión de los órganos de seguridad. BAUMAN, Z., *Extraños llamando a la puerta, cit.*, pp.27-28.

¹⁵⁵⁰ NAÏR, S., "Prólogo", *cit.*, pp.10-11.

¹⁵⁵¹ La jurista francesa Daniel Lochak ante los desafíos de la inmigración sostiene que nuestros Gobiernos se mueven en la disyuntiva entre el respeto por el Estado de Derecho o la opción por un estado de

Lucas, supone una «grave quiebra de los principios, valores, normas e instituciones del Estado de Derecho»¹⁵⁵². Una situación que nace de un ambiente constante de inseguridad, de la sensación generalizada de inseguridad existencial que desplaza, como señala Bauman, la preocupación ciudadana de *problemas* que los gobiernos son incapaces de manejar (o no están dispuestos a ellos), hacia otros *problemas* en los que sí sea visible su compromiso y la efectividad (ocasional) de su gestión. Entre los primeros problemas encontramos cuestiones esenciales para la condición humana como la disponibilidad de empleos de calidad, la protección eficaz contra la degradación social o, en definitiva, la seguridad frente a cualquier forma posible de privación de la dignidad humana, es decir, aquellas categorías relacionadas con la seguridad y el bienestar de las personas, una cobertura social integral y universal con la que los gobiernos actuales parecen incapaces de comprometerse. Entre los segundos, la lucha incontenida contra terroristas que conspiran contra la integridad física y el Estado del Bienestar¹⁵⁵³. Es evidente que los segundos han triunfado sobre los primeros en todos los sentidos.

Así, nuestro universalismo normativo, nuestros valores, nuestros modelos de democracia se están quebrando¹⁵⁵⁴. El Derecho se ha convertido en el instrumento que moldea y fundamenta la ideología del muro y, con ella, a esa sociedad cerrada entendida como su consecuencia más trágica, haciendo así *naufregar* los ideales que están en el origen no sólo de la idea de Europa, de la Unión Europea como proyecto deseable y justificado, sino también de la propia Organización de Naciones Unidas como aspiración de paz, unión y prosperidad para todo el mundo¹⁵⁵⁵. Volvemos en este punto de nuevo a recordar las palabras de Bergson cuando nos advertía que a la sociedad hay que observarla y no escucharla, pues entre lo que dice y hace hay una diferencia notable. Con el Derecho ocurre lo mismo, hay una incoherencia insostenible entre los principios universalistas de legitimidad que decimos sostener y las políticas actuales que estamos

excepción permanente: «Etat de Droit ou état de siège», o bien somos coherentes con las exigencias del Estado de Derecho, lo que implica que todos debemos ser tratados bajo las mismas premisas, o bien elegimos la vía del estado de excepción que aboga por una lógica específica y diferenciada en relación con el sector inmigrante. *Vid.*, LOCHAK, D., *Face aux migrants: état de droit ou état de siège*, Textuel, Paris, 2007.

¹⁵⁵² DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio... cit.*, p.25.

¹⁵⁵³ BAUMAN, Z., *Extraños llamando a la puerta, cit.*, p.33.

¹⁵⁵⁴ FERRAJOLI, L., *Derechos y Garantías... cit.*, p.57.

¹⁵⁵⁵ DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio... cit.*, p.27.

realmente llevando a la práctica. Una buena muestra de estas políticas serían aquellas que giran en torno a la ciudadanía, la nacionalidad y la soberanía¹⁵⁵⁶, como por ejemplo las basadas en acuerdos bilaterales que supeditan la cooperación al mantenimiento de determinadas cuotas que impiden o dificultan la entrada de inmigrantes o refugiados a la vez que favorecen sus expulsiones, o también aquellas políticas defensivas que tratan de blindar y militarizar nuestras fronteras criminalizando a todos aquellos que no se consideran ciudadanos de la Nación, o incluso aquellas políticas que apoyan de forma indirecta la explotación colonial de las ayudas al desarrollo, contribuciones supeditadas a intereses que nada tienen que ver con este desarrollo sino más bien con intereses estratégicos, económicos, financieros y de seguridad nacional de determinadas potencias. Todo ello socava la credibilidad de los proyectos unificadores, cosmopolitas y universalistas¹⁵⁵⁷ y provoca un desánimo en la sociedad que la lleva a replegarse sobre sí misma, a buscar un «sustituto de factores de integración en una sociedad que se está desintegrando», un sustituto que aparece en el nacionalismo y la etnicidad convirtiendo a estos fenómenos en los únicos medios con los que dicha sociedad se siente resguardada, una sociedad que se desmorona y que encuentra en la Nación su garantía final¹⁵⁵⁸, adoptando el planteamiento dicotómico que diferencia hasta el extremo entre el *nosotros* y *ellos*, un planteamiento que se instala en sus entrañas imposibilitándola para reaccionar adecuadamente ante los problemas que debe afrontar. Unos problemas que se definen fundamentalmente por tener una dimensión global y no local, lo que supone que las soluciones jurídicas que se puedan aportar desde una óptica de la exclusión, de lo cerrado, de la excepcionalidad, jamás serán efectivas al obviar una parte esencial de estos desafíos como es la globalidad de sus consecuencias.

Vivimos, por lo tanto, en un mundo con problemas y desafíos globales que está, además, en constante movimiento y en donde la ciudadanía, la nacionalidad y la soberanía se han convertido en categorías que deberían ser repensadas a la luz de estos acontecimientos. Los movimientos de población, entendidos, además, en sentido

¹⁵⁵⁶ Ibid., pp.34 y 50.

¹⁵⁵⁷ Ibid., pp.84-85.

¹⁵⁵⁸ HROCH, M., "*Nationale Bewegungen früher und heute. Ein europäischer Vergleich*", (artículo inédito de 1991, p.14). Citado por HOBBSAWM, E., *Naciones y nacionalismo desde 1780*, cit. p.183.

amplio, son un fenómeno que caracteriza nuestro tiempo¹⁵⁵⁹. Por mucho que tengamos la pretensión de cerrar herméticamente nuestras fronteras para conseguir un control total de los territorios y de la población, ello es un desiderátum tan inalcanzable hoy en día como su opuesto, la de abolirlas por completo. Por mucho que nos empeñemos en defender lo contrario vivimos en un mundo interconectado y global, nos necesitamos los unos a los otros y ello es incompatible con esa *resistencia instintiva* hacia los otros, hacia los extranjeros, hacia lo diferente. Uno de los errores más graves que hemos cometido en este sentido ha sido el de crear unas respuestas jurídicas y políticas que insisten en subrayar ese *instinto primitivo*, en subrayar, como dice De Lucas, las diferencias para justificar, desde ellas, nuestra incompatibilidad y, con ello, la necesidad de un trato discriminatorio hasta el punto de crear para *ellos* un Derecho específico que poco tiene que ver con el nuestro, con el Estado de Derecho genuinamente democrático, pues se trata, como decíamos, de un verdadero *Derecho de excepción permanente*¹⁵⁶⁰ y de una democracia basada en una idea regresiva y de democracia en un solo país, o más bien dicho, en nuestros ricos países occidentales al precio de la no-democracia en el resto del mundo¹⁵⁶¹.

La tentación de optar por la lógica jurídica de la excepcionalidad entra en colisión directa con lo que conocemos como un verdadero Estado de Derecho, con la democracia y con la propia cohesión social. Provoca la construcción de un Derecho que se realiza mediante una visión de «ajenidad radical» que recupera la argumentación clásica, predemocrática, del estatus devaluado que corresponde al extranjero. Un trato discriminatorio y desigualitario que se justifica en el hecho de la diferencia y en la provisionalidad de su presencia¹⁵⁶². Porque no nos olvidemos que si les dejamos entrar en esta nuestra sociedad cerrada no es más que porque consideramos que los necesitamos para un momento determinado y para realizar una acción concreta, son rentables para nosotros de algún modo delimitado, de ahí el acierto de la aserción de Max Frisch, tantas veces repetido: «queríamos mano de obra y nos llegaron

¹⁵⁵⁹ DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio... cit.*, p.28.

¹⁵⁶⁰ *Ibid.*, pp.35-36.

¹⁵⁶¹ FERRAJOLI, L., *Derechos y Garantías... cit.*, p.57.

¹⁵⁶² DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio... cit.*, p.43.

personas»¹⁵⁶³. Queremos que cumplan con todos los requisitos expresamente deseados para ejecutar su papel (tareas no cubiertas por la mano de obra nacional, esto es, trabajadores funcionalmente necesarios y que, además, no nos vayan a plantear ningún problema) y luego que se vayan por el mismo sitio por el que han venido.

Todo esto supone constatar que nuestra respuesta jurídica y política ante ellos, ante los otros, está aquejada de un «déficit conceptual y argumentativo que afecta a buena parte de sus categorías, sus normas y sus instituciones»¹⁵⁶⁴. Y todo ello para preservar los muros de una sociedad pretendidamente asediada, hostigada y amenazada (discurso repetido hasta la saciedad por nuestros gobernantes), precisamente por aquellos a los que por ser diferentes hemos acabado por considerar enemigos. Ello nos ha llevado a poner en su contra incluso al propio Estado de derecho, al que podemos considerar como el fundamento de toda democracia de buena calidad, así como nuestros valores más nobles, aquellos que hemos venido defendiendo desde tiempos remotos. Para De Lucas hemos sido capaces de rebasar «esa línea roja» de la cultura occidental, esa aportación de la tradición intelectual de los universales que nos ha brindado Europa a través los siglos por medio del estoicismo, del humanismo y de la Ilustración, de las conquistas del movimiento obrero en el siglo XIX y XX o de las revoluciones del 89 y que nos venían definiendo como modelo a seguir por el resto del mundo¹⁵⁶⁵. Ello supone una grave pérdida de cualidad de los derechos fundamentales y de nuestro propio modelo de democracia cuya credibilidad está plenamente ligada a su proclamado universalismo. Nuestro universalismo normativo, nuestros valores, nuestros modelos de democracia se están quebrando y siendo negados justo en el momento que más necesitan ponerse a prueba¹⁵⁶⁶.

La ciudadanía, la nacionalidad y la soberanía se han convertido, pues, en categorías que ya no se asocian a la democracia basada en la expansión de los derechos sino más bien, y tal y como decíamos, a una idea regresiva y de democracia moldeada para perpetuar el estilo de vida de nuestros ricos países occidentales.

¹⁵⁶³ La frase la pronunció en 1965 el novelista Max Frisch refiriéndose a quienes emigraron a Suiza procedentes del Estado español, Italia y Portugal.

¹⁵⁶⁴ DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio... cit.*, p.45.

¹⁵⁶⁵ *Ibid.*, p.50 *in fine*.

¹⁵⁶⁶ FERRAJOLI, L., *Derechos y Garantías... cit.*, p.57.

1. Soberanía

La noción de soberanía está vinculada a la aparición de los Estados nacionales europeos y al correspondiente debilitamiento de la idea de ordenamiento jurídico universal que la cultura medieval había heredado de la romana. Como categoría filosófico-jurídica la soberanía es una creación de matriz iusnaturalista sobre la que se ha construido la concepción positivista del Estado, convirtiéndose también en paradigma del derecho internacional moderno. Es un concepto que se caracteriza por tener dos dimensiones, una externa y otra interna, cuyas líneas de evolución tienen la peculiaridad de recorrer itinerarios paralelos (que no coincidentes desde el punto de vista cronológico) y a la vez contrapuestos¹⁵⁶⁷. Ello supone entender que se trata de una idea compuesta por dos vertientes diferenciadas que están inevitablemente conectadas entre sí pero que siguen unos caminos específicos y antagónicos: por un lado tenemos la *soberanía interna*, que alcanzará un carácter absoluto en el siglo XVIII pero que irá progresivamente limitándose con la formación del Estado de Derecho, esto es, en el ámbito del derecho estatal, y cuyo recorrido podemos incluso considerar prácticamente concluido gracias al perfeccionamiento del modelo de Estado de Derecho como Estado constitucional y democrático de Derecho¹⁵⁶⁸.

Y por otro lado la *soberanía externa* cuyo itinerario, a pesar de comenzar mucho antes que el de la soberanía interna, todavía no se puede considerar que esté, tal y como veremos, en absoluto completado. Esta vertiente externa de la soberanía, a diferencia de la interna que va paulatinamente restringiéndose con el tiempo, recorrerá un camino de progresiva absolutización, de liberación en el ámbito del derecho internacional, alcanzando su expresión más incontrolada e ilimitada primero con las guerras y las conquistas coloniales de mitad del siglo XIX, y ya en la primera mitad del siglo pasado, a través de las dos grandes guerras mundiales. Se trata de un proceso que, a pesar de los grandes avances llevados a cabo por la humanidad, de los grandes retos planteados para

¹⁵⁶⁷ Ibid., pp.125-126.

¹⁵⁶⁸ Un itinerario que se inicia con el final del absolutismo monárquico y el nacimiento del Estado liberal, así como con las Declaraciones de derechos y las sucesivas cartas constitucionales que, no sólo cambiarán la forma en que se constituye el Estado, sino también y sobre todo el propio principio de la soberanía interna a través de los nuevos postulados que lo fundamentan: división de poderes, principio de legalidad y derechos fundamentales. Un itinerario que concluirá con el sometimiento del propio poder legislativo a la ley constitucional y a los derechos fundamentales en ella establecidos. Ibid., pp.138-141.

construir un verdadero orden mundial, se encuentra lejos de haber concluido, convirtiéndose en una permanente amenaza cuyas consecuencias no son otras que el desafío constante a una paz necesaria y la perpetuación de la guerra y de los conflictos. Se trata, en definitiva, de dos procesos que se desarrollan conjuntamente y que están paradójicamente conectados, pues, como dice Ferrajoli, cuanto más se limita y, con ello, se autolegitima la soberanía interna, más se absolutiza y se legitima frente a los demás Estados y, sobre todo, frente al mundo de los *bárbaros*, de los otros, la soberanía externa: «Cuanto más se aleja en el interior el estado de naturaleza, más se reproduce y se multiplica en el exterior»¹⁵⁶⁹.

Algo similar ocurre con el tema de la ciudadanía y los derechos fundamentales. Si en el interior del Estado aquélla ofrecía una base para la igualdad, en el exterior acabó por operar como un privilegio y una fuente de discriminación para todos aquellos que no eran considerados ciudadanos. Cuanto más se afianzaban en el interior los derechos humanos así como el vínculo social y político que defendía una solidaridad cerrada, más se alejaban y restringían en el exterior estos mismos derechos y la consolidación de un vínculo cosmopolita que aspiraba a una solidaridad abierta. Aquellos derechos naturales que en los ordenamientos internos de los Estados democráticos y liberales se consagraron y positivizaron a través de las constituciones como universales y se reconocieron como base de la igualdad de *todos* los seres humanos operaban, en realidad, sólo *en la teoría*, sobre el papel, de *palabra* pues estos derechos eran, *en la práctica*, siempre derechos del ciudadano, del nacional miembro del Estado en cuestión y operaban única y exclusivamente en el interior del mismo. Y ello porque, como sostiene el propio Ferrajoli, sencillamente su «“universo” jurídico-positivo», al menos hasta la Declaración Universal de 1948, no iba más allá de los límites estatistas que la soberanía les imponía, coincidiendo plenamente con el del ordenamiento interno de los Estados. Esto suponía que los *derechos del hombre* acabaran identificándose siempre con los *derechos del ciudadano* y que la universalidad de los derechos humanos fuera, en realidad, una universalidad parcial y viciada por su matriz estatista y por los mecanismos de exclusión sobre los no ciudadanos que esta visión generaba. A lo que además habría que añadir la ausencia de garantías supraestatales de derecho

¹⁵⁶⁹ Ibid., p.142.

internacional para los propios ciudadanos contra las violaciones cometidas por los mismos Estados que el vacío jurídico existente en este sentido producía. Un vacío en las relaciones entre Estados que ocasionaba que el Estado quedara configurado como un sistema jurídico cerrado y autosuficiente, en el interior subordinado al Derecho y en el exterior abocado a una libre competencia entre iguales en donde el dominio del más fuerte era lo relevante¹⁵⁷⁰.

Decíamos pues que el recorrido teórico de la soberanía externa se había iniciado mucho antes que el de la soberanía interna a pesar de que esta última podríamos considerarla como prácticamente consumada y aquella siga todavía recorriendo un trayecto con desarrollos imprevisibles. De hecho, la reflexión teórica acerca de la soberanía externa se inició hace casi cinco siglos de la mano de teólogos españoles de reconocido prestigio como Francisco de Vitoria o Francisco Suárez, autores cuyas formulaciones se remontan al siglo XVI y que anticiparon de forma magistral el pensamiento más tardío del conocido Hugo Grocio. El origen de estas reflexiones se conecta a una «exigencia eminentemente práctica como era la de ofrecer un fundamento jurídico a la conquista del Nuevo Mundo en los tiempos inmediatamente posteriores al descubrimiento». El reflejo teórico que estos autores le imprimieron a la noción de soberanía externa fue la base sobre la que ésta se acabó construyendo a lo largo de los siglos y el mismo que le ha conferido las ambigüedades y paradojas que la han venido caracterizando desde sus inicios. Si bien estos autores, cada uno con sus matices, defendieron una soberanía basada en pueblos libres e independientes pero sometidos a Derecho, sus postulados fueron tomados por los teóricos del siglo XVII, y sobre todo del XVIII, para fundamentar y consolidar el proceso de absolutización y de secularización que acabará por romper definitivamente cualquier vínculo jurídico supraestatal de la soberanía que pudiera haber sido defendido por los primeros¹⁵⁷¹.

En este sentido la obra de Francisco de Vitoria es esencial si hablamos de la noción de soberanía externa, pues este teólogo y jurista español es considerado por muchos como

¹⁵⁷⁰ Ibid., pp.142 *in fine*-143.

¹⁵⁷¹ Ibid., pp.127 y ss. Cita p.127.

uno de los padres fundadores del derecho internacional¹⁵⁷² e incluso, por algunos, como precursor de la propia noción de derechos humanos¹⁵⁷³. A pesar de que no hay razones para dudar de la honradez intelectual inherente a la obra de Vitoria las contradicciones que subyacen en su interpretación nos sirven, al mismo tiempo, para explicar tanto el fracaso como la permanencia en el tiempo de sus ideas. El paradigma vitoriano, tal y como sostiene Ferrajoli, ha seguido informando hasta nuestros días la ciencia internacional en virtud de su «ambivalencia», alimentando dos imágenes contradictorias pero presentes de forma simultánea: por un lado, la doctrina normativa de la convivencia mundial basada en el Derecho, y por otro, la doctrina cristiano-céntrica¹⁵⁷⁴ primero y después laico-eurocéntrica a través de las cuales los Estados europeos, en nombre de valores en cada época diferentes pero siempre proclamados como universales, han venido legitimando la colonización y la explotación del resto del

¹⁵⁷² La trascendencia de la obra de Vitoria ha estado muy vinculada a su reconocimiento como padre del Derecho internacional moderno. Sobre la importancia de la figura de Vitoria en los orígenes del Derecho internacional y la tesis de la paternidad vitoriana del derecho de gentes se pueden ver los estudios de Ernest Nys (*Le droit de la guerre et les précurseurs de Grotius*, C. Muquardt, Bruxelles, 1882; *Les origines du Droit international*, Alfred Castaigne, Bruxelles, 1894; *Le droit des gens et les anciens jurisconsultes espagnols*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1914). Posteriormente, los trabajos de Nys fueron desarrollados por James Brown Scott (*The Spanish Origin of International Law. Francisco De Vitoria and His Law of Nations*, Clarendon Press, Oxford / Humphrey Milford, London, 1934; *The Catholic Conception of International Law* (1934), The Lawbook Exchange, LTD, New Jersey, 2007), y en España por Camilo Barcia Trelles (*Francisco de Vitoria. Fundador del Derecho internacional moderno*, Sección Estudios Americanistas, Universidad de Valladolid, 1928).

¹⁵⁷³ En este sentido hay autores que consideran que Vitoria anticipa algunos caracteres de los derechos humanos, sobre todo aquellos más vinculados a su dimensión social y comunitaria, como son la universalidad y la inalienabilidad. BALLESTEROS, J., "El primado de la idea de *humanitas* en Vitoria como fundamento de los derechos humanos", *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, n.6, 1994, pp.25-36. También AUBERT, J.M., "Aux origines théologiques des droits de l'homme", *Le Supplément. Revue d'éthique et de théologie morale*, n.160, mars 1987, pp.111-122 y PÉREZ LUÑO, A.E., "Los derechos humanos en los iusnaturalistas clásicos españoles", en AA.VV., GONZÁLEZ TABLAS SASTRE, R., (coord.), *La Filosofía del Derecho en perspectiva histórica*, Universidad de Sevilla, 2009, p.56. Para Vitoria, tal y como sostiene Ángela Aparisi siguiendo a Barcia Trelles (BARCIA TRELLES, C., *Francisco de Vitoria. Fundador del Derecho internacional moderno*, cit., pp.115-116.), la cuestión de los derechos del hombre excede el ámbito de la soberanía nacional para convertirse en un problema de derecho universal, pues considera al Derecho como un instrumento en «defensa de la persona y de sus prerrogativas inviolables» y lo sitúa incluso por encima del mismo poder estatal (BALLESTEROS, J., *Repensar la paz*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2006, pp.114-115). De este modo, la visión universalista de los derechos humanos encontraría un importante «germen» en la concepción vitoriana del derecho de gentes pues para Vitoria la tarea específica del *ius gentium* es gobernar las relaciones entre seres que no pertenecen a una misma Nación, sino que comparten sólo, tal y como asegura Viola (VIOLA, F., "Derecho de gentes antiguo y contemporáneo", *Persona y Derecho*, n.51, 2004, pp.167-170), una común humanidad. APARISI MIRALLES, A., *Derecho a la paz y derecho a la guerra... cit.*, pp.51-52.

¹⁵⁷⁴ Y ello a pesar de que Vitoria rechaza expresamente la visión cristiano-céntrica de la comunidad internacional.

mundo: «primero la misión de “evangelización”, luego la misión de “civilización”, y finalmente la actual mundialización de los llamados “valores occidentales”»¹⁵⁷⁵.

Vitoria, por lo tanto, es un autor de extraordinaria modernidad¹⁵⁷⁶, capaz de reconocer el derecho a la libertad política, a la independencia y a la soberanía de todos los pueblos (fueran o no cristianos) y de sus gobernantes¹⁵⁷⁷, la igualdad no sólo de todos los hombres sino también de todos los pueblos (*gentes*). Paradójicamente, del profundo respeto al ser humano y de la centralidad de los seres humanos, en cuanto tales, que se deriva del pensamiento vitoriano se pasa, con el surgimiento del pensamiento filosófico-político moderno a un proceso de relegación de la primacía de la persona, desplazando el centro de atención desde las personas al Estado y convirtiéndose el *poder* de aquél, en la noción clave en detrimento de la preocupación por la persona que caracterizó la obra de Vitoria¹⁵⁷⁸.

Como decíamos, Vitoria reconoció el derecho a la soberanía de los pueblos en base a la igualdad de todos ellos. Encontramos en él ya no una defensa de soberanías únicas (la del Emperador o la del Papa¹⁵⁷⁹), sino más bien de soberanías independientes integradas, a su vez, en una comunidad universal, Estados soberanos autónomos pero interdependientes a los que se les debe respetar y que constituyen «células de la gran organización interestatal»¹⁵⁸⁰. En sus *Relectiones*, por ejemplo, admitió la personalidad jurídico-internacional (esto es, soberanía e independencia) de las comunidades políticas no cristianas, a todas sin excepción, considerando a los indios en un plano de igualdad con los demás ciudadanos y pueblos que formaban parte de lo que él mismo denominó el *totus orbis*, un *totus orbis* que, como dice Aparisi Miralles, se articula en torno al

¹⁵⁷⁵ FERRAJOLI, L., *Derechos y Garantías... cit.*, p.132.

¹⁵⁷⁶ APARISI MIRALLES, A., *Derecho a la paz y derecho a la guerra... cit.*, p.40.

¹⁵⁷⁷ FRAYLE DELGADO, L., “Estudio preliminar”, en VITORIA, F., *Sobre el poder civil, Sobre los indios...cit.*, Tecnos, Madrid, 1998, pp. XII y ss.

¹⁵⁷⁸ APARISI MIRALLES, A., *Derecho a la paz y derecho a la guerra... cit.*, pp.9 y 33.

¹⁵⁷⁹ Tal y como sostiene Angela Aparisi, esto fue realmente revolucionario y muy significativo, pues Vitoria propició el desmantelamiento de la tesis imperialista o del poder universal de emperador y contribuyó también a la superación de las doctrinas teocráticas sobre la potestad universal del Papa, siendo, a la vez, súbdito de ambos poderes. *Ibid.*, p.14.

¹⁵⁸⁰ *Ibid.*, pp.88-89. Cita p.89.

reconocimiento de la existencia de una pluralidad y de una igualdad entre los Estados¹⁵⁸¹ que lo conforman, entidades soberanas que se integran en una comunidad superior, a cuyo bien común internacional deben subordinarse los intereses particulares de las naciones. En este marco destaca la solidaridad existente entre ellas, pues cualquier agresión afecta a todos al romper el equilibrio entre los mismos¹⁵⁸². Con todo ello Vitoria estableció la base teórica sobre la que pudo desarrollarse después el principio de la igualdad jurídica de los Estados que informará el derecho internacional contemporáneo¹⁵⁸³.

El reconocimiento de la igualdad en Vitoria se extendía también a todos los hombres. De hecho, el punto de partida de la doctrina internacional de Vitoria se basa, precisamente, en una concepción universal del ser humano, de inspiración estoica y cristiana, en la idea de la común *humanitas*, de la unidad universal del género humano, lo que le permite, a su vez, afirmar la igualdad esencial entre *todos* los seres humanos, sin distinción entre razas, pueblos o comunidades, la afirmación de un verdadero substrato o naturaleza común que está por encima de las manifiestas diferencias («no existe diversidad de naturalezas, sino diferencia de culturas») y donde la única distinción admisible es la relativa a la cultura, la religión o al grado de civilización o educación ya que éstas no anulan la igual naturaleza de los hombres¹⁵⁸⁴, enfrentándose a todos aquellos que *encubrieron* la dignidad del indígena, o de cualquier otro grupo humano, confundiendo la ignorancia o la incultura con la desigualdad y justificando que la diversidad, no solo no excluye la titularidad de derechos sino que la exige¹⁵⁸⁵.

Esta concepción universal del género humano se viene a completar con otras tres ideas básicas con las que Vitoria sentará los fundamentos del derecho internacional moderno: 1) la primera, la noción de *communitas orbis*, 2) la segunda, la formulación teórica de una serie de derechos naturales de los pueblos y de los Estados, y 3) la tercera, la

¹⁵⁸¹ Para Vitoria, toda agrupación humana constituida como sociedad política tiene el derecho a que se respete su integridad como Nación. Ni la diferencia de religión, ni la superioridad cultural pueden justificar menoscabo alguno en este punto. *Ibid.*, p.40.

¹⁵⁸² *Ibid.*, p.89.

¹⁵⁸³ TRUYOL Y SERRA, A., *Los principios del Derecho Público en Francisco de Vitoria*, Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid, 1946, pp.55-57.

¹⁵⁸⁴ APARISI MIRALLES, A., *Derecho a la paz y derecho a la guerra... cit.*, pp.39, 41-42 y 155. Cita p.42.

¹⁵⁸⁵ DE LA TORRE, J.M., *The March of Democracy & Liberty: the Whing Tradition and Francisco de Vitoria*, University of Asian and the Pacific, Pasig City, Philippines, 2002, p.11.

reformulación de la doctrina cristiana de la guerra justa¹⁵⁸⁶. Estas tres ideas serán las que, dependiendo de la interpretación posterior, acabarán por alimentar esas dos imágenes contradictorias y simultáneas que decíamos impregnan toda su obra: por una parte, la necesidad de alcanzar una convivencia mundial basada en el Derecho y en la igualdad de pueblos y hombres y por otra, la justificación y legitimación del expansionismo, la guerra y la explotación de los otros, en base, precisamente, a la radicalización de esa igualdad y a ese instinto primitivo que lleva al hombre a considerar la guerra frente a lo diferente, frente a lo ajeno, como el método más eficaz para dar consistencia a la solidaridad interna del grupo. Veamos con detenimiento cada una de ellas:

1) Para Vitoria la configuración del orden mundial debía entenderse como una suerte de *communitas orbis*, esto es, como una sociedad natural de Estados soberanos concebidos como sujetos jurídicos igualmente libres, independientes entre sí y sometidos a la ley, al Derecho: en el interior, a las leyes constitucionales que ellos mismos se han dado y en el exterior, a un derecho de gentes que vincula a los Estados en sus relaciones externas no sólo como *ius dispositivum*, por la fuerza de los pactos, sino también en cuanto *ius cogens*, con la fuerza de la ley¹⁵⁸⁷. En la *Relectio de Indis* define este derecho de gentes o *ius gentium* como «Lo que la razón natural ha establecido entre todas las gentes»¹⁵⁸⁸ adquiriendo un nuevo sentido como Derecho que rige fundamentalmente entre los pueblos, entre las naciones¹⁵⁸⁹, como Derecho común del género humano, como Derecho universal de la humanidad en la línea de la concepción romana del mismo y de la tradición escolástica anterior¹⁵⁹⁰. De hecho, de la noción de la *communitas orbis* surgirá también la propia idea del *totus orbis*. Un concepto que, tal y como ha escrito Truyol Serra, puede ser considerado como «la concepción más grandiosa e innovadora

¹⁵⁸⁶ FERRAJOLI, L., *Derechos y Garantías... cit.*, pp.128 y ss.

¹⁵⁸⁷ *Ibid.*, pp.128-129.

¹⁵⁸⁸ VITORIA, F., *Sobre los indios, cit.*, 3ª parte, 1º Título, n.2, p.130.

¹⁵⁸⁹ Esta es la razón por la cual Vitoria ha sido considerado como el fundador del moderno Derecho internacional público como Derecho interestatal. Sin embargo, eso no significa que el *ius gentium* de Vitoria se reduzca al Derecho internacional, ni tampoco que se identifique con el Derecho internacional en sentido moderno como Derecho interestatal ya que en Vitoria persiste el significado tradicional del Derecho de gentes como Derecho común del género humano, como Derecho universal de la humanidad en la línea de la concepción romana del mismo y de la tradición escolástica anterior.

¹⁵⁹⁰ FERNÁNDEZ, E., *De Vitoria a Libia. Reflexiones en torno a la responsabilidad de proteger*, Comares, Granada, 2013, pp.48 y 52.

de Francisco de Vitoria»¹⁵⁹¹, pues supone referirse a la humanidad entera como nuevo sujeto de derecho, como persona moral que representa a todo el género humano. Por lo tanto, para Vitoria el origen y el fundamento de la comunidad internacional se hallarían en la sociabilidad natural del hombre¹⁵⁹² que se extiende más allá de los límites de la propia comunidad política (*respublicae perfectae*) hasta abarcar la universalidad del género humano¹⁵⁹³. La tarea específica del *ius gentium* para Vitoria será la de gobernar las relaciones entre extraños, entre seres que no pertenecen a una misma tribu, Nación, cultura o religión, sino que comparte solo una común humanidad¹⁵⁹⁴.

Estas ideas, sin embargo, colisionaban frontalmente con lo que venía ocurriendo en su época tras la conquista del Nuevo Mundo. Vitoria no estaba de acuerdo con los planteamientos que se venían dando para legitimar la ocupación y el sometimiento de los indios lo que le llevó a rechazar todos los títulos de legitimación de la conquista esgrimidos por los españoles, ya fueran de Colón, del Imperio o de la propia Iglesia, títulos que consideraba totalmente ilícitos e incluso, algunos de ellos, contradictorios tanto con el derecho común como con las Sagradas Escrituras¹⁵⁹⁵. Vitoria se dio cuenta, tras el descubrimiento del Nuevo Mundo, de que el concepto medieval de cristiandad, de base religiosa, resultaba insuficiente y puso en su lugar «la idea del orbe como comunidad universal de los pueblos organizados en Estados y fundada en el derecho natural»¹⁵⁹⁶. Para Vitoria, el fundamento del dominio o poder público no dependía, de un título religioso, como por ejemplo la gracia, o la fe (lo cual exigiría no ser infiel), sino simplemente de un título jurídico natural¹⁵⁹⁷. Sobre estas bases Vitoria llegó a afirmar la

¹⁵⁹¹ TRUYOL Y SERRA, A., “Prémises philosophiques et historiques du totus orbis de Vitoria”, *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria (1946-1947)*, vol.7, pp.179 y ss. Cita p.179.

¹⁵⁹² TRUYOL Y SERRA, A., *La sociedad internacional* (1974), Alianza-Ensayo, Madrid, 2008, p.75.

¹⁵⁹³ TRUJILLO, I., *Francisco de Vitoria. Il diritto alla comunicazione e i confini della socialità umana*, Giappichelli, Torino, 1997.

¹⁵⁹⁴ APARISI MIRALLES, A., *Derecho a la paz y derecho a la guerra... cit.*, p.52.

¹⁵⁹⁵ VITORIA, F., *Sobre los indios, cit.*, 2ª parte, pp.85 y ss. Vitoria rechazó los siguientes títulos: 1) *Imperatur est dominus mundi* (el Emperador es señor del mundo, pp.87-96); 2) *Auctoritas Summi Pontifici* (la autoridad o soberanía universal del Sumo Pontífice, pp.96-105); 3) *ius inventionis* (el derecho del descubrimiento invocado por Colón, pp.105-106); 4) *Barbari nolunt recipere fidem Christi* (el hecho de que los indios fueran *infideles* y pecadores, pp.106-118); 5) *Peccata ipsorum Barbarorum* (los pecados de los indios, pp.118-123); 6) *Electio voluntaria* (sumisión voluntaria de espontaneidad dudosa, p.123) y 7) *Speciali donum Dei* (especial concesión de Dios a los españoles, pp.123-125).

¹⁵⁹⁶ TRUYOL Y SERRA, A., *Los principios del Derecho Público en Francisco de Vitoria, cit.*, p.57.

¹⁵⁹⁷ FERNÁNDEZ, E., *De Vitoria a Libia: reflexiones... cit.*, p.55.

existencia entre los paganos de príncipes legítimos¹⁵⁹⁸ defendiendo así la legitimidad de la potestad civil de los indios y reforzando así la tesis de Tomás de Aquino de que todos los derechos (*iura*) son derechos naturales, consecuencia de la ley de Dios, pero no de la gracia de Dios y remarcando la necesidad de no confundir los títulos jurídico-naturales del poder y el dominio temporales con los del Derecho divino positivo que rigen en la esfera espiritual¹⁵⁹⁹. Con ello Vitoria (y con él toda la escolástica española del Siglo de Oro) no hacen sino «llevar al ámbito jurídico internacional la distinción de lo natural y lo sobrenatural que ya Santo Tomás había aplicado al jurídico-político. Vitoria “seculariza” la comunidad internacional en la medida en que Santo Tomás “seculariza” la comunidad política y en general el pensamiento, al admitir una filosofía distinta de la teología»¹⁶⁰⁰.

Por lo tanto, para Vitoria los únicos títulos legítimos para la conquista eran aquellos que hacían referencia al Derecho. He aquí otra de las grandes novedades suscritas a través del paradigma vitoriano: la referencia al Derecho como única forma de legitimar la conquista, como una responsabilidad que emana, precisamente, de ese nuevo sujeto de derecho que es la humanidad entera. Los títulos legítimos de Vitoria acabarán por sentar las bases del derecho internacional moderno y de la concepción moderna del Estado como sujeto soberano¹⁶⁰¹, pero también anticipa el principio básico plasmado en el derecho internacional posterior a la Segunda Guerra Mundial a partir de la Carta de las Naciones Unidas según el cual los derechos no son meramente una *cuestión doméstica* de los Estados sino también una responsabilidad de la comunidad internacional¹⁶⁰², constituyendo por tanto un límite a la soberanía.

2) De la concepción de la *communitas orbis* surgirá el segundo gran planteamiento de Vitoria: la formulación teórica de una serie de derechos naturales de los pueblos y de los Estados¹⁶⁰³, esto es, de lo que él consideraba títulos legítimos con los que refrendar

¹⁵⁹⁸ «no hay que poner en duda que entre los paganos haya príncipes y señores legítimos [...] los príncipes cristianos seculares o eclesiásticos no podrían privar a los infieles de tal potestad y principado sólo por el hecho de ser infieles, a no ser que hubieran recibido de ellos otra cualquier injuria». VITORIA, F., *Sobre el poder civil* (1529), en VITORIA, F., *Sobre el poder civil, Sobre los indios...cit.*, 1ª parte, n.9, p.22.

¹⁵⁹⁹ FERNÁNDEZ, E., *De Vitoria a Libia: reflexiones... cit.*, p.56.

¹⁶⁰⁰ TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, Alianza, Madrid, 2007, Tomo II, (3ª ed. 1995, 1ª reimpr. 2007), p.86.

¹⁶⁰¹ FERRAJOLI, L., *Derechos y Garantías... cit.*, pp.127-128.

¹⁶⁰² FERNÁNDEZ, E., *De Vitoria a Libia: reflexiones... cit.*, pp.59-60.

¹⁶⁰³ Como es bien sabido, esta es la interpretación de Ferrajoli, pero en realidad los derechos naturales de Vitoria son primariamente derechos de los seres humanos.

la conquista. Ferrajoli destaca que esta noción de los títulos legítimos resultará sin embargo «antinómica» respecto a la idea de la sociedad natural de Estados libres e independientes a través de la cual Vitoria había construido esa *communitas orbis* (y también el *totus orbis*). Y lo justifica al afirmar que de su construcción surgirá, precisamente, el concepto de la soberanía estatal externa como método con el que concebir a los Estados como *respublicae perfectae* que son, además, *sibi sufficientes*¹⁶⁰⁴. Todo esto acabará ofreciendo una trágica paradoja: por un lado, los títulos legítimos supondrán efectivamente una nueva legitimación para la conquista de base jurídico-política secularizada con la que sostener una nueva idea de comunidad internacional, pero por otro, se convertirán en «el almacén ideológico de carácter eurocéntrico del derecho internacional, de su utilización colonialista e incluso de su vocación belicista»¹⁶⁰⁵. Esta paradoja o antinomia se explica si tratamos de analizar a fondo lo que estos derechos implican, pues en realidad, se trata de derechos que ponen de manifiesto su carácter desigualitario al resultar ser universales sólo en abstracto, pues únicamente los españoles iban a poder ejercerlos mientras que los indios no eran más que la parte pasiva que muy difícilmente iban a verse con la capacidad de optar a ellos¹⁶⁰⁶. Algo muy similar a lo que ocurre en la actualidad con otros actores y nuevos escenarios.

Estos derechos naturales que enuncia Vitoria en sus obras se plasman a través de los siguientes títulos legítimos: El primero de ellos es el *ius communicationis*, supone la existencia de una suerte de comunión natural entre los pueblos¹⁶⁰⁷ cada uno de los cuales tiene derecho a entrar en comunicación con los demás¹⁶⁰⁸, sería el derecho a la intercomunicación entre los hombres que formaría parte del Derecho natural y del

¹⁶⁰⁴ Conviene tener en cuenta que Vitoria, siguiendo la tesis aristotélica, concibe la República como una comunidad perfecta y autosuficiente. APARISI MIRALLES, A., *Derecho a la paz y derecho a la guerra... cit.*, p.84. De ello se infiere su capacidad y autoridad para defenderse, para vengar a sí y a los suyos y para exigir la reparación de las injurias. VITORIA, F., *Sobre el derecho de la Guerra de los españoles sobre los bárbaros* (1532), en VITORIA, F., *Sobre el poder civil, Sobre los indios...cit.*, 2ª cuestión, pp.153 y 167 y ss (especialmente pp.170-171).

¹⁶⁰⁵ FERRAJOLI, L., *Derechos y Garantías... cit.*, p.129.

¹⁶⁰⁶ *Ibid.*, p.130.

¹⁶⁰⁷ Entiéndase *pueblos* no sólo como Estados independientes que pueden relacionarse entre sí, sino como entidades de seres humanos, de individuos capaces de ponerse en relación entre ellos y también entre ellos y el Estado y entre ellos y los diferentes Estados. *Vid.*, FERNÁNDEZ, E., “El totus orbis y el ius gentium en Francisco de Vitoria: el equilibrio entre tradición e innovación”, *CEFD*, n.35, junio 2017, pp.20-43.

¹⁶⁰⁸ TRUJILLO, I., *Francisco de Vitoria. Il diritto alla comunicazione... cit.* p.54

Derecho de gentes¹⁶⁰⁹, que aparece como un derecho común al género humano en su conjunto, fundamentado en la idea de la unidad moral y jurídica del *totus orbis*¹⁶¹⁰, la natural sociabilidad humana (y una fraternidad común) como fundamento y origen de la comunidad internacional¹⁶¹¹. Comunicación e interdependencia que serían, tal y como afirma Aparisi Miralles, «las dos caras de una misma realidad», ya que el ser humano se caracteriza por que su lenguaje es «esencialmente social». Así, la comunicación e interrelación entre los seres humanos resultan un pilar básico de la teoría vitoriana y convierten la hermandad y sociabilidad humanas en vínculos que se extienden más allá del espacio limitado por la Nación soberana o república perfecta¹⁶¹².

Ello implica, a su vez, un entendimiento de la alteridad como «re-conocimiento»: «desde y dentro de algo común es posible el conocimiento del otro como un igual». Esto conlleva que su negación, la negación del otro, suponga un rechazo directo de lo común, «la suspensión de la coexistencialidad». La ruptura del plano común que hace al otro «completamente otro»¹⁶¹³, convirtiendo la diversidad «en absoluta, e insalvable, diferencia»¹⁶¹⁴. Así, como destaca Cruz, «si la coexistencialidad exige un sustrato común, la absolutización de la diversidad establece dos existencias sin fundamento alguno para co-existir [...] como lo común ha sido disuelto, la anulación del otro no reporta ninguna pérdida en lo propio»¹⁶¹⁵

¹⁶⁰⁹ FERNÁNDEZ, E., *De Vitoria a Libia: reflexiones... cit.*, p.58.

¹⁶¹⁰ TRUYOL Y SERRA, A., *Fundamentos de derecho internacional público*, Tecnos, Madrid, 1977, (4ª ed. revisada y aumentada), p.182.

¹⁶¹¹ APARISI MIRALLES, A., *Derecho a la paz y derecho a la guerra... cit.*, p.106 *in fine*. En este sentido podemos advertir cómo el propio Kant debe algunos de sus planteamientos, especialmente aquellos relativos a la noción de comunidad internacional y al fundamento del derecho cosmopolita a Vitoria. En su obra demuestra una influencia de la concepción vitoriana del *ius communicationis* si bien es importante mencionar que Vitoria y Kant representan, en realidad, dos paradigmas en la concepción del Derecho internacional moderno. Vitoria, por su parte, encuentra el fundamento y el origen de la comunidad internacional en la natural sociabilidad humana tal y como hemos dicho, en cambio, Kant, por su parte, funda la comunidad internacional en la idea un *contrato originario*, por lo que para él, es la voluntad de los hombres la que constituye la sociedad internacional. Además Kant representa también el paradigma legalista, al entender que solo a través del cumplimiento de unos mínimos, de unas normas jurídicas, es posible alcanzar una sociedad internacional ideal. Vitoria, en cambio, aspira a la constitución de una *ecúmene* mundial, basada en el mencionado *ius communicationis* sosteniendo que sólo a través de la comunicación humana y de la interrelación entre las personas es posible crear vínculos políticos que den lugar a una sociedad internacional. *Ibid.*, p.27.

¹⁶¹² *Ibid.*, pp.90 y 107.

¹⁶¹³ CRUZ PRADOS, A., "Para un concepto de guerra de una filosofía de paz. Actualidad del pensamiento de Vitoria", *Anuario de Filosofía del Derecho*, n.8, 1991, p.111.

¹⁶¹⁴ APARISI MIRALLES, A., *Derecho a la paz y derecho a la guerra... cit.*, p.37.

¹⁶¹⁵ CRUZ PRADOS, A., "Para un concepto de guerra de una filosofía de paz...", *cit.*, p.110.

Por lo tanto, de este derecho a la intercomunicación global¹⁶¹⁶ se derivarían una larga serie de derechos de gentes que sientan las bases de una teoría integral y universal de la comunidad internacional sin ignorar la diversidad humana pero que, a su vez, suponen, por un lado, una concepción de un orden jurídico mundial inspirado en la igualdad y también en la fraternidad universal, y por otro, una universalidad desmentida por su carácter evidentemente asimétrico ante la imposibilidad material y recíproca de hacerlos efectivos para todas las partes¹⁶¹⁷. Por ejemplo, y entre otros, el *ius peregrinandi et degendi* (comprende la libertad de los extranjeros de transitar, inmigrar y residir en las tierras a donde se dirigen), el *ius commercii* (supone la consagración jurídica de un gran mercado mundial unificado), el *ius migrandi* (conlleva el derecho a desplazarse hacia el nuevo mundo y alcanzar allí la ciudadanía) o el *ius occupationis*, (implica la apropiación de las tierras baldías y aquellas cosas que los indios dejaban abandonadas).

Los demás títulos se sintetizan de la siguiente forma: el segundo de ellos es el conocido como *ius praedicandi et annunciandi Evangelium*, esto es, predicar el Evangelio en condiciones de seguridad así como también el deber de los indios de no obstaculizar su ejercicio. El tercero y el cuarto derivan del anterior y suponen por un lado el derecho-deber de proteger a los conversos frente a sus señores, es decir, la protección de los conversos si sus príncipes quieren, por la fuerza y el miedo, volveros a la idolatría y, por otro, la posibilidad, si buena parte de los bárbaros se hubieren convertido, de darles un príncipe cristiano deponiendo a los señores infieles. El quinto título es la justificación del recurso a la guerra para defender a las víctimas de los tiranos y de las leyes inhumanas. Vitoria justificará este título por el amor al prójimo que impone defender a los inocentes. Persiste aquí la huella de la idea agustiniana de la protección del débil y del oprimido como finalidad que puede justificar el recurso a la guerra¹⁶¹⁸. El sexto se basa en la verdadera y voluntaria elección de los bárbaros de recibir por príncipe al rey de España. Y el séptimo título supone que por razón de amistad y alianza los mismos bárbaros

¹⁶¹⁶ O también el reconocimiento del derecho de todo ser humano a la movilidad con la finalidad de disfrutar de los recursos comunes de la humanidad. APARISI MIRALLES, A., *Derecho a la paz y derecho a la guerra... cit.*, p.45.

¹⁶¹⁷ FERRAJOLI, L., *Derechos y Garantías... cit.*, p.129.

¹⁶¹⁸ FERNÁNDEZ, E., *De Vitoria a Libia: reflexiones... cit.*, p.59.

pueden llamar en su auxilio a los españoles para combatir como aliados y amigos, en guerra justa, cuando entre ellos hagan guerras legítimas y sean víctimas de injusticias. Por último, se incluye la referencia a un octavo título dudoso relativo a la hipotética falta de capacidad de los indios para constituir y administrar una república legítima dentro de los términos humanos y civiles. En este caso, los reyes de España podrían tomar a su cargo la administración de aquellos bárbaros pero siempre que se hiciera por el bien y utilidad de ellos y no solamente de los españoles.

3) La tercera idea básica que consuma el paradigma vitoriano sentando las bases del derecho internacional moderno y de la moderna concepción del Estado como sujeto soberano se basa en la reformulación de la doctrina cristiana de la guerra justa¹⁶¹⁹ a través de su legitimación como reparación de *iniuriae* y como instrumento para la realización del propio Derecho. La general y ambigua expresión de *previa culpa* entendida como la justa causa sostenida por el aquinate, es sustituida por Vitoria por la de *injuria o injusticia* inferida a la parte inocente, con ello la problemática de la guerra se traslada al orden jurídico abandonando el ámbito moral, a la par se seculariza y se juridifica convirtiéndose en una situación anormal y transitoria que se fundamenta siempre sobre una relación jurídica. Por lo tanto, Vitoria perfeccionó la doctrina del *bellum justum* de San Agustín y Santo Tomás de Aquino y además la insertó en el «magistral marco de su concepción del orden internacional»¹⁶²⁰.

La idea de la guerra justa permitirá, por un lado, limitar la guerra en tanto en cuanto los Estados quedan sometidos a un derecho concreto, el derecho de gentes, y sólo puede ser declarada lícitamente por ellos y nunca por particulares, pero por otro, y de nuevo entramos de lleno en el tema de las contradicciones y ambigüedades, también es cierto que esta doctrina será la que precisamente acabe convirtiendo el derecho a la guerra en fundamento y criterio de identificación del propio Estado, o con otras palabras, en «la más significativa e inconfundible característica de la incipiente soberanía externa de los Estados». Pues los Estados, según decíamos, se acaban concibiendo como «respublicae

¹⁶¹⁹ Así, por ejemplo, se suele admitir que la doctrina sobre la guerra justa tiene antecedentes destacados en Agustín de Hipona y Tomás de Aquino. Más info *Vid.*, APARISI MIRALLES, A., *Derecho a la paz y derecho a la guerra... cit.*, pp.53-57.

¹⁶²⁰ *Ibid.*, pp.56-57. Cita p.57.

perfectae» en la medida en que se vuelven «sibi sufficientes» gracias, precisamente, «a la titularidad del ius ad bellum»¹⁶²¹. Un error que destaca el profesor Ballesteros al afirmar que la defensa sólo debería ser vista, en realidad, como «defensa común del género humano», y jamás a través de la identificación del Estado como una república perfecta y autosuficiente, pues de este modo la defensa se convierte no sólo en un arma de destrucción sino también y sobre todo «en el mayor obstáculo a la supervivencia»¹⁶²². Algo que ya intuyó Vitoria pues a pesar de concebir la república como una comunidad perfecta y autosuficiente al modo aristotélico para él la cuestión relativa a la autoridad legítima para declarar la guerra no concluye en el marco del Estado, sino que su posición sobre el problema de la legítima autoridad culmina en una «visión orgánica» del derecho internacional, de tal modo que «sólo el mayor bien del orbe puede justificar su existencia»¹⁶²³, y qué mayor bien que la defensa común del género humano.

Desgraciadamente en la actualidad no caminamos hacia estos derroteros, sino más bien todo lo contrario, los Estados se sienten cada vez más autónomos, más autosuficientes, más excluyentes, más cerrados y superiores a todo lo demás: al tiempo, al espacio, al entorno, al compromiso y al deber. No se tiene la *visión orgánica* y obvian algo fundamental: la dependencia mutua, cada vez mayor, de todos los seres humanos, los desafíos globales que se nos vienen presentando continuamente y la correlativa importancia de reivindicar una solidaridad universal, una solidaridad en las relaciones internacionales capaz de corregir la injusticia y las desigualdades que nos presenta el mundo actual, algo que ya advirtió hace muchos años el propio Vitoria. En este sentido, si quisiéramos hablar de *respublicae perfectae* sólo podríamos hacerlo mencionando como tal una sociedad decente y justa que crea firmemente en la defensa de un orden internacional basado en la universalidad de la democracia, el Derecho y la libertad humana, personal y también colectiva. Una sociedad internacional capaz de revisar las propias actuaciones y de asumir las correspondientes responsabilidades, capaz de garantizar, defender y mantener la paz mundial, una paz conectada con la justicia, respetuosa con la dignidad humana y no dispuesta a permitir que esta dignidad y los

¹⁶²¹ FERRAJOLI, L., *Derechos y Garantías... cit.*, p.131.

¹⁶²² BALLESTEROS, J., *Ecologismo Personalista... cit.*, p. 57.

¹⁶²³ APARISI MIRALLES, A., *Derecho a la paz y derecho a la guerra... cit.*, pp.87 y ss. Cita p.87.

derechos humanos más elementales queden impunemente violados, potenciando actuaciones positivas en favor del respeto y garantía de los derechos humanos.

Un buen ejemplo de esto último sería el principio de seguridad colectiva sobre el que giró la fundación de la Organización de las Naciones Unidas. Es importante traerlo a colación porque, como afirma Alonso, significó un importante «hito» en las relaciones internacionales contemporáneas al relacionar una cuestión que tradicionalmente había estado vinculada a la soberanía nacional con un planteamiento de responsabilidad compartida y de unidad de acción entre los diferentes países¹⁶²⁴. Este principio propone basar la paz global en una «solidaridad compartida» frente a la amenaza bélica. Para que ello sea posible es imprescindible partir de tres premisas: la primera implica la superación de la dinámica del interés nacional, la segunda el compromiso con la convivencia pacífica entre las naciones y la tercera el arbitrio de un orden jurídico internacional que esté en condiciones de velar para que ello sea real y efectivo. Esto supone desplazar la salvaguarda de la paz, como sostiene Alonso, «del terreno del poder del más fuerte, al de los principios éticos y jurídicos». Las bases de la doctrina de la seguridad colectiva se fundamentan, por lo tanto, en un hecho esencial: que todas las naciones renuncian a la agresión, a la injusticia y al egoísmo nacional excesivo e implica un buen punto de partida para entender y justificar el papel de la solidaridad en un ámbito tan complejo y difícil como es el de las relaciones entre Estados¹⁶²⁵. Sin embargo, desgraciadamente, siguen dándose gran cantidad de movimientos de desintegración de carácter nacionalista que socavan este principio de la seguridad colectiva y nos abocan, de nuevo, hacia la absolutización de la soberanía nacional y a su legitimación continúa, combativa y desafiante frente a los demás Estados. Pero no sólo afecta al tema de la seguridad, es un problema integral que deriva del mismo proceso de globalización en el que vivimos insertos.

La globalización, tal y como destaca De Lucas, ha puesto de manifiesto una de las paradojas más evidentes que se constatan en la actualidad: por un lado, la porosidad de las fronteras que ha impuesto este proceso ha producido una progresiva erosión de la soberanía estatal, esto es, una pérdida de soberanía real de la mayor parte de los

¹⁶²⁴ ALONSO, G., “La solidaridad: ¿es un factor clave en las relaciones internacionales?”, *cit.*, p.88.

¹⁶²⁵ *Ibid.*, p.104.

Estados frente a instancias de poder transnacionales, pareciendo haber impuesto un contexto de desterritorialización en el que se desvanecían los elementos clásicos de la noción de frontera, pronosticando que pronto no quedaría nada del argumento de la frontera como instrumento de afirmación de la soberanía territorial frente a quien se la disputa, es decir, la desaparición de la noción de barrera de defensa frente al enemigo exterior. Pero por otro esta misma porosidad ha provocado un aumento asombroso de la movilidad y ha mostrado, en toda su crueldad, una visibilidad atroz de la desigualdad económica y demográfica que ha incrementado en nuestro imaginario el vínculo entre frontera y desigualdad. Ello ha provocado la propagación de un mensaje continuado acerca de la necesidad de llevar a cabo un control absoluto de estas fronteras en términos de filtro que no deje pasar al *no deseado*¹⁶²⁶ mostrando el fracaso que supone todo intento de sellar territorios en un mundo interconectado que se necesita mutuamente para seguir avanzando. Por todo ello es esencial superar este tipo de soberanía, aunque sólo sea en aquellas cuestiones que afectan al género humano. De lo contrario nos espera un futuro previsible, un futuro cuyo espejo serán los pecados del pasado con la diferencia de que nuestra capacidad de destrucción actual supera con creces la de otras épocas.

Por lo tanto, y en definitiva, podemos concluir, con Ferrajoli, que el paradigma vitoriano se caracteriza no sólo por ser una elaboración teórica fundamentada en unos postulados que consideramos el germen de lo que entendemos como una sociedad inclusiva y solidaria cuya efectiva aplicabilidad, sin reparos ni condescendencias, es el primer paso esencial para abrir el camino hacia la restauración de ese *totus orbis* perdido, de un ordenamiento jurídico mundial inspirado *verdaderamente*, positivamente en la igualdad y en la fraternidad universal, sino también por tratarse de un modelo lleno de ambigüedades y paradojas que ha servido a algunos para justificar precisamente lo contrario.

¹⁶²⁶ DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio... cit.*, pp.58-59. Vid. también DE LUCAS, J., "Prólogo: Vayas donde vayas, vallas", en AA.VV., Bauluz, J., Pastrana, D., Castellano, N., Téllez, J.J., DE LUCAS, J., *Fronteras*, libros.com, 2019. Prólogo disponible en: <http://lucasfra.blogs.uv.es/2019/02/24/vayas-donde-vayas-vallas-prologo-al-libro-fronteras-libros-com-2019/> (última consulta 23 de julio de 2019). Al menos del tipo de límite geográfico fortificado frente al enemigo exterior para que no se infiltre, quedando sólo dos vestigios: la frontera entre las dos Coreas y el modelo de frontera/muro entre el Estado de Israel y los territorios palestinos.

En *primer* lugar, la idea de la *communitas orbis* y del *ius cogens*, la primera se contradice a sí misma al afirmar una igualdad entre Estados que queda desmentida por las desigualdades concretas que existen entre ellos y por el papel dominante de las grandes potencias¹⁶²⁷, mientras que la segunda lo hace por quedar en demasiadas ocasiones desvirtuada ante la todopoderosa voluntad de los Estados y la falta de responsabilidad internacional y de garantías jurídicas en los niveles supranacionales¹⁶²⁸. En *segundo* lugar, la idea de los derechos naturales, pues se fundamentan en una teoría basada en la igualdad *en abstracto* que se traduce en una universalidad *viciada y de palabra* que le conduce directamente a una práctica asimétrica y desigual que ha acabado por legitimar la colonización y la explotación de aquellos países incapaces de hacer valer esa igualdad y esa universalidad. En este sentido el *ius communicationis* y su inquietante retroceso es un buen ejemplo de ello, la necesidad de moverse por encima de las fronteras cuando están en peligro las condiciones de vida digna de las personas se ha complicado hasta tal extremo que ya ni siquiera la obligación de custodiar el derecho más básico y elemental de todos, esto es, el derecho a la vida, se reconoce como algo esencial que ha de ser protegido. Y en *tercer* lugar la idea de la guerra justa como sanción y realización del Derecho, una noción que ha acabado desvirtuada como consecuencia de la incapacidad de nuestros gobiernos de gestionar un instrumento tan complejo como el de la intervención de humanidad (intuida ya por Vitoria en relación con la defensa del derecho a la vida y el ejercicio de la libertad religiosa de los indios, fundamentada en la solidaridad natural y en la existencia de un orden supranacional de los pueblos¹⁶²⁹) y de llevar a un nivel superior la responsabilidad de proteger como medio para preservar a los inocentes de la muerte y la destrucción y no como coartada con la que conseguir unos determinados objetivos políticos, económicos y estratégicos¹⁶³⁰.

Todas estas paradojas de las que hemos venido hablando provocaron que el modelo vitoriano defensor de una idea de comunidad global, de un orden mundial cuyo sujeto

¹⁶²⁷ Por ejemplo, la desigualdad radical entre las representaciones otorgadas a los distintos países en los organismos internacionales.

¹⁶²⁸ La realidad muestra que, en nuestro contexto internacional, rige la subordinación del Derecho a la fuerza, de la justicia al imperio de las decisiones de las naciones más fuertes. Vitoria intentó articular las bases de una sociedad internacional en la que la fuerza estuviera al servicio del Derecho. APARISI MIRALLES, A., *Derecho a la paz y derecho a la guerra... cit.*, p.95.

¹⁶²⁹ *Ibid.*, p.61.

¹⁶³⁰ FERRAJOLI, L., *Derechos y Garantías... cit.*, p.132.

de derecho es el género humano en su totalidad, entrara definitivamente en crisis en el siglo XVII con la fragmentación de Europa en nuevos Estados soberanos consolidados a través de su reconocimiento en la paz de Westfalia en 1648. Toda esa ambigüedad presente en Vitoria acabó decantándose por la vertiente más absolutista y por la formación de la idea moderna de Estado como persona artificial, desapareciendo la «dimensión normativa y axiológica» presente en el pensamiento internacionalista vitoriano y formulándose, ya con Grocio, el conocido como *principio de efectividad*, que se convirtió en el postulado teórico y metodológico de la ciencia internacional y que acabaría, en la práctica, por defender la falacia naturalista de la reducción del Derecho al hecho. Grocio logró que el derecho de gentes se convirtiera en un derecho autónomo tanto respecto al derecho natural, como respecto de la moral y de la teología, al definirlo como aquello que adquiere fuerza vinculante por el consenso de todos o de la mayor parte de los Estados que él mismo denomina *moratiores*, o sea, más civilizados. El Derecho pasó, pues, a derivar del hecho y de la voluntad y los intereses de aquellos que ostentan el poder¹⁶³¹, ahora bien, y esto es trascendental, por mucho poder que pudieran desplegar continuarán, con todo, sometidos necesariamente a fuentes normativas que seguirán rigiendo por encima de ellos (la *societas gentium* como sociedad de pueblos libres e independientes pero sometidos a Derecho)¹⁶³².

Será sin embargo ya en el siglo XVIII, tal y como comentábamos, cuando se terminará por romper definitivamente cualquier vínculo jurídico supraestatal de la soberanía, tanto interna como externa, a través del proceso de absolutización y de secularización que se vivirá en esta época. Todas las paradojas vitorianas de las que hablábamos quedarán superadas por la formulación del carácter absoluto de la soberanía interna (Hobbes y Bodin) y también externa, pues si el Estado es soberano en el interior, lo es necesariamente en el exterior al no haber fuentes normativas superiores a él. Esto provoca el *bellum ómnium* propio del estado de naturaleza, una sociedad internacional salvaje formada por todos los Estados. La idea de la *societas gentium* de Vitoria, e incluso de Grocio, como sociedad de pueblos libres e independientes pero *sometidos a Derecho* desaparece en pro de una libertad indomesticable, sin reglas y sin límites, libres de todo

¹⁶³¹ Ibid., p.133.

¹⁶³² Ibid., p.135.

vínculo legal, en estado de guerra virtual y permanente. La única ley vigente contemplada es la del más fuerte y el esquema de relaciones es *todos contra todos* donde se impone el más poderoso¹⁶³³.

Al mismo tiempo también se consolidará un proceso a través del cual se secularizará el paradigma vitoriano de la legitimación de las conquistas coloniales. El nuevo mundo, que en el siglo XVI suscitaba representaciones utópicas y perspectivas de un nuevo comienzo, se convertirá en pueblos de bárbaros a los que no sólo hay que convertir, sino incluso, como subraya Ferrajoli, «civilizar», «integrar, homologar, destruir». El *ius communicationis* de Vitoria se convierte en una «relación de alteridad, de negación y de dominación». Y la figura del bárbaro se termina por identificar con la de la persona ajena convertida en inferior y posteriormente en enemigo. Civilización *versus* barbarie como fuente de legitimación de nuevas formas de desigualdad y de dominio en donde los Estados soberanos, en estado de guerra virtual constante, se vinculan precisamente a través de la opción de saberse *mundo civilizado* y por el derecho-deber de civilizar al resto del mundo¹⁶³⁴.

Finalmente, la idea de la soberanía externa encontrará su culminación («su máximo esplendor y a la vez el momento de su trágico fracaso») entre 1914 y 1945, alcanzando su expresión más incontrolada e ilimitada con las dos guerras mundiales. A partir de entonces y con el nacimiento de la Organización de Naciones Unidas, la elaboración de la Carta de 1945 y la aprobación de la Declaración Universal de Derechos del Hombre de 1948, su dimensión normativa se transformará. Deja de ser absoluta, indomesticable, y queda subordinada a dos normas fundamentales: «el imperativo de la paz y la tutela de los derechos humanos». Se suprime el *ius ad bellum* que desde Vitoria había sido el principal atributo de la soberanía externa y se consagran los derechos humanos a través de la Declaración Universal y de los Pactos Internacionales de 1966 que los convierten en verdaderos derechos constitucionales, pero también supraestatales, así como en límites no sólo internos sino también externos a la potestad misma de los Estados¹⁶³⁵.

¹⁶³³ Ibid., pp.134 y ss.

¹⁶³⁴ Ibid., pp.137-138. Citas p.137.

¹⁶³⁵ Ibid., p.144.

Así, la soberanía, que en su dimensión interna ya había quedado disuelta con el desarrollo del Estado constitucional de Derecho, se debilita también en su dimensión externa gracias al nacimiento de un nuevo derecho Internacional y al final del viejo paradigma instaurado a través del modelo de Westfalia. Un derecho que, además, se caracteriza como *ius cogens*, es decir, como derecho inmediatamente vinculante para los Estados miembros. Y decimos se debilita porque, en realidad, «la parábola de la soberanía está aún lejos de haber concluido». En la teoría, la soberanía, tanto interna como externa, está disuelta, la primera gracias al Estado constitucional de Derecho y la segunda gracias al *ius cogens*, pero en la práctica, volvemos siempre a la práctica, la soberanía interna está disuelta mientras que la externa todavía sufre la eterna contradicción entre esa *communitas orbis* defendida por Vitoria, base de la vocación universalista de la Organización de Naciones Unidas, y la igual soberanía de los Estados que sigue condicionando a esta institución¹⁶³⁶. Así lo vemos al leer el primer apartado del artículo 2 de la Carta: «la Organización está basada en el principio de la igualdad soberana de todos sus Miembros», complementado con el apartado 7 del mismo artículo: «ninguna disposición de esta Carta autorizará a las Naciones Unidas a intervenir en los asuntos que son esencialmente de la jurisdicción interna de los Estados...».

He aquí de nuevo la contradicción que después de tres siglos de Derecho Internacional no hemos sido capaces de corregir. La soberanía externa, que decíamos subordinada al imperativo de la paz y a la tutela de los derechos humanos, está, por un lado y en cuanto al principio de la paz, sometida al dominio de las grandes potencias y al arbitrio de una actuación basada en intereses más que difusos y por otro, y en cuanto al sistema de los derechos humanos, está abocada inevitablemente a una nueva contradicción fruto de una «antinomía no resuelta» entre la igual soberanía de los Estados y, esta vez no ya con el derecho natural, sino con los principios positivos del nuevo derecho internacional¹⁶³⁷. Desde el punto de vista jurídico podemos decir que el ordenamiento internacional actual es ineficaz porque sus órganos no son ya un «tercero ausente»¹⁶³⁸ sino más bien un

¹⁶³⁶ Ibid., p.146.

¹⁶³⁷ Ibid., pp.146 *in fine*-147.

¹⁶³⁸ BOBBIO, N., *El tercero ausente* (1989), (Trad. P. Linares), Cátedra, Madrid, 1997. Especialmente pp.288-291.

«tercero impotente»¹⁶³⁹ en cuanto incapaz de hacer valer las garantías adecuadas contra las violaciones que los derechos humanos vienen sufriendo.

Un buen ejemplo de ello es el mismo artículo 2 de la Carta que hemos citado. Los derechos humanos no deberían ser incluidos entre las competencias que el apartado 7 denomina «asuntos que son esencialmente de la jurisdicción interna de los Estados», sino que, al convertirse en derechos supraestatales, su tutela debería quedar garantizada jurisdiccionalmente en el ámbito internacional frente a los Estados mismos¹⁶⁴⁰. Sin embargo, la ausencia de garantías adecuadas contra dichas violaciones hace que el ordenamiento internacional actual sea incapaz de cumplir con sus propios postulados lo que provoca una crisis de la propia soberanía que se extiende no sólo en el terreno jurídico sino también político y que afecta sobre todo, tal y como sostiene Ferrajoli, «al estado nacional unitario e independiente cuya identidad, posición y función deben ser revisadas a la luz de sus actuales transformaciones de hecho y de derecho en las relaciones internacionales»¹⁶⁴¹, esto es, reconsiderar la posición de aquél en sus relaciones exteriores a la luz del derecho internacional actual, aceptar sus principios como vinculantes y hacerlos valer proyectando las formas institucionales, las garantías jurídicas y las estrategias políticas necesarias para su realización.

Hoy más que nunca es necesaria una «integración mundial basada en el Derecho»¹⁶⁴², una perspectiva obligada ante la crisis estructural que viene asolando nuestra existencia: guerras, masacres, conflictos étnicos y culturales intraestatales, amenazas al medio ambiente, miseria y hambre, ataques a la libertad, armas nucleares, desigualdad insoportable, gobernantes deplorables... todo ello hace que nos encontremos ante un equilibrio internacional cada vez más inestable, más precario y más volátil y las soluciones que se vienen dando no sólo no resuelven el problema sino que más bien lo agravan al prescindir de la visión global y encerrarse de nuevo en la estricta nacionalidad y estatalidad que creíamos superada, volviendo a la sociedad tribal que genera nuestro instinto primitivo. Vivimos en un mundo interdependiente económica, política,

¹⁶³⁹ FERRAJOLI, L., *Derechos y Garantías... cit.*, p.147.

¹⁶⁴⁰ *Ibid.*, p.146.

¹⁶⁴¹ *Ibid.*, p.148.

¹⁶⁴² *Ibid.*, p.149.

ecológica y culturalmente, en el que, gracias a la globalización y la rapidez en las comunicaciones, nada nos resulta ajeno. Somos plenamente conscientes de lo que ocurre y cómplices directos de un sistema de soberanías y de relaciones internacionales que cada vez son más asimétricas. Estamos estimulando, ya sea a través de la indiferencia, del miedo, del egoísmo o de la acción sin límites, un sistema que no se puede sostener por sí mismo a largo plazo, que funda su legitimidad en una universalidad parcial y viciada y que no es consciente de que uno de los obstáculos que le impide avanzar hacia una verdadera comunidad mundial es la propia figura del Estado nacional entendido como sujeto soberano encerrado sobre sí mismo y fundado sobre una sociedad excluyente y tribal. Hoy este tipo de Estado Nación falla a escala global siendo del todo inadecuado para la interdependencia actual en la que vivimos, presentándose ya no como entidades sometidas y abocadas en su función al imperativo de la paz y a la tutela de los derechos humanos de todos los seres humanos (ciudadanos y no ciudadanos), sino como organismos contrarios a la cooperación, la solidaridad internacional e incapaces de consolidar, como sostiene Barber, unos bienes comunes globales¹⁶⁴³.

Bauman habla en este sentido de una revisión exhaustiva de la imagen hobbesiana del Estado como garante de la seguridad de sus tutelados y como única alternativa de defensa de sus súbditos frente a la «intrínseca [...] agresividad humana». El autor polaco viene a insinuarnos la posibilidad de que el Estado nacional, que en otros tiempos era descrito como la principal garantía de seguridad humana y un seguro frente a la violencia, se haya convertido hoy, por obra y gracia del neoliberalismo, en uno de los principales factores o causas «del ambiente de (des)protección y de vulnerabilidad ante la violencia que hoy impera». Esto significa que el Estado ha cambiado su antiguo rol de defensor de la seguridad por otro, como dice Bauman, que contribuye a elevar la inseguridad, la incertidumbre y la (des)protección a la categoría de condiciones humanas permanentes, agentes todos ellos que brotan de una misma raíz: «la globalización exhaustiva de la condición humana»¹⁶⁴⁴, globalización (otra más) que ahora parece seamos incapaces de controlar.

¹⁶⁴³ BARBER, B., *If mayors ruled the world. Dysfunctional nations, rising cities*, Yale University Press, New Haven & London, 2013, p.77.

¹⁶⁴⁴ BAUMAN, S., *Retrotopía, cit.*, pp.27 y 31.

2. Ciudadanía y nacionalidad

La soberanía está íntimamente relacionada con el tema de la ciudadanía y de la nacionalidad. Uno de los mayores desafíos a los que se enfrenta el Estado democrático en la actualidad tiene que ver con la necesidad de superar el sello comunitario de las modernas doctrinas contractualistas de la ciudadanía que expresan una noción de la democracia basada en la pertenencia a una determinada comunidad¹⁶⁴⁵. Como ha destacado Cruz Prados, a partir de la época moderna, la idea de la pertenencia a un orbe común, tal y como defendía Vitoria, se va sustituyendo, progresivamente, por la coincidente posesión individual de un idéntico estatuto formal: la pertenecía a un Estado¹⁶⁴⁶. La condición de ciudadano se antepone así a cualquier otra, incluso a la de ser humano.

Este tipo de doctrinas se caracterizan porque en ellas se da, como matiza Encarnación Fernández, una suerte de síntesis entre individualismo y estatalismo que se materializa a través de la transformación que sufren los derechos del hombre del estado de naturaleza, que acaban por convertirse en derechos de ciudadano una vez constituida la sociedad civil y el Estado. El pacto se materializa a través del consentimiento libre e igual de un cierto número de individuos que deciden constituir entre ellos una comunidad política atribuyendo el poder a los gobernantes para obtener una mejor protección para *sus* derechos naturales, unos derechos que en el estado de naturaleza se hallan en una situación precaria. Esos individuos se convierten en miembros de *esa* comunidad, en *ciudadanos*, y ellos y sólo ellos, son los que disfrutan de tales derechos en el seno de la comunidad constituida a tal efecto¹⁶⁴⁷. Desde esta perspectiva se justifica sin dificultad la diferenciación entre aquellos que forman parte de la comunidad y los que no, pues los derechos se reconocen universalmente sólo a quienes la integran. En realidad, tal y como reconoce Aparisi Miralles, se trata de un concepto de ciudadanía entendida como «fuente de los derechos individuales» excesivamente vinculada a la

¹⁶⁴⁵ BELLAMY, R., "Trei modelli di cittadinanza", en AA.VV., ZOLO, D., (coord.), *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Laterza, Roma-Bari, 1994, pp.237 y ss.

¹⁶⁴⁶ CRUZ PRADOS, A., "Para un concepto de guerra de una filosofía de paz...", *cit.*, pp.111 y 122.

¹⁶⁴⁷ FERNÁNDEZ, E., *Igualdad y Derechos Humanos*, *cit.*, p.35. Locke es explícito respecto a este tema, *vid.*, LOCKE, J., *Ensayo sobre el Gobierno civil*, *cit.*, Cap. VIII, sec. 95, pp.120-121.

idea del Estado-Nación, el cual otorgaba poco relieve a la dimensión de la universalidad¹⁶⁴⁸.

El reto de sobreponerse a ese sello comunitario de estas teorías contractualistas del concepto de ciudadanía es esencial si queremos avanzar hacia una verdadera universalidad de los derechos tal y como venimos planteándola. El propio Estado social, si bien ofrece una cierta virtualidad positiva en cuanto a la superación de la exclusión y discriminación de determinados grupos de personas en comparación con el Estado liberal, sigue presentando, sin embargo y como consecuencia precisamente de este contractualismo heredado del individualismo y el estatalismo, una ineficiencia e insuficiencia de esa virtualidad positiva al ser ésta aún asistencial y limitada a los nacionales, a los ciudadanos: Estado social sí, pero para los nuestros. Ello redundará en la seria amenaza que se cierne sobre la propia supervivencia del *Welfare State* al tener como batalla pendiente el conquistar y hacer realidad esos derechos sociales y los incipientes derechos de solidaridad de forma tal que puedan traspasar los muros de la nacionalidad y la ciudadanía, pues la crisis del Estado social proviene, de hecho y tal y como defiende Ballesteros, de la contradicción entre la protección clientelar que confiere el Estado a sus ciudadanos/ clientes/ beneficiados y la heteromarginación de los inmigrantes, los parados, las minorías, los nuevos pobres que son excluidos de la protección de los poderes públicos¹⁶⁴⁹.

Esta batalla pendiente de la que hablamos apremia, pues no cabe duda de que el mundo está cambiando y lo hace, además, rápidamente. La coyuntura que nos envuelve viene caracterizada por el ineludible aumento de los procesos de integración, de factores como las interdependencias mutuas y de problemas como los que se derivan de las presiones migratorias. Una explicación como la que dispensa las doctrinas contractualistas de la ciudadanía no es viable en una sociedad que se define a través de estas variables, con inconvenientes y asuntos que afectan de forma global y que, además, están inevitablemente destinados a aumentar. Ello supone entender de una

¹⁶⁴⁸ APARISI MIRALLES, A., *Derecho a la paz y derecho a la guerra... cit.*, p.47.

¹⁶⁴⁹ BALLESTEROS, J., "Los derechos de los nuevos pobres", en AA.VV., BALLESTEROS, J., (ed.), *Derechos humanos. Concepto, fundamentos, sujetos... cit.*, pp.137-143.

vez por todas que la antinomia entre el universalismo de los derechos y sus confines estatistas es cada vez más insostenible.

Es cierto y evidente que los derechos han sido desde siempre universales sólo *de palabra*, lo hemos visto al analizar el tema de la soberanía y los extraordinarios postulados de Vitoria incapaces de ir más allá de la pura retórica conceptual, y también en la Revolución francesa y luego en las sucesivas cartas constitucionales, donde se han venido proclamando como derechos de la persona, derechos universales reconocidos a todos en cuanto a personas, cuando en realidad siempre han sido derechos del ciudadano. Los revolucionarios franceses cuando hablaban de *hommes*, pensaban más bien en los *citoyens* franceses y proclamaban los derechos como *droits de l'homme* y no como *droits du citoyen* para atribuirles una mayor universalidad, al menos externamente, como subraya Ferrajoli¹⁶⁵⁰.

El problema que surge ahora es que esta disociación entre persona y ciudadano, que antaño no planteaba graves problemas, puesto que por entonces no era verosímil, ni siquiera previsible la globalización ni que los habitantes del Tercer Mundo pudieran llegar a Europa de la forma que lo hacen en la actualidad (y mucho menos reclamar que esas declaraciones de principios fueran puestas en práctica¹⁶⁵¹), se ha vuelto una amenaza ante los incuestionables procesos de integración y sobre todo ante la gran presión migratoria que nuestros acomodados países y nuestras ricas ciudadanías vienen soportando. En la época de la Revolución francesa y luego durante todo el siglo XIX (e incluso la primera mitad del siglo XX) Europa no se sentía amenazada por la presión de los inmigrados ni por la *fusión de horizontes* (o mestizaje como fusión de culturas, personas y valores) pues los movimientos de población eran muy reducidos y tenían otras dimensiones en comparación con lo que suponen en la actualidad¹⁶⁵². La tensión entre lo interno y lo externo y el permanente conflicto entre lo que se consideraba ser hombre y ser ciudadano, por tanto, siempre ha estado ahí, pero se veía desde una óptica diferente. El otro, el no-ciudadano era el extranjero *lejano* al que había que marginar.

¹⁶⁵⁰ FERRAJOLI, L., *Derechos y Garantías... cit.*, p.116.

¹⁶⁵¹ *Ibid.*, p.117.

¹⁶⁵² En todo caso podemos incluso afirmar que por entonces el fenómeno era el contrario: los europeos, tras conquistar el Segundo Mundo, eran los que dispusieron a conquistar el mundo entero. *Ibid.*, p.116.

Difícilmente se entendía en los términos que lo hacemos hoy en día, pues ese *otro-lejano* de no hace tanto tiempo atrás ha acabado por instalarse en nuestras sociedades y se ha convertido en el *otro-cercano* al que se le ha perdido el respeto como ser humano igual en dignidad.

Hoy en día, por lo tanto, esa presión migratoria y esa globalización han acabado por resultarnos insoportables. Occidente se ha cerrado sobre sí mismo y el diseño universalista de Naciones Unidas, que tanto nos costó construir, se está quebrando, nuestras democracias involucionando y nuestra identidad reduciéndose cada vez más a una sola pertenencia de autodefinición que invade el resto de esferas, anulándolas para conformar una nueva identidad reaccionaria y dañina fundamentada en la hostilidad y la oposición hacia el diverso¹⁶⁵³.

Esta involución de la que hablamos se plasma en la actualidad de forma palpable en la terrible y cruel desigualdad manifiesta en los derechos, una desigualdad que, como señala Ferrajoli, «genera la imagen del otro como desigual, [...] inferior en el plano antropológico, precisamente por ser inferior en el plano jurídico»¹⁶⁵⁴. Una desigualdad que pasa esencialmente a través de ese molde estatista de la ciudadanía que venimos describiendo y cuya definición, con fundamento en pertenencias nacionales y territoriales representa, en palabras del autor, «la última gran limitación normativa del principio de igualdad jurídica», «el último privilegio de estatus» que queda por abolir, la ciudadanía considerada como «el último factor de exclusión y discriminación, el último residuo premoderno de la desigualdad personal» en contraposición a la proclamada universalidad e igualdad de los derechos humanos y fundamentales¹⁶⁵⁵. Un privilegio que, como consecuencia de los confines estatistas del derecho moderno, continúa excluyendo como «un gran apartheid mundial», a todos los no-ciudadanos del goce de la mayor parte de los derechos humanos¹⁶⁵⁶ y que contradice no sólo el universalismo de los derechos, tal y como han sido recogidos por nuestras constituciones, sino también

¹⁶⁵³ *Ibid.*, p.58.

¹⁶⁵⁴ *Ibid.*, p.58.

¹⁶⁵⁵ *Ibid.*, pp.41 y 117 respectivamente.

¹⁶⁵⁶ *Ibid.*, p.82.

el de los derechos mismos tal y como fueron sancionados por la Declaración Universal de 1948 y los dos Pactos sobre Derechos Humanos de 1966¹⁶⁵⁷.

La cuestión radica, por lo tanto, en la relación problemática que ha existido desde siempre entre ciudadanía y personalidad, lo que nos ha llevado a reclamar unos derechos que pretendidamente atribuimos a la persona pero que, en realidad, sólo se manifiestan a través de la figura de la ciudadanía. Porque, como dice De Lucas, hemos acabado por reconocer que los derechos del hombre no son nada si no se es ciudadano, o en todo caso son muy poco si no se es titular del pasaporte de un Estado que además *cuenta*. Sin el título de ciudadanos de un Estado (y a decir verdad podríamos añadir: de unos Estados concretos), los derechos humanos proclamados como universales desde 1789 se convierten en «papel mojado»¹⁶⁵⁸ y se redonda en ese sello comunitario que estampa una ciudadanía basada en la pertenencia a una determinada comunidad como noción que expresa exclusividad y particularidad.

Todo ello ha provocado que los derechos hayan acabado por convertirse en verdaderos derechos de ciudadanía, exclusivos y privilegiados, y que además lo hayan hecho justo en el momento en que era más necesario tomarlos en serio y hacerlos realmente efectivos y universales, un momento en el que se requiere de forma urgente luchar por la primacía del hombre frente al ciudadano y por la aspiración de alcanzar una ciudadanía verdaderamente planetaria, en la línea de las enseñanzas de los pensadores estoicos y cristianos. No somos ni seremos jamás una sociedad *decente* mientras perpetuemos en ella la dicotomía que diferencia hasta el extremo entre nosotros y ellos, entre los ciudadanos (los *nuestros*) y los no-ciudadanos (los *otros*), mientras no se reconozca que todos somos personas y merecemos el mismo respeto como tales. Esta discriminación nos lleva incluso a aceptar la irracionalidad de amparar que en estas nuestras sociedades *privilegiadas, civilizadas*, existan todavía personas que, por no gozar del estatus de ciudadanía, estén privadas de algo tan esencial como es el propio reconocimiento de la condición de sujeto de derecho, de la protección que les brinda el Derecho, del «derecho al derecho», como dice Naïr.¹⁶⁵⁹

¹⁶⁵⁷ Ibid., p.117.

¹⁶⁵⁸ DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio... cit.*, p.78.

¹⁶⁵⁹ NAÏR, S., "Prólogo", en DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio... cit.*, pp.10 in fine-11.

No olvidemos que aquellos a los que llamamos *no-ciudadanos* son *personas*, seres racionales y diversos con los que compartimos una misma naturaleza, seres iguales a nosotros en lo que supone la parte más importante de nuestra existencia, aquellos con los que compartimos lo esencial: nuestra *humanitas*, nuestra común condición de seres humanos. Es más, no debemos olvidar que, en realidad, en muchas ocasiones éste será el único atributo que les defina, despojados de la condición de pertenencia¹⁶⁶⁰, del título de ciudadanía y de los derechos políticos, civiles y sociales más elementales o, como recuerda Agier, sin plaza propia ni lugar al que reclamar como legítimamente suyo, *personas* que carecen de un sitio en este mundo *compartido*¹⁶⁶¹ y que tratan de construirse un nido en los huecos y los vacíos que van encontrando¹⁶⁶², personas a las que sólo les quedará la titularidad de ser *persona*, un ser humano necesitado de ayuda, radicalmente vulnerable, desamparado, un ser humano sin más atributos que ser, precisamente eso, un semejante que acude a nosotros en busca de nuestra humanidad. Porque este es, como remarca De Lucas, sin duda el sentido «más noble del Derecho en su origen»: otorgar una protección básica frente al daño que supone la condición de vulnerabilidad, de ausencia de recursos para protegerse contra las diversas formas en las que el mal se manifiesta, ya sea la miseria, la persecución, la desigualdad, el odio o la destrucción¹⁶⁶³. Lo que está en juego son derechos básicos de seres humanos y, entre ellos, el más básico y elemental de todos: el derecho a la vida que es, obviamente, universal y, asimismo, condición de reconocimiento de todos los demás derechos¹⁶⁶⁴.

Los derechos humanos, como sabemos, se definen por ser derechos universales que se reconocen a todos los seres humanos y que obligan universalmente, ya no podemos mantener que a un Estado sólo le obligan los derechos humanos de sus ciudadanos, también tiene obligaciones respecto a los derechos humanos de todos los seres humanos que se hayan bajo el alcance de su soberanía. La obligación primaria del Estado no es sólo garantizar la vida como primer derecho de sus ciudadanos sino la de todos aquellos que se encuentran en el interior de sus fronteras. Y no sólo por razones morales

¹⁶⁶⁰ DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio... cit.*, p.78.

¹⁶⁶¹ AGIER, M., *Le couloir des exilés: être étranger dans un monde commun*, Éditions du Croquant, Bellecombe-en-Bauges, 2011, pp.20-21.

¹⁶⁶² BAUMAN, S., *Retrotopía, cit.*, p.80.

¹⁶⁶³ DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio... cit.*, p.78.

¹⁶⁶⁴ *Ibid.*, p.96.

(que también) sino jurídicas, ya que existen instrumentos jurídicos vinculantes que establecen obligaciones correlativas a esos derechos elementales¹⁶⁶⁵, obligaciones jurídicas primarias que nacen, precisamente, de tales instrumentos jurídicos y cuyo incumplimiento supone una grave infracción jurídica y no simplemente un problema de moralina, de caridad, de empatía o de exigencia moral.

Los afortunados que sí poseemos esa condición privilegiada de la ciudadanía nacional tenemos, por lo tanto, respecto a esos otros vulnerables una verdadera obligación solidaria que va más allá de las fronteras de una determinada comunidad o Nación, una responsabilidad común que nos vincula a todos. Esto implica la necesidad de alumbrar una conciencia conjunta de derechos y obligaciones, una nueva «ciudadanía solidaria»¹⁶⁶⁶ que supere, en palabras de Habermas, el conflicto entre «el cosmopolitismo del hombre y las lealtades del ciudadano»¹⁶⁶⁷ en la medida en que cada vez se hace más manifiesta la exigencia de una ética universalista. Una ciudadanía que surgiría de la existencia de necesidades comunes y de la participación en una verdadera concepción compartida de la justicia¹⁶⁶⁸ porque la injusticia estructural, decíamos, es el resultado de la agregación de multiplicidad de acciones y decisiones que sumadas (estructuralmente) terminan por perjudicar a personas que pueden o no formar parte de la comunidad en la que nos encontramos insertos. Esta injusticia tiene un carácter global y es, por lo tanto, incompatible con un modelo de sociedad que abogue por enfrentarse únicamente contra las adversidades que afectan a sus ciudadanos.

Por lo tanto, como la responsabilidad es global, la solución también debe serlo, todos somos responsables y todos debemos involucrarnos en ella. Para ello es fundamental trabajar sobre dos ejes que se requieren mutuamente: por un lado una sociedad civil activa y responsable, solidaria y abierta, reivindicativa (en cuanto a exigir activamente

¹⁶⁶⁵ Por ejemplo, las Convenciones y Tratados del Derecho Internacional del Mar basadas en la obligación primaria de socorrer a quien está en riesgo de naufragio. *Ibid.*, pp.96-97.

¹⁶⁶⁶ *Vid.*, ARIÑO, A., (dir.), *La ciudadanía solidaria*, Bancaja, Valencia, 2001.

¹⁶⁶⁷ HABERMAS, J., *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (1973), (Trad. J.L. Etcheverry), Amorrortu, Buenos Aires, 1975, p.109.

¹⁶⁶⁸ Ya lo advirtió mucho antes el propio Vitoria al defender un cosmopolitismo según el cual en cada hombre concurre una doble ciudadanía: la universal y la particular. Ambas no se excluyen, se complementan, y en caso de conflicto, debe prevalecer los derechos y deberes naturales, encarnados originariamente en el hombre, entendido como ciudadano del mundo. APARISI MIRALLES, A., *Derecho a la paz y derecho a la guerra... cit.*, pp.108-109.

actuaciones que acaben con la falta de voluntad de nuestros gobiernos), capaz de cumplir con su deber elemental de reconocer al otro como semejante, y por otro, unos poderes públicos capaces de implicarse y llevar a la práctica respuestas adecuadas, de asumir su responsabilidad de proteger a cualquier persona, ya no en cuanto ciudadano, sino en cuanto ser humano. Iniciativas que, por lo demás, podríamos sintetizar con De Lucas en tres grandes ámbitos de actuación: las primeras, las más urgentes, asegurar que no se pierdan vidas, llevar a cabo intervenciones de salvamento y rescate de todas aquellas personas que tratando de alcanzar nuestras sociedades privilegiadas se encuentran en peligro de perder su bien más preciado. Las segundas, garantizar sus derechos tan pronto se hallen en nuestro territorio reconociéndolos como sujetos de derechos, como seres a los que se les reconoce su derecho al Derecho. Y las terceras, articular y mejorar las políticas existentes para que traten verdaderamente de erradicar, o al menos mitigar, esa injusticia estructural de la que hablábamos sin recetas simplistas e improvisadas¹⁶⁶⁹.

Ahora bien, si el primero de los dos ejes, esto es, una ciudadanía abierta y solidaria más allá de sus fronteras, falla, todo lo demás se desmorona. Si nos encerramos sobre nosotros mismos, si evitamos sentir al otro, si insistimos en presentarlo como ajeno a nuestra condición y no como un semejante pidiendo socorro, como un ser desnudo de cualquier atributo «que nos interpela sobre la firmeza de nuestras convicciones acerca de la universalidad de los derechos»¹⁶⁷⁰, no seremos capaces jamás de afrontar seriamente todas estas cuestiones. Si planteamos los problemas desde la óptica de que son sólo *sus* problemas, no podremos entender ni tratar de dar respuesta a lo que éstos verdaderamente implican y acabaremos cayendo en el precipicio que supone desentenderse de unos asuntos que, en realidad, nos incumben y afectan conjuntamente, porque, no nos equivoquemos, no son *sus* problemas sino *nuestros* problemas, los problemas de todos, los problemas derivados de una globalización implacable. Dice Ferrajoli que los derechos humanos nunca han caído del cielo sino que siempre se han venido afirmando en el momento en que se ha hecho irresistible «la presión de quienes han quedado excluidos ante las puertas de los incluidos»¹⁶⁷¹. Pues

¹⁶⁶⁹ DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio... cit.*, pp.150 y ss.

¹⁶⁷⁰ *Ibid.*, p.51.

¹⁶⁷¹ FERRAJOLI, L., *Derechos y Garantías... cit.*, p.117.

bien, hasta que no seamos capaces de sentir esa presión, de sentir como propio el sufrimiento ajeno, no podremos afrontarlo como corresponde, ni moral ni jurídicamente y, evidentemente, una sociedad cerrada es incapaz de experimentar este sentimiento y de actuar conforme al mismo.

Para el mismo Ferrajoli la solución debe pasar, necesariamente, por tener el valor de desvincular los derechos de la ciudadanía como pertenencia a una comunidad determinada y replantearse este problema a la luz de la «desnacionalización de los derechos fundamentales y la correlativa desestatalización de las nacionalidades»¹⁶⁷². En nuestra opinión entendemos que los problemas relacionados con las migraciones de masas, la globalización y la distancia cada vez mayor entre Norte y Sur, la pobreza, la desigualdad económica y el subdesarrollo, por mencionar unos cuantos, no son cuestiones que se vayan a resolver a través de la apertura sin más de las fronteras, ahora bien, la respuesta tampoco se encuentra, ni mucho menos en la acción contraria, en el cierre hermético y defensivo, casi marcial de las mismas. No existe una respuesta infalible sino más bien la posibilidad de optar por diversas soluciones políticas y jurídicas que pasan siempre a través del fomento del diálogo y la confianza, viendo al otro no sólo como competidor y dando primacía al principio de la cooperación¹⁶⁷³, soluciones que deberían estar encaminadas a una finalidad esencial: erradicar todos estos inconvenientes primero, en los propios países que los sufren, actuar sobre el foco del problema y no únicamente sobre el resultado involucrándose en ello y consolidando una ciudadanía activa y responsable capaz de alentar el espíritu comunitario más allá de las fronteras cerradas de una determinada Nación, que movilice la acción de los poderes públicos y el establecimiento de deberes jurídicos de solidaridad a escala universal y segundo, ya en nuestro territorio, emplear los recursos del Estado para crear una sociedad de iguales y establecer un proyecto sobre unas bases de inclusión, cooperación y solidaridad.

¹⁶⁷² Ibid., p.57.

¹⁶⁷³ APARISI MIRALLES, A., *Derecho a la paz y derecho a la guerra... cit.*, p.111.

C. El dilema del tiempo presente: desconfianza vs apertura universal

Basta con pasear la mirada por el mundo actual para constatar la falta del recto amor a sí mismo del que habla Ballesteros, la ausencia de conciencia de pecado y de amor al prójimo. Cualquier visión que se presente como global provoca en la actualidad una cierta desconfianza generalizada en la ciudadanía, ya sea porque parezca ingenua o porque se perciba como peligrosa para su identidad o para su *modus vivendi*. Porque desconfianza es, tal y como asegura Maalouf, sin duda alguna, una de las palabras clave de nuestra época. Se desconfía de las ideologías, de la política, de la ciencia, de la razón, del progreso, del Derecho y, también y sobre todo de todo aquello que se presenta como global, mundial o cosmopolita. Hace no muchos años había bastante gente dispuesta a aceptar la idea de una pertenencia más allá de fronteras¹⁶⁷⁴, de esforzarse por alcanzar una comunidad humana universal, de dilatar progresivamente el sentimiento (por utilizar la terminología bergsoniana) e ir saltando los círculos concéntricos hasta llegar al más lejano y difícil de todos ellos, de forma natural al modo descrito por el propio Vitoria ya hace algunos siglos. Una pertenencia, considerada de algún modo como «la culminación última de la Historia humana»¹⁶⁷⁵: así, un habitante de Valencia, después de considerarse valenciano y luego español, iba a convertirse en ciudadano europeo y después en ciudadano del mundo. Esta idea no era para nada descabellada, lo vivimos con la doctrina Wilson, los Pactos Briand-Kellog, la Sociedad de Naciones, la aparición del principio de seguridad colectiva, la creación de la ONU, la Declaración Universal de los Derechos Humanos, el Tratado de Roma y la creación de la Comunidad Económica Europea, la constitución de la Unión Europea, el fin de la Guerra Fría, la caída muro de Berlín... sin duda la humanidad caminaba hacia una suerte de «unión suprema»¹⁶⁷⁶. Sin embargo, la Historia no sigue nunca el camino que se le traza y definitivamente parece que nos hemos desviado del sentir general imperante unas cuantas décadas atrás.

La Historia va avanzando por infinidad de caminos que no son más que la suma de todos los actos de los seres humanos que habitamos este mundo, de sus afinidades y también de sus enfrentamientos. El resultado de estos actos será lo que nosotros mismos

¹⁶⁷⁴ MAALOUF, A., *Identidades Asesinas*, cit., pp.112-113.

¹⁶⁷⁵ Ibid., p.113.

¹⁶⁷⁶ Ibid., p.113.

hagamos de él: ¿una guerra de civilizaciones basada en la opresión y la violencia? ¿una aldea global basada en la democracia y la igualdad? de nosotros depende nuestro futuro. Unos sentirán la tentación de rechazarlo todo, de ver el horizonte lejano como un espacio vacío que «ha dejado de ser el hábitat natural de las esperanzas y de las más legítimas expectativas para convertirse en un escenario de pesadilla»¹⁶⁷⁷ y otros, en cambio, estarán dispuestos a luchar por la utopía de conseguir un mundo mejor, por el anhelo de rectificación de los defectos de la actual situación en la que se encuentran los seres humanos, a seguir el camino de la aceptación sensata de la pertenencia a una verdadera comunidad humana. La humanidad no se modificará más que si quiere modificarse y la iniciativa sólo puede venir de ella, como sostenía Bergson¹⁶⁷⁸. Una utopía que Bauman convierte en «retrotopía», al afirmar que, aunque se haya perdido la fe en las utopías de todo signo, en el progreso, en el futuro, lo que no ha muerto ni morirá nunca es la aspiración humana que hizo que esa imagen resultara tan cautivadora. No es necesario una representación centrada en un futuro ideal, la fe en la idea de que las personas podríamos alcanzar la felicidad humana en un Estado futuro ideal (Moro o Platón) hace mucho tiempo que se perdió, en realidad, «corresponde ahora a cada individuo humano buscar y encontrar (o interpretar) soluciones individuales a problemas producidos socialmente» y consolidar de forma correcta el vínculo que les une¹⁶⁷⁹.

En algún momento, quizás después de las dos grandes guerras que asolaron nuestra conciencia y nuestro mundo, después de la caída de los muros y del fin de los dos bloques, la sociedad mundial empezó a sentir esta necesidad de inclusión, apertura, cooperación y solidaridad. Lamentablemente olvidó demasiado temprano las consecuencias de encerrar ese sentimiento en un cajón y en la actualidad estamos viendo los efectos demoledores que ello supone: violencia incontrolada, conflictos, terrorismo, destrucción, odio, desprecio, indiferencia... Ya lo decía Bergson cuando afirmaba lo curioso de observar cómo los sufrimientos de la guerra se olvidan rápidamente durante la paz, cómo los pueblos olvidan con tanta facilidad los sufrimientos

¹⁶⁷⁷ BAUMAN, S., *Retrotopía, cit.*, pp.14-15.

¹⁶⁷⁸ BERGSON, H., *Las dos fuentes de... cit.*, p.371.

¹⁶⁷⁹ BAUMAN, S., *Retrotopía, cit.*, pp.11-21. Cita p.21.

de la guerra¹⁶⁸⁰. Es difícil prever si seremos capaces de volver a abrir lo que se ha vuelto a cerrar. Si podremos extender los derechos y sus garantías a la totalidad del género humano a tiempo para prevenir y desactivar los violentos conflictos que vivimos en la actualidad tanto dentro como fuera de nuestras fronteras. De su efectiva universalización dependerá en el futuro próximo no sólo la credibilidad de los valores de Occidente sino el futuro de toda la humanidad.

En nuestras manos está el optar entre las dos alternativas que se nos presentan: la primera, la fácil, encerrarnos en nuestros ricos países y practicar la indiferencia y el desprecio, reafirmándonos dentro de nuestro círculo de la inmediatez, de la solidaridad interna del grupo, de la ideología del muro, de la desconfianza mutua que lleva incluso a la institucionalización del odio y a quebrar el propio Estado de Derecho y a abandonar la cultura de la vida; la segunda, la difícil, y que se basa, ya sea por idealismo o por realismo, en abrirnos a nuestros semejantes y tratar de detener esta barbarie actuando en consecuencia; transformando el vínculo del nosotros y tratando de llegar a la solidaridad abierta siempre de la mano del Derecho, esto es, de la cultura jurídica que reivindica la sacralidad de la vida. E insistimos que para ello es necesario postular una verdadera concepción democrática del Derecho capaz de construir propuestas legítimas y eficaces que permitan avanzar hacia una concepción de la ciudadanía plural y cosmopolita, un Derecho que posibilite la existencia de un deber de solidaridad positiva en el amparo de los más necesitados así como la exigibilidad jurídica y coactiva de unos deberes positivos capaces de desbordar, como señala Vidal Gil, el canon del buen padre de familia y del comportamiento jurídico estrictamente delimitado por la igualdad, la simetría y la reciprocidad en las prestaciones¹⁶⁸¹, reconstruir, en definitiva, la convivencia, a través de la solidaridad entendida como valor superior que actúa como fundamento de derechos humanos.

S.2 La reconstrucción serena de la convivencia a través de la solidaridad

En la presente sección vamos a tratar de rebatir cada uno de los presupuestos que hemos descrito y analizado en la sección anterior, en un esfuerzo por argumentar que

¹⁶⁸⁰ BERGSON, H., *Las dos fuentes de... cit.*, p.364.

¹⁶⁸¹ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.214.

es posible reconstruir la sociedad en base a un nuevo paradigma. Si la *transformación traumática de la sociedad* de la que hemos hablado ha derivado en una ideología del muro cuya consecuencia ha sido la instauración de una sociedad cerrada, la reconstrucción de la misma se ha de basar en desarticular las causas que han derivado en ella defendiendo su opuesto como la opción más eficaz para llevar a cabo un nuevo comienzo, una nueva era basada en la sociedad abierta y decente como antagónica a la sociedad cerrada y como nuevo paradigma de nuestra existencia en donde la solidaridad y los deberes positivos tengan un papel protagonista y el Derecho sea concretado como «producción centrada en la afirmación de los valores morales propios del género humano»¹⁶⁸² y no como la expresión jurídica de esa ideología del muro que lo convierte en un Derecho de defensa contra la demanda misma de solidaridad y como la negación más evidente del Derecho universal ético.

Jamás seremos capaces de superar la crisis que nos asola si no reconstruimos nuestra existencia sobre bases completamente renovadas. Y digo renovadas porque, en realidad, la mayoría de los postulados que vamos a defender se construyen sobre fundamentaciones y tradiciones pretéritas adaptadas a nuestro contexto actual. Argumentos que se levantan tomando lo mejor de las aportaciones del pensamiento universalista que van desde los clásicos hasta los representantes actuales de la denominada «postmodernidad resistente» a través de un recorrido que incluye lo más destacado en este sentido de la filosofía medieval, renacentista, moderna y contemporánea. Reflexiones teóricas que habían quedado relegadas a un segundo plano como consecuencia del triunfo de unos razonamientos guiados por el egocentrismo y la autarquía y defendidos por todos aquellos a los que habíamos denominado, con Pérez Luño, los *enemigos de la universalidad*.

En la sección anterior describíamos pormenorizadamente una fundamentación en negativo de un ser humano irracional que se deja arrastrar por sus instintos más básicos, que busca la satisfacción instantánea del deseo y la gratificación directa de sus pulsiones emocionales, que para protegerse se encierra sobre sí mismo y sobre su círculo más cercano, similar a él en este sentido, arrasando con todo aquello que implique

¹⁶⁸² NAÏR, S., "Prólogo", en DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio... cit.*, p.10.

diferencia, esfuerzo, compromiso, responsabilidad y sacrificio. La sección que vamos a desarrollar a continuación se basa en precisamente todo lo contrario. Es una fundamentación en positivo de un ser humano racional capaz de superar esa radicalización liberal individualista, de vencer ese comunitarismo cerrado centrado en la solidaridad interna del grupo y de sobreponerse a esa ideología del muro capaz de encerrar los sentimientos más nobles y sacar a la luz la parte más oscura de nuestra existencia. Para ello trataremos de rebatir cada uno de los que llamábamos los *enemigos de la universalidad de los derechos* en los distintos planos en los que los habíamos analizado para hablar, esta vez sí, de los aliados que colaboran de forma real y efectiva para que esta universalidad se realice verdadera, integral y legítimamente.

La reconstrucción de la fractura social solo será posible si fundamentamos nuestra coexistencia de forma adecuada a través del respeto activo y de la apertura integral al otro, entendiendo que los lazos que nos unen son más profundos que las diferencias y que ese vínculo que nos conecta exige responsabilidad y reciprocidad. Una vinculación que es, además, cosmopolita y universal, pues deriva de nuestra común pertenencia a un mismo género humano. Una responsabilidad que implica la necesidad de hacer posible y exigible el deber de solidaridad para alcanzar un sentido de comunidad abierta apelando a la sociabilidad natural del ser humano como rasgo esencial de la persona. Porque no olvidemos que es precisamente la universalidad del género humano la evidencia que confirmaría la exigencia de una solidaridad universal que justificaría la imposición de prestaciones positivas generales. Porque esta condición de ser humano unido al derecho (universal) a la satisfacción de las necesidades básicas, base de una sociedad bien ordenada donde exista una concepción compartida de la justicia, es esencial a la hora de fundamentar los ordenamientos internos y las relaciones internacionales en valores éticos compartidos, es decir, universales, porque como advierte Hans Küng: «Sin un talante ético mundial, no hay orden mundial [...]. Si queremos una ética que funcione en beneficio de todos, ésta ha de ser única. Un mundo único necesita cada vez más una actitud ética única. La humanidad postmoderna necesita objetivos, valores, ideales y concepciones comunes»¹⁶⁸³.

¹⁶⁸³ KÜNG, H., *Proyecto de una ética mundial* (1990), (Trad. G. Canal Marcos), Trotta, Madrid, 1991, pp.52-53.

Hablábamos en la introducción de un recorrido lleno de luces y sombras. En las últimas décadas la oscuridad ha logrado vencer a la lucidez, es hora de guiar de nuevo al ser humano para conseguir sacar lo mejor de sí mismo, tanto respecto a sus congéneres como respecto al mundo que lo rodea, sacarle del abismo en el que ha caído y recuperar su esencia. A continuación, trataremos de argumentar desde posiciones personalistas y racionalistas las maneras en que es posible alcanzar este desiderátum sin dejar atrás la individualidad y concreción propia de cada ser humano.

I. La cuestión social fundamentada en el respeto activo, la apertura integral al otro y la vinculación cosmopolita del género humano

Decíamos que las causas de la transformación traumática de la sociedad se hallaban en una crisis con profundas raíces políticas, sociales, culturales y, ante todo, morales que afectaban a la sociedad entendida no sólo localmente sino sobre todo globalmente y cuya consecuencia más dramática había sido la construcción de una sociedad del desprecio encerrada sobre sí misma y fundamentada en la aporofobia y la xenofobia que conducían a la exclusión y a la ausencia de respeto y de reconocimiento del otro.

Hablábamos de una crisis fundamentada sobre tres dimensiones (la antropológica, la epistemológica y la deontológica) que englobaban aquellas teorías, reflexiones o doctrinas y actitudes vitales que considerábamos la base de lo que llamábamos los actuales enemigos de la universalidad de los derechos, aquellos que abogaban por convertirla, como señala Pérez Luño, en una mera justificación de intereses políticos e incluso en una «pantalla encubridora de discriminaciones o desigualdades fácticas» y que habían provocado un resurgir de los particularismos y nacionalismos más radicales considerados el contrapunto regresivo de los ideales humanistas cosmopolitas base de la garantía de la universalidad de los derechos. Así considerada, la universalidad no sería más que un «dogma o un mero principio apriorístico ideal y vacío», un concepto cuyos contornos se volatilizan, se vuelven «etéreos» y terminan «por no significar nada»¹⁶⁸⁴. Y ello en el mejor de los casos, puesto que, en otros, sencillamente, se obvia su existencia negándola expresamente y atacando sus postulados revalorizando la diferencia hasta extremos radicalizados que consideran que es precisamente en el esfuerzo deliberado

¹⁶⁸⁴ PÉREZ LUÑO, A.E., “La universalidad de los derechos humanos”, *cit.*, p.106.

por no parecerse a los demás como verdaderamente se contribuye al desarrollo de una personalidad auténticamente humana.

Para evitar esto es imprescindible completar lo que el propio Pérez Luño denomina «la dimensión deontológica» de la universalidad, en cuanto ingrediente básico del concepto de los derechos humanos, que implica, para su vigencia, un compromiso de comunicación y consenso entre hombres y pueblos. Pues la universalidad no puede quedar relegada a la esfera de los postulados aparentes y artificiosos, sino que reclama un «esfuerzo constructivo» tendente a su realización. Ese constructivismo es la base para llevar a cabo entre todos los que formamos la familia humana la reconstrucción de la sociedad y la restauración de la fractura social, y su fundamentación debe justificarse, más allá de cualquier exclusión y más allá de cualquier discriminación, en la exigencia de una universalidad entendida como condición necesaria e indispensable para el reconocimiento de derechos que son inherentes a todos los seres humanos¹⁶⁸⁵.

La universalidad es, pues, la base sobre la que se debe recomponer la cuestión social y también la herramienta principal que enmiende su fractura. A través de ella vamos a intentar refutar cada uno de los postulados sobre los que sus enemigos se asientan para tratar de sacar a la luz aquellas fundamentaciones que abogan por un verdadero y legítimo proyecto universalista, esto es, sus aliados a la hora de construir una sociedad abierta y decente vinculada a valores como la responsabilidad, la solidaridad, la igualdad y la libertad.

Para ello contrpondremos aquellas tres dimensiones de las que hablábamos y cada una de las reflexiones contenidas en ellas, con argumentaciones antagónicas capaces de fundamentar en positivo una existencia auténticamente humana:

A) La primera de estas dimensiones era, como vimos, la antropológica, una dimensión que delimitábamos y sintetizábamos, a su vez, a través de tres grandes categorías: la ideología individualista, la comunitarista excluyente y la postmodernista. Para rebatir estas tres visiones antropológicas, aparentemente divergentes, pero en realidad profundamente convergentes, vamos a apelar a un postulado incompatible con

¹⁶⁸⁵ Ibid., pp.107-108. Citas p.107.

todas ellas, necesario para una reconstrucción integral de la sociedad e intrínseco a nuestra propia esencia. Hablamos de la *sociabilidad natural del ser humano* como rasgo esencial que nos define. Y lo haremos, además, oponiéndolo de tres formas distintas a cada uno de estos enemigos concretos que hemos mencionado: 1) En primer lugar, entenderemos esta sociabilidad natural del hombre como un atributo inherente a la persona y ello frente a un individualismo que acaba definiendo al hombre precisamente como un ser despojado de cualquier caracterización social, algo inviable si entendemos que el ser humano se identifica, precisamente, *en relación con los otros y con la ayuda de los otros*¹⁶⁸⁶. 2) En segundo lugar la analizaremos como manifestación que desafía y confronta la sociabilidad interna o calculada del grupo que excluye tajantemente el adjetivo *natural* que precisamente la especifica y concreta como un elemento que derriba fronteras y se extiende más allá de tribus y comunidades cerradas. 3) Y por último la estudiaremos como característica humana que se opone al absolutismo del mercado y del crecimiento económico en pro de la facilitación de otras capacidades y destrezas valiosas como es la de concebir la existencia humana a través del reconocimiento, la duración, el compromiso, el cuidado, la solidaridad y la responsabilidad.

B) La segunda de las dimensiones descritas se centraba en el mencionado “plano epistemológico” en el que examinábamos el relativismo (moral y cultural) así como los riesgos del universalismo entendido como *universalismo ex occidente dux* y como universalismo abstracto. Para intentar superar simultáneamente el relativismo y el universalismo abstracto y etnocéntrico analizaremos de forma detallada lo que supone entender la *universalidad siempre en y desde la diversidad* y lo haremos, también, a través de tres hipótesis: 1) la primera supondrá examinar las posibilidades que nos brinda el universalismo dialógico y las bondades que supone entender plenamente lo que la complementariedad de los opuestos significa, huyendo de interpretaciones simplistas que abogan por la imposibilidad de formular juicios de valor dotados de objetividad cuya consecuencia no es otra que la disolución del diálogo y el entendimiento que se derivan del aislamiento que supone la no existencia de contacto alguno ni de puntos en común con los que superar dicho aislamiento. 2) La segunda

¹⁶⁸⁶ VIOLA, F., *Identità e comunità... cit.*, p. 112.

hipótesis se centra en abogar por la lucha contra el universalismo homogeneizador a través de una visión de la mundialización integral e integradora, esto es, como mezcla que enriquece a toda la comunidad universal entendida como una colectividad formada por «seres tejidos con hilos de todos los colores»¹⁶⁸⁷ que comparten con ella y con sus contemporáneos lo esencial de sus referencias, comportamientos y creencias 3) Y la última hipótesis supone alzar la voz contra un universalismo sustitucionalista fruto de entender la universalidad desde el prisma de la abstracción y de la igualdad estrictamente formal que ignora la exigencia de establecer mecanismos especiales de protección para quien sufre situaciones concretas de explotación, marginación o subdesarrollo.

C) Finalmente, la tercera de las dimensiones de las que hablábamos en la sección anterior se concretaba a través de lo que denominábamos el “plano deontológico”. En él analizábamos, por un lado, el problema de la injusticia estructural centrada en los fenómenos de la *desigualdad*, la *pobreza* y la *escasez* y por otro, nuestra respuesta ética y moral ante ellos, en el sentido de acabar por definirnos a través de un comportamiento desvinculado de valores tan esenciales como la responsabilidad, la solidaridad, la igualdad y la libertad, entre otros. Para transformar esta última dimensión defenderemos la necesidad de llevar a cabo una regeneración ética basada en la responsabilidad colectiva y la justicia distributiva atendiendo a dos conceptos: el de redistribución y el de predistribución como base de una sociedad bien ordenada donde exista una verdadera concepción compartida de la justicia.

A. La sociabilidad natural del hombre...

«Queda claro, por consiguiente, que el origen de las ciudades y de las repúblicas no es una invención de los hombres, y que no hay que considerarlo algo artificial, sino como algo que brota de la **naturaleza** que sugirió este modo de vida a los mortales para su defensa y conservación»¹⁶⁸⁸

¹⁶⁸⁷ MAALOUF, A., *Identidades Asesinas*, cit., pp.117-121. Cita p.119.

¹⁶⁸⁸ VITORIA, F., *Sobre el poder civil*, cit., 1º parte, n.5, p.13. La negrita es mía.

1. ...como rasgo que niega la pretendida autosuficiencia del individuo

La sociabilidad humana es un hecho de experiencia común que implica pluralidad, unión y convivencia. El ser humano tiene una condición existencial común: no puede vivir solo, sino que lo hace relacionándose siempre con otros semejantes, su existencia es siempre coexistencia y jamás autosuficiencia o individualidad. Como dirá Cotta, «las relaciones interpersonales tienen un valor humanizador porque en ellas el hombre se hace consciente de aquello que efectivamente es, abandonando la pretensión de la autosuficiencia individual y superando los defectos del individuo a través del encuentro y la solidaridad con los otros. Por lo tanto, el hombre es, o se realiza plenamente a sí mismo solamente a través de una comunión interpersonal de vida»¹⁶⁸⁹. De este modo la coexistencialidad se revela como una manifestación «práctica y sincrónica» de la existencia humana de la que, además, no puede desprenderse¹⁶⁹⁰.

Esta manera de entender la sociabilidad, como algo connatural al ser humano, contrasta con las teorías de filósofos como Hobbes, Rousseau o Locke, padres del liberalismo clásico, que piensan que la sociabilidad es, en realidad, un producto más bien artificial. Así, Hobbes¹⁶⁹¹ considera que la naturaleza humana es esencialmente egoísta y antisocial. El ser humano no es social por naturaleza, sino que ésta lo disocia. El individuo aislado es frágil y vulnerable y su fuerza proviene de la asociación, por ello se ve obligado a asociarse con los demás, con el otro que representa siempre un peligro potencial. Renuncia al interés personal y a su libertad absoluta mediante un pacto en el que se constituye el Leviatán, un poder fuerte, absoluto, que le garantiza la seguridad. La sociabilidad es considerada necesaria y vista como un mal menor que hay que soportar. En definitiva, «Hobbes asume como perspectiva la indisposición natural de los seres

¹⁶⁸⁹ COTTA, S., *Diritto, persona, mondo umano, cit.*, p.36.

¹⁶⁹⁰ RAMÍREZ GARCÍA, H., y DÍEZ SPELZ, J.F., *La autenticidad y el fundamento... cit.*, p.110.

¹⁶⁹¹ «La causa final, propósito o designio que hace que los hombres (los cuales aman por naturaleza la libertad y el dominio sobre los demás) se impongan a sí mismos esas restricciones de las que vemos que están rodeados cuando viven en Estados, es el de procurar su propia conservación y, consecuentemente, una vida más grata [...] Las leyes de la naturaleza [...] son en sí mismas, y cuando no hay terror a algún poder que obligue a observarlas, contrarias a nuestras pasiones naturales [...]. El acuerdo que existe [...] entre los hombres se hace mediante pactos solamente, que es algo artificial. Por tanto, no es de extrañar que, además de un simple pacto o convenio, haga falta algo más para hacer de él algo invariable y duradero; lo que se requiere es un poder común que mantenga atemorizados a los súbditos y que dirija sus acciones al logro el bien común [...]. Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una verdadera unidad de todos en una y la misma persona [...] Una vez hecho esto, una multitud así unida en una persona es lo que llamamos ESTADO, en latín CIVITAS», HOBBS, T., *Leviatán, cit.*, cap.17, pp.153-157.

humanos para la sociabilidad». De ahí el tan mencionado pesimismo hobbesiano¹⁶⁹². Pero es esa misma inclinación natural a la autoconservación, como veremos, la que conduce a los individuos a celebrar el pacto social y a aceptar la vida en sociedad.

Por su parte, Locke y Rousseau estarían en una perspectiva más optimista de la condición humana. Locke¹⁶⁹³ es más consciente de la importancia de la coexistencialidad en el estado de naturaleza si bien para él la ley natural en dicho estado tiene como único fin la autoconservación del individuo sin tener en cuenta, en este primer momento, la existencia de otros seres humanos, como dirán Ramírez y Díez Spelz, para Locke «[L]a ley de la naturaleza es previa a la sociabilidad del individuo»¹⁶⁹⁴. Rousseau, por su parte, al igual que Hobbes, también defiende que el estado primitivo del hombre es la de ser un ser asocial que, en aras de un mayor perfeccionamiento, constituye la sociedad a través de un contrato social por el que los individuos ceden sus derechos en favor de la comunidad y del poder civil que será representado, ya no por el Leviatán, sino por la *voluntad general*¹⁶⁹⁵, pero a su vez, se diferencia de aquél en su concepción del hombre como un ser bueno por naturaleza, de ahí su perspectiva más optimista.

Ya sea la «sociabilidad por la fuerza de la razón» de Locke o la «sociabilidad aleatoria por la fuerza de las circunstancias» de Rousseau¹⁶⁹⁶ o Hobbes, lo cierto es que estamos antes teorías que son esencialmente individualistas y que, por lo tanto, no se basan en la coexistencialidad y sociabilidades connaturales al ser humano como herramientas a través de las cuales fundamentar el Derecho, la política u otros órdenes normativos.

¹⁶⁹² SALEJ HIGGINS, S., "Lectura comparada sobre los clásicos del contractualismo político", *Revista crítica del presente*, n.9, noviembre 2002. Disponible en: <http://www.nodulo.org/ec/2002/n009p05.htm> (última consulta 23 de julio de 2019).

¹⁶⁹³ «La finalidad máxima y principal que buscan los hombres al reunirse en Estados o comunidades, sometiéndose a un gobierno, es la de salvaguardar sus bienes; esa salvaguardia es muy incompleta en el estado de Naturaleza» LOCKE, J., *Ensayo sobre el Gobierno civil*, cit., Cap. IX, sec. 124, p.156.

¹⁶⁹⁴ RAMÍREZ GARCÍA, H., y DÍEZ SPELZ, J.F., *La autenticidad y el fundamento... cit.*, p.111.

¹⁶⁹⁵ «Supongo a los hombres llegados a ese punto en que los obstáculos que se oponen a su conservación en el estado de naturaleza superan con su resistencia a las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en ese estado. Entonces dicho estado primitivo no puede ya subsistir, y el género humano perecería si no cambiara su manera de ser. Ahora bien, como los hombres no pueden engendrar fuerzas nuevas, sino sólo unir y dirigir aquellas que existen, no han tenido para conservarse otro medio que formar por agregación una suma de fuerzas [...]. Esta suma de fuerzas no puede nacer más que del consenso de muchos [...]. Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado [...] es el problema fundamental al que da solución el contrato social» ROUSSEAU, J.J., *Del Contrato social*, cit., L.I, Cap. VI, pp.37 *in fine*-38.

¹⁶⁹⁶ SALEJ HIGGINS, S., "Lectura comparada sobre los clásicos del contractualismo político", *cit.*

Teorías que han influido claramente en el pensamiento de autores más actuales, como Hayek o Nozick, para los que el objetivo básico de la existencia humana es la exclusiva conservación del individuo que además es autosuficiente, por lo que lo social no es más que una realidad artificial cuya existencia se entiende sólo como un medio con el que lograr los objetivos de la autosuficiencia y de la independencia como desvinculación.

Para dejar atrás estos planteamientos y abogar por una verdadera alteridad capaz de fundamentar adecuadamente el Derecho (y con él, los deberes positivos y la solidaridad), es necesario entender que la coexistencia es condición de nuestra humanización, de tal manera que la sociabilidad es un elemento intrínseco y ontológico de nuestro ser y que, por lo tanto, todo aquello que perjudique esta condición esencial de nuestra propia naturaleza lo que provoca es una destrucción de nuestra propia humanidad. Somos seres sociales en esencia y lo contrario es «objetivamente contra natura por contravenir nuestro modo ontológico de ser y estar en el mundo»¹⁶⁹⁷.

Para tratar de comprender esto es conveniente partir de una distinción entre dos niveles¹⁶⁹⁸: el *ontológico*, correspondiente a la estructura esencial del ser del hombre, donde aparece claramente la exigencia del otro; y el *óntico*, referido al modo efectivo de realizarse tal exigencia.

El nivel *ontológico* es primario. Se interroga por el ser, por lo originario, busca las raíces, lo permanente, en definitiva, el sentido de la vida humana¹⁶⁹⁹. En este plano es donde se manifiesta la alteridad, el *Mitsein (ser-con)* heideggeriano¹⁷⁰⁰, lo que se podría llamar

¹⁶⁹⁷ ALONSO, G., "La solidaridad: ¿es un factor clave en las relaciones internacionales?", *cit.*, pp.97-98.

¹⁶⁹⁸ En este punto seguiremos a Ballesteros en su interpretación de Heidegger y la concepción ontofenomenológica-jurídica de Cotta sobre la coexistencialidad humana como receptáculo del Derecho. BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho... cit.*, pp.125 y ss y COTTA, S., *Itinerarios Humanos del Derecho, cit.*, pp.55 y ss y 77 y ss.

¹⁶⁹⁹ BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho... cit.*, pp.72-74.

¹⁷⁰⁰ Para Heidegger el conocimiento del ser del hombre, del *Dasein*, debe hacerse desde la perspectiva del primado del problema del ser hombre, un hombre que, por lo demás, sólo es comprensible como *in der Welt sein*, como un ser en el mundo. «La apertura del Da», dice Ballesteros, «abre cooriginariamente el *in der Welt sein* en su totalidad. De ahí que la esencia misma del *Dasein* consista en Ex-sistenz, esto es, estar no en sí mismo, sino en el ser [...] el hombre sólo es tal en la medida en que acepta que no es el ser ni su señor, sino sólo el guardián y el custodio del ser» *Ibid.*, pp.121-124. Cita p.124. Es más, Heidegger sostiene que «el *Dasein* es esencialmente coestar (*Mitsein*), tiene un sentido ontológico-existencial. No pretende constatar en forma óptica que yo no estoy fácticamente solo sino que también están-ahí otros de mi propia especie. [...]El coestar determina existencialmente al *Dasein* incluso cuando no hay otro que esté fácilmente ahí y que sea percibido. También el estar solo del *Dasein* es un coestar

socialidad, condición esencial y constitutiva del propio sujeto, algo que no puede fallar jamás porque acompaña siempre como realidad ontológica la existencia del hombre¹⁷⁰¹, la alteridad como elemento esencial del «estatuto ontológico del yo», como dato necesario, permanente e ineliminable. Entender de esta forma la alteridad implica que el ser humano es un sujeto que se presenta ontológicamente, siempre, como un *ente-en-relación*, un *ente-en-comunicación* y nunca como un ente cerrado, autosuficiente y autónomo. El *yo*, como sostiene Cotta, ni es ni puede ser sin el *otro*, si no hay otro no se puede tomar conciencia de uno mismo, y ello porque este *otro* es necesario e imprescindible para la constitución misma de mi *yo*¹⁷⁰².

A ello (a la constitución misma del *yo*, a la propia identificación) se llega mediante un proceso complejo en el que el sujeto es consciente de sí mismo precisamente después de tomar conciencia de la existencia de los otros: es decir, en un proceso prácticamente simultáneo es consciente de que es semejante al otro e inmediatamente después lo es de que es diferente, contextualizando así, como dice Viola¹⁷⁰³, su identidad propia y también la libertad como elemento integrante de aquella. Tal y como destaca Encarnación Fernández¹⁷⁰⁴ siguiendo al propio Viola, la identidad personal y el proceso de identificación a través del cual se forma, se sustenta y se desarrolla nuestra identidad tienen una dimensión intersubjetiva en un doble sentido: el ser humano se identifica *en relación con los otros y con la ayuda de los otros*¹⁷⁰⁵. Respecto al primer aspecto, si no existieran los otros, la identificación carecería de sentido: «la conciencia del yo implica la existencia de los otros, de un tú». El ser humano toma conciencia simultáneamente y de modo interdependiente de su singularidad y de su pluralidad al reconocer a los otros que aparecen como semejantes y, al mismo tiempo, diferentes de sí mismo¹⁷⁰⁶. El reconocimiento de los otros (tanto los que se considera *iguales* como aquellos que son

en el mundo» (un modo de *in der Welt Mitsein*). HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo* (1927), (Trad. J.E. Rivera), Trotta, Madrid, 2012, (3ª ed. traducida de la 17ª ed. de 1993), §26, ap.120, p.140.

¹⁷⁰¹ BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho...cit.*, pp.125-126.

¹⁷⁰² COTTA, S., *Itinerarios Humanos del Derecho, cit.*, p.81.

¹⁷⁰³ VIOLA, F., *Identità e comunità... cit.*, pp.30-44, 114-116, 121, 124-125 y 131.

¹⁷⁰⁴ FERNÁNDEZ, E., "La democracia como acción concertada y el futuro del Estado social", *cit.*, pp. 87 y 88 y FERNÁNDEZ, E., *Igualdad y Derechos Humanos, cit.*, pp.147-149.

¹⁷⁰⁵ VIOLA, F., *Identità e comunità... cit.*, p.112.

¹⁷⁰⁶ FERNÁNDEZ, E., "La democracia como acción concertada y el futuro del Estado social", *cit.*, pp. 87 y 88.

diferentes) es parte constitutiva del proceso de identificación¹⁷⁰⁷. En cuanto al segundo aspecto, Fernández se reafirma en la necesidad de tener en cuenta que la alteridad es imprescindible para una adecuada comprensión de la identidad personal¹⁷⁰⁸. Siguiendo a Taylor destaca que, aunque sólo yo puedo articular y descubrir mi propia identidad, eso no significa que yo la haya elaborado en el aislamiento sino más bien todo lo contrario, *con la ayuda de* los demás, los iguales y también los diferentes. Y ello debido, fundamentalmente, al carácter «dialógico» de la vida humana¹⁷⁰⁹.

Todo ello nos «autoriza», como dice Cotta, a establecer el siguiente principio básico: mi mismo *yo* es anterior a la autoconciencia, esto es, el objeto de la conciencia (que es mi *yo*) «*precede*» a la propia conciencia y ello se demuestra porque para llegar de lo uno (el *yo*, los *genes*) a lo otro (la autoconciencia, las *ideas*), pesa sobre el primero una serie de *influencias* tanto sociales (que van desde lo biológico a lo cultural o político) como más profundas (arraigadas en el inconsciente) que lo van configurando a lo largo de la vida. Es decir, que para llegar el ser humano a la autoconciencia se debe reconocer a los demás primero como un *alter ego*, otro *yo* o igual a mí en el plano del ser¹⁷¹⁰. La autoconciencia se va haciendo consciente a través del esfuerzo en el ciclo vital, no es creación de lo que somos desde el principio sino conocimiento: el *yo*, que es lo *ya hecho* se abre al *por hacer* a través de las costumbres, las tradiciones, de la cultura, de las diversas enseñanzas en el plano biológico, psicológico y cultural¹⁷¹¹.

Por lo tanto, el *yo*, en sentido ontológico, no es *por sí mismo* sino más bien *en relación*: «fuera de la relación no existe la individualidad humana». La estructura relacional del sujeto es la que acaba por definir a la conciencia que, de acuerdo con Cotta, es primariamente *capacidad de acoger*, *lugar de acogimiento* que se abre y se hace *acto de acogimiento*, donde, ahora ya sí, se desarrolla «en su plenitud la conciencia subjetiva en toda su fuerza creadora y liberalizadora». Entendido de esta forma el acogimiento se define siempre aquí como una necesidad y no como una libre posibilidad de la conciencia y ello se demuestra a través del proceso mismo en el que del *lugar de*

¹⁷⁰⁷ VIOLA, F., *Identità e comunità... cit.*, pp.112-114 y 116.

¹⁷⁰⁸ FERNÁNDEZ, E., "La democracia como acción concertada y el futuro del Estado social", *cit.*, p.88.

¹⁷⁰⁹ TAYLOR, C., *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, *cit.*, p.62.

¹⁷¹⁰ COTTA, S., *Diritto, persona, mondo umano*, *cit.*, p.242.

¹⁷¹¹ COTTA, S., *Itinerarios Humanos del Derecho*, *cit.*, p.67.

acogimiento se pasa al *acto*, un proceso donde se revela dicha necesidad doblemente: la de captar tanto la presencia del objeto (lo *otro-de-sí*) -que es la capacidad de la conciencia- como la del sujeto (el *yo-en-relación*) -que es la capacidad de la autoconciencia de captarse a sí mismo-, dos procesos que se pueden distinguir en abstracto pero no en concreto¹⁷¹². La conclusión de este procedimiento es evidente: fuera de la relación con el otro no existo: *yo* existo como acogimiento del otro, lo necesito ya que constituye y asegura nuestra recíproca dignidad (si se la niego al otro me la niego a mí). Se trata, en definitiva, de la presencia de una *necesidad* que me vincula y me dispone hacia la alteridad, hacia la apertura y que me aleja de lo cerrado, de la autosuficiencia y de la independencia como desvinculación pero que, al mismo tiempo, implica también la presencia de una libertad, la del que acoge libremente y ejercita su libertad yendo al encuentro del otro: «no soy libre de ser o no abierto al acogimiento, pero no puedo acoger si no soy libre»¹⁷¹³.

El nivel óntico se caracteriza, en cambio, por su *variabilidad* debida, precisamente, a la «ambivalencia existencial» fruto de la presencia de la libertad que acabamos de mencionar¹⁷¹⁴. Es, básicamente, el modo que tenemos de relacionarnos, la coexistencia manifestada a través de sus múltiples y heterogéneas formas. Es donde se reflejaría la exigencia de la *Fürsorge*, del cuidado debido a los otros, lo que se podría llamar *sociabilidad*, un hecho que, en contraste con la necesidad de la *socialidad* ontológica, suele fracasar con demasiada frecuencia¹⁷¹⁵. La sociabilidad es la apertura concreta al otro¹⁷¹⁶, y al ser concreta y estar basada en la libertad, permite al otro manifestarse a través de diversas actitudes existenciales, es decir, que varía radicalmente de una persona a otra pudiéndose presentar en una «vastísima gama de formas»¹⁷¹⁷ que podríamos resumir a través de la dicotomía, en términos schmittianos, del par

¹⁷¹² Así también, como destaca Ballesteros, Heidegger viene a subrayar reiteradamente en su obra, que «es necesario interrogarse por el ser, saliendo del círculo encantado de la problemática del sujeto y el objeto». BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho... cit.*, p.72 *in fine*.

¹⁷¹³ COTTA, S., *Itinerarios Humanos del Derecho, cit.*, pp.67-70.

¹⁷¹⁴ *Ibid.*, p.71.

¹⁷¹⁵ «La “Fürsorge” en el sentido [...] de institución social fáctica se funda en la estructura de ser del Dasein que es el coestar. Su urgencia fáctica deriva del hecho de que [...] el Dasein se mueve en modos deficientes de la solicitud. Ser uno para otro, estar uno contra otro, prescindir los unos de los otros, pasar el uno al lado del otro, no interesarse los unos por los otros, son posibles modos de la solicitud». HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo, cit.*, §26, ap.121 y ss, pp.141 y ss. Cita p.141.

¹⁷¹⁶ BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho... cit.*, p.126.

¹⁷¹⁷ COTTA, S., *Itinerarios Humanos del Derecho, cit.*, p.82.

amigo/enemigo, o, en términos freudianos, de la persona en la que prevalecen el *Realitätprinzip* y los procesos secundarios y aquella en la que lo hacen el *Lustprinzip* y los procesos primarios. En definitiva, se puede manifestar de forma sublime, a través de la *Fürsorge*, o perversa, ya sea del modo *contra* el otro (hostilidad) o *sin* el otro (indiferencia).

En el primer caso, la realidad existencial de la relación se basa en la modalidad de la *amistad*, de la primacía del *eros*, de los impulsos solidarios, mientras que en el segundo lo haría en base a la *enemistad*, el *thanatos*, los impulsos destructivos. Ambas tendencias son, como subraya Cotta, «igualmente naturales»¹⁷¹⁸, pues incluso el conflicto, como sostiene Sartre, es también una forma de coexistencia¹⁷¹⁹, «la enemistad», continúa Cotta, «es siempre, estructuralmente, una relación». Así, la existencia no se caracterizaría ni por el pesimismo antropológico (Hobbes) ni tampoco por el optimismo ontológico y racionalista sino por encontrarse «lacerada por dos movimientos antitéticos, sometidos a la posibilidad de transformarse continuamente uno en otro»¹⁷²⁰. No hay nada que pueda impedir la «inversión del otro» de la actitud positiva a la negativa llegando con ello a una situación existencial absurda: sin el otro la conciencia no puede constituirse pero si la libertad del otro se manifiesta a través del *thanatos*, de los impulsos destructivos, la conciencia es constantemente negada¹⁷²¹.

Se produce entonces un desfase inevitable entre los dos planos, entre la realidad ontológica del *Mitsein*, «la necesidad que el hombre siente del hombre» y la ausencia de la auténtica *Fürsorge* en la relación concreta que le ofrece, como dice Ballesteros¹⁷²². Un desfase entre la estructura ontológica y la situación existencial, entre la permanencia e ineliminabilidad del nivel ontológico y la variabilidad y conflictualidad de las diversas formas que pueden darse en el nivel óntico, no pudiendo el primero impedir tal variabilidad y conflictualidad, a la par que el segundo no puede anular la necesidad ontológica de la relación a pesar de que se le dé un sentido negativo. Todo ello pone en peligro el plano ontológico, lo primario, lo originario, las raíces, lo permanente, el

¹⁷¹⁸ *Ibid.*, *cit.*, p.84.

¹⁷¹⁹ SARTEA, C., *Diritti umani. Un'introduzione critica*, *cit.*, pp.19-20.

¹⁷²⁰ COTTA, S., *Itinerarios Humanos del Derecho*, *cit.*, pp.83-84.

¹⁷²¹ *Ibid.*, p.71.

¹⁷²² BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho...* *cit.*, p.128.

sentido de la vida humana, como decíamos antes, por lo que «hasta lo más cierto» como dirá Cotta, «es siempre inseguro»¹⁷²³.

Este conflicto implica una seria amenaza que genera una inseguridad existencial ante la posibilidad de la prevalencia del sentido destructivo, del *thanatos*, ante la posibilidad de que la forma *perversa* (en cualquiera de sus formas) predomine sobre la sublime y haga desaparecer la *Fürsorge*. Frente a este problema existencial que suscita la inseguridad surgen una serie de respuestas que tratan de obstaculizar que esta disfuncionalidad de la conciencia se produzca, respuestas que tratan de proteger lo más valioso: el ser humano mismo. Unas respuestas que, de acuerdo con el esquema de Cotta, podríamos agrupar en dos conjuntos que a su vez siguen dos líneas entre sí divergentes (o más bien *aparentemente* divergentes¹⁷²⁴ como veremos más adelante): por un lado las respuestas de tipo interpersonal o de *comunió*n (la amistad y la caridad-filantropía/solidaridad¹⁷²⁵); y, por otro, las de tipo asociativo u organizativo-institucional (la política y el Derecho); la amistad, como veremos, es paralela a la política, mientras que la solidaridad lo será con el Derecho¹⁷²⁶. Todas ellas son formas de coexistencialidad que Cotta define como *integrativas* ya que tienden a relacionar a los hombres entre sí. Ahora bien, por un lado, estarían las *integrativo-incluyentes* y por otro las *integrativo-excluyentes*¹⁷²⁷. Veamos cada uno de estos paralelismos de forma más detallada para tratar de argumentar posteriormente, en el siguiente apartado, la posibilidad de hacerlos converger.

1.1 La relación cerrada de las formas integrativo-excluyentes: La política como culminación social de la amistad

Para Cotta, la *amistad* y la *política* muestran una cierta analogía al ser respuestas que tienden a proteger frente a la enemistad en un sentido cerrado y particular, protegen de la amenaza y de la inseguridad a través de un círculo reducido. La primera trata de lograr la unidad cercana manteniendo la otredad lejana como extrañeza que acaba

¹⁷²³ COTTA, S., *Itinerarios Humanos del Derecho, cit.*, pp.72 y 83 y 84 *in fine*. Cita p.72.

¹⁷²⁴ Para Cotta ambos las líneas son siempre divergentes.

¹⁷²⁵ Cotta, en este sentido, no habla de la solidaridad como tal, sino de caridad y filantropía en su versión secularizada. Este último punto se transforma, a nuestro entender, en la solidaridad propiamente dicha y es a ella a la que nos vamos a referir en nuestra argumentación.

¹⁷²⁶ COTTA, S., *Itinerarios Humanos del Derecho, cit.*, pp.85 y ss.

¹⁷²⁷ COTTA, S., *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Giuffrè, Milano, 1991, (2ª ed.), pp.97-98.

culminando en enemistad. La segunda trata de eliminar el conflicto y la violencia exclusivamente dentro del grupo, crea seguridad en el interior, pero sin eliminarlos y dejándolos latentes en el exterior.

Por su lado, la *amistad* es definida en este sentido y desde un punto de vista interpersonal, como espontaneidad. Tiende a una relación dual y parcial, cercana. Dirige la individualidad separada hacia la unión amistosa pero a través de una relación cerrada, excluyendo la enemistad pero de una forma fragmentaria, pues lo hace a través de la singularidad de las relaciones interpersonales. Con cada individuo con el que existe una relación de amistad se entabla un vínculo diferente donde sólo caben dos. Al ser dual, converge hacia el centro y el tercero es considerado un elemento extraño que puede, incluso, llegar a convertirse en enemigo. Adolece, como señala Cotta, de «intrínseca falta de universalidad: aun cuando yo fuese amigo de todos, no por esto mis amigos serían amigos entre sí»¹⁷²⁸.

La *política* sería de tipo organizativo-institucional y, al igual que el Derecho, trataría de «desarraigar la posibilidad de la enemistad en el plano social»¹⁷²⁹, si bien lo harían de formas divergentes, siendo el Derecho capaz de ir más allá de lo que lo haría la política. Esta se definiría porque representa una identidad común entre un determinado grupo de individuos que se acaba manifestando en un *nosotros* que promueve una *solidaridad exclusiva y excluyente*¹⁷³⁰ entre sus miembros. Trataría, por lo tanto, de hacer desaparecer la enemistad únicamente en el interior del Estado, hay efectivamente una solidaridad, pero organizada en base a los *amigos*, a la *amistad*, solidaridad del grupo por el bien común de éste, un bien común que se convierte en «unificante»¹⁷³¹ y participable por todos *ellos*, pero que también aparece como aquello que más se debe defender y que más los separa de los que no forman parte de dicho grupo (el extranjero¹⁷³²) y se convierten en enemigos (el tercero extraño). Se trataría, de hecho, de un vínculo político que genera una solidaridad centrípeta: «estamos obligados

¹⁷²⁸ COTTA, S., *Itinerarios Humanos del Derecho*, cit., p.89.

¹⁷²⁹ Ibid., p.85.

¹⁷³⁰ Una solidaridad que no es real ya que ésta jamás puede ser, a la vez, «auténtica y excluyente», recordando la cita de De Lucas que ya mencionábamos en el capítulo I. DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad*, cit., p.23.

¹⁷³¹ COTTA, S., *Itinerarios Humanos del Derecho*, cit., p.93.

¹⁷³² Pensemos en Maquiavelo, Hobbes, Rousseau, Hegel... vid. *Supra*, pp. 305-310.

porque vivimos y estamos vinculados recíprocamente, y estamos vinculados recíprocamente porque nos encontramos amenazados por la enemistad, la cual genera solidaridad»¹⁷³³. Vista desde esta perspectiva, la política promovería la integración sólo de individuos con una identidad común excluyendo a cualquier otro que no pertenezca al sistema interior. En el exterior, sin embargo, la fuerza permanece e incluso se vigoriza y la guerra aparece vinculada a la política de forma ineludible como método más eficaz con el que reafirmar la paz y la solidaridad internas¹⁷³⁴.

No es posible, por lo tanto, obtener una respuesta adecuada si entendemos el par *política/amistad* de esta forma, ya que ello no correspondería convenientemente con la estructura ontológica del sujeto donde, como vimos, el *yo en relación* se constituye como una relación abierta a *todos* los posibles acogimientos y no solamente respecto a aquellos más cercanos. Y ello aplicaría, como vimos, tanto si nos encontramos ante una colectividad pequeña como grande. Las colectividades más reducidas acaban por crear una comunidad solidaria cerrada porque funden socio y compañero lo que genera que aquellos que no forman parte del grupo sean considerados extraños y, finalmente, enemigos (*contra* el otro-hostilidad). Las colectividades más grandes, en cambio, se cierran a través de la indiferencia, porque a pesar de que reducen la posibilidad de la enemistad al separar socio y compañero es posible que no logren suscitar el suficiente grado de integración en el nosotros que requiere ese *yo en relación*¹⁷³⁵ (*sin* el otro-indiferencia). Lo veremos más detenidamente en el apartado 2 donde analizaremos las posibilidades de ir más allá, no sólo partiendo de la variable *solidaridad/Derecho* (que también) sino incluso de la propia pareja *amistad/política* pero entendida desde una nueva perspectiva: ya no como dominio que elimina la otredad mediante la dialéctica amigo/enemigo, ya no como una forma integrativo-excluyente, sino más bien como acción concertada, integradora e incluyente¹⁷³⁶, haciendo así incluso viable la posibilidad de conceder a la solidaridad el título de ser la universalización de la amistad

¹⁷³³ COTTA, S., *Itinerarios Humanos del Derecho*, cit., p.90.

¹⁷³⁴ Ibid., pp.92-93.

¹⁷³⁵ Ibid., pp.74-75.

¹⁷³⁶ ARENDT, H., *Crisis de la República* (1972), (Trad. G. Solana), Taurus, Madrid 1973, pp. 138-143; GURVITCH, G., *L'Idée du Droit Social. Notion et Système du Droit Social. Histoire doctrinale depuis le XVII siècle jusqu'à la fin du XIX siècle*, Sirey, Paris, 1933, pp.16-9; y FERNÁNDEZ, E., "La democracia como acción concertada y el futuro del Estado social", cit., pp.77-113.

y a ésta la eventualidad de poder abrirse y convertirse en incluyente sin necesidad de tener que someterse a un cambio sustancial, en la línea de lo defendido por Vitoria. Dos formas distintas de alcanzar, sin embargo, un mismo objetivo: la apertura universal al otro¹⁷³⁷.

1.2 La relación abierta de las formas integrativo-incluyentes: El Derecho y la solidaridad

La *solidaridad* y el *Derecho* se definen también por un evidente paralelismo: ambas respuestas invocan a la universalidad, a salir de uno mismo y a lanzarse hacia fuera a través de un movimiento centrífugo. Se necesitan mutuamente porque la primera carece de efectividad sin el segundo mientras que el segundo carece de fundamento sin la primera. La solidaridad es la forma de coexistencialidad más perfecta, las relaciones humanas deben tender a este nivel de convivencia (ya sea gradualmente o mediante un salto cualitativo) pero pasando siempre por el Derecho quien deberá estipular la frontera del hasta dónde, el cómo, el quién y el por qué, tarea en la que requerirá, como veíamos, de un inapelable sentido del deber.

Como forma integrativo-incluyente la *solidaridad* se definiría como compromiso que requiere esfuerzo, a diferencia de la amistad, que lo haría como vimos, en base a la espontaneidad. Se inclina hacia una relación ya no dual sino que va progresivamente ampliándose del yo a todos. Tendería, por lo tanto, a la universalización y a la relación abierta y no a la singularidad ni a la relación cerrada. Ya no convergería hacia el centro sino que se difundiría, precisamente, del centro a la periferia, al horizonte límite que implica cualquier otro y donde todo posible individuo se convierte en un prójimo. La relación dual, a su vez, se transformaría en ternaria en cuanto presupone o exige la presencia de un *tercero* «unificante» (ya sea Dios o la humanidad) que se convertiría en el único que está en condiciones de hacer posible la instauración de esa relación de

¹⁷³⁷ Para Cotta o Bergson, por ejemplo, la amistad y la política vendrán continuamente limitadas porque la lógica dentro del grupo es siempre de cierre. Sólo pueden ser cerradas (integrativo-excluyentes). Vitoria, en cambio sostiene que esta lógica puede ser cerrada pero también abierta, de hecho, debe ser abierta. La diferencia entre ambos puntos de vista es evidente: para los primeros esta diferencia entre amistad y solidaridad es siempre una diferencia de fondo (COTTA, S., *Itinerarios Humanos del Derecho*, cit., pp.86-87), de naturaleza (BERGSON, H., *Las dos fuentes de... cit.*, p.37), para el segundo es más bien de grado, cuantitativa. Para la tesis vitoriana vid., FERNÁNDEZ, E., "El totus orbis y el ius gentium en Francisco de Vitoria... cit.", pp.20-43. Ya bien sea de naturaleza o gradual lo decisivo es la meta a alcanzar, la *Fürsorge*, objetivo al que se llega ya bien sea mediante el uno o el otro.

intimidad del yo con todos. Este *tercero unificante* sólo sería comprensible si se entiende que la esencia del hombre supera lo existente, es decir, constatando que el compromiso de la solidaridad correspondería acertadamente con la estructura ontológica del sujeto donde subyace la necesidad de captar tanto lo *otro de sí mismo* como el *yo en relación*, una relación, además, abierta a todos los posibles acogimientos y que hunde sus raíces en las regiones más íntimas del ser. Se trataría pues, esta vez sí, de una respuesta apropiada para eliminar la inseguridad, porque no sólo excluiría la enemistad universalmente, sino que proclamaría la necesidad de descubrir el uno en el otro y el otro en el uno. Ahora bien, una respuesta insuficiente por sí sola ya que se encuentra, como dice Cotta, «desarmada»¹⁷³⁸. Requiere, como veremos a continuación, conectarla convenientemente con su análoga en el plano social, esto es, con el Derecho, como medio al servicio de la adecuada convivencia entre los hombres.

El *Derecho*¹⁷³⁹ se fundaría en la asociabilidad ilimitada: ya no es la solidaridad política, centrípeta y delimitada, sino que estamos ante un movimiento difusivo, que se desplaza del centro a todos los puntos del horizonte humano pues implica a cualquier otro independientemente de afinidades de simpatía o vínculos políticos: «el hombre en su doble posibilidad de enemigo que amenaza o de pacífico colaborador». Esa sería su primera característica: la universalidad. Como tal, busca la pacificación jurídica y el orden en las relaciones y lucha contra la injusticia que surge (o puede surgir) en cualquier parte y de cualquier individuo¹⁷⁴⁰. Para lograrlo requeriría no sólo de la existencia de una conciencia común en los seres humanos acerca de lo que verdaderamente son¹⁷⁴¹ sino también de una genuina intención, también humana, de superar la enemistad, tanto en el interior como en el exterior. De la posición de Cotta se desprende que, para su viabilidad, el Derecho requeriría de una solidaridad abierta puesto que aquel se define a sí mismo como un movimiento tendencialmente universal.

¹⁷³⁸ COTTA, S., *Itinerarios Humanos del Derecho, cit.*, pp.87-89.

¹⁷³⁹ En sí mismo, independientemente de su régimen político de organización. COTTA, S., *Il diritto nell'esistenza... cit.*, pp.137-152.

¹⁷⁴⁰ COTTA, S., *Itinerarios Humanos del Derecho, cit.*, pp.98-102. Cita p.101.

¹⁷⁴¹ «Innegablemente», dirá Bergson, «tenemos deberes para con el hombre en tanto que hombre [...] y correríamos el riesgo de debilitarlos si los distinguiéramos radicalmente de los deberes hacia nuestros conciudadanos». BERGSON, H., *Las dos fuentes de... cit.*, p.32.

Sería, en definitiva, una realidad que unida a la solidaridad conecta los dos planos y permite una armonía entre ellos, haciendo que lo óntico tienda a lo ontológico¹⁷⁴². Lo jurídico resulta obligatorio de manera universal y absoluta porque se refiere a la coexistencialidad humana la cual, a su vez, encuentra sus raíces más profundas en su propia estructura ontológica¹⁷⁴³. De esta manera, los problemas originados en la experiencia humana deben ser atendidos por el Derecho, pero siempre tendiendo su vista hacia la solidaridad como uno de los fines de la acción del ser humano y de la propia subsistencia del género humano.

Por lo tanto, solidaridad y Derecho se requieren mutuamente: la solidaridad requiere del Derecho para *armarse* y el Derecho, a su vez, necesita a la solidaridad para justificar su presencia. Como antes apuntábamos, existe un desfase entre la realidad ontológica del *Mitsein* y el plano óntico o empírico en el que con demasiada frecuencia prevalecen las formas inadecuadas de sociabilidad efectiva (la hostilidad y la indiferencia) y no la *Fürsorge* auténtica. En estas circunstancias, el objetivo del Derecho es hacer que lo óntico tienda a lo ontológico, garantizando la universalidad del respeto incondicionado al otro que constituye el fundamento mismo del Derecho. En consecuencia, como dice Ballesteros, «la valoración positiva del Derecho aparece sólo donde se reconoce la paridad ontológica entre el yo y el otro»¹⁷⁴⁴. El respeto de uno mismo no puede ser pleno sin el respeto a los otros iguales ontológicamente a mí. Por su parte, la solidaridad es la actitud que mejor se correspondería con la estructura ontológica del ser humano, «como yo-en-relación, y en relación abierta a todos los posibles acogimientos»; es la actitud existencial que tiene la máxima aptitud para eliminar la inseguridad¹⁷⁴⁵ y para superar el mencionado desfase entre los dos niveles de lo ontológico y lo óntico, respectivamente. Por ello, para que el Derecho pueda alcanzar su objetivo de aproximar lo óntico a lo ontológico, esto es, para que la universalidad de los derechos sea efectiva tenemos que institucionalizar la solidaridad. De esta manera es como podríamos eliminar definitivamente la amenaza y el conflicto de la inseguridad existencial. La solidaridad aparece así como la cara oculta de la universalidad de los derechos. Ahora

¹⁷⁴² RAMÍREZ GARCÍA, H., y DÍEZ SPELZ, J.F., *La autenticidad y el fundamento... cit.*, p.103.

¹⁷⁴³ COTTA, S., *Diritto, persona, mondo umano, cit.*, p.178.

¹⁷⁴⁴ BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho... cit.*, p.129.

¹⁷⁴⁵ COTTA, S., *Itinerarios Humanos del Derecho, cit.*, pp.87-88. Cita de la p. 88.

bien, la solidaridad es una tarea nada fácil de materializar, pues la apertura universal al otro requiere esfuerzo y compromiso, a pesar de que esta apertura y no el cierre es lo más acorde con nuestra estructura ontológica.

Sin embargo, es tarea esencial llevarla a cabo de una forma efectiva y para ello es preciso, como decíamos, armarla con el Derecho, un Derecho capaz de situar a la solidaridad como valor superior del ordenamiento jurídico que fundamenta derechos *siempre* por medio de deberes (al modo que vimos en el Capítulo II). Un Derecho que se fundamente en la noción de obligación y de responsabilidad. Una obligación que, como dice Weil, es incondicionada, eterna, universal, que prevalece sobre la del Derecho porque su objeto es, inevitablemente, el hombre como tal¹⁷⁴⁶ y que Cotta sintetiza a través del deber de ayuda a otro: «un deber (universal), que implica el correlativo derecho (universal) a recibir la ayuda, cuando satisface el requisito de la universal reciprocidad», un deber que se justifica, en definitiva, si éste es funcionalmente necesario para garantizar una justa coexistencia entre los hombres capaz de respetar la paridad ontológica y existencial¹⁷⁴⁷.

2. ...como noción que se opone a la sociabilidad calculada

La que llamamos sociabilidad calculada sería aquella en la que el *yo en relación* no se constituye como una relación abierta a *todos* los posibles acogimientos, sino que lo hace exclusivamente respecto a aquellos más cercanos: ya bien sea por afinidad o simpatía o por mero cálculo racional de sus propios intereses. Sería la propia de una sociedad cerrada cuyos miembros están unidos por un vínculo político y social limitado que acaba por convertir en decisiva la condición de ciudadano del Estado en detrimento incluso de la propia condición de persona. La irreductibilidad del hombre al ciudadano y la dignidad radical del individuo como algo previo a su pertenencia a un grupo de las que hablaba Verdross¹⁷⁴⁸, quedan totalmente desvirtuadas en pro de una solidaridad interna y/o calculada que desplaza cualquier atisbo de sociabilidad más allá de las fronteras sobre las que esta sociedad se asienta.

¹⁷⁴⁶ WEIL, S., *Echar raíces*, cit., pp.23-26.

¹⁷⁴⁷ COTTA, S., “Sobre el deber de ayuda”, cit., pp.585-591. Cita p.589.

¹⁷⁴⁸ VERDROSS, A., *La Filosofía del Derecho...cit.*, pp.375 y ss.

Un cálculo de intereses que, como veíamos, variaba dependiendo del tipo de colectividad ante la que nos encontráramos, pero cuyo resultado era similar en cuanto negaba las dos realidades básicas de la existencia humana: la *paridad existencial* y la *paridad ontológica*. En unas la solidaridad cerrada generaba un tercero extraño y hostil y se acababa actuando en base al principio *contra-el-otro*; en otras, ya no se generaba hostilidad sino indiferencia y se acababa por actuar bajo la consigna *sin-el-otro*, o más bien *con-el-otro*, pero sólo cuando prima el interés y de forma premeditada, en cuyo caso el individuo interactúa y se relaciona con los otros pero no de forma natural y absoluta sino más bien calculada, creando sólo aquellos vínculos que considera oportunos y manteniendo con ellos relaciones exclusivamente de «baja intensidad»¹⁷⁴⁹ en un «mundo deshumanizado» donde imperan las «relaciones abstractas, anónimas, lejanas»¹⁷⁵⁰. En el primer caso se niega la *Fürsorge* auténtica abierta a todos los posibles acogimientos, la sociabilidad en su forma más elevada; en el segundo se trata de negar lo innegable, el propio *Mitsein*, la alteridad, la socialidad, renegando de lo más básico de nuestra propia esencia y existencia de forma, además, oportunista.

Para poder superar esta sociabilidad calculada en cualquiera de sus sentidos es necesario dar el paso, como señala Renes, de una «cultura de tipo elitista selectiva»¹⁷⁵¹ en la que prevalecen las relaciones contractuales y cerradas al grupo, a una cultura comunitaria, pero entendiendo esta última siempre como una cultura basada no en muros, fronteras, culturas, razas o religiones sino en el cosmopolitismo que se deriva de nuestra común pertenencia al género humano. Precisamente Kant, en sus *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*¹⁷⁵² tratará de defender esta cultura comunitaria universal respondiendo a la concepción avanzada por Herder para quien la historia consistía en el descubrimiento de las propias señas de identidad de cada pueblo en el tiempo¹⁷⁵³. Para Kant, dice Pérez Luño, la historia supondrá la elucidación racional de los rasgos constitutivos del género humano. En este sentido, dice, Kant señala que lo

¹⁷⁴⁹ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, pp.80 in fine-81.

¹⁷⁵⁰ RICOEUR, P., *Historia y Verdad, cit.*, p.92.

¹⁷⁵¹ RENES, V., "El voluntariado: solidaridad y participación en la sociedad dual", *Sal Terrae*, n.6, 1989, pp.433-448

¹⁷⁵² Vid., KANT, I., *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia (1784-1797)* (Trad. C. Roldán y R. Rodríguez), Tecnos, Madrid, 2010, (4ª ed.)

¹⁷⁵³ Vid., HERDER, J.G., *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad (1784)*, (Trad. J. Rovira Armengol), Losada, Buenos Aires, 1959.

que en realidad la razón desvela como rasgos informadores básicos del género humano, aquello que permite considerar a todos los hombres como miembros de una gran familia ideal, es la sociabilidad¹⁷⁵⁴. Una sociabilidad que se manifiesta en cada persona como una tendencia racional hacia el cosmopolitismo¹⁷⁵⁵.

Pero antes que Kant fue Vitoria quien, de forma innovadora, destacando al mismo tiempo tradición (universalismo cosmopolita de raíces estoicas y cristianas y iusnaturalismo clásico) e innovación (ideas de derechos naturales, de igualdad e independencia de todos los pueblos y concepción de la comunidad internacional como una comunidad jurídica)¹⁷⁵⁶ consagró la necesidad de universalizar la amistad entre los hombres. De esta forma, siguiendo a Vitoria, como decíamos, incluso el par *amistad/política* podría llegar a ser entendido desde una nueva perspectiva que superara la noción de dominio por otra basada, esta vez, en una verdadera acción concertada en el ámbito internacional al modo descrito también más recientemente por autores como Gurvitch o Arendt, entre otros. Sin embargo, Cotta, al igual que Bergson, dudan de esta posibilidad. Para ellos las experiencias análogas amistad/política son siempre cerradas: «la amistad de grupo», dirá Cotta, «no es en absoluto universalizable»¹⁷⁵⁷. A partir de ellas no se puede llegar gradualmente a la solidaridad, sino que se detienen en un punto, más allá del cual el tipo de relación cambia su naturaleza. Los círculos concéntricos -señala Bergson- que se van ampliando desde el yo a la familia, a la comunidad y a la Nación son de grado, es decir, que hay una «progresiva dilatación del sentimiento», de ese instinto primitivo inicial que conduce hacia la cohesión social. Ahora bien, a partir de ahí la cosa cambia, de la Nación a la humanidad

¹⁷⁵⁴ PÉREZ LUÑO, A.E., “La universalidad de los derechos humanos”, *cit.*, p.98.

¹⁷⁵⁵ TRUYOL Y SERRA, A., “La idea europea de género humano”, en AA.VV., PÉREZ LUÑO, A.E., (coord.), *Derechos humanos y constitucionalismo...cit.*, p.146. Esta tesis del cosmopolitismo será desarrollada por el propio Kant en su opúsculo sobre *La paz perpetua* (KANT, I., *La paz perpetua* (1795), (Ed. de J. Abellán), Tecnos, Madrid, 2013, (8ª ed.), pp.32 y ss), en la que abogará por una ciudadanía universal y una hospitalidad cosmopolita como fundamentos de una paz sólida entre los hombres y los pueblos donde sustituirá *hostilidad* por *hospitalidad* universal. Es más, como dice Bauman, la hospitalidad universal será, para Kant, una cuestión no de filantropía sino de Derecho, de apelar a un *derecho de visita* que les corresponde a todos los seres humanos no teniendo nadie más derecho que cualquier otro de estar en un lugar de la tierra y estableciéndose así un *derecho de asociación* basado, a su vez, en un derecho a comunicarse y a establecer una interacción amistosa que finalmente lleve al establecimiento de unos vínculos de amistad mutuamente beneficiosos. BAUMAN, Z., *Extraños llamando a la puerta*, *cit.*, pp.68-69.

¹⁷⁵⁶ FERNÁNDEZ, E., “El totus orbis y el ius gentium en Francisco de Vitoria...”, *cit.*, p.19.

¹⁷⁵⁷ COTTA, S., *Itinerarios Humanos del Derecho*, *cit.*, pp.86-88.

se produce ya no un cambio gradual sino más bien un salto cualitativo, la diferencia es de naturaleza, es otro sentimiento diferente, otra emoción que se puede fundar en Dios o en la razón, pero ya no en el instinto primitivo¹⁷⁵⁸.

Vitoria, en cambio, sostiene que lo natural nos lleva directamente hacia la humanidad. Para este autor, el sentimiento sí puede dilatarse (no sin un esfuerzo cada vez mayor) desde el yo hasta la humanidad, sin saltos cualitativos. Su idea de *orbe* como comunidad universal de todos los hombres y de todos los pueblos unidos por el vínculo de la común naturaleza humana y del *ius gentium* como Derecho universal de la humanidad que rige en todo el *orbe*¹⁷⁵⁹ así lo demuestra. Para Vitoria la comunidad internacional está directamente relacionada con su concepción de la sociedad política: si las comunidades políticas nacen de la sociabilidad natural humana¹⁷⁶⁰, el origen y el fundamento de la comunidad internacional se hallarían también en dicha sociabilidad natural humana¹⁷⁶¹ que se extiende, como señala Trujillo, más allá de los límites de la propia comunidad política (república perfecta) hasta abarcar la universalidad del género humano¹⁷⁶². Su origen no es por tanto contractual ni artificial (la Naturaleza es la que les sugiere este modo de vida para su defensa y conservación) como no lo es el de la sociedad política: «La naturaleza social permite al hombre unirse formando grupos hasta constituir una *communitas communitatis*, una sociedad universal jurídicamente organizada, un *totus orbis*, regido por el *ius gentium*, del que nadie puede sustraerse»¹⁷⁶³.

Así, la *communitas orbis* se configura como una comunidad natural, política y jurídica en donde el nexo entre los hombres y los pueblos no es de dominación, pero tampoco se basa en un cálculo de intereses premeditado entre sujetos disgregados entre sí, sino que es un «vínculo de integración, de solidaridad». Esto se pone de manifiesto a través del *ius communicationis* (lugar central de la idea de sociabilidad e interdependencia humanas), noción que aparece como un reflejo de la *amistad* entre los hombres la cual

¹⁷⁵⁸ BERGSON, H., *Las dos fuentes de... cit.*, pp.34-35.

¹⁷⁵⁹ FERNÁNDEZ, E., «El *totus orbis* y el *ius gentium* en Francisco de Vitoria...», *cit.*, pp.20-43.

¹⁷⁶⁰ Recordemos la cita que abría este apartado «Queda claro, por consiguiente, que el origen de las ciudades y de las repúblicas no es una invención de los hombres, y que no hay que considerarlo algo artificial, sino como algo que brota de la naturaleza que sugirió este modo de vida a los mortales para su defensa y conservación» VITORIA, F., *Sobre el poder civil, cit.*, 1º parte, n.5, p.13.

¹⁷⁶¹ TRUYOL Y SERRA, A., *La sociedad internacional, cit.*, p.75.

¹⁷⁶² TRUJILLO, I., *Francisco de Vitoria. Il diritto alla comunicazione... cit.*

¹⁷⁶³ DOMINGO, R., *¿Qué es el Derecho global?*, Thomson-Aranzadi, Cizur Menor, 2008, (2ª ed.), p.62.

«parece ser de derecho natural»¹⁷⁶⁴. Así, para Vitoria no existe conflicto entre el *vínculo político* de las comunidades políticas particulares y el *vínculo cosmopolita*: «[E]l arraigo en las comunidades particulares no excluiría la apertura universal al otro, sino que es compatible con la solidaridad universal, abierta e inclusiva»¹⁷⁶⁵.

De esta forma se hace evidente que el ser humano trasciende, por mucho, su dimensión política. Su adhesión a una comunidad política, ese *vínculo político*, sería una de las *pertenencias* (Maalouf) que configuran su identidad, pero no la única; junto con ellas también estarían otras pertenencias como las generadas a través del *vínculo social* originado gracias a la articulación de un rico y complejo entramado de relaciones horizontales más allá del marco estatal¹⁷⁶⁶. Múltiples relaciones fundamentadas en el tejido social en el que los seres humanos nos encontramos naturalmente inscritos¹⁷⁶⁷. Y, junto con los otros dos, una última pertenencia más, la pertenencia a la comunidad universal del género humano que generaría un *vínculo cosmopolita* que nos une con *todos* los seres humanos. Hablamos, pues, de la tesis clásica de los círculos concéntricos de la sociabilidad humana de Bergson la cual Cotta también reproduce pero que, como dice Encarnación Fernández, en este caso «no serían mutuamente excluyentes sino complementarios» y cuya formulación más acabada se encuentra, sin duda, en la obra de Francisco de Vitoria¹⁷⁶⁸.

Sería, en definitiva, la idea vitoriana de una comunidad universal cohesionada por los vínculos de la sociabilidad natural y del *ius communicationis* y sometida a un mismo Derecho de gentes que no se derivaría de la imposición o la dominación ni tampoco del simple pacto *inter partes*, sino que sería un Derecho común de la humanidad, universal, un Derecho de «integración» ordenado al bien común de todo el orbe¹⁷⁶⁹.

¹⁷⁶⁴ VITORIA, F., *Sobre los indios*, cit., 3ª parte, 1º Título, n.8, p.131.

¹⁷⁶⁵ FERNÁNDEZ, E., “El totus orbis y el ius gentium en Francisco de Vitoria...”, cit., p.28.

¹⁷⁶⁶ BEA, E., “Derechos y deberes. El horizonte...”, cit., p.54.

¹⁷⁶⁷ En palabras de Charles Malik «el hombre le debe lealtad y tiene responsabilidad frente a comunidades distintas a las del Estado. Le debe fidelidad a su familia, a su religión, a su profesión [...]. Junto a estos compromisos, también está obligado a cumplir su responsabilidad hacia el Estado. [...] La lucha por la dignidad hoy consiste primariamente en afirmar el derecho a cumplir con sus compromisos con estas instituciones intermedias, las que existen entre el individuo y el Estado, y en defenderla contra las abrumadoras exigencias por parte del Estado» MALIK, C.H., *The challenge of human rights...* cit., p.26.

¹⁷⁶⁸ FERNÁNDEZ, E., “El totus orbis y el ius gentium en Francisco de Vitoria...”, cit., p.29.

¹⁷⁶⁹ Ibid., p.34.

En consecuencia, ¿es la solidaridad/Derecho una lógica distinta a la de la amistad/política? Pues depende de cómo entendamos la política: si la vemos como una acción concertada a nivel internacional, de integración en el nosotros, donde se puedan conciliar intereses opuestos sin excluir la diferencia¹⁷⁷⁰, entonces no lo es y puede, junto con el Derecho y la solidaridad, conjugarse para dar respuesta a nuestro problema existencial; si, en cambio, la interpretamos como una acción de dominio de unos (los de dentro) contra otros (los de fuera), como unión en base a la exclusión, o como un simple pacto basado en el cálculo de intereses partidistas, entonces claramente la política respondería a una lógica muy distinta a la del Derecho y la solidaridad. Y lo mismo respecto a la amistad: si la entendemos como una noción al modo que lo hace Vitoria, capaz de ir poco a poco abriéndose y prolongándose hasta el horizonte más lejano para acabar convirtiéndose en solidaridad, o si por el contrario la entendemos como una actitud limitada que requiere ser superada por la presencia de un tercero mediador, *unificante*, como decíamos, para que pueda, a través de él, acabar instaurando esa relación de intimidad del yo con todos a través, precisamente, de la propia solidaridad. Dos formas distintas de alcanzar, como decíamos, una misma meta: sobreponerse a la autosuficiencia y a la sociabilidad no abierta a todos los posibles acogimientos.

En conclusión, superar la sociabilidad calculada supone, por lo tanto, aceptar una «interpretación no trivial de la sociabilidad humana»¹⁷⁷¹, pues se trata de una noción compleja y múltiple que comprende, por un lado, al individuo como ser capaz de abrirse sincera y enteramente, instintivamente al otro, sea cercano o lejano, y por otro lado, al individuo como ser capaz de integrarse plenamente y de forma natural en las diversas comunidades de las que puede formar parte. Esto último, a su vez, implica la necesidad de llevar a cabo una especie de síntesis racional entre individuo y comunidad que conduzca a la creación de una sociedad cívica y moderna fundamentada en la dimensión comunicativa o social de la vida de los individuos. Durante demasiado tiempo hemos estado paralizados por la oposición entre lo individual y lo colectivo. Sin duda pueden y también deben estar unidos, y no necesariamente deberán estarlo siempre a través de

¹⁷⁷⁰ GURVITCH, G., *L'Idée du Droit Social... cit.*, pp.41-42.

¹⁷⁷¹ GONZÁLEZ AMUCHASTEGUI, J., "Solidaridad y derechos de las minorías", en AA.VV., COBREROS, E., FARIÑAS, M.J., et al., *Derechos de las minorías y de los grupos diferenciados*, Escuela Libre Editorial, Madrid, 1994, p.152.

la figura del Estado, sino más bien que esta relación sujeto-Estado debe conjugarse con otra más humana basada en la creación de unas redes sociales y comunitarias fuertes¹⁷⁷² capaces de construir (siempre desde valores democráticos) una sociedad civil más vertebrada y más sólida con un tejido social más denso. Una sociedad que sea capaz de rescatar la dimensión social del Derecho para reconstruir y restituir los espacios de sociabilidad estableciendo relaciones de cooperación que incrementen la solidaridad en dos direcciones: por un lado, esforzándose por incluir a las personas marginadas y discriminadas dentro del territorio nacional, los *nadie*, los *sin voz* y, por otro, construyendo un sistema de solidaridad que vaya más allá de las fronteras nacionales. Porque no olvidemos que, en realidad, la solidaridad alude a una especie de espacio intermedio entre la comunidad orgánica y la sociedad contractual, pues no puede satisfacerse por completo (aunque también intervenga en estos ámbitos) ni en la sociabilidad primaria (de tipo familiar) ni en la sociabilidad secundaria (mercado y Estado)¹⁷⁷³. En este sentido también es necesaria la consideración, como resalta Emilia Bea, de una «conciencia cívica como la clave de bóveda de la vida social y política»¹⁷⁷⁴.

Charles Malik también señaló la necesidad de superar la metodología dialéctica basada en una argumentación desde disyuntivas irreconciliables como sería la del individualismo enfrentado al colectivismo al sostener que «es infinitamente ingenuo, analizar una situación y, para hacerlo, colocarla ante su absoluta antítesis [...]. La persona humana [...] sólo existe completamente inmersa en relaciones sociales, con responsabilidades ante ellos, desde que es concebida y durante todas las etapas de su vida. Es una sustancia en sí misma, pero cargada de responsabilidades sociales, sin embargo, al mismo tiempo, debe ser capaz de oponerse a toda presión social que pretenda absorbela»¹⁷⁷⁵. En este sentido Ballesteros también sostiene la necesidad de «excluir la tendencia a absolutizar o hipostasiar cualquiera de estos dos elementos: individuo o sociedad» y la importancia de entender que ambas realidades no pueden

¹⁷⁷² VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, pp.220-221.

¹⁷⁷³ GODBOUT, J. T., *The world of the gift* in collaboration with Alain Caillé, McGill-Queen's University Press, Canada, 1998, pp.23 y ss (sociabilidad primaria –tipo familiar- pp.26 y ss/ sociabilidad secundaria - mercado y Estado- pp.51 y ss) y CAILLÉ, A., *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Desclée de Brouwer, Paris, 2000, pp.86-87 y 247.

¹⁷⁷⁴ BEA, E., “Derechos y deberes. El horizonte...”, *cit.*, p.75.

¹⁷⁷⁵ MALIK, C.H., *The challenge of human rights... cit.*, pp.36-37.

existir por separado, sino sólo «en recíproca interrelación»¹⁷⁷⁶. Buber así lo expresa también en su obra *¿Qué es el hombre?*: «El hecho fundamental de la existencia humana no es el individuo en cuanto tal ni la colectividad en cuanto tal. Ambas realidades, consideradas en sí mismas, no pasan de ser formidables abstracciones. El individuo es un hecho de la existencia en la medida en que entra en relaciones vivas con otros individuos: la colectividad es un hecho de la existencia en la medida en que se edifica con vivas unidades de relación. El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre»¹⁷⁷⁷.

3. ...como principio contrario a la deshumanización del mercado

La sociabilidad natural, tal y como la hemos visto hasta ahora, es una propiedad humana que, por sus características intrínsecas, se opone no sólo a la pretendida autosuficiencia del individuo sino también a una sociabilidad calculada y no abierta a todos los posibles acogimientos. Es decir, que se opone, en definitiva, al individualismo y al comunitarismo excluyente y, por ende, también a la forma más acabada y perfeccionada de ambas tendencias: el postmodernismo como expresión o soporte ideológico del actual orden económico mundial donde el sistema capitalista neoliberal y la globalización de los mercados financieros y de capitales se han convertido en los adalides que estructuran nuestras relaciones interpersonales y sociales. En este apartado recordaremos brevemente en qué manera la *sociedad de mercado* aleja al ser humano de la justa coexistencia y cómo ello le lleva a olvidar no sólo su paridad existencial sino también la ontológica, para insistir, una vez más, en la necesidad de hacer efectiva la respuesta ya planteada frente a tal dilema.

Parece evidente que, a la vista de los acontecimientos y de la instauración de la *sociedad de mercado*, el mundo actual se ha convertido en un lugar caracterizado por la total ausencia de sociabilidad (al menos la verdadera, la *Fürsorge* auténtica) y por la carencia de un gran proyecto colectivo o causa común fruto de los vaivenes neoliberales y postmodernistas que imperan en la actualidad. Un mundo caracterizado por la consecuente exaltación de *un nuevo hombre liberado*, el *homo oeconomicus* (o también

¹⁷⁷⁶ BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho... cit.*, p.138.

¹⁷⁷⁷ BUBER, M., *¿Qué es el hombre?* (1942), (Trad. E. Imaz), FCE, México, 1974, (1ª ed. 1949, 8ª reimpr. 1974), p.146.

homo psicologicus) que, en palabras de Victoria Camps, se identifica por «su falta de sociabilidad, su inhibición ante la injusticia»¹⁷⁷⁸, un sujeto que sólo sabe moverse en el ámbito de las relaciones mercantilizadas por lo que todo aquello que no esté de acuerdo con los enunciados que el sistema capitalista mundial le propone lo ignora, lo desprecia. La alteridad no es una sus prioridades. La consecuencia de todo esto para la propia Camps es evidente: «Si el mercado llega a dominar todas las relaciones humanas [...] el altruismo será imposible y la vida humana se empobrecerá»¹⁷⁷⁹. La solidaridad sólo es posible en un mundo capaz de superar los dictados de esos «amos sin rostro» de los que hablaba Jameson que «construyen nuestras vidas» y que manejan el cosmos «tardocapitalista»¹⁷⁸⁰. El Derecho, sin ella, se convierte en un instrumento en manos de estos *amos sin rostro* y se vuelve incapaz de hacer frente a la amenaza que tratamos de evitar.

De hecho, es curioso comprobar cómo en aquellas sociedades más capitalistas, más avanzadas, con mayor abundancia y riqueza en su sociedad, existe un menor grado de solidaridad entre sus miembros. Las relaciones interpersonales se desdibujan de forma considerablemente superior a otros escenarios más empobrecidos en donde éstas se muestran de forma mucho más natural y se hace más visible la sociabilidad natural. La vida en común, pues, se empobrece cada vez más correlativamente al empobrecimiento de las relaciones de sociabilidad y solidaridad¹⁷⁸¹. Por lo tanto, el mercado, por sí sólo, no es capaz de crear otra relación que la mercantil, es egoísta con respecto a las personas, ni la solidaridad ni la justicia merecen su atención y mucho menos la sociabilidad natural que venimos considerando. Basar nuestra existencia en sus postulados significa la pérdida de la primacía de la dignidad de la persona en pro de la supremacía y absolutismo del mercado. La razonabilidad del ser humano y su capacidad de cooperación con la justicia, concluye Camps, «brillan por su ausencia en unas relaciones guiadas por la simple racionalidad económica e instrumental»¹⁷⁸².

¹⁷⁷⁸ CAMPS, V., *Paradojas del individualismo*, Crítica, Barcelona, 1993, p.189.

¹⁷⁷⁹ *Ibid.*, p.189.

¹⁷⁸⁰ JAMESON, F., *El posmodernismo o la lógica cultural... cit.*, p.43.

¹⁷⁸¹ CAMPS, V., *Virtudes públicas, cit.*, p.36.

¹⁷⁸² CAMPS, V., *Paradojas del individualismo, cit.*, p.189.

Esto nos lleva a considerar que la lucha contra las injusticias del mercado sea otra de las cuestiones clave a valorar y una buena razón para fundamentar racional y razonablemente la necesidad de una respuesta adecuada que incluya, como hemos visto, los derechos y deberes de solidaridad, ya que sus postulados exigen al mercado la práctica sincera de una equidad a través, básicamente, de la humanización de sus procedimientos. Una humanización que implica superar aquél «comportamiento racional y egoísta de la persona que maximiza la utilidad y que no trata [...] a los extraños como hermanos, sino más bien a los hermanos como extraños, es decir, de forma impersonal»¹⁷⁸³.

Para ello quizá tengamos que replantearnos en serio qué significado tiene la vida política como un proyecto de estar juntos frente a la «ofensiva neoliberal y mercantilista que exalta el individualismo y el sálvese quien pueda». Hay que replantearse, como dice Vidal Gil, si el individuo es un *prius* respecto de la sociedad o si debemos «reparar» en el carácter constitutivamente social de la individualidad y percatarnos de que esa aparente prioridad del individuo sobre esta sociedad es, en realidad, «una fantasía de su omnipotencia»¹⁷⁸⁴. Pietro Barcellona, por ejemplo, sostiene que no sólo la sociabilidad se reencuentra en la dimensión grupal sino que la misma individualidad sólo se puede realizar plenamente en esa dimensión grupal. Esto significa que debemos dejar atrás la afirmación de que el individuo es un *prius* respecto de la sociedad (lo que reforzaría la tesis neoliberal) y centrarnos en aquella que sostiene que el ser humano tiene un carácter constitutivamente social, lo que significa que se debe desmitificar y superar el prejuicio de la existencia de un estado de naturaleza y un estado de sociedad posterior, de un estado de guerra y uno de paz instituido por el Derecho. Para Barcellona nunca ha existido un estado de naturaleza porque desde siempre los hombres han vivido en sociedad y han producido normas (*ubi societas, ibi ius*) de modo que remite a la sociabilidad como elemento esencial para recuperar el carácter constitutivamente normativo de esa praxis social¹⁷⁸⁵.

¹⁷⁸³ PREUSS, U., “El concepto de los derechos y el Estado del bienestar”, en AA.VV., OLIVAS, E., (dir.), *Problemas de legitimación en el Estado social*, Madrid, Trotta, 1991, p.76.

¹⁷⁸⁴ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, pp.229-230.

¹⁷⁸⁵ BARCELLONA, P., *Diritto privato e società moderna*, Jovene Editore, Napoli, 1996, pp.5-6.

Así lo afirma también Malik: «la persona es intrínsecamente anterior a cualquier grupo al que pueda pertenecer, y no me refiero a una anterioridad temporal. Nunca han existido Robinson Crusoes. Por lo anterior me refiero a que es persona en sí misma, y al mismo tiempo, puedo afirmar que necesariamente pertenece a varios grupos sociales. Ahora bien, forma parte de cualquiera de estas comunidades, primeramente como alguien que existe en sí misma»¹⁷⁸⁶. La «*lógica de lo humano*» no es la de la individualidad como contravalor materialista propia del mercado y su ideología fundamentalista y neoliberal, sino la de la multiplicidad, de la coexistencia del uno y de los muchos, del individual irrepetible, como cada uno de nosotros, y del grupo, del colectivo¹⁷⁸⁷.

En definitiva, esta sociabilidad implica distinguir en el seno de la sociedad unas «áreas de relaciones personales que no están sujetas a la lógica de la correspondencia contable, del cálculo monetario y a la forma jurídica del contrato de cambio que es la forma del ser recíprocamente indiferentes. El derecho del contrato de cambio es, de hecho, el derecho que organiza la indiferencia mutua; la esfera del mercado frente a la esfera de la solidaridad»¹⁷⁸⁸. Una sociabilidad que se plasma de forma concreta, por ejemplo, a través de los postulados que vimos brevemente de la obra de Amartya Sen¹⁷⁸⁹ al intentar establecer criterios evaluativos que superen el atomismo de las teorías utilitaristas. Recordemos que para Sen era necesario pasar de un análisis exclusivamente económico a un análisis de la dimensión moral, social, política y legal, un análisis integral que facilite otras capacidades y destrezas valiosas como es la de concebir la existencia humana a través del reconocimiento, la duración, el compromiso, el cuidado, la solidaridad y la responsabilidad. Con ello lo que Sen pone de manifiesto son las graves limitaciones de la actual concepción economicista del bienestar y de la calidad de vida ligadas a la mera acumulación de riqueza. La nueva concepción surge de su propuesta de entender el desarrollo no como crecimiento económico sino como facilitación de las «capacidades y destrezas valiosas» de las personas, un enfoque que entiende la vida humana como un

¹⁷⁸⁶ MALIK, C.H., *The challenge of human rights...cit.*, p.29.

¹⁷⁸⁷ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.230.

¹⁷⁸⁸ BARCELLONA, P., "La solidarietà come fatto e come diritto", *Lavoro e Diritto*, n.1, 1996, p.5.

¹⁷⁸⁹ *Vid.*, SEN, A., "Capacidad y bienestar", *cit.*, pp.54 y ss

conjunto de *acciones y estados (doings and beings)* y que considera que el bienestar se alcanza cuando la vida adquiere una cierta calidad¹⁷⁹⁰.

Este enfoque que postula el nobel es radicalmente opuesto al difundido por el neoliberalismo pues está fundado en la persona y sus relaciones sociales e interpersonales como centro gravitacional sobre el que debe girar el mundo en su totalidad: «La comprensión de lo que son nuestras necesidades y de los valores y prioridades que tenemos razón de apoyar depende de nuestras interacciones con otros, y descansa en el conocimiento y discernimiento que sólo se genera a través de la discusión pública»¹⁷⁹¹.

B. Universalidad en y desde la diversidad

En el plano epistemológico se trata de rebatir tanto los argumentos que defienden un relativismo moral y cultural desmesurado como los de un universalismo mal entendido, tanto en su versión forjada a través del poder occidental como aquella otra que desvirtúa su propio significado recurriendo al prisma de la abstracción y de la igualdad estrictamente formal. Para ello nos detendremos en la máxima de entender la universalidad siempre *en y desde* la diversidad a través de un razonamiento basado primero en el universalismo dialógico como método más eficaz con el que contrarrestar al relativismo, segundo a través de una visión de la mundialización integral e integradora capaz de dejar atrás ese universalismo *ex occidente dux* del que hablábamos y, tercero superando el universalismo abstracto y formal defendiendo el establecimiento de mecanismos especiales de protección para quien sufre situaciones concretas de explotación, marginación o subdesarrollo.

1. El universalismo dialógico y la complementariedad de los opuestos

La tarea de alcanzar la universalidad en y desde la diversidad requiere, sobre todo y ante todo, de la existencia de una verdadera *comunicación* entre las diversas identidades personales y colectivas que existen en el mundo, pues de esa relación fundamentada

¹⁷⁹⁰ NUSSBAUM, M., y SEN, A., "Introducción", en AA.VV., NUSSBAUM, M., and AMARTYA, S., (comp.), *La calidad de vida...cit.*, pp.15-18 y SEN, A., "Capacidad y bienestar", *cit.*, pp.54 y ss.

¹⁷⁹¹ SEN, A., "Response to Commentaries", *Studies in Comparative International Development*, New York, vol.37, n.2, June 2002, p.79.

además a través del lenguaje humano (entendido en sentido amplio y no estrictamente oral), es de la que surge el universalismo dialógico que vamos a defender a continuación como uno de los pilares sobre los que cimentar la reconstrucción de la sociedad actual.

Proclamar el universalismo dialógico implica huir de interpretaciones simplistas que abogan por el relativismo como filosofía que niega la posibilidad de asentar la convivencia sociopolítica en un determinado orden objetivo de verdades, y que niega asimismo la universalidad de los derechos. El resultado de la afirmación de la no existencia de valores humanos comunes y universales, tal y como postula el relativismo ético, impide construir un marco general para el diálogo y el entendimiento entre todos los seres humanos al no existir puntos de referencia en común con los que elaborarlo. Una de las consecuencias que se derivan del comportamiento relativista es precisamente su incapacidad manifiesta para realizar de forma adecuada un intercambio sincero de razones y argumentos. Esto en lo que desemboca no es, tal y como los relativistas más prácticos defienden, en una pacífica convivencia social, sino más bien todo lo contrario, nos conduce al enfrentamiento ideológico y al conflicto¹⁷⁹².

La coexistencia entre personas diferentes culturalmente hablando se puede entender desde dos perspectivas muy distintas, esto es, como un fenómeno generador de conflictos, como un *choque de civilizaciones* al modo que lo describió Huntington, o como una ocasión para crecer en humanidad, personal y socialmente, como una oportunidad para el enriquecimiento. El universalismo dialógico supone tomar partido por la segunda opción mientras que el relativismo quedaría anclado en la primera como método con el que se diluye el diálogo, se fragmenta la sociedad y surgen inevitablemente los enfrentamientos. Porque no olvidemos que la indiferencia axiológica no sólo conduce al aislamiento, la inhibición y la indiferencia sino también a la imposibilidad de asentar una convivencia sociopolítica, primero porque al no haber contacto no hay entendimiento y segundo porque al no haber diálogo no hay reconciliación. La verdadera paz sólo se puede construir desde la tolerancia mutua que no es indiferencia ni permisividad ante la verdad y los valores, sino diálogo intercultural y apertura colaborativa.

¹⁷⁹² GONZÁLEZ VILA, T., *Verdad, diálogo, tolerancia...cit.*, pp.26-28.

Por lo tanto, para crecer en humanidad, personal y socialmente, tal y como decíamos, es necesario practicar el diálogo y el entendimiento entre todos los que formamos la comunidad humana, independientemente de nuestras pertenencias culturales e identitarias. La convivencia entre personas con pertenencias culturales diversas es tan antigua como la humanidad misma. Sin embargo, el hecho de que en una misma sociedad convivan personas con bagajes culturales diferentes no implica necesariamente la existencia *a priori* de un diálogo fructífero entre ellos. El universalismo dialógico no se abrió paso en la convivencia humana hasta el momento en el que el hombre fue consciente de que el otro, con su acervo cultural, era un *alter ego*, y de que para comprender sus intereses, era preciso tratar de comprender también su cultura¹⁷⁹³. Algunos autores señalan que estos orígenes descansarían precisamente sobre el llamado *universalismo cristiano* cuyo mensaje se basa en el respeto al *otro* y a su cultura, puesto que para convertir al Cristianismo es preciso convencer y el convencimiento no se puede imponer mediante la fuerza, sino a través del diálogo, sumergiéndose en la cultura del interlocutor y dialogando con él¹⁷⁹⁴. Cortina sostiene que este universalismo dialógico se empieza a plantear tras dos etapas cruciales que se oponen una a la otra: por un lado, la del universalismo homogeneizador de la Ilustración, empeñado en que hay una sola civilización y una sola cultura y que extenderla es un auténtico deber misionero. Por otro, ya a finales del siglo XVIII, la del romanticismo, en la línea de Herder, que se pronunciará por la diversidad pero en el sentido de amar la diferencia por la diferencia, de potenciar lo original como si toda originalidad fuera una fuente de riqueza. Para la autora el universalismo dialógico surge precisamente de incorporar lo que de positivo enseñan ambas etapas, en descubrir ese *desde dónde* que nos permita conservar por una parte lo mejor del universalismo y por otra lo especial de la sensibilidad ante lo diferente¹⁷⁹⁵.

Los argumentos sobre los que descansarían este universalismo dialógico que describimos serían, básicamente, aquellos que fundamentan lo que conocemos como la *ética del discurso* a través de la cual, ya desde Sócrates y también en los orígenes bíblicos, «la

¹⁷⁹³ CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo... cit.* p.184 *in fine*.

¹⁷⁹⁴ LAMO DE ESPINOSA, E., "Fronteras culturales", *cit.*, pp.30-31.

¹⁷⁹⁵ CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo... cit.* pp.185-186.

palabra cobra una fuerza inusitada»¹⁷⁹⁶. Esta ética discursiva se inscribe en una antigua tradición dialógica que valora de forma especial el lugar de la palabra en la vida humana y, concretamente, de la palabra puesta en diálogo en la búsqueda de la verdad y la justicia. Esta corriente, como decíamos, se inscribe siguiendo los rasgos del socratismo pero también, toma prestados al menos otros tres puntos referenciales: uno religioso, la convicción cristiana de que el espíritu se revela en comunidad, y otros dos más filosóficos; la afirmación kantiana de que sólo son exigencias morales aquellas que pueden ser universalizadas, y la hegeliana de que cada individuo deviene en persona a través del reconocimiento del que otros le hacen objeto¹⁷⁹⁷.

Ahora bien, junto con la fuerza de la palabra propulsada por el diálogo, el universalismo dialógico también necesita, para ser auténtico, de un «interculturalismo entendido como proyecto ético y político»¹⁷⁹⁸. Decíamos que defender el universalismo dialógico implicaba tomar verdadero partido por una coexistencia intercultural pacífica y no por el enfrentamiento o el conflicto que eran más propios de comportamientos relativistas y abstencionistas. Para entender qué supone realmente implicarse por una convivencia de este tipo es imprescindible tener en cuenta una serie de factores que nos ayudan a fundamentarla de forma adecuada. El primero de ellos estaría basado en la necesidad, primordial y básica, de evitar el asimilacionismo como método que impone la cultura dominante sobre las demás, posibilitando la conservación de identidades culturales diversas¹⁷⁹⁹ mediante la práctica verdadera del respeto activo hacia ellas¹⁸⁰⁰. La

¹⁷⁹⁶ En el Antiguo y Nuevo Testamento pronunciar una palabra tiene un gran significado. Es una acción que compromete a quien la realiza y a quien la acepta haciéndolos responsables. La Palabra de Dios creó la Tierra y se dio a los seres humanos. *Hablar*, por lo tanto, no simplemente es *decir* sino expresar lo que se cree y hacerse responsable de ello. A partir de Sócrates, el hablar y el escuchar (esto es, el diálogo), constituirán el camino para descubrir qué es lo verdadero y lo justo. *Ibid.*, p.247.

¹⁷⁹⁷ *Ibid.*, pp.212-213.

¹⁷⁹⁸ *Ibid.*, pp.186 y ss.

¹⁷⁹⁹ En este sentido Taylor destaca que, aunque sólo yo puedo articular y descubrir mi propia identidad, eso no significa que yo la haya elaborado en el aislamiento. Y ello en razón, tal y como decíamos, del carácter fundamentalmente «dialógico» de la vida humana: «Nos transformamos en agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos y, por tanto, de definir nuestra identidad por medio de nuestra adquisición de enriquecedores lenguajes humanos para expresarnos». Por lo tanto, el origen de la identidad y su sustento a lo largo de la vida no es monológico, no es algo que cada cual logre por sí mismo, sino dialógico. TAYLOR, C., *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, cit., pp.62-63.

¹⁸⁰⁰ Tal y como sostiene Amy Gutman hay diferencias respetables y otras que no. Para respetar una posición no es preciso estar de acuerdo con ella, pero sí comprender que refleja un punto de vista moral, que yo no comparto pero respeto. En cambio, las posiciones no respetables serían aquellas que se consideran inmorales y denunciadas como serían las discriminaciones por razón de edad, sexo, raza o

interculturalidad, propia de la ideología del pluralismo cultural, para propiciar el diálogo entre diferentes culturas requiere su respeto, pero también tolerancia, convivencia y comunicación sobre la base de la igualdad. El segundo, que derivaría del primero, supondría reconocer que la meta no es recrearse en la diferencia por la diferencia sino asegurar una convivencia auténtica basada no sólo en el respeto de las diversidades sino también como una forma de enriquecimiento mutuo. Y, por último, el tercero, implicaría la necesidad no sólo de aceptar otras culturas sino sobre todo de comprenderlas, comprensión del otro como modo con el que comprenderme a mí mismo, con el que llegar a comprender la propia cultura. Y ello sólo es posible mediante el diálogo. El diálogo con distintas culturas nos arroja luz sobre diferentes perspectivas humanas, perspectivas que si somos capaces de comprender adecuadamente pueden resultar muy enriquecedoras para todos los interlocutores que forman parte de él: «quien trata de comprender un bagaje cultural diferente al suyo, se comprende poco a poco mejor a sí mismo al adquirir nuevas perspectivas»¹⁸⁰¹.

En este sentido podemos también hacer mención de la hermenéutica diatópica de Raimon Panikkar. Para este autor los *tópoi* humanos, lugares de distintas culturas, no pueden entenderse con los instrumentos de comprensión de una sola tradición o cultura. La hermenéutica diatópica intenta poner en contacto horizontes humanos radicalmente diferentes, tradiciones o lugares culturales (*tópoi*) diversos, para lograr un verdadero diálogo dialógico que tenga en cuenta las diferentes culturas tratando de llegar a una comprensión, precisamente, a través de esos lugares diversos (dia-topos) y así conseguir articular pluralismo y universalidad, pues es posible «pensar todos los fragmentos de nuestro mundo actual para reunirlos en un conjunto no monolítico, pero sí armónico»¹⁸⁰². Si partimos de la base, como afirma Bea, de que todas las culturas captan algunas dimensiones de la dignidad humana y que una visión «poliédrica» se configura a través del diálogo, ello implica, «lógicamente», que se dialoga sobre algo, sobre un común denominador, aunque éste sólo sea «la conciencia de lo radicalmente

estatus social, GUTMAN, A., "Introducción", en TAYLOR, C., *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, cit., pp.50-52.

¹⁸⁰¹ CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo...* cit. p.187.

¹⁸⁰² PANIKKAR, R., *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad* (1993), (Trad. A. López y M. Tabuyo), Trotta, Madrid, 1999, pp.19-20. Cita p.20.

injusto o de lo inhumano», es decir, supone que seamos capaces al menos de coincidir en qué acciones consideramos que son límites infranqueables¹⁸⁰³. La hermenéutica diatópica consistiría pues, en crear una verdadera conciencia autorreflexiva con la que comprender la incompletud de la propia cultura¹⁸⁰⁴. Una conciencia que sería el requisito principal para poder participar en un diálogo sincero y fructífero, un diálogo que si se lleva a cabo en condiciones óptimas es capaz de descubrirnos ese denominador común, ese sustrato de verdad absoluta o universal necesario para alcanzar una convivencia completa.

El diálogo intercultural (y también intergeneracional) se intuye, asimismo, en la propuesta de Xabier Etxebarria basada en la hermenéutica restauradora de Paul Ricoeur. Desde este enfoque se afirma que «es la propia experiencia histórica, vivida en un acontecer temporal y plasmada en una narración que la interpreta y que se somete a una cadena de interpretaciones, la que se propone como lugar privilegiado de revelación del sentido de la identidad humana». Lo destacable de este planteamiento se basaría en que, a pesar de que la comprensión del *sentido de la identidad humana* es histórica ésta está distanciada de cualquier atisbo relativista, pues, tal y como afirma Etxebarria «a priori este enfoque no privilegia una narración concreta sobre las otras, pero tampoco iguala necesariamente a todas en su capacidad reveladora: caben todas las narraciones culturales, pero cada una deberá probar su carga de plenitud en su confrontación respetuosa con las demás»¹⁸⁰⁵. Por lo tanto, el diálogo está nuevamente en la base de la propuesta, entendido como método a través del cual se plasmaría esa confrontación respetuosa con los demás.

Confrontarse con los demás de forma respetuosa y tolerante es condición *sine qua non* para mantener y fomentar un auténtico diálogo intercultural y un deber para cualquier sociedad que quiera crecer en humanidad, que no quiera dejar perder riqueza humana¹⁸⁰⁶. Así lo sintetiza Rawls: «otras doctrinas pueden desempeñar una función de moderación y de equilibrio en el amplio contexto de las creencias y de las convicciones

¹⁸⁰³ BEA, E., "Derechos y deberes. El horizonte...", *cit.*, p.60.

¹⁸⁰⁴ SANTOS, B. de Sousa, *Sociología jurídica crítica... cit.*, pp.518-525.

¹⁸⁰⁵ ETXEBERRIA, X., "Derechos humanos y cristianismo. Aproximación hermenéutica", *Cuadernos Deusto de Derechos humanos*, n.4, 1999, p.17.

¹⁸⁰⁶ CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo... cit.*, p.209.

y pueden aportar hondura y riqueza a la cultura de la sociedad»¹⁸⁰⁷. De hecho, en este sentido la discrepancia no debe verse como algo a soportar, sino como una oportunidad para el enriquecimiento, pues entendiendo el diálogo de esta forma, éste nunca degenerará en disputa ni en enfrentamiento sino en beneficio y crecimiento personal y colectivo. Es más, a través del diálogo no sólo podemos ser capaces de comprender lo que implica pertenecer a otra cultura y enriquecernos con sus aportaciones, sino que además éste nos permite descubrir qué rasgos de nuestra propia cultura podríamos considerar respetables, cuáles indeseables e incluso decidir cuáles universalizaríamos¹⁸⁰⁸. Tal y como sostiene Alejandro Llano, «las cuestiones prácticas, y especialmente las de alcance colectivo, no suelen presentar una certidumbre similar a las puramente teóricas, por lo que siempre cabe un espacio para la discrepancia razonable y para una cierta admisión de las razones esgrimidas por el oponente»¹⁸⁰⁹.

En este punto debemos ser conscientes, tal y como señala Cortina, que cada oferta de vida buena tiene la necesidad de reflexionar introspectivamente y de dialogar en pie de igualdad para delimitar qué rasgos culturales pertenecen al ámbito de lo rechazable y denunciado correspondiendo al Estado, por otra parte, asegurar un espacio público y autónomo en el que se pueda entablar ese diálogo abierto y sincero entre los diferentes grupos culturales. A través, pues, del diálogo no sólo se ha de luchar por el reconocimiento de los derechos de todos los grupos culturales que conforman una sociedad, sino que además cada grupo ha de estar dispuesto a aclarar responsablemente qué aportaciones o argumentos (y cuáles no), de los que forman parte de su propuesta, son capaces de contribuir al crecimiento de la riqueza humana¹⁸¹⁰.

De ahí la necesidad de acudir al diálogo como «apoyo intersubjetivo a la búsqueda de los fundamentos objetivos»¹⁸¹¹ de la convivencia y como método que aboga por la búsqueda cooperativa de la verdad y la justicia en su máxima expresión. Tal y como

¹⁸⁰⁷ RAWLS, J., “El derecho de gentes”, en AA.VV., SHUTE, S., y HURLEY, S., (eds.) *De los derechos humanos. Las conferencias Oxford Amnesty de 1993* (Trad. H. Valencia), Trotta, Madrid, 1998, p.84.

¹⁸⁰⁸ CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo... cit.*, pp.210 y ss.

¹⁸⁰⁹ LLANO, A., *Humanismo cívico*, Ariel, Barcelona 1999, p.25.

¹⁸¹⁰ CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo... cit.*, pp.215-216.

¹⁸¹¹ OLLERO, A., *¿Tiene razón el Derecho? Entre método científico y voluntad política*, Publicaciones del Congreso de los Diputados, Madrid, 1996, p.411.

Buber (uno de los máximos exponentes del personalismo dialógico) sostuvo, es en el interior de la persona donde está realmente la verdad: «en el diálogo auténtico uno se vuelve hacia su interlocutor y se dirige a él de verdad: es, pues, un movimiento del ser hacia él. Cada uno de los que hablan ven aquí en su interlocutor a quien se dirige su ser persona [...] pero el que habla no percibe sólo a la persona que le es presente, sino que también la acepta como interlocutor, es decir, confirma, en la medida que le es posible, al otro en su ser»¹⁸¹². Y esa verdad sale a la luz precisamente a través del diálogo mediante un camino que compromete en su totalidad a la persona porque cuando ésta se introduce en él deja de ser un mero espectador para convertirse en protagonista de una tarea compartida entre todos los que forman parte del mismo.

Una tarea que, además, se bifurca en dos ramales: el primero supone la búsqueda compartida de lo verdadero y lo justo y el segundo implica la resolución justa de los conflictos que vayan surgiendo para lograr el bien común. Alcanzar este doble cometido sólo es posible a través de un diálogo emprendido con seriedad y no mediante la imposición y la violencia, en la línea de la noción clásica de razón práctica desarrollada por Aristóteles, Tomás de Aquino, Suárez, Vico, etc¹⁸¹³. La razón práctica no se ejercita mediante demostraciones sino a través de la comunicación, del razonamiento y del diálogo y se caracteriza por su falibilidad y por la consiguiente necesidad de una permanente corrección de sus resultados¹⁸¹⁴. El diálogo sobre lo justo y lo injusto y sobre el bien común debe ser siempre un diálogo racional y el consenso alcanzado a través del mismo debe, de hecho, aspirar a ser un consenso racional y no un mero consenso fáctico¹⁸¹⁵. En este sentido, conviene recordar¹⁸¹⁵ la diferencia (subrayada por Platón en el diálogo Gorgias¹⁸¹⁶) entre la visión que tenía Sócrates y la que sostenían los sofistas. Para los sofistas, el diálogo era un procedimiento para acordar una verdad moral que

¹⁸¹² BUBER, M., *Das dialogische Prinzip*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1979, (4ª ed.), pp.293-294.

¹⁸¹³ Y es que nuestra capacidad para discernir lo bueno de lo malo en la vida pública no es automática, ni absoluta sino limitada. No se trataría de encontrar «un acervo de contenidos claros y evidentes, aplicables mecánicamente a la realidad social» (OLLERO, A., *¿Tiene razón el Derecho?... cit.*, p.390) pues, como señala Encarnación Fernández, no existiría en este ámbito evidencia alguna incontestable, en él nunca puede llegar a alcanzarse el mismo grado de certeza que en el ámbito de la razón teórica. FERNÁNDEZ, E., “La democracia como acción concertada y el futuro del Estado social”, *cit.*, p.100.

¹⁸¹⁴ BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho... cit.*, pp.81-83 y 102 y ss.

¹⁸¹⁵ FERNÁNDEZ, E., “La democracia como acción concertada y el futuro del Estado social”, *cit.*, pp.100-101.

¹⁸¹⁶ PLATÓN, “Gorgias” (Trad. J. Calonge), en PLATÓN, *Diálogos, cit.*, vol. I, pp.301 y ss.

dependería de la voluntad de la mayoría, en cambio, para Sócrates, señala Sánchez Cámara comentando el mencionado texto, el diálogo era un «procedimiento adecuado para alcanzar el conocimiento, siempre limitado y provisional, de unas verdades morales preexistentes y que, por lo tanto, no dependen de la voluntad ni de la arbitrariedad humanas»¹⁸¹⁷.

De hecho, el diálogo del que venimos hablando no sólo debe ser racional, sino que su autenticidad y su universalidad sólo se hacen efectivos si los interlocutores que participan en él están dispuestos a entablarlo aceptando una serie de condiciones que le dan sentido. Unas condiciones que implican tener en cuenta varias cuestiones trascendentales. Buber recapituló estas cuestiones sosteniendo que para que exista un diálogo auténtico deben darse las siguientes características: en primer lugar, debe producirse una «conversión» hacia el otro (el compañero) en cuanto que «conversión del ser», aquí cada interlocutor toma como «verdadera existencia personal» al compañero o compañeros de diálogo a que se dirige, asume la presencia de su interlocutor, es decir, lleva a cabo una aceptación del mismo. Esto no significa a priori un consentimiento sino simplemente su reconocimiento en su «calidad de [...] persona concreta». Por consiguiente, el interlocutor no reduce al otro así presencializado a su condición de simplemente veraz, sino que lo toma como compañero suyo, da testimonio (en la medida que cabe testimoniar de él) de que es un ser distinto del suyo. Es más, aun estando enfrentado a él, siempre le aceptará como «correlato de un diálogo puro», esto es, siempre lo reconocerá como persona¹⁸¹⁸.

En segundo lugar, para Buber, cuando se da un auténtico diálogo, el participante debe «implicarse a sí mismo» en él, ello significa que ha de estar dispuesto a decir en todo momento lo que piensa respecto del objeto del diálogo, pues «allí donde la palabra dialógica se da en puridad ha de concedérsele el derecho a hablar con franqueza» y, en este momento, todo dependerá de la legitimidad del *lo que yo tengo que decir*. Allí donde el diálogo es auténtico los interlocutores se dirigen uno al otro «mirando hacia la

¹⁸¹⁷ SÁNCHEZ CÁMARA, I., “Democracia y relativismo ético”, en AA.VV., MUÑOZ, R., SÁNCHEZ-CAÑIZARES, J., y GUITIÁN, G., (coords.), *Religión, sociedad moderna y razón práctica*, EUNSA, Pamplona, 2012, p.130.

¹⁸¹⁸ DÍAZ, C., *Introducción al pensamiento de Martin Buber*, I.E.M, Madrid, 1991, p.25. Disponible en: <http://www.mounier.es/cuadernos/Buber.pdf> (última consulta 23 de julio de 2019).

verdad» y se expresan sin recelos, «se liberan del querer aparentar». No todos necesitan hablar para que se produzca un diálogo auténtico pues los que permanecen en silencio pueden ser especialmente relevantes. Lo realmente importante es que todos deben de estar decididos a no echarse atrás cuando en el curso del diálogo deba decirse lo que tenga que decirse¹⁸¹⁹.

De esto se deduce, y sería la tercera característica que destacamos, que nadie de antemano podrá saber qué vaya a resultar exactamente de ese diálogo, pues a pesar de que existirá en él un «orden fundamental desde el comienzo» nada puede ser dispuesto ni concluido apriorísticamente, nada puede ser «preordenado», pues es el espíritu el que debe marcar el camino¹⁸²⁰.

En definitiva, aspirar a alcanzar un consenso racional implica entablar un diálogo racional basado en un procedimiento adecuado que le da forma y significado de autenticidad y universalidad. Supone entender que ningún interlocutor está legitimado para privar o negar al otro la posibilidad de expresarse ni mucho menos para asignarles *a priori* un puesto de inferioridad, pues quien toma el diálogo en serio no ingresa en él convencido de que tiene toda la verdad y que el otro nada tiene que aportar, sino todo lo contrario, está dispuesto a escuchar, a conversar bilateralmente, está dispuesto a aducir sus propios argumentos y a mantenerlos si no le convencen los del otro, o incluso a dejarse *derrotar* y modificarlos si los de este último acaban por convencerle. Significa que, quien dialoga en serio está preocupado realmente por encontrar una solución justa, un consenso racional, por lo que es consciente de la necesidad de entenderse con su interlocutor. Significa esforzarse por descubrir todo lo que se tiene en común para, a partir de ahí, precisar en qué se concuerda y por qué. Significa entender que la decisión final que se adopte (que además siempre tiene que estar abierta a revisiones) deberá atender necesariamente a intereses universalizables y jamás individuales o grupales. Significa tener en cuenta los intereses de todos los afectados por ella, unos afectados que, por lo demás, deberán siempre participar de algún modo en el diálogo para que éste sea realmente válido, pues si la decisión final debe atender siempre a intereses

¹⁸¹⁹ Ibid., pp.25-26.

¹⁸²⁰ Ibid., p.26.

universalizables y jamás individuales o grupales, ello supone que para que esta decisión sea justa ha de respetar los intereses de todos los afectados¹⁸²¹.

Retrocedamos ahora brevemente. Decíamos que el diálogo es una tarea compartida que se bifurca en dos ramales; por un lado, supone la búsqueda conjunta de lo verdadero y lo justo, y por otro, la resolución justa de los conflictos que vayan surgiendo para lograr el bien común. Es importante analizar más detenidamente estas dos cuestiones.

Respecto al primero de los puntos, esto es, el diálogo sobre lo justo y lo injusto, ello supone aceptar que, en realidad, sólo a través de la práctica dialógica, celebrada además en condiciones de simetría, es posible descubrir la inconsistencia que supone tener por justa una norma si no podemos presumir que todos los afectados por ella estarían dispuestos a darla por buena. Las normas que favorecen únicamente los intereses de un grupo, o de varios, en detrimento de los restantes son normas injustas y la sociedad que se orienta por ellas es, por ende, una sociedad injusta. El diálogo se convierte, pues, en una exigencia para discernir entre todos qué normas, regulaciones e instituciones son justas. Un diálogo que, además, para ser efectivo y objetivo exige comprender los diferentes bagajes culturales de los interlocutores en la medida en que constituyen signos de su identidad, pues es imposible dilucidar qué intereses son universalizables sin tratar de entender los factores por los cuales los interlocutores se identifican. De este modo, sólo del diálogo intercultural, de la comprensión profunda de los intereses de personas con distintos bagajes culturales, pueden surgir los materiales para construir una verdadera sociedad justa.

¹⁸²¹ Respecto a este asunto cabe decir que en la actualidad se suceden numerosas *Cumbres* internacionales donde los poderosos se reúnen para dilucidar y dialogar acerca de cuestiones que afectan a todos. Es un primer paso. Ahora bien, en muy pocas ocasiones se ven representados en ellas los débiles, los que sufren, los *nadie* de los que hablábamos en líneas anteriores y que tienen mucho, muchísimo que decir. Esto supone que la solución final que se adopta está deformada al no haber participado en ella todos los actores afectados por la misma tal y como exige un diálogo serio y eficaz. CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo...cit.*, pp.248-249. En este sentido de lo que se trata es de restablecer el equilibrio y las condiciones de un diálogo equitativo entre la intersubjetividad simétrica que convoca a sujetos iguales, competentes y libres, hasta el punto que el incompetente, desigual y menos libre es como un presujeto del diálogo, es decir, alguien sin el que el consenso no será todo lo ideal deseable, pero que como tal no tiene sitio en el mismo y la intersubjetividad asimétrica que remite a una relación entre sujetos desiguales sólo susceptible de ser superada no por el consenso sino por el reconocimiento entre desiguales, lo que supone la ruptura del consenso existente ya que éste se ha logrado al precio de la desigualdad que se trata de superar. VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, pp.118-119.

Por otro lado, por lo que respecta al segundo de los puntos, a saber, el del bien común en cuanto resultado de un diálogo racional y auténtico, es importante tener en cuenta que ese interés común consistiría, como destaca Gurvitch, en un equilibrio entre intereses opuestos, intereses que, además, no pueden ni deben ser eliminados de la vida social y ello sencillamente porque si eliminamos los intereses de unos para hacer valer los de otros caeríamos de nuevo en el modelo de la subordinación y del dominio¹⁸²² que venimos reprochando. El diálogo se definiría también como la vía para alcanzar ese equilibrio¹⁸²³. A decir verdad, no existe la perspectiva única sino la complementariedad de los opuestos: «busca tu complementario,/ que marcha siempre contigo/ y suele ser tu contrario» dirá Machado¹⁸²⁴, uno de los principales representantes de esta tesis de la complementariedad. Una corriente que, por lo demás, viene a corroborar el planteamiento de la antigua filosofía china del equilibrio entre el *ying* y el *yang*¹⁸²⁵. Este cambio de paradigma posibilitará la superación de las diferentes disyuntivas sobre las que el pensar moderno occidental ha venido apoyándose superando la metodología dialéctica basada en una argumentación desde disyuntivas irreconciliables, esto es, superando la escisión y la «esquizofrenia conceptuales»¹⁸²⁶ con temas de gran trascendencia como las relaciones entre el deber y la felicidad¹⁸²⁷, o entre el individuo y la sociedad¹⁸²⁸ o entre el Este y el Oeste y entre el Norte y el Sur, por mencionar unas cuantas. Esta última cuestión, la de la relación dicotómica entre Norte/Sur-Este/Oeste es un tema que analizaremos a continuación y que se encuentra estrechamente vinculado con el de la pretendida tensión existente entre individuo y sociedad, ya que, en efecto, «Occidente tal como aparece hoy, representa la unilateralidad del individualismo, y Oriente, la unilateralidad del colectivismo»¹⁸²⁹.

¹⁸²² GURVITCH, G., *L'Idée du Droit Social... cit.*, pp.41-42.

¹⁸²³ FERNÁNDEZ, E., "La democracia como acción concertada y el futuro del Estado social", *cit.*, p.101.

¹⁸²⁴ MACHADO, A., "Nuevas canciones", en CEREZO, P. (ed.), *Antonio Machado. Obra Esencial*, Biblioteca Castro, Madrid, 2018, CLXI Proverbios y Cantares, XV, p.225.

¹⁸²⁵ BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia, cit.*, p.121.

¹⁸²⁶ *Ibid.*, p.122.

¹⁸²⁷ Frente a la tensión entre el deber por el deber kantiano y el utilitarismo de Bentham o el ludismo de Nietzsche, el pensar ético del siglo XX ha tendido a la conjugación de ambas dimensiones. *Ibid.*, p.123, nota 16.

¹⁸²⁸ De las relaciones entre individuo y comunidad recordemos en este punto lo ya mencionado por Malik, Buber o el propio Ballesteros al sostener la necesidad de superar la falsa contraposición entre ellos, esto es, la tendencia a absolutizar cualquiera de los dos elementos: individuo o sociedad y la importancia de entender que ambas realidades no pueden existir por separado, sino sólo en recíproca interrelación.

¹⁸²⁹ BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia, cit.*, p.123.

El reto de nuestro tiempo es, en consecuencia, el de dar origen a sociedades auténticamente interculturales. Esto significa fomentar la articulación, tanto en el ámbito de las distintas comunidades políticas particulares como en el orden mundial, de sociedades en las que se dé una verdadera convivencia y una integración armónica genuina entre las distintas culturas basadas en la interacción mutua y en el intercambio recíproco. Pues la auténtica interculturalidad se encuentra muy alejada del multicomunitarismo que denunció Touranie y se centra, más bien, en la reivindicación de la existencia de condiciones políticas y jurídicas que garanticen la libertad y la posibilidad de diálogo entre personas pertenecientes a diferentes culturas. En definitiva, señalar que el entendimiento intercultural es el camino a través del cual alcanzar la universalidad en y desde la diversidad. Un camino que sólo se puede recorrer construyendo un marco común de convivencia a través del diálogo, pues, como concluye Bauman, de igual forma que sólo podemos saber bien de qué hablamos si lo hemos vivido, sólo podremos saber que la conversación es la vía directa hacia dicho entendimiento, hacia la consideración recíproca y, en su último término, hacia el acuerdo (aun si éste se reduce a estar de acuerdo en que no lo estamos) si estamos completamente decididos a entablar esa conversación y si somos capaces de mantenerla en aras a una finalidad básica, que no es otra que tratar de sortear conjuntamente los obstáculos que sin duda surgirán en su recorrido¹⁸³⁰.

2. Mundialización integral e integradora y atención a lo concreto

Junto con la necesidad de que exista una verdadera comunicación intercultural para la construcción de un diálogo auténtico y universal, otra de las tareas básicas que tenemos pendiente para alcanzar la universalidad en y desde la diversidad cultural es la superación del universalismo homogeneizador a través de una visión de la mundialización integral e integradora, así como terminar con el universalismo abstracto que nos impide atender a lo concreto de forma consecuente.

¹⁸³⁰ BAUMAN, Z., *Extraños llamando a la puerta*, cit., p.103.

2.1 Mundialización integral e integradora: el ideal de la ciudadanía cosmopolita

Nuestro mundo actual se define como un mundo caracterizado por la pluralidad de culturas, de ideologías, de religiones, de proyectos de vida. Y esa pluralidad no se define como una pluralidad de elementos que no se conocen y se afectan entre sí. En nuestro mundo la insularidad no existe. Las diferentes opciones culturales conviven y convergen constantemente¹⁸³¹. Es más, cada cultura, como dice Cortina, es «multicultural», lo que significa que nacen, se transforman e incluso pueden morir en constante contacto unas con otras¹⁸³². Esto provoca que la relación entre universalidad y diversidad se perciba, al menos en un primer momento, en términos de *tensión*, como si la universalidad generara «una tendencia centrípeta frente a la tendencia centrífuga de la diversidad». Y todo ello, además, en un escenario caracterizado por una globalización en la que (frente a la homogeneización que muchos consideran se está produciendo) se siente «la necesidad de reivindicar la identidad y la diferencia para evitar la disolución del “yo” o del “nosotros”», esto es, para reservarse la capacidad de distinguirse e identificarse¹⁸³³.

Las demandas de reconocimiento de las identidades culturales son, por lo tanto, uno de los rasgos más característicos de nuestro tiempo. Las reivindicaciones de las minorías étnicas y culturales en las sociedades multiculturales, así como de los movimientos nacionalistas y de los pueblos anteriormente colonizados que en este sentido luchan contra el predominio de la cultura occidental, es un tema recurrente y muy debatido en la actualidad. En estas circunstancias, la necesidad de encontrar una identidad propia en la diferencia aparece como una reacción frente a la pérdida de identidad provocada por esa globalización en su versión más cultural y homogeneizadora, esto es, en la expansión mundial de determinados aspectos de una concreta cultura, en este caso la occidental, que habría obtenido una especie de «victoria en el mercado de la cultura»¹⁸³⁴ que estaría minusvalorando y destruyendo a las demás. Occidente, al erigirse como la «civilización de referencia» del mundo entero, ha provocado que todas las demás se hayan visto marginadas o reducidas a la condición de culturas

¹⁸³¹ ANSUÁTEGUI ROIG, F.J., “Derechos Humanos: entre la universalidad y la diversidad”, *cit.*, p.29.

¹⁸³² CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo...cit.*, p.208

¹⁸³³ ANSUÁTEGUI ROIG, F.J., “Derechos Humanos: entre la universalidad y la diversidad”, *cit.*, p.29.

¹⁸³⁴ FERNÁNDEZ, E., *Igualdad y Derechos Humanos, cit.*, p.179.

periféricas¹⁸³⁵ y la reacción ante ello se ha materializado en una reivindicación cada vez más agresiva de las mismas ante este hecho. Una reacción de rechazo sistemático ante la construcción de lo que muchos sienten una civilización ya no global, sino occidental, y, en el peor de los casos, exclusivamente norteamericana.

La descolonización política de los pueblos del Sur promovida por Naciones Unidas en la década de los 50' y 60' y la desaparición de los bloques que dividía al mundo en la década de los 80' fueron dos de los acontecimientos que más trascendencia tuvieron en cuanto fenómenos implicados en la superación conjunta del etnocentrismo occidental y del relativismo. El esfuerzo de los nuevos países emergentes y de las antiguas colonias por sobreponerse a este etnocentrismo sin ir a parar al relativismo requería tomar una importante distancia respecto a ciertos puntos de vista del propio modo de pensar occidental como por ejemplo la idea fecundada en la Modernidad de la perspectiva única basada en un hombre blanco que se veía a sí mismo como sujeto superior y contemplaba a los demás como puros objetos¹⁸³⁶. Para dejar atrás esta idea de perspectiva única y avanzar hacia una perspectiva integral e integradora, sin ir a parar al relativismo cultural que censurábamos, era imprescindible superar la visión de la universalidad como patrimonio exclusivo de Occidente y como una forma de colonialismo cultural y moral. Y para ello era esencial que toda sociedad entendiera que debía tener una concepción genuina acerca de cómo se relaciona con las otras sociedades y sobre todo cuál debía de ser su conducta hacia ellas, puesto que, y esto es innegable, todas las sociedades (salvo en el caso especial de una sociedad aislada del resto, que es cosa del pasado) viven (o más bien conviven) en un mismo mundo, lo que les debe hacer conscientes de la necesidad básica que supone la formulación de ciertos ideales y principios con los que orientar sus políticas hacia otros pueblos¹⁸³⁷.

Ya en los años noventa comenzó a hacerse patente entre la comunidad internacional una cierta conciencia de que el «lenguaje de los derechos» no debía exhibirse con un «tono imperialista» y «destructor» de cualquier otro discurso sobre las exigencias del orden justo. Debía, en cambio, entenderse como un lenguaje que necesitaba

¹⁸³⁵ MAALOUF, A., *Identidades Asesinas*, cit., pp.82-83. Cita p.82.

¹⁸³⁶ BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, cit., p.120.

¹⁸³⁷ RAWLS, J., "El derecho de gentes", cit., p.49.

potenciarse a través del contacto positivo con otras concepciones del mundo tanto en sentido *diacrónico* (con nuestro propio pasado a través de las grandes doctrinas universalistas y cosmopolita) como *diatópico* (buscando en otros universos culturales)¹⁸³⁸. En este sentido cabe destacar el trabajo del teólogo suizo Hans Küng para tratar de evitar que «las naciones y culturas orientales» puedan seguir pensando que «este es un asunto típicamente occidental»¹⁸³⁹. También el propio Rawls llegará a afirmar que un acuerdo en torno a un derecho de los pueblos que garantice los derechos humanos no puede ser concluido tan sólo por sociedades liberales (en nuestro caso, occidentales), pues las sociedades jerárquicas bien ordenadas (decentes) también pueden participar en este acuerdo de conformidad con sus propias concepciones de la justicia¹⁸⁴⁰.

Recordemos que para Rawls las sociedades libres y pluralistas, precisamente por serlo, no deben imponer sus instituciones a otros pueblos sino *acordar* los lazos que se establezcan entre ellas. El derecho de gentes¹⁸⁴¹ (de los pueblos) no expresaría el principio de tolerancia si impidiera la existencia de formas jurídico-políticas razonables, aunque ajenas al modelo occidental. Sólo los *Estados criminales* no pueden ser aceptados como miembros de una comunidad de pueblos razonables¹⁸⁴². Tampoco se puede pretender exigir que todos los regímenes razonables sean liberales, de lo contrario, sostiene Rawls, el derecho de gentes no expresaría el principio liberal de tolerancia frente a «otras formas aceptables [...] de ordenar la sociedad»¹⁸⁴³ así como tampoco «avanzaría en su esfuerzo por hallar un fundamento compartido para el acuerdo entre pueblos razonables»¹⁸⁴⁴. Ahora bien, la pregunta inevitable que nos hacemos en estos momentos es, si el derecho de gentes expresa el principio *liberal* de tolerancia, esto es, deriva de una concepción *liberal* de la justicia... ¿no estaremos acaso

¹⁸³⁸ BEA, E., “Derechos y deberes. El horizonte...”, *cit.*, p.88.

¹⁸³⁹ KÜNG, H., *Existencia cristiana* (Trad. J.M. Lozano-Gotor), Trotta, Madrid, 2012, p.277.

¹⁸⁴⁰ RAWLS, J., *El derecho de gentes y “Una revisión...”*, *cit.*, pp.79-82 y RAWLS, J., “El derecho de gentes”, *cit.*, pp.68

¹⁸⁴¹ Por derecho de gentes Rawls entiende una concepción política del derecho y la justicia que se aplica a los principios y preceptos del Derecho y la práctica internacionales. RAWLS, J., *El derecho de gentes y “Una revisión...”*, *cit.*, p.13. Sobre las características de su concepción política de la justicia *vid.*, RAWLS, J., *El Liberalismo Político* (Trad. A. Domènech), Crítica-Booket, Barcelona, 2016, (1ª ed. 2013, 2ª reimpr. 2016). Especialmente pp.41 y ss.

¹⁸⁴² RAWLS, J., *El derecho de gentes y “Una revisión...”*, *cit.*, p.95.

¹⁸⁴³ *Ibid.*, p.73

¹⁸⁴⁴ RAWLS, J., “El derecho de gentes”, *cit.*, p.48.

ante un derecho *liberal* de gentes etnocéntrico y occidental? Para Rawls la respuesta es clara: la concepción liberal del derecho de gentes «demanda de otras sociedades lo que ellas pueden ofrecer de manera razonable sin colocarse en una posición de inferioridad o dominación», no demanda a las sociedades jerárquicas bien ordenadas que abandonen su organización para adoptar otras más liberales, «sólo propone a otras sociedades lo que razonablemente puedan apoyar cuando están preparadas para mantener una relación equitativa con las demás»¹⁸⁴⁵ y una vez que sus regímenes acepten el criterio de legitimidad «a los ojos de su propio pueblo»¹⁸⁴⁶. Por lo tanto, en este sentido, no estaríamos ante un derecho *liberal* de gentes sino más bien ante un derecho que tiene alcance *universal*¹⁸⁴⁷.

Lo que trata de explicar Rawls es, básicamente, la imperiosa necesidad de subrayar el *respeto* que se deben entre sociedades organizadas, sean liberales (occidentales) o no (jerárquicas) en la medida en que sus instituciones políticas y sociales cumplan ciertas condiciones (unos mínimos) que conducirán a la sociedad en cuestión a que, definitivamente, se adhiera a este derecho de gentes universal¹⁸⁴⁸. Estas condiciones, que no convierten en liberal a ningún régimen, serían esencialmente cuatro¹⁸⁴⁹: la primera, que estas sociedades sean pacíficas y no expansionistas, esto es, que no tengan fines agresivos y persigan sus fines legítimos a través de la diplomacia, el comercio y otros medios pacíficos compatibles con la independencia y las libertades de las otras sociedades. La segunda, que sus sistemas jurídicos sean capaces de garantizar y respetar los derechos humanos elementales (tales como el derecho a la vida, a la libertad, a la propiedad y a una igualdad formal) a todos sus miembros. La tercera, que tengan un sistema legal dispuesto de tal modo que impongan deberes y obligaciones morales de buena fe (distintas a los derechos humanos) a los que integran el grupo¹⁸⁵⁰. Y, por último,

¹⁸⁴⁵ RAWLS, J., *El derecho de gentes y "Una revisión..."*, cit., pp.143-144.

¹⁸⁴⁶ RAWLS, J., "El derecho de gentes", cit., pp.48

¹⁸⁴⁷ RAWLS, J., *El derecho de gentes y "Una revisión..."*, cit., p.143.

¹⁸⁴⁸ Ibid., pp.75 y 76.

¹⁸⁴⁹ Ibid., pp.79-80.

¹⁸⁵⁰ Aunque la concepción de la persona en las sociedades jerárquicas decentes no exige, para Rawls, la aceptación de la idea liberal según la cual las personas son libres e iguales y tienen los mismos derechos fundamentales (lo cual sí ocurre en las sociedades liberales), sí son en cambio consideradas o son vistas como miembros responsables y cooperadores de la sociedad, lo que supone que pueden reconocer y comprender sus deberes y obligaciones morales y actuar de acuerdo con ello en la vida social. Esto requiere que las personas sean miembros activos y responsables de la sociedad, y que puedan reconocer sus deberes y obligaciones morales, y actuar en consecuencia. Así, su sistema jurídico puede realizar las

la cuarta, implica la necesidad de que el Derecho (y de quienes lo aplican) esté orientado por una concepción de la justicia basada en el bien común¹⁸⁵¹.

Todo esto ilustra el papel fundamental de los derechos humanos dentro del derecho de gentes como derechos *neutrales* o, como dice Rawls, no «políticamente parroquiales»¹⁸⁵², capaces de ser honrados por cualquier sociedad aunque no sea liberal porque, en definitiva, los derechos humanos, tal y como venimos repitiendo desde el comienzo de nuestra argumentación, constituyen una categoría especial, «una clase especial de derechos urgentes» de aplicación universal¹⁸⁵³. En definitiva, garantizar estas condiciones o mínimos de justicia compartidos por las distintas sociedades a partir de lo que ya tienen en común las diferentes culturas, sería, pues, un buen camino para iniciar la construcción de una comunidad universal en paz.

Una paz necesaria y urgente que se debe cimentar sobre la base de una civilización global construida multiculturalmente, interculturalmente. Pues si no queremos que esta civilización que se está construyendo acabe pareciendo a ojos de muchos como únicamente forjada a través del modelo occidental, si no queremos que esas demandas de reconocimiento de las identidades culturales degeneren, todavía más, en la violencia y el conflicto, es necesario que todos los habitantes de este mundo sean capaces de reconocerse e identificarse un poco en ella, es imprescindible tratar de construir una civilización en la que nadie se vea inducido a pensar que le es ajena u hostil, sino más bien que se sienta integrado como parte de un todo integral. Toda persona debe poder identificarse, aunque sea un poco, con el país en el que vive y con el mundo actual en general. Se debería animar a todo ser humano a que asumiera su propia diversidad¹⁸⁵⁴. Sería un desastre que la mundialización que se está produciendo funcionara en una dirección única: «por un lado, los “emisores universales” y por otro “los receptores”; por un lado “la norma” y por otro “las excepciones”; por un lado los que están convencidos

condiciones propuestas y garantizar el derecho a la vida, a la seguridad, a la propiedad, a la libertad de conciencia y al derecho de asociación siendo estos derechos reconocidos a las personas como miembros de gremios y corporaciones, y no como ciudadanos. Pero, como sostiene Rawls, eso no importa ya que al final los derechos son reconocidos, cumpliéndose, así, el requisito de que un sistema legal debe imponer deberes y obligaciones morales. *Ibid.*, p.80.

¹⁸⁵¹ RAWLS, J., “El derecho de gentes”, *cit.*, pp.64-66.

¹⁸⁵² RAWLS, J., *El derecho de gentes y “Una revisión...”*, *cit.*, p.79.

¹⁸⁵³ *Ibid.*, pp.93-95. Cita p.93.

¹⁸⁵⁴ MAALOUF, A., *Identidades Asesinas*, *cit.*, p.175.

de que el resto del mundo no puede enseñarles nada, y por el otro los que están seguros de que el mundo no va a querer escucharlos jamás»¹⁸⁵⁵.

Una mundialización integral e integradora como la que defendemos supone, de hecho, hacer referencia a un principio clave en este sentido: el de la *reciprocidad*. Esto significa que hoy en día todos y cada uno de nosotros debe ser consciente de que la realidad actual que nos envuelve nos impele de forma inevitable a adoptar innumerables elementos que proceden de aquellas culturas digamos *más fuertes*. Sin embargo, esta realidad, que es un hecho, no impide que, simultáneamente, podamos conservar lo que es *nuestro*, al igual que tampoco debe jamás obrar de tal manera que acabe por conducir a silenciarlo, a relegarlo al olvido, a arrinconar aquellas pertenencias más propias. Es esencial que podamos comprobar de forma manifiesta que determinados elementos de nuestra propia cultura también forman parte del patrimonio universal, común a toda la humanidad, que, junto con aquellos elementos más notorios y extendidos de las culturas más referenciales, podamos encontrar algo de lo *nuestro* con lo que identificarnos y no sentirnos excluidos. Esto implica tratar de llegar a un punto en el que todos, y sobre todo aquellos que forman parte de una cultura minoritaria, sean capaces de reconocerse y de verse representados positivamente en la comunidad global, aunque sólo sea un poco, para que no se sientan marginados de ella, fuera del mundo que se está construyendo. Y no sólo eso, tanto en el plano mundial como en el seno mismo de cada sociedad, nadie jamás debería sentirse minusvalorado, ridiculizado e incluso demonizado, hasta el extremo de verse obligado a disimular cualquier componente de su identidad. Todos los seres humanos deben poder asumir, sin miedo y sin resentimiento, «todas y cada una de sus pertenencias»¹⁸⁵⁶, vivir con ellas de forma libre y pacífica y sentir las también vivas como parte integrante de algo tan transcendental como es ser parte activa de la civilización mundial.

No en vano nos adentramos en un terreno en el que la creciente interdependencia económica, política, cultural y ecológica hacen del mundo, a pesar de su complejidad y sus conflictos y desequilibrios, una verdadera «aldea global». Es más, la rapidez con la que las comunicaciones se están desarrollando provoca que ningún hecho que ocurra

¹⁸⁵⁵ *Ibid.*, p.139.

¹⁸⁵⁶ *Ibid.*, pp.136-139. Cita p.138.

en el mundo resulte ajeno a nadie. El formidable avance tecnológico que se viene acelerando desde hace unos años, junto con el fenómeno de la mundialización, han transformado profundamente nuestras vidas, nos han puesto en una situación en la que todos los ciudadanos del mundo nos encontramos cada vez más interconectados y con una capacidad creciente de sentir como nuestros los problemas que antes resultaban alejados y desconocidos. Es precisamente la suma de todos estos factores que venimos mencionando lo que hace más urgente la hipótesis de una integración mundial¹⁸⁵⁷.

Ferrajoli sostiene que, paradójicamente, ha sido la rapidez y multiplicidad de las comunicaciones lo que ha acentuado la exigencia de identidad de los pueblos y, al mismo tiempo, el valor asociado a las diferencias, poniendo en marcha «conflictos étnicos disgregadores dentro de las fronteras de los Estados y procesos inversos de integración nacional más allá de sus fronteras», manifestándose de este modo «el carácter artificial y ficticio» de muchos de los Estados más recientes, a menudo creados desde arriba, y siempre orientados a la consolidación de las identidades de los pueblos con la aspiración de someterles a una unidad forzosa y negando sus diferencias y sus identidades comunes¹⁸⁵⁸.

Si los nuevos medios de comunicación nos acercan con gran rapidez los unos a los otros y ello provoca una reacción a través de la cual reafirmamos nuestras diferencias, también es posible que esa rapidez de comunicación provoque en nosotros una nueva forma de reflexionar acerca de nuestro destino común. Ello nos conduce a pensar que, si nos ponemos a ello, a la larga, podríamos alumbrar una nueva manera de entender la identidad, una identidad que se percibiría como la suma de todas nuestras pertenencias, y en cuyo seno la pertenencia a la comunidad humana iría adquiriendo cada vez más importancia hasta convertirse un día en la principal, siempre sin anular, claro está, todas

¹⁸⁵⁷ Ferrajoli habla en este sentido de la crisis del Estado nacional como sujeto soberano, tanto por arriba, a causa de las abundantes transferencias hacia instancias supranacionales o extraestatales de gran parte de sus funciones, como por abajo, debido a «las tensiones centrífugas y los procesos de disgregación que se han puesto en marcha». «El Estado» sostiene el autor, «es ya demasiado grande para las cosas pequeñas y demasiado pequeño para las cosas grandes. Es demasiado grande para la mayoría de sus actuales funciones administrativas que exigen formas de autonomía o de organización federal que se enfrenta a los viejos modelos centralistas. Y sobre todo, es demasiado pequeño para las funciones de gobierno y de tutela que son imprescindibles ante los procesos de internacionalización de la economía y las cada vez más tupidas redes de interdependencia que condicionan de forma irreversible la vida de los pueblos del mundo» FERRAJOLI, L., *Derechos y Garantías... cit.*, pp.149-151.

¹⁸⁵⁸ *Ibid.*, p.150.

las demás¹⁸⁵⁹. En el fondo, si lo pensamos bien, los nuevos medios de comunicación pueden verse, en realidad, desde dos perspectivas¹⁸⁶⁰: con desconfianza y como una herramienta de los poderosos, o como un formidable mecanismo a través del cual ejercer la libertad de forma racional y razonable. Si los consideramos en este último sentido, las comunicaciones actuales nos estarían ofreciendo, sin duda alguna, una gran posibilidad que no deberíamos desaprovechar: la de contribuir a la elaboración de lo que el día de mañana será nuestro futuro común.

Los tiempos actuales requieren urgentemente de esta nueva conciencia, exigen superar el miedo a la diversidad real, sobreponerse a esa «reticencia a aceptar la igualdad con el otro que no es mi copia ni aspira a serlo»¹⁸⁶¹ y abrir camino hacia un «ethos mundial» en el que todas las culturas puedan reconocerse y reconciliarse¹⁸⁶². Para ello es necesario asumir globalmente los problemas que globalmente se presentan, pues, a la vista de los acontecimientos, es innegable que en la actualidad nos encontramos inmersos, lo queramos creer o no, en una verdadera integración mundial en todas las dimensiones y en todas las esferas de la vida. De nada sirve preguntarnos si es *bueno* o *malo* para nosotros, pues no es un proyecto sometido a votación sino una realidad que avanza a pasos agigantados. La manera en que influirá en nuestro futuro sí depende en gran parte de nosotros y de nuestra manera de manejarlo.

Por ello ante retos universales no cabe sino la respuesta de una «actitud ética universalista»¹⁸⁶³, un nuevo modo de pensar que exige lo que Unamuno llamó la «alterutalidad»¹⁸⁶⁴, que sustituye a la «imposible neutralidad» al mismo tiempo que al «nefasto fanatismo» sosteniendo un modo de pensar que está por encima o más allá de los bloques y de las fronteras¹⁸⁶⁵, que tiene por horizonte para la toma de decisiones el

¹⁸⁵⁹ MAALOUF, A., *Identidades Asesinas*, cit., pp.115-116.

¹⁸⁶⁰ Así también la ciencia y la tecnología moderna, que ofrece al ser humano fines opuestos: devastadores unos y reparadores otros. BELLVER, V., "La solidaridad ecológica como...", cit., pp.162-163.

¹⁸⁶¹ DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio...* cit., p.45.

¹⁸⁶² BEA, E., "Derechos y deberes. El horizonte...", cit., p.91.

¹⁸⁶³ CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo...*cit., pp.260-261.

¹⁸⁶⁴ UNAMUNO, M., "Programa de un cursillo de filosofía social barata (V)" (1935), en UNAMUNO, M., *República española y España republicana (1931-1936)*, (Ed. de V. González Martín), Almar, Salamanca, 1979, pp.382-385. «"Alteruter", uno y otro, es la posición del que se está en medio, en el centro, uniendo y no separando [...] a ambos» Cita p.382. Sobre la alterutalidad en Unamuno vid., DÍAZ, E., *Revisión de Unamuno. Análisis crítico de su pensamiento político*, Tecnos, Madrid, 1968, pp.132-133.

¹⁸⁶⁵ BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, cit., p.127.

bien universal, aunque sea preciso construirlo desde el bien local. Luchar por una globalización ética es luchar por la mundialización de la solidaridad y la justicia, esta es la única forma de convertir al mundo en una comunidad humana en la que quepan todas las personas y todas las culturas. En la que la relación entre universalidad y diversidad no se perciba en términos de *tensión*, sino en términos de complementariedad, tratando de superarla, de rebasar esa primera línea que parece que las empuja hacia planos enfrentados. Para comprender la universalidad en y desde la diversidad cultural es esencial situarnos en un nuevo plano en el que ambas caminen de la mano complementándose mutuamente. Y para ello es necesario tener en cuenta, tal y como sostiene Encarnación Fernández, ciertas condiciones bajo las cuales la política de la diferencia resultaría compatible con la universalidad de los derechos. Estos requisitos serían básicamente tres: no incurrir en el relativismo cultural y establecer las condiciones institucionales que posibiliten el diálogo entre las personas pertenecientes a las distintas culturas (puntos que ya vimos en el apartado anterior), y afirmar la prioridad de la persona y de sus derechos¹⁸⁶⁶. Este último es el que vamos a analizar a continuación con un poco más de detenimiento.

Tanto las teorías como los movimientos sociales que luchan por el reconocimiento de las identidades culturales han venido reclamando un reconocimiento político de las identidades colectivas o de grupo. Esto significa que reclaman el respeto y la promoción de sus diferencias como grupo autónomo más allá de la esfera estrictamente privada, esto es, en el ámbito público. A través de este reconocimiento adquieren la oportunidad de ser considerados como verdaderos ciudadanos lo que implica que ya pueden, en un plano de igualdad, cooperar colectivamente con otras identidades diferentes también reconocidas como tales¹⁸⁶⁷. Recordemos lo que decíamos en líneas anteriores de que sólo si las personas se sienten reconocidas recíprocamente, si se sienten que forman parte de *algo importante* junto con los otros, viéndose representados positivamente, serán capaces de construir puentes que nos acerquen cada vez más los unos a los otros, primero localmente y luego globalmente, pues esta cooperación equilibrada e igualitaria

¹⁸⁶⁶ FERNÁNDEZ, E., *Igualdad y Derechos Humanos*, cit., pp.181 y ss.

¹⁸⁶⁷ *Ibid.*, pp.183-184.

con los demás lo que acabará generando serán nuevas formas de vida en común capaces de ir más allá de las fronteras de una determinada comunidad política.

Esta demanda de reconocimiento público como ciudadanos iguales en su doble versión, como respeto a la identidad única de cada individuo y como respeto de sus diversas prácticas y concepciones del mundo¹⁸⁶⁸, es lo que reclama precisamente la política de la diferencia, entendiendo siempre que ésta supone deducir que el respeto por las diferencias culturales de un grupo deriva, precisamente, del respeto a la identidad de cada uno de sus miembros¹⁸⁶⁹. En este sentido Encarnación Fernández afirma, siguiendo a Habermas y a Martínez Pujalte, que el fundamento del deber de proteger las identidades culturales no reside en el valor intrínseco de las diversas culturas (ni tampoco mucho menos en la presuposición del igual valor de todas ellas)¹⁸⁷⁰ sino en el respeto a la dignidad humana de las personas que participan de ella¹⁸⁷¹: «la tutela de la dignidad, de la identidad y de la integridad de cada ser humano, que se articula jurídicamente a través de los derechos humanos, exige reconocer y proteger las formas culturales de vida en común que son parte indivisible e inseparable de la identidad personal»¹⁸⁷². Por lo tanto, el derecho a la protección de las identidades culturales sería, desde el punto de vista de su titularidad, un derecho humano individual y no colectivo¹⁸⁷³.

De ello deriva también una importante consecuencia, pues es un error extender las características colectivas (sobre todo las negativas) y las consecuencias a ellas atribuidas, a todo individuo que pertenezca a una determinada colectividad, prescindiendo de su singularidad, de su específica personalidad y comportamiento¹⁸⁷⁴.

¹⁸⁶⁸ GUTMAN, A., "Introducción", en TAYLOR, C., *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, cit., p.31.

¹⁸⁶⁹ Se ha planteado un debate teórico en torno a si estas dos exigencias son contradictorias (tal es la posición de Young y Taylor) o si, por el contrario, la segunda exigencia se deriva de la primera (Habermas) de modo que «una teoría de los derechos correctamente entendida no es, de ninguna manera, ciega frente a las diferencias culturales» HABERMAS, J., *La inclusión del otro. Estudios de teoría política* (1996), (Trad. J.C. Velasco y G. Vilar), Paidós, Barcelona-Buenos Aires, 1999, p.194.

¹⁸⁷⁰ Ibid., pp.208-212.

¹⁸⁷¹ MARTÍNEZ-PUJALTE, A.L., "Derechos humanos e identidad cultural. Una posible conciliación entre interculturalidad y universalidad", *Persona y Derecho*, n.38, 1998, pp.120-127.

¹⁸⁷² FERNÁNDEZ, E., *Igualdad y Derechos Humanos*, cit., p.185.

¹⁸⁷³ HABERMAS, J., *La inclusión del otro... cit.*, pp.209-210 y MARTÍNEZ-PUJALTE, A.L., "Derechos humanos e identidad cultural...", cit., pp.127-131.

¹⁸⁷⁴ DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad*, cit., p.99.

El discurso de los derechos es un discurso protagonizado en última instancia por el individuo, cuyo valor se precisa no por la pertenencia a un grupo, etnia, ideología o religión sino por su valor moral en sí y su pretensión de merecer igual consideración y respeto que los otros¹⁸⁷⁵. Es por lo tanto para tutelar a las personas por lo que es necesario proteger las diversas culturas¹⁸⁷⁶. La pertenencia de grupo, por lo tanto, sería relevante, pero a los efectos de la titularidad de este derecho, pues es un derecho que corresponde a los individuos en cuanto miembros de un grupo cultural, así como también a los efectos de las garantías de su efectividad, pues los grupos culturales minoritarios pueden necesitar garantías específicas que aseguren su efectividad. Todo ello, tal y como veremos en el punto siguiente de nuestra argumentación, no excluye la universalidad de los derechos humanos, pues se trataría de concreciones o especificaciones (atender a lo concreto) de los derechos humanos básicos en situaciones particulares. Al afirmar la prioridad de la persona establecemos el punto de partida con el que compatibilizar universalidad y diferencia¹⁸⁷⁷.

Es más, conectando esta prioridad de la persona con la comunicación intercultural (diálogo) que comentábamos en el epígrafe anterior, es importante señalar, también en este sentido, que, en última instancia siempre es y será el sujeto humano el protagonista y único capaz de, a través del entendimiento mutuo que supone un diálogo racional y auténtico, recomponer este mundo y encauzarlo hacia una mundialización integradora, sin que nadie, ya sea el Estado, la sociedad o la propia cultura, pueda erigirse en portavoz o representante. No se trata, pues, tal y como afirma Touraine, de «reconocer el valor universal de una cultura [...], por el contrario, de reconocer a cada individuo el derecho de conjugar, de articular, en la propia experiencia de vida personal y colectiva, la participación en el mundo [...] con una identidad cultural particular»¹⁸⁷⁸. Ésa es la mejor vía para luchar contra la «fractura de la sociedad», para «reunificar lo que nuestro mundo globalizado en la economía y fragmentado en la cultura, tiende cada vez con más fuerza a separar»¹⁸⁷⁹.

¹⁸⁷⁵ ANSUÁTEGUI ROIG, F.J., “Derechos Humanos: entre la universalidad y la diversidad”, *cit.*, p.38.

¹⁸⁷⁶ VIOLA, F., *Identità e comunità... cit.*, pp.111-112 y 115.

¹⁸⁷⁷ FERNÁNDEZ, E., *Igualdad y Derechos Humanos, cit.*, p.185.

¹⁸⁷⁸ TOURAINE, A., *Igualdad y diversidad... cit.*, p.56.

¹⁸⁷⁹ TOURAINE, A., *¿Podremos vivir juntos?... cit.*, pp.217-219,229-237,244-253 e TOURAINE, A., *Igualdad y diversidad... cit.*, Citas pp.47 y 57 respectivamente.

Por lo tanto, y en conclusión, podemos afirmar que esta reunificación de nuestro mundo *fracturado* y su progresiva canalización hacia una mundialización integradora sólo será posible a través de la consolidación de una verdadera ciudadanía cosmopolita capaz de fraguar una humanidad en la que «todas las personas se sepan y se sientan ciudadanas». Una ciudadanía multicultural capaz de tolerar, respetar e integrar las diferentes culturas de las diversas comunidades políticas de tal modo que sus miembros, todos, se sientan ciudadanos de primera. Ya desde la irrupción del universalismo moral de la mano del estoicismo y del Cristianismo fue haciéndose patente que «una semilla» de universalismo estaba entrañada en los seres humanos y gracias a todas las tradiciones posteriores heredadas de aquel universalismo ético aquélla fue germinando poco a poco en base a un fundamento básico: el que la humanidad tiene un destino y que éste no es otro, tal y como sostuvo Kant, que el de forjar una ciudadanía cosmopolita. Un proyecto, el del ideal cosmopolita, arraigado por lo tanto en el ser persona y que está latente en multitud de acciones que desarrollamos, y ello porque hay algo que nos impele definitivamente a ello aunque en demasiadas ocasiones esté oculto y no lo dejemos salir¹⁸⁸⁰.

Y es que este proyecto es el único capaz de convertir al conjunto de los seres humanos en una verdadera comunidad humana que se construya sobre la base de la existencia de una causa común, pues perseguir con otros y junto a los otros la realización de un proyecto entendido como tarea libremente asumida desde una base natural, crea unos lazos comunes que conducen a la instauración de una comunidad global, que es, en definitiva, mucho más beneficiosa, conveniente y saludable que limitarse a perseguir una pertenencia por nacimiento a una raza a una determinada Nación¹⁸⁸¹.

2.2 Atención a lo concreto

Como decíamos antes, la diferencia no tiene por qué excluir la universalidad de los derechos humanos. A la hora de articular la relación entre universalidad y diversidad no podemos, como sostiene Ansuátegui, renunciar a las exigencias de ninguna de ellas. Si renunciamos a la idea de la universalidad de los derechos estaríamos condicionando la

¹⁸⁸⁰ CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo... cit.*, pp.251-253.

¹⁸⁸¹ *Ibid.*, p.253.

propia idea de derecho hasta hacerla «prácticamente irreconocible». En este caso nos estaríamos refiriendo, más bien, a derechos particulares o locales al no poder fundamentarlos sobre valores universales. Si, por el contrario, renunciamos a la idea de la diversidad, ello supondría, como dice el autor, «una articulación monolítica y excluyente de los derechos, difícilmente compatible con las exigencias [...] de la libertad y la pluralidad»¹⁸⁸². La confrontación entre la política de la dignidad igualitaria y la política de la diferencia no es más que un debate en el que lo que se contraponen, en realidad, dos maneras bien diferentes de entender la universalidad: por un lado el *universalismo abstracto*, que insiste en la igualdad estrictamente formal de todos los ciudadanos y en la uniformidad de los derechos, olvidando el derecho a las diferencias, y por otro la *universalidad concreta*, que lleva a plantear la universalidad en y desde la diversidad a través del proceso de especificación de los derechos humanos y la necesaria atención a la diferencia y a las desigualdades sociales que la misma lleva aparejadas.

Es importante destacar que la igualdad y la diferencia sólo se oponen la una a la otra cuando la primera es entendida no como valor sino como hecho, no como principio normativo sino como tesis descriptiva y no como deber ser sino como ser, y cuando la segunda resulta por un lado reconocida no sólo de hecho sino también de derecho y por otro ignorada no sólo de derecho sino también de hecho¹⁸⁸³. La igualdad debe ser siempre un término *prescriptivo*, una norma, mientras que la diferencia es siempre *descriptiva*, un hecho. Si confundimos estos términos los resultados siempre van a ser contradictorios y excluyentes.

Ferrajoli nos habla del modelo de la «igual valoración jurídica de las diferencias» como un ejemplo contrapuesto al de la «homologación jurídica de las diferencias». Mientras en este último las diferencias resultan devaluadas e ignoradas en nombre de una abstracta afirmación de igualdad, en el primero no se desconocen las diferencias sino que, al contrario, se reconocen y se valorizan todas como rasgos de la identidad de las personas, sobre cuya concreción y especificidad cada una «funda su amor propio y el sentido de la propia autonomía en las relaciones con los demás». La igualdad resulta así configurada como el igual derecho de todos a la afirmación y a la tutela de la propia

¹⁸⁸² ANSUÁTEGUI ROIG, F.J., “Derechos Humanos: entre la universalidad y la diversidad”, *cit.*, pp.32-33.

¹⁸⁸³ FERRAJOLI, L., *Derechos y Garantías... cit.*, p.77.

identidad, en virtud del igual valor asociado a todas las diferencias que hacen de «cada persona un individuo diverso de todos los otros y de cada individuo una persona como todas las demás»¹⁸⁸⁴.

La igualdad así entendida, esto es, no como hecho sino como un valor, no una afirmación o aseveración sino una *prescripción*, establecida además *normativamente*, acaba reconociendo *descriptivamente* que los seres humanos son diversos y, precisamente por ello, trata de impedir que sus diversidades pesen como factores de desigualdad. Por lo tanto, igualdad como término normativo implica que los diferentes deben ser respetados y tratados como iguales y siendo ésta una norma, no basta, como subraya Ferrajoli, en enunciarla, sino que además es necesario «observarla y sancionarla». En cambio, diferencia como término descriptivo implica que entre las personas hay diferencias, que su identidad está dada, de hecho, por esas diferencias, y que son éstas las que deben ser tuteladas, respetadas y garantizadas en virtud del mismo principio de igualdad. En este sentido la contraposición igualdad/diferencia no tendría sentido¹⁸⁸⁵, no serían excluyentes sino complementarias e incluso se necesitarían mutuamente para que ambos conceptos fueran plenos.

La atención a lo concreto significa dejar atrás la concepción abstracta de la universalidad que confunde la igualdad de trato con el derecho a recibir en todo momento un tratamiento igual, esto es, con la idea de que a todos los seres humanos les corresponden en todo momento exactamente los mismos derechos. Tal y como defiende Prieto Sanchís, la universalidad no debería ser entendida tanto como un atributo de la titularidad de los derechos sino más bien como una cualidad del bien o valor tutelado, algo que no siempre es coincidente. No todos los derechos humanos han de ser predicables de todo sujeto. En cambio, lo que sí ha de aparecer como universal es el contenido del derecho, es decir, el bien o valor que éste pretende tutelar y al que «todos debemos tener derecho con abstracción de la posición social que ocupemos»¹⁸⁸⁶. Por lo tanto, en realidad, no todos tenemos derecho a igual tratamiento, sino a un tratamiento desigual que se plasmará en medidas de discriminación inversa o de acción

¹⁸⁸⁴ Ibid., pp.75-76.

¹⁸⁸⁵ Ibid., p.79.

¹⁸⁸⁶ PRIETO SANCHÍS, L., "Notas sobre el origen y la evolución de los Derechos Humanos", *cit.*, p.40.

afirmativa. Un tratamiento desigual, que, paradójicamente supone el derecho real de todos los seres humanos a ser tratados como iguales, con la misma consideración y respeto y que, por lo tanto, contradice las exclusiones «típicas y clásicas» en torno a la ciudadanía política y social, superándolas y reafirmando el papel del Estado social y democrático. Tal y como sostiene Vidal Gil, «el derecho no sólo puede, sino que en el marco del Estado social y democrático, debe, cumplir funciones positivas de integración social»¹⁸⁸⁷.

De acuerdo con Ballesteros la universalidad, como característica distintiva primordial del iusnaturalismo frente a otras corrientes a la hora de fundamentar los derechos humanos, estaría basada, precisamente, en la identificación entre los conceptos de persona y ser humano. Esto implica la necesidad de defender la condición de sujeto del ser humano en todo momento y en toda situación (dependencia, indigencia, pobreza...) no para aceptar tales situaciones sino para considerar que la dignidad humana las trasciende y puede enfrentarse a ellas¹⁸⁸⁸. Remarcamos este punto relativo a la dignidad porque, tal y como veremos, ésta no es algo que resida en ciertas características del ser humano aisladamente consideradas, sino más bien en el «ser humano como tal en su unidad indivisible». La dignidad, de hecho, está presente en todos y en cada ser humano concreto y, por lo tanto, la universalidad vendría asegurada no por esa abstracción que defendía el individualismo sino más bien por nuestra común humanidad y dignidad, concretada en cada ser humano. Sin esa atención a lo concreto resultaría imposible tener en cuenta la pluralidad de modos a través de los cuales el ser humano se manifiesta (niños, mujeres, ancianos, trabajadores, parados, inmigrantes, refugiados, sanos, enfermos...). Las distintas situaciones vitales requieren distintos modos de proceder. Ello no supone, en absoluto, que el proceso de generalización de los derechos humanos se desvirtúe, ni mucho menos la universalidad de los mismos, más bien todo lo contrario, se complementa y perfecciona a través de un proceso de especificación que responde a la necesidad de concretar más y mejor a los titulares de los derechos¹⁸⁸⁹. Derechos de ciertas categorías de personas que se encuentran en una posición social desventajosa, en una «situación social de particular desprotección e

¹⁸⁸⁷ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, pp.265-266, cita p.266.

¹⁸⁸⁸ BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho... cit.*, p.112. Cita 106.

¹⁸⁸⁹ FERNÁNDEZ, E., *Igualdad y Derechos Humanos, cit.*, pp.48-50. Cita p.49.

indefensión»¹⁸⁹⁰, «estatus sociales que por razones culturales, físicas o psicológicas, y de papel en el seno de sociedades desarrolladas, llevan supuesta una debilidad que el Derecho intenta paliar o corregir»¹⁸⁹¹, en definitiva, «de grupos de personas necesitadas de una protección o tutela especial, aunque varíe la amenaza que hace necesaria esa protección»¹⁸⁹².

Según señala Encarnación Fernández, los derechos humanos troncales o básicos son universales, y, en función de las diversas situaciones vitales (ser un niño, un refugiado, etc.), de los diversos papeles sociales e institucionales (en cuanto trabajador, en cuanto madre o padre, etc.) y de las distintas culturas (europea, africana, asiática, etc.) esos derechos se especifican a través de una pluralidad de derechos más concretos y particulares¹⁸⁹³. En el proceso de especificación la universalidad se contempla no desde el punto de partida, como en el proceso de generalización, sino, más bien, en el punto de llegada¹⁸⁹⁴ lo que implica una diferenciación de acuerdo a las necesidades que se tengan en cada momento determinado. Esto supone que los sujetos activos que en el punto de partida éramos todos, en el punto de llegada serán únicamente aquellos que cumplan determinadas condiciones que les haga valedores de tal distinción. Es este un buen momento para recordar las palabras de Bobbio sintetizando claramente el *iter* del proceso de universalización de los derechos: «con la Declaración de 1948 comienza una tercera y última fase en la que la afirmación de los derechos es a la vez universal y positiva: universal, en el sentido de que los destinatarios de los principios allí contenidos no son ya solamente los ciudadanos de tal o cual Estado, sino todos los hombres; positiva en el sentido que pone en marcha un proceso en cuya culminación los derechos humanos no sólo serían proclamados o idealmente reconocidos, sino efectivamente protegidos incluso contra el propio Estado que los viola. En la culminación de este proceso, los derechos del ciudadano se habrán transformado realmente, positivamente en los derechos del Hombre. O al menos, serán los derechos del ciudadano de aquella ciudad que no conoce confines, porque comprende a toda la humanidad, o en otras

¹⁸⁹⁰ MARTÍNEZ-PUJALTE, A.L., “La universalidad de los derechos humanos y la noción...”, *cit.*, pp.173-174.

¹⁸⁹¹ PECES-BARBA, G., *Curso de Derechos Fundamentales... cit.*, p.182.

¹⁸⁹² BALLESTEROS, J., “Introducción”, en AA.VV., BALLESTEROS, J., (ed.), *Derechos humanos. Concepto, fundamentos, sujetos... cit.*, p.9.

¹⁸⁹³ FERNÁNDEZ, E., *Igualdad y Derechos Humanos, cit.*, p.54.

¹⁸⁹⁴ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.266.

palabras, serán los derechos del Hombre en cuanto, ciudadano del mundo. Darían ganas de describir el proceso de desarrollo que culmina con la Declaración Universal también de otro modo sirviéndonos de las categorías tradicionales del derecho natural y del derecho positivo: los derechos humanos nacen como derechos naturales universales, se desarrollan como derechos positivos particulares, para encontrar al fin su plena realización como derechos positivos universales. La Declaración universal contiene en germen la síntesis de un movimiento dialéctico que comienza con la universalidad abstracta de los derechos naturales, pasa a la particularidad concreta de los derechos positivos nacionales, y termina con la universalidad no ya abstracta sino concreta de los derechos positivos universales»¹⁸⁹⁵.

En definitiva, la universalidad no debe entenderse como que todos los derechos humanos *particulares y específicos* correspondan a todos los seres humanos en todo momento y en cualquier circunstancia, sino en el sentido de que pertenecen a cualquier ser humano, sin excepciones posibles, que reúnan las condiciones de titularidad y de ejercicio¹⁸⁹⁶. La concepción simplista de la universalidad, o universalismo abstracto, confunde la igualdad de trato con el derecho a recibir en todo momento un tratamiento igual, entendiendo que a todos los seres humanos les corresponden en todo momento exactamente los mismos derechos. Ello supone excluir, paradójicamente, tanto la igualdad como la diferencia, ignorar, discriminar las identidades diferenciadas, olvidar el derecho a las diferencias insistiendo en una igualdad y una uniformidad de derechos aplicable únicamente a un individuo considerado ahistórico, abstracto y no un ser humano universalmente concreto¹⁸⁹⁷.

Es más, la solidaridad (presentada no sólo como exigencia ética o principio relacionado exclusivamente con la caridad sino como un verdadero principio jurídico-político tal y como venimos defendiendo) se presenta, también y en este sentido, como un principio relacionado con la justicia a través, precisamente, de la *especificación* de la igualdad¹⁸⁹⁸. Porque su finalidad no es regular un intercambio de bienes o servicios entre unos sujetos

¹⁸⁹⁵ BOBBIO, N., *El tiempo de los Derechos*, cit., p.68.

¹⁸⁹⁶ FERNÁNDEZ, E., *Igualdad y Derechos Humanos*, cit., p.54.

¹⁸⁹⁷ Ibid., p.180.

¹⁸⁹⁸ DE LUCAS, J., "La obligatoriedad de un servicio social y los deberes de solidaridad", cit., pp.154-155 y 162.

abstractos presunta y formalmente iguales (simetría e igualdad de trato) sino satisfacer las necesidades básicas y redistribuir los recursos de modo asimétrico, desigual y discriminatorio, desde la especificación, por medio de acciones afirmativas y de políticas de discriminación inversa¹⁸⁹⁹. La solidaridad exige la universalidad en el punto de partida, esto es, que nos considera a todos y cada uno de nosotros (*generalización*) sujetos activos y por lo tanto destinatarios (que no beneficiarios) de los derechos de solidaridad universales y sus deberes de prestación correlativos. Ahora bien, la solidaridad también exige, como veíamos, la discriminación inversa y la *especificación*, por lo que, en este punto, el sujeto pasará a ser ya no sólo destinatario de los derechos sino también beneficiario de los mismos.

A modo de conclusión, la distinción que formula Dworkin en el caso DeFunis entre el derecho a igual tratamiento que es el derecho a la distribución igual de oportunidades, recursos o cargas, y el derecho a ser tratado como igual, es decir, el derecho a ser tratado con la misma consideración y respeto que cualquier otro, nos ayuda a entender lo que tratamos de defender: «si tengo dos hijos y uno se me está muriendo de una enfermedad que apenas si llega a incomodar al otro, no muestro igual consideración si echo a cara o cruz la decisión de cuál ha de recibir la última dosis de medicina. Este ejemplo demuestra que el derecho a ser tratado como igual es fundamental, y el derecho a igual tratamiento, derivado. En algunas circunstancias, el derecho a ser tratado como igual lleva consigo un derecho a igual tratamiento, pero esto no sucede, en modo alguno, en todas las circunstancias»¹⁹⁰⁰.

C. Regeneración ética y responsabilidad colectiva

La última dimensión que analizaremos en esta sección es la relativa al “plano deontológico”. En este ámbito vamos a defender la necesidad de llevar a cabo una regeneración ética profunda basada en entender lo que implica la noción de responsabilidad colectiva como base con la que fundamentar una sociedad donde exista una concepción compartida de la justicia. Para ello nos centraremos en el concepto de

¹⁸⁹⁹ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.224.

¹⁹⁰⁰ DWORKIN, R., *Los derechos en serio, cit.*, pp.327 y ss. Cita p.332.

justicia distributiva analizando de forma un tanto más detenida su aplicabilidad práctica a través de dos nociones diferenciadas: la de redistribución y la de predistribución.

Nos preguntábamos por qué debería importarnos la desigualdad y la pobreza y por qué razón la colectividad debería ayudar a los afectados por situaciones estructuralmente injustas a pesar de que éstas no fueran resultado directo de actos u omisiones a ellos atribuibles. Y en este sentido decíamos que la razón fundamental que nos conducía a sentirnos moralmente concernidos se basa en que, en realidad, la desigualdad nos resulta siempre *intuitivamente* injusta. Una intuición que se concreta en el hecho de que, en el fondo, los seres humanos somos seres racionales con una vinculación esencial y común: nuestra humanidad. Por lo tanto, la preocupación sobre las desigualdades es, básicamente, la preocupación humana acerca de la injusticia. Si la transformación traumática de la cuestión social venía precedida por nuestra incapacidad a la hora de reaccionar de forma adecuada ante las deficiencias estructurales que nos asolaban, la respuesta de una sociedad decente como la que pretendemos construir estará basada no sólo en sentir esa responsabilidad común por el mundo que hemos creado colectivamente sino sobre todo en actuar en consecuencia, llevando a la práctica y haciendo real ese sentimiento instando a la renovación de las estructuras institucionales y las políticas que en este sentido se han estado llevando a cabo y que, por lo demás, han venido definiéndose como totalmente ineficientes e ineficaces.

En los últimos años, tal y como vimos, la desigualdad y la pobreza han alcanzado niveles realmente preocupantes. Existe una gran variedad de medidas que un gobierno preocupado por el incremento de estos fenómenos podría adoptar, como, por ejemplo, el establecimiento de techos y suelos salariales, la inversión en capital humano (educación), las rentas mínimas garantizadas, el impuesto negativo sobre la renta o la renta básica universal, entre otras muchas. En este sentido la objeción principal a esta desigualdad se ha venido formulando en términos de justicia distributiva: la desigualdad, nos recordaba Scanlon, es un tema importante porque cierto tipo de desigualdades son objetables en sí mismas¹⁹⁰¹. Una abrumadora cantidad de seres humanos se muere de hambre en el mundo mientras otros, más pudientes y

¹⁹⁰¹ SCANLON, T., "The diversity of objections to inequality", *cit.*, pp.1-18.

acomodados, podrían procurarles un incremento muy sustancial en la calidad de sus vidas a un coste para aquéllos, en comparación, muy reducido. De acuerdo con esto, y tal y como sostiene Peter Singer, *cada vida es igualmente importante*¹⁹⁰², el principio de igual consideración y respeto, como decíamos, y la idea de que el respeto del igual valor moral de cada uno nos obliga a incrementar su bienestar en la medida de nuestras posibilidades¹⁹⁰³ es una buena respuesta a nuestra pregunta de por qué debería importarnos la desigualdad y la pobreza.

Algunos autores actuales, como por ejemplo el premio Nobel de Economía James Heckman, han sugerido que, en realidad, podemos incluir todas esas medidas que comentábamos en dos grandes estrategias de distribución: la de *redistribuir* y la de *predistribuir*¹⁹⁰⁴. De acuerdo con este enfoque, las políticas redistributivas serían las que los países industrializados han venido empleando y extendiendo desde el final de la Segunda Guerra Mundial a través de una actuación de rescate *ex post* ante los resultados. En cambio, el objetivo del igualitarismo predistributivo no sería tanto la compensación o reparación *ex post* sino más bien preparar o evitar la aparición de las desigualdades injustas *ex ante* actuando no sobre los resultados sino más bien sobre las oportunidades¹⁹⁰⁵.

Veamos todas estas nociones con un poco más de detenimiento:

1. Justicia distributiva: Redistribuir y predistribuir

¿Qué es realmente la justicia distributiva? Tal y como sintetiza Vidal Gil, la justicia distributiva regula relaciones de derecho público, surge de la escasez de los recursos y de la desigualdad no sólo formal sino también material, tiene en cuenta la prioridad (y también la urgencia) en la satisfacción de las necesidades básicas, se extiende a todos los que por no reunir los requisitos del ordenamiento no son considerados sujetos de derechos y tiende a procurar un resultado desigual porque «así lo exigen el principio, el

¹⁹⁰² Vid., SINGER, P., *Salvar una vida. Cómo terminar con la pobreza* (2009), (Trad. R. García Pérez), Clave Intelectual, Madrid, 2012.

¹⁹⁰³ BARRAGUÉ, B., *Desigualdad e igualitarismo predistributivo*, cit., p.27.

¹⁹⁰⁴ HECKMAN, J., "Promoting social mobility", *Boston Review*, septiembre 2012. Disponible en: <https://bostonreview.net/forum/promoting-social-mobility-james-heckman> (última consulta 23 de julio de 2019).

¹⁹⁰⁵ BARRAGUÉ, B., *Desigualdad e igualitarismo predistributivo*, cit., pp.23-24 y 341.

valor superior y el derecho a la igualdad y a la solidaridad». Para ello exige la realización de políticas de acción afirmativa y discriminación inversa¹⁹⁰⁶ lo que implica que rechaza la «ficticia y formal» situación de igual libertad de unos sujetos autónomos que deciden «libérrimamente la distribución de los recursos». Frente a esta injusta distribución de los recursos, la justicia distributiva afirma unos criterios de reparto desigualitario y no discriminatorio de los bienes que responderían, de hecho, a los derechos sociales y de solidaridad, pues los derechos humanos reclaman una concepción solidaria de la justicia que luche contra los principios y reglas basadas exclusivamente en la eficiencia (que no la justicia) del mercado¹⁹⁰⁷. Como señala De Castro, «el Estado social, en vez de realizar la distribución de bienes comunes según el criterio económico estricto de equivalencia entre las aportaciones de los individuos y las prestaciones estatales (como propugna el capitalismo de mercado y su correspondiente concepción mercantilista de la justicia) lo hace siguiendo criterios éticos de ayuda al necesitado (altruismo, filantropía, solidaridad) mediante el reconocimiento de los derechos económicos, sociales y culturales»¹⁹⁰⁸. Un modelo que, por tanto, entra en colisión directa con las políticas de la justicia conmutativa que exige la simetría e igualdad de trato formal entre los sujetos y «la vinculación genética y funcional entre las prestaciones de los obligados», que consagra la exclusión y la heteromarginación y asume que los sujetos de la relación jurídica son exclusivamente seres autónomos que se encuentran en una «ficticia e hipotética» situación de igualdad¹⁹⁰⁹.

Los derechos distributivos e instituciones sociales distributivas (los derechos sociales) propios de la justicia distributiva siguen, pues, las indicaciones de la justicia propias del derecho público, en cambio, los llamados derechos de asignación (derechos de propiedad privada y derechos que defienden intereses económicos), más propios de la justicia conmutativa, se guiarían por el criterio de la eficiencia propia del mercado y del derecho privado¹⁹¹⁰. Estos derechos distributivos consisten, siguiendo a Preuss «en intereses que se satisfacen por medio del cumplimiento de los correspondientes

¹⁹⁰⁶ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, pp.225-226.

¹⁹⁰⁷ *Ibid.*, p.271.

¹⁹⁰⁸ DE CASTRO CID, B., "Estado social y crisis de los derechos económicos sociales y culturales", *Derechos y Libertades*, n.6, febrero 1998, pp.53 in fine y 54.

¹⁹⁰⁹ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, pp.224 in fine-225. Cita p.225.

¹⁹¹⁰ *Ibid.*, p.230.

deberes por parte del gobierno o cualquier otra persona obligada». En esto no se distinguen de cualquier otro derecho, pero, en cambio, sí lo hacen en un aspecto determinante, pues, «interfieren en el proceso de asignación eficiente de bienes y servicios, protegen a los trabajadores, los consumidores, los clientes, los inquilinos, etc, frente al poder de los empresarios, los productores, los caseros, etc y modifican la estructura de recompensas de la economía capitalista». Esto significa que, en realidad, se trata de derechos que «se basan en intervenciones del gobierno que abarcan medidas obligatorias (como la prohibición del trabajo infantil, normas de seguridad para los trabajadores, prohibiciones de contaminar el agua o el aire, etc); prestaciones sociales en especie (como la provisión de jardines de infancia, escuelas secundarias, universidades, servicios sanitarios) y prestaciones dinerarias»¹⁹¹¹.

El propio Preuss asume que este tipo de derechos soportan cierta inseguridad derivada del proceso de globalización y de la misma precariedad que les afecta, una inseguridad o riesgo que vendría precisada por su intangibilidad en la medida en que «tener un derecho significa disfrutar del hecho que los intereses queden eximidos de las incertidumbres del ciclo económico y la competencia económica. Su razón de ser se encuentra en la independencia de sus exigencias respecto de cualquier compensación frente a intereses en conflicto y posiblemente más urgentes -son no recíprocos y justificados en cuanto tales-. Por decirlo más claramente: es una abstracción vis a vis de la situación socioeconómica real del funcionamiento de asignación del mercado, aunque su satisfacción depende de ella [...] son derechos “irresponsables”, aunque la redistribución se base en la solidaridad y por esta razón implique el principio de responsabilidad»¹⁹¹².

1.1 La redistribución (igualación de resultados)

Las políticas redistributivas implican la desigualdad de trato y exigen la transferencia (intercambio) de recursos (personales o patrimoniales) entre diferentes sujetos. Suponen ejercitar deberes positivos y dejar atrás la relación típica de reciprocidad y simetría en la contraprestación que en el derecho privado define la correlatividad entre

¹⁹¹¹ PREUSS, U., “El concepto de los derechos y el Estado del bienestar”, *cit.*, p.80.

¹⁹¹² *Ibid.*, p.82.

derechos y deberes¹⁹¹³. Para Preuss, el intercambio redistributivo definiría «un orden jerárquico en el cual un centro acumula los bienes materiales necesarios para la supervivencia del grupo y los redistribuye a los donantes originales en proporciones diferentes [...] presupone un bienestar público supraindividual suficientemente diferenciado, pero la asignación centralizada y la distribución están encajadas en un conjunto integrado de instituciones que sumergen al individuo en la vida comunal y ligan su destino al de la sociedad en general»¹⁹¹⁴.

Los Estados del bienestar tradicionalmente han venido empleando y extendiendo este tipo de intercambio redistributivo tratando de corregir los incrementos de la desigualdad mediante un sistema de imposición fiscal y transferencias en metálico y en especie que redistribuyen la recaudación tributaria y reducen la brecha en los ingresos obtenidos en los distintos mercados (sobre todo el laboral). Esta estrategia redistributiva llevada a cabo por nuestros gobiernos se ha venido basando fundamentalmente en la idea de que la mejor forma de lograr el objetivo de una sociedad más igualitaria es dejar funcionar libremente a los mercados e intervenir después sobre sus resultados, esto es, empleando los recursos del Estado para corregir estos resultados mediante la imposición fiscal y la transferencia de rentas entre individuos. La mayoría de las políticas actuales redistributivas incluso llegan a considerar que el crecimiento económico en sí es una herramienta «mucho más potente» que la de la propia redistribución¹⁹¹⁵ en cuanto mecanismo a través del cual tratar de erradicar o mitigar la pobreza y la desigualdad. Así, en los últimos tiempos el debate ha girado en este sentido en torno a una cuestión básica: cuándo está justificado que el Estado compense o rescate *ex post* a un ciudadano que ha sufrido alguna desgracia (accidente, pérdida de trabajo, dificultades familiares, etc..) y cuándo éste ha de asumir él mismo el coste de sus decisiones.

La implementación de esta estrategia redistributiva ha supuesto que tengamos que afrontar en los últimos años dos graves problemas: el primero, el de los *ingresos*, ya que los Estados se enfrentan hoy a grandes limitaciones recaudatorias fruto del bajo

¹⁹¹³ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad...* cit., p.226.

¹⁹¹⁴ PREUSS, U., “El concepto de los derechos y el Estado del bienestar”, cit., p.76.

¹⁹¹⁵ BARRAGUÉ, B., *Desigualdad e igualitarismo predistributivo*, cit., pp.342-344. Cita p.344.

crecimiento económico y de sus problemas de viabilidad económica; y el segundo, consecuencia del primero, el de las *transferencias* de rentas entre individuos. El resultado de las restricciones recaudatorias a las que se enfrenta el Estado en la actualidad ha producido una progresiva focalización de las prestaciones sociales del bienestar hacia los más pobres, ya no se busca tanto reducir la brecha entre ricos y pobres como prestar ayuda a los grupos en situación de pobreza extrema y exclusión social¹⁹¹⁶. Bauman señala citando el resumen oficial del simposio organizado por la Fundación Joseph Rowntree (11 marzo de 2009) que, en este sentido, los gobiernos, a lo largo de las tres últimas décadas, han ido progresivamente apartándose de la «filosofía del universalismo» sobre la que antaño se sustentaba el Estado del Bienestar. La especificación y la selección de beneficiarios se están convirtiendo en la norma mientras que la generalidad de las prestaciones y los servicios en la excepción¹⁹¹⁷. Los criterios para optar a las ayudas se hacen cada vez más exigentes con el fin de que sólo las personas muy necesitadas puedan acceder a ellas y se viene añadiendo, además, una nueva condición indispensable: que todos los preceptores acepten un empleo, pasando a cambiar el propio concepto mismo de bienestar de *welfare* (prestaciones públicas incondicionadas) a *workfare* (prestaciones públicas condicionadas a un empleo o algún tipo de servicio comunitario)¹⁹¹⁸.

¹⁹¹⁶ Ibid., pp.344-345.

¹⁹¹⁷ Si bien el proceso de especificación es necesario, tal y como defendíamos en apartados anteriores, esta especificación no puede llegar a restringirse de tal forma que acabe excluyendo de su ámbito de aplicación a grandes masas de seres humanos que, aunque tengan la supervivencia asegurada, no tengan cubiertas sus necesidades básicas ni el respeto a su dignidad esté plenamente garantizado. Para Bauman existe una diferencia básica entre la *filosofía del universalismo*, que propugna la renta básica como un derecho inalienable de los ciudadanos y una constatación de la obligación que la comunidad tiene con cada uno de sus miembros, y el centrarse exclusivamente en los más necesitados, en los que más están sufriendo. La primera, como dice el autor «es el acompañamiento natural de cualquier fase de reconocimiento y fomento de los derechos humanos» mientras que lo segundo devuelve a la sociedad a «su hogar natural», a aquellos tiempos de los hospicios y los asilos victorianos para pobres donde no tenían cabida conceptos como el de la dignidad humana o el derecho a *buscar la felicidad*, un tiempo en donde se instaura un nivel mucho más bajo de exigencia: el de la mera supervivencia biológica de los individuos allí tutelados. BAUMAN, S., *Retrotopía*, cit., p.109. Por lo tanto, hay que diferenciar entre una discriminación positiva extremadamente reduccionista, restringida a umbrales mínimos de supervivencia y a la medición de parámetros únicamente cuantificables (enfoque economicista y utilitarista), y una especificación capaz de proteger una nueva noción de bienestar pluridimensional que tome en consideración también la dimensión moral. Especificación como desarrollo humano visto en clave de *capacidades y oportunidades* al modo descrito por Sen o Nussbaum.

¹⁹¹⁸ Ibid., pp.106 y ss. Cita p.109.

Todo esto ha desencadenado tres inconvenientes añadidos: por un lado, el de la estigmatización que ello ha supuesto para sus potenciales beneficiarios, pues la focalización de la prestación en un grupo determinado ha obligado a la población beneficiaria a reconocer públicamente que es pobre; por otro, la existencia de un *trade-off*¹⁹¹⁹ entre el grado de focalización de los programas sociales y su presupuesto, de forma que a mayor focalización, menor presupuesto¹⁹²⁰ y por último, el de la utopía actual basada en el trabajo¹⁹²¹ que ha supuesto el cambio del *welfare* al *workfare*.

El primero de estos inconvenientes supone reconocer ante todos la incapacidad de salir adelante por nuestros propios medios. Esto conlleva dos problemas añadidos, el de la frustración individual y el del estigma colectivo. El estigma, que en su significado original simbolizaba una marca física grabada en la piel de un esclavo o de un criminal, ahora implica, tal y como reconoce Titmuss, una imputación relativa a la reputación o al nivel de una persona, de modo que estigmatizar equivale a describir a la persona en «términos culturalmente ofensivos o inaceptables»¹⁹²². Una descripción que conlleva una suerte de juicio moral «implícito» que habitualmente encierra un prejuicio y que se concreta en la presencia *molesta* de personas que no son capaces de participar de la vida ciudadana y para las cuales la sociedad no tiene en principio una respuesta, lo que las hace objeto de una descalificación que se ha venido justificando históricamente en la exclusión de los pobres y desiguales del *normal* funcionamiento de la vida social¹⁹²³. Una descalificación que, por lo demás, y al modo de la *adiahforización* baumaniana¹⁹²⁴, facilita la aceptación de su existencia sin plantear problemas morales a quienes ostentan un estatus mucho más privilegiado.

¹⁹¹⁹ KORPI, W., y PALME, J., "The paradox of redistribution and strategies of equality: welfare state institutions, inequality and poverty in the western countries", *American Sociological Review*, vol.63, n.5, 1998, pp.661-687. Especialmente pp.672, 678 y 681.

¹⁹²⁰ BARRAGUÉ, B., *Desigualdad e igualitarismo predistributivo*, cit., p.24.

¹⁹²¹ «La ideología del trabajo según la cual "el trabajo es la vida" y que exige que éste sea tomado en serio, vivido como una vocación (la ideóloga del trabajo junto a su utopía de una sociedad de productores), favorece los intereses de la patronal, consolida las relaciones capitalistas de producción y de dominio, y legitima los privilegios de una élite del trabajo que, pese a la existencia de millones de parados, considera incompatible con su dignidad profesional y su ética del rendimiento una reducción de la duración del trabajo capaz de crear empleos suplementarios» GORZ, A., *Crítica de la razón productivista* (Ed. J. Valdivieso), Los Libros de la Catarata, Madrid, 2008, pp.101-107. Cita p.106

¹⁹²² TITMUSS, R.M., *Política social* (1974), (Trad. C. Rocha), Ariel, Barcelona, 1981, p.57 y ss. Cita p.57.

¹⁹²³ TALAVERA, P., "Evolución del concepto de pobreza: el paradigma actual", cit., p.94.

¹⁹²⁴ Vid. *Supra* p.424.

En los últimos tiempos se ha venido discutiendo cuál es la razón que hace que los beneficiarios de las prestaciones asistenciales (en el contexto de los derechos sociales) se perciban a sí mismos o sean percibidos de acuerdo con cánones humillantes o desaprobatorios, descalificatorios, esto es, como molestos, parásitos, vagos o fracasados. Para Contreras el problema radica, básicamente, en que la esencia solidario-redistributiva, que está en la base de los derechos sociales, no ha logrado todavía desplazar a la «lógica sinalagmática del mercado» fundamentada en el principio de equilibrio en las contraprestaciones y en la idea de que nadie da nada a cambio de nada. En un intercambio o transferencia mercantil no se puede producir el efecto estigma porque se sustituye una cosa por otra, no hay gratuidad, sino que se da un equilibrio entre intereses individuales. Por el contrario, en las prestaciones sociales, tiene lugar una transferencia de recursos (de los contribuyentes a los necesitados) cuya naturaleza no termina de esclarecerse en la mente de muchos (incluidos los beneficiarios). La idea de que los receptores de las prestaciones ejercitan un derecho, de que la sociedad cumple un deber redistributivo con ellos y de que la asistencia pública no es cuestión de caridad o buenos sentimientos todavía no se ha logrado consolidar de forma adecuada en la conciencia social¹⁹²⁵. Tal y como señala Contreras, el ciudadano medio sigue «sin tomar en serio los derechos sociales: de ahí por ejemplo, el pataleo general frente al pago de impuestos, la desconfianza sistemática hacia el subsidiado (sobre el que llueven acusaciones de fraude y parasitismo) y el autodesprecio de este último (estigma) [...]. En un mundo presidido por la lógica del beneficio, la gratuidad suscita inevitablemente escepticismo, desconcierto o humillación»¹⁹²⁶.

El segundo inconveniente supondría la producción de un efecto paradójico, esto es, a mayor focalización, menor presupuesto. Es muy probable, tal y como destacan Korpi y Palme¹⁹²⁷, que cuanto más focalicemos los recursos hacia los más pobres menos reduzcamos la pobreza y la desigualdad y ello porque se ha demostrado que, si las clases medias se sienten excluidas de una prestación, es más improbable que muestren

¹⁹²⁵ CONTRERAS, F., *Derechos sociales: Teoría e Ideología*, Tecnos, Madrid, 1994, pp.38-39.

¹⁹²⁶ *Ibid.*, p.39.

¹⁹²⁷ KORPI, W., y PALME, J., "The paradox of redistribution and strategies of equality...", *cit.*, pp.671-672 y 676-678.

entusiasmo a la hora de financiarlas con sus impuestos¹⁹²⁸. Ello lo que produce es un descontento general entre determinados grupos que, incrementado por la crisis y la recesión económica, lo que provoca es, en realidad, un rechazo concreto hacia la propia transferencia y una causa con la que justificar su indiferencia ante la pobreza y la marginación.

Por último, la tercera dificultad estaría basada en lo que habíamos llamado el paso del *welfare* al *workfare*, una *utopía* (tal y como escribe Gorz) ya que se trata de un proceso que implicaría un inconveniente añadido basado en la constatación de que en la actualidad, el trabajo mismo, como lo veníamos conociendo, está desapareciendo, de que en las próximas décadas un gran número de puestos de trabajo en todo el mundo (sobre todo el desarrollado) corren peligro de desaparecer por efecto de la automatización. Un hecho incontestable que nos lleva a preguntarnos acerca de la efectividad real de este proceso como vía para atenuar la desigualdad.

Todos estos inconvenientes que hemos mencionado de la estrategia redistributiva no han obstado para que la mayoría del trabajo hecho en el ámbito de la filosofía política y moral después de Rawls se haya centrado en cuestiones sobre justicia distributiva asumiendo que lo que demandaba la justicia, en todos los casos, era compensar *a posteriori*, redistribución *ex post*. Tal y como hemos visto no siempre compensar *ex post* nos da la mejor solución, ¿qué podemos hacer entonces? El próximo apartado insiste en que una estrategia centrada en aumentar los recursos internos y externos de los individuos y en rediseñar determinadas instituciones (fundamentalmente el mercado laboral) *ex ante* puede ser un buen complemento al «paradigma de la compensación»¹⁹²⁹ que ha venido protagonizando el panorama distributivo desde hace ya algunas décadas.

1.2 La predistribución (igualación de oportunidades)

La idea de la predistribución queda bien resumida en el refrán popular: *más vale prevenir que curar*. El objetivo del igualitarismo predistributivo no es tanto compensar o reparar *ex post*, como preparar o evitar la aparición de las desigualdades injustas *ex*

¹⁹²⁸ BARRAGUÉ, B., *Desigualdad e igualitarismo predistributivo*, cit., p.24.

¹⁹²⁹ Ibid., p.341

ante. Dicho de otra forma: el igualitarismo predistributivo sugiere que, si queremos reducir las desigualdades injustas, no podemos limitarnos a intervenir *ex post* sobre sus efectos, sino que debemos actuar *ex ante* sobre sus causas. Esto no es algo nuevo, aunque Hacker, tras la publicación en 2011 de su artículo *The institutional foundations of middle-class democracy*¹⁹³⁰, se coronara como la fuente más inmediata en tratar esta cuestión¹⁹³¹. Ya lo advertía mucho antes Marx en su *Crítica al Programa de Gotha*: «La distribución de los medios de consumo es en cada ocasión sólo una consecuencia de la distribución de las condiciones de producción mismas y esta última distribución es un rasgo característico del propio modo de producción»¹⁹³². Es más, durante la época de la *Edad de Oro del Capitalismo* (los *Trente Glorieuses*), las políticas del Estado del bienestar incluso promovieron la intervención del Estado con la intención de compensar y equilibrar el mercado y los salarios mediante políticas de comprensión salarial (interviniendo el sistema de precios a través de la legislación sobre salario mínimo) y el reforzamiento del poder de negociación de los trabajadores (sindicatos)¹⁹³³. Por lo que se trata de un enfoque que, a decir verdad, es quizás tan antiguo como el centrado en la estrategia redistributiva mucho más debatida y difundida o divulgada.

Con todo, lo que analizaremos a continuación es la propuesta del igualitarismo predistributivo contemporáneo, que, esta vez sí, tiene en el artículo de Hacker su punto de partida. En este sentido podemos decir que, desde que Hacker publicó su artículo, la forma habitual de presentar el debate entre las estrategias redistributivas y predistributivas para corregir las desigualdades injustas ha sido, básicamente, el de enfrentarlas, como si se tratara de opciones alternativas¹⁹³⁴. Es importante destacar que

¹⁹³⁰ HACKER, J., "The institutional foundations of middle-class democracy", *Policy Network*, 6 mayo 2011. El punto de partida de Hacker es lo que llama *el gran giro* (*the great reversal*): si durante las tres o cuatro décadas que siguieron a la Segunda Guerra Mundial la economía y los ingresos de todas las clases sociales aumentaron al mismo ritmo, a partir de la década de los 70 los frutos del crecimiento pasan a concentrarse en el extremo superior de la distribución. La tentación es creer, dice Hacker, que este *gran giro* responde a explicaciones basadas en causas económicas, a las fuerzas impersonales del mercado, como el cambio, cuando lo que en realidad refleja es «la forma en que han cambiado las "reglas del juego" de la economía y de la política», *Ibid.*, p. 33

¹⁹³¹ BARRAGUÉ, B., *Desigualdad e igualitarismo predistributivo*, *cit.*, p.341 in fine-343.

¹⁹³² MARX, K., *Crítica al Programa de Gotha* (1891), (Trad. G. Muñoz), en MARX, K., *Textos de economía y de filosofía. Manifiesto Comunista*, Gredos, Madrid, 2012, p.662.

¹⁹³³ BARRAGUÉ, B., *Desigualdad e igualitarismo predistributivo*, *cit.*, p.25.

¹⁹³⁴ Así es como las presenta por ejemplo el Nobel de Economía Heckman en un artículo de 2012. El último apartado del artículo se titula *Predistribution, not redistribution*. HECKMAN, J., "Promoting social mobility", *cit.*

las políticas predistributivas y las redistributivas no son, en absoluto, estrategias antagónicas en el sentido de que se repelan la una a la otra. Las políticas predistributivas deberían verse, en realidad, como un complemento de las políticas redistributivas en el sentido de que ambos métodos no deben entenderse como estrategias alternativas sino más bien complementarias, pues tal y como sostiene Barragué «[L]o contrario de la predistribución no es la redistribución, sino la posdistribución»¹⁹³⁵.

El problema fundamental al que se enfrentan las estrategias redistributivas tiene que ver con aquellos casos en los que la asistencia pública llega demasiado tarde y ya no es posible garantizar que los ciudadanos sean capaces de gestionar sus asuntos con autonomía en condiciones de igualdad económica y social. En estos casos el objetivo ya está perdido y de lo que se trata es, simplemente, de aliviar su sufrimiento. Pero este revés implícito en las políticas redistributivas no significa que tengamos que abandonarlas completamente, esto lo que sugiere es que quizá debemos repensarlas o rediseñar algunos de sus programas teniendo en cuenta otros enfoques con los que complementarlas, uno de los cuales sería el de la estrategia predistributiva. El objetivo de la predistribución, en este sentido, ya no es simplemente el de asistir a quienes han sufrido alguna desgracia imprevista, «objetos de nuestra compasión, aunque mucho menos de nuestra piedad» como diría Rawls, sino garantizar que las instituciones provean a los ciudadanos, «desde el principio [...] los suficientes medios productivos como para que puedan ser miembros plenamente cooperativos de la sociedad en pie de igualdad». Es evidente que no debemos dejar que «nadie caiga por debajo de un mínimo nivel decente de vida», para lo que debemos emplear «[L]a redistribución de los ingresos [...] cuando, al final de cada periodo, pueden ser identificados los que necesitan asistencia». Ahora bien, si nuestro objetivo es «realizar en las instituciones básicas la idea de sociedad como un sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos considerados libres e iguales» debemos tratar a través de todos los medios que tengamos a nuestro alcance de evitar que se llegue a esa situación, para lo que esas mismas instituciones han de ser capaces de proveer a los ciudadanos de los recursos

¹⁹³⁵ BARRAGUÉ, B., *Desigualdad e igualitarismo predistributivo*, cit., p.348.

necesarios para que se sientan miembros plenos y cooperativos de la comunidad desde el primer momento¹⁹³⁶.

En la agenda del igualitarismo predistributivo se han venido distinguiendo tres versiones o corrientes con las que se podría lograr este objetivo¹⁹³⁷: la primera, la *versión liberal*, sostiene que el aumento de la desigualdad se debe al cambio tecnológico que se inclina mayoritariamente hacia los trabajadores más cualificados, proponiendo invertir en la creación de capital humano (educación/formación)¹⁹³⁸, esto es, pone el énfasis en que deberíamos emplear los recursos del Estado para mejorar los recursos internos (talentos/habilidades) de los agentes¹⁹³⁹; la segunda es la *versión republicana*, que sostiene que las fuerzas tecnológicas se producen en un contexto más amplio de cambios políticos que han venido dándose desde la década de los 70' y que han provocado diferencias significativas en el poder de negociación de los diferentes agentes que operan en el mercado laboral. En este sentido podemos decir que el objetivo del republicanismo predistributivo es, básicamente, revisar el funcionamiento de los mercados y su propuesta, una revisión en profundidad de la función reguladora del Estado¹⁹⁴⁰. Su planteamiento se centra en establecer medidas que contengan

¹⁹³⁶ RAWLS, J., *La justicia como equidad. Una reformulación* (2001), (Trad. J. G. Barcina), Paidós, Barcelona, 2012, p.190.

¹⁹³⁷ BARRAGUÉ, B., *Desigualdad e igualitarismo predistributivo*, cit., pp.350 y ss.

¹⁹³⁸ En este sentido destaca la obra de GOLDIN, C., y KATZ, L., *The race between education and technology*, Harvard University Press, Cambridge, 2008. «Un mayor nivel de educación se traduce en una mayor productividad laboral. Además [...] tiende a fomentar una mayor tasa de crecimiento agregado. La nación que más invierte en educación [...] es la nación que tiene el nivel más alto de ingreso per cápita. [...] Dado un conjunto de condiciones previas importantes, [...] la idea de que el Siglo Americano y el Siglo del Capital Humano se dieron a la vez se deriva directamente de las relaciones entre crecimiento, tecnología y educación. Invertir en educación supone obtener mayores niveles de tecnología y productividad, y lograr un rápido crecimiento económico y un mejor nivel de vida» Cita p.2.

¹⁹³⁹ BARRAGUÉ, B., *Desigualdad e igualitarismo predistributivo*, cit., pp.352 y ss y pp.46-47.

¹⁹⁴⁰ Predistribuir sería, desde esta segunda perspectiva, devolver la teoría del mercado a las raíces de uno de sus primeros teóricos, A. Smith pero siguiendo la teoría de Viner según el cual el autor inglés no era un defensor del *laissez-faire* doctrinario. En efecto, Smith fue un gran defensor del libre comercio. Pero, como observa Viner, estar a favor del libre comercio no es lo mismo que estar a favor del *laissez-faire*. Vid., VINER, J., "Adam Smith and laissez faire", *Journal of Political Economy*, vol.35, n.2, April 1927, pp.198-232. «Adam Smith was not a doctrinaire advocate of laissez faire. He saw a wide and elastic range of activity for government, and he was prepared to extend it even farther if government, by improving its standards of competence, honesty, and public spirit, showed itself entitled to wider responsibilities» Cita p.231. Más bien al contrario pues la libertad en los mercados se construye a través (y no a costa) de la intervención del Estado. Una intervención del Estado que se materializa a través de la emisión de moneda, con la provisión de bienes públicos, con el establecimiento de un sistema tributario y con el control de los tipos de interés, entre otros, y que está orientada a mantener un cierto equilibrio entre los distintos agentes que participan en el mercado. BARRAGUÉ, B., *Desigualdad e igualitarismo predistributivo*, cit., pp.357 y ss.

salarialmente los mercados de trabajo, reforzando el papel de los sindicatos o interviniendo en el sistema de precios mediante regulaciones sobre salarios mínimos y máximos, esto es, sostiene, básicamente, que deberíamos emplear los recursos del Estado para estrechar los márgenes (por arriba y por abajo) del mercado laboral. Y por último tendríamos la *versión democrática*, que parte de la idea de que la dinámica económica del capitalismo tiende a crear desigualdades que se traducen en la sobrerrepresentación de los intereses de las élites económicas en el proceso democrático. Su propuesta se basa en adoptar medidas, como por ejemplo un dividendo social ciudadano o un impuesto negativo sobre la renta para dispersar la propiedad del capital productivo *ex ante*, esto es, afirma que deberíamos emplear los recursos del Estado para crear una sociedad de iguales, donde la asistencia social se conceda como un deber de reciprocidad, no por caridad o compasión¹⁹⁴¹.

En definitiva, lo que propone el igualitarismo predistributivo es un enfoque distinto que consiste en variar la implementación de la estrategia. Se trata de un enfoque *ex ante* que se centra en la igualdad de oportunidades, esto es, en garantizar las oportunidades que nos permiten acceder en condiciones de *relativa* igualdad al punto de partida, dejando atrás la búsqueda de la justicia distributiva relacionada *exclusivamente* con la igualdad de resultados *ex post*¹⁹⁴². Para ello, en lugar de identificar primero el resultado que nos proponemos igualar y seleccionar después todos los factores que influyen sobre ese resultado (distinguiendo entre diversas variables como son recursos, talentos y esfuerzo con la idea de compensar *ex post* las desigualdades debidas a la *suerte bruta*), lo que se propone es identificar, en primer lugar, cuáles son los factores que influyen en los resultados de los individuos (la salud, la educación, la posibilidad de desarrollar una carrera profesional, los ingresos familiares, etc.. así como la correspondiente ausencia de todo ello) y determinar después a quién le corresponde asumir la responsabilidad del nivel alcanzado en cada una de esas variables por los individuos. Y aquí es donde el Estado tiene el deber de garantizar *ex ante* el acceso a determinados recursos sociales como son la educación, la salud o un umbral mínimo de ingresos para garantizar ciertos niveles de igualdad e inclusión social entre los individuos, teniendo en cuenta siempre

¹⁹⁴¹ Ibid., pp.369 y ss.

¹⁹⁴² ATKINSON, A., *Desigualdad ¿Qué podemos hacer?*, cit., pp.26-28.

que su actuación debe ceñirse a unos ámbitos concretos debiendo, abstenerse de actuar en otros que forman parte de nuestra esfera íntima o privada (como por ejemplo interferir para obtener cierta igualdad en el carácter o en la personalidad de los individuos)¹⁹⁴³, pues en este caso no hablaríamos de igualdad de oportunidades sino más bien de un igualitarismo uniforme que incluiría todos los aspectos vitales.

Ahora bien, poner el énfasis en la fase predistributiva no significa que a partir de ese momento los poderes públicos deban abstenerse de cualquier intervención, no implica un *laissez-faire*. Si queremos mejorar el conjunto de oportunidades de los sectores más desfavorecidos para acercarlo al de los más privilegiados es necesario llevar a cabo un esfuerzo económico, sobre todo por parte de aquellos que más tienen. Un buen ejemplo de estrategia mixta y complementaria como la que venimos defendiendo estaría en el campo de la educación pública. Un área que está basada en una estrategia predistributiva (igualar los recursos internos que luego recompensa el mercado laboral buscando igualar oportunidades *ex ante*) pero también redistributiva (al menos si está financiada con cargo a impuestos, lo que supone unos efectos redistributivos)¹⁹⁴⁴. En este caso lo decisivo para la igualdad de oportunidades resulta ser la inversión pública, con lo que hay una complementariedad entre ambas estrategias, se predistribuye y se redistribuye a la par¹⁹⁴⁵.

Hay un conocido proverbio chino que dice: «regala un pez a un hombre y le darás alimento para un día, enséñale a pescar y lo alimentarás para el resto de su vida». La experiencia en los últimos años nos ha enseñado que, de hecho, a veces hay que enseñar

¹⁹⁴³ BARRAGUÉ, B., *Desigualdad e igualitarismo predistributivo, cit.*, pp.349 in fine-350. Vid., FLEURBAEY, M., "Equal opportunity or equal social outcome", *Economics and Philosophy*, vol.11, n.1, April 1995, pp.25-55. También FISHKIN, J., *Bottlenecks: A New Theory of Equal Opportunity*, Oxford University Press, Nueva York, 2014), este último autor implementa una estrategia con la que trata de incrementar las oportunidades de los individuos, sobre todo las de aquellos con menos oportunidades. El objetivo de esta teoría es evitar que los individuos tengan que pasar por etapas de la vida donde se producen *cueillos de botella* en la estructura de oportunidades que impiden a una parte de la sociedad perseguir una serie de objetivos muy deseados por todos diseñando políticas que impidan *atascos* en las estructuras de oportunidad que limiten *ex ante* las oportunidades de una parte de la población.

¹⁹⁴⁴ BARRAGUÉ, B., *Desigualdad e igualitarismo predistributivo, cit.*, p.348.

¹⁹⁴⁵ También podríamos poner otros ejemplos, como son los sindicatos con financiación pública, las inversiones públicas, el capital inicial tipo *demogrant* con cargo a un impuesto sobre el patrimonio o crédito fiscal reembolsable o incluso la prestación básica universal por hijos a cargo tipo *baby bond*. Ibid., p.402 (Tabla 7). Un ejemplo de ello en España fue la aprobación por el PSOE en noviembre del 2007 de la ayuda de 2.500 euros por nacimiento o adopción de un hijo, el denominado *cheque-bebé*).

a pescar, a veces hay que dar el pez aunque se enseñe también a pescar y que, incluso a veces, lo óptimo es, simplemente, dar el pez. Lo importante es saber qué debemos aplicar en cada situación tratando de potenciar siempre lo primero y recurriendo a lo segundo y lo tercero cuando así lo exijan las circunstancias. En la base de todo este planteamiento encontramos una reflexión significativa que está íntimamente relacionada con la visión deontológica de la justicia distributiva que venimos manejando. Tiene que ver con una verdad que en muchas ocasiones nuestros gobiernos y nuestras políticas son incapaces de entender: la mayoría de la gente, la mayoría del tiempo, no quiere que le den directamente *el pez*, no quieren que se les dé simplemente aquello que cubra sus necesidades básicas (ropa, alimento, vivienda) sino que quieren tener la *oportunidad* de obtener por sí mismas esos recursos. Es decir, la mayoría de la gente, la mayoría del tiempo, quiere tener la *oportunidad* de expresar su autonomía y de diseñar su propio plan de vida. Quieren elegir qué *pez* comer y ser autónomos y sentirse ciudadanos capaces de expresar su autonomía y diseñar por sí mismos ese proyecto de vida, poder llevar a cabo esa elección por sí mismos y disfrutarla. Quieren ser capaces de escoger la ropa que se van a poner y la vivienda en la que quieren vivir, ser capaces de gestionar sus asuntos con autonomía en condiciones de igualdad económica y social. Esa debería ser la meta que una sociedad decente debe proponerse: la de crear instituciones diseñadas para procurar del mejor modo posible una «libertad real» para todos¹⁹⁴⁶. Debemos defender un proyecto global desde una óptica renovada, sobre unas bases de inclusión, cooperación y solidaridad en la distribución de los recursos y las capacidades con un enfoque en las oportunidades y no tanto en los resultados, aunque también.

¿Significa esto que la igualdad de resultados carece de importancia? No, en absoluto. Defender una igualdad de oportunidades no implica necesariamente tener que rechazar la igualdad de resultados y ello, según Barragué, por dos razones fundamentales: la primera, esencial, porque «la desigualdad de resultados de hoy es el factor que mejor predice la desigualdad de oportunidades de mañana»¹⁹⁴⁷ o, como dice Fishkin, porque

¹⁹⁴⁶ La valía o el valor real de la libertad de una persona, dirá Van Parijs, depende de los recursos de los que esa persona disponga para hacer uso de su libertad. VAN PARIJS, P., *What's wrong with a free lunch?*, Beacon Press, Boston, 2001, p.14.

¹⁹⁴⁷ BARRAGUÉ, B., *Desigualdad e igualitarismo predistributivo*, cit., p.385.

seguramente una de las razones del interés contemporáneo por la distribución de los recursos económicos se encuentre en la «percepción de que a medida que la desigualdad económica ha aumentado en las últimas décadas, las oportunidades se han vuelto también más desiguales»¹⁹⁴⁸. Y la segunda, básica, debido a la existencia de las múltiples concepciones de la igualdad de oportunidades que recorren el panorama filosófico, político y económico actual.

La igualdad de oportunidades es, a buen seguro, la concepción más popular de la igualdad y la más defendida tanto por la izquierda como por la derecha del espectro político. Mientras unos, los más conservadores tienden a conformarse con la igualación en el punto de acceso a la *competición* abogando por la selección meritocrática sin especial atención a las condiciones anteriores al momento de la selección, otros, los más progresistas, van más allá y exigen además que las condiciones previas al punto de partida compensen lo más posible los déficits que las diferencias de niveles sociales y familiares imponen a los talentos naturales (especialmente mediante el sistema educativo)¹⁹⁴⁹. Es más, esta distinción no impide que en la práctica se puedan incluso defender, bajo determinadas condiciones, desigualdades justas. Ello implica que se puede llegar a justificar a la vez tanto la igualdad de oportunidades para la obtención competitiva y desigual de algunos resultados (en general de aquellos en los que se considera justo garantizar ciertas ventajas posicionales) cuanto la igualación de otros resultados que, por afectar a bienes esenciales como la educación, la salud o los mínimos vitales, se propone que deben retirarse de la competición y distribuirse igualmente.

En definitiva, hablamos de defender una igualdad de oportunidades que está íntimamente ligada a la igualdad de resultados en cuanto nociones que se requieren la una a la otra para fundamentar los cimientos de una sociedad responsable que se guíe por los criterios de la justicia. Una sociedad que demanda un cambio radical en las formas que actualmente dominan la práctica totalidad de su estructura económica, política y social. Una transformación que requiere voluntad en todos estos niveles. Una evolución en los comportamientos que impulse, a través de un esfuerzo colectivo, ese

¹⁹⁴⁸ FISHKIN, J., *Bottlenecks: A New Theory of Equal Opportunity*, cit., p.199.

¹⁹⁴⁹ RUIZ MIGUEL, A., "Presentación", en BARRAGUÉ, B., *Desigualdad e igualitarismo predistributivo*, cit., pp.15-16.

cambio estructural capaz de orientar eficazmente las políticas hacia una mejor y más justa distribución de la riqueza porque no olvidemos que, en realidad, las políticas distributivas están íntimamente relacionadas con una igualdad de oportunidades y de resultados que deben ser sensibles a los valores de la responsabilidad, la eficiencia, la libertad y la dignidad. Valores que importan desde un punto de vista moral, por razones de justicia¹⁹⁵⁰.

II. Un nuevo comienzo: supresión de fronteras

Si en el apartado anterior tratábamos de argumentar que es posible reconstruir la cuestión social en base a un nuevo paradigma, desmontando una a una las dimensiones (antropológica, epistemológica y deontológica) sobre las que entendíamos que descansaban las raíces de la crisis total que venimos sufriendo, y cuyo desenlace había sido la construcción de una sociedad del desprecio encerrada sobre sí misma y fundamentada en la aporofobia y la xenofobia que conducían a la exclusión y a la ausencia de respeto y de reconocimiento del otro; en el presente apartado se trata de justificar la necesidad de derribar los muros que en los últimos años han venido reafirmando nuestras *fronteras interiores* y, con ellas, las *exteriores*.

Las primeras, las internas, son consecuencia directa de una ideología que es el resultado de una combinación perversa de todas las causas que hemos venido analizando y que los acontecimientos mundiales de las últimas décadas han agravado tremendamente (el terrorismo, la crisis económica y financiera, la crisis migratoria). Las segundas, las fronteras externas, son cada vez más imperialistas y más proteccionistas, resultado de la instauración de un Derecho que muy poco tiene que ver con el *ius humanitatis* (heredero de la tradición estoica de la *communitas omnium gentium*) al modo en que lo propusieron Vitoria, Las Casas y Suárez y, más adelante, Kant, entre otros. Un Derecho alejado de la dimensión normativa y axiológica presentes en el *totus orbis* de Vitoria y también en el *Derecho humano cosmopolita* proclamado por Kant en defensa de unos ideales humanistas cosmopolitas base de la garantía de unos derechos universales¹⁹⁵¹.

¹⁹⁵⁰ Ibid., p. 28.

¹⁹⁵¹ FERRAJOLI, L., *Derechos y Garantías... cit.*, p.155.

Si la ideología del muro la considerábamos como el resultado de un conjunto de factores que potencian las tendencias más negativas del ser humano, el nuevo comienzo que vamos a sostener se basa precisamente en todo lo contrario, en potenciar las inclinaciones humanas positivas, la inclinación a las formas adecuadas de sociabilidad efectiva (las integrativo-incluyentes), abriéndonos de forma integral y honesta al otro derrumbando las fronteras *internas* que nos los impiden para, después, derribar las *externas*. *Internas* en el sentido de sentir el *deber personal* como una obligación incondicional que nos permita dejar atrás el individualismo y la negación sistemática del otro, la indiferencia y el desprecio, la humillación, la violencia y la hostilidad, para adentrarnos en una sociedad cuyo paradigma sea una existencia solidaria, integrada, abierta, universal y decente basada en el reconocimiento mutuo, la alteridad, la responsabilidad y en la búsqueda de un bien común más allá de los muros que rodean nuestra convivencia más inmediata.

Y *externas* en el sentido de analizar la inevitable necesidad de un Derecho entendido como «producción centrada en la afirmación de los valores morales propios del género humano»¹⁹⁵² que supere el «estricto campo de la positividad, y de la nacionalidad»¹⁹⁵³, que se sobreponga al principio de protección territorial y a los mecanismos de exclusión frente a los no-ciudadanos, desplazándose hacia una ciudadanía universal y cosmopolita capaz de construir un escenario que introduzca pautas de moralidad crítica en el derecho positivo facilitando así el camino para la recepción de los deberes positivos y de solidaridad en el ordenamiento jurídico y superando la estricta separación entre el Derecho y la moral que expulsaba a estos últimos del universo jurídico¹⁹⁵⁴.

En definitiva, derribar los muros de nuestras fronteras internas sintiendo el deber personal y las obligaciones que dimanan de nuestra paridad existencial y ontológica para poder conformar una sociedad decente y, con ello, tratar, ahora sí, de construir una sociedad justa inherente a esta sociedad decente capaz de estipular deberes jurídicos y de abrir paso a un Derecho universal ético, cosmopolita e igual para todos.

¹⁹⁵² NAÏR, S., "Prólogo", en DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio...*, cit., p.10.

¹⁹⁵³ BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho...* cit., p.84.

¹⁹⁵⁴ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad...* cit., p.142.

A. El deber personal de ayuda y la construcción de una sociedad decente

1. El deber personal de ayuda

El ser humano, tal y como hemos visto a lo largo de toda nuestra argumentación, no es, desde un plano antropológico, un mónada, una isla, ni un ser moralmente aislado que únicamente tiene relaciones interpersonales con otros de forma calculada. Tampoco es, desde un punto de vista ético, un ser cuyo derecho fundamental más básico se estipule en torno al derecho a que lo dejen tranquilo, esto es, el derecho a dejarlo solo y, correlativamente, el derecho a no ser dañado por actos de otros. La condición humana no es la del aislamiento absoluto sino que los hombres se caracterizan por una condición existencial común: todos, como dice Cotta siguiendo a Heidegger, «están echados al mundo» y es precisamente esa condición existencial compartida «idéntica e innegable», esa paridad existencial, la que establece un primer vínculo elemental entre ellos: cada uno de nosotros participamos de una misma condición y de un mismo destino. Si a ello le añadimos que el *yo* no puede alcanzar una plena conciencia de sí mismo, una plena autorrealización, si no reconoce primero la presencia del otro como un *alter ego* (paridad ontológica), podemos concluir que los seres humanos son, definitivamente entes en relación, «no solo en términos meramente fácticos [...] sino absolutamente fundamentales»: la existencia es, por lo tanto, siempre coexistencia entre seres humanos que comparten una paridad existencial y ontológica¹⁹⁵⁵.

Esa conciencia del carácter esencial de esta relación coexistencial en la condición humana para la propia realización personal, confirmaría la racionalidad de la existencia, en un primer estadio interior, de un deber personal de ayuda activa al prójimo, y con él, la necesidad de conformar una sociedad decente a través de la cual estructurar dicha coexistencia. Este deber personal del que hablamos, lejos de plantearse en términos extrínsecos y formales (obligación perfecta/jurídica e imperfecta/moral) fundado en una sanción externa, giraría en torno al problema de la observación personal de las obligaciones por parte del sujeto donde la obligación perfecta sería siempre, como subraya Cotta, la obligación moral. Perfecta, además, por tres razones: la primera, porque se fundaría en un valor ético supremo (el amor en el sentido de caridad o la

¹⁹⁵⁵ COTTA, S., “Sobre el deber de ayuda”, *cit.*, pp.586 *in fine*-587.

dignidad del hombre o la *Fürsorge* heideggeriana); la segunda, porque al no estar condicionada por la presión externa (la sanción), trascendería toda consideración subjetiva (psicológica, utilitarista, pragmática) siendo así susceptible de ser recíproca y universal; y, por último, la tercera, porque al ser universal y recíproca implicaría necesariamente la aceptación de una responsabilidad personal en el encuentro con el otro, cualquier otro¹⁹⁵⁶. Una responsabilidad entendida, además, como veíamos en el capítulo anterior, como la *cara occulta* de los derechos humanos¹⁹⁵⁷.

La observancia de esta obligación moral es, por lo tanto, la que conduciría a la plena autorrealización de la propia condición humana. Amar, respetar y cuidar a cualquier otro (a nuestros semejantes) se convierte en el deber supremo del hombre. Un deber moral que nace de una obligación que es perfecta y cuya observancia «conduce al hombre a la perfección ética»¹⁹⁵⁸ y le permite construir una sociedad decente donde desarrollarse plenamente.

Este deber personal se fundaría en una «ética del amor» la cual, a su vez, tal y como destaca Cotta, no rechazaría ni excluiría la posibilidad de una «ética de la justicia» en donde el deber personal se convierta en deber universal e implique el correlativo derecho, también universal, a recibir la ayuda cuando se satisface el requisito de la universal reciprocidad¹⁹⁵⁹. Es decir, que, en realidad, ambas se complementarían de tal forma que la segunda sería corolario de la primera viniendo a reafirmar el *prius* lógico del discurso de los derechos revelado a través de los deberes que ya vimos en el capítulo anterior y cuya argumentación cerraremos en el siguiente apartado.

Una distinción esencial entre las dos éticas (distinción que, por otra parte, no desmentiría su complementariedad) que nos ayudaría a entender su alcance y coherencia estaría basada, precisamente, en el requisito de la universal reciprocidad, en la relación existente entre el agente y el destinatario de las mismas. En el ámbito de la ética del amor, la ayuda como deber personal iría más allá de este requisito de la reciprocidad, siendo una relación asimétrica en donde el agente tiene el deber personal

¹⁹⁵⁶ Ibid., p.588.

¹⁹⁵⁷ OST, F., y Van DROOGHENBROECK, S., "La responsabilidad como cara occulta...", *cit.*, p.793.

¹⁹⁵⁸ COTTA, S., "Sobre el deber de ayuda", *cit.*, p.588.

¹⁹⁵⁹ Ibid., p.589.

de preocuparse por los demás, y les reconoce a estos últimos el derecho a recibir tal cuidado, si bien dicho agente es consciente de que no posee ningún derecho a recibir algo a cambio de ello, pues su acción se basa en la gratuidad: yo como agente tengo un deber pero como destinatario ningún derecho, y el otro tiene un derecho como destinatario pero no un deber correlativo hacia mí como tal. En cambio, en el ámbito de la ética de la justicia, la relación sería más bien simétrica: el agente tiene un deber y el destinatario un derecho correlativo y viceversa, siempre, claro está, que se trate de posiciones que sean recíprocamente invertibles¹⁹⁶⁰.

De hecho, si el discurso de los derechos se revela a través de los deberes, la obligación, como dice Weil, prevalece sobre el derecho. El derecho se convierte en un instrumento que está subordinado y es relativo a ella al no ser eficaz por sí mismo sino sólo mediante la propia obligación que le corresponde, pues su cumplimiento no depende del que posee el derecho sino de los demás que se sienten obligados respecto a éste. Para Weil, carece de sentido sostener que los seres humanos tienen por un lado, derechos y por otro, deberes. De forma similar a Cotta sostiene que, un hombre, en sí mismo, «sólo tiene deberes, entre los que se cuentan algunos para consigo mismo; los demás, desde su punto de vista, sólo tienen derechos. A su vez, hay derechos cuando a ese hombre se le considera desde el punto de vista de los demás, obligados para con él», sentenciando que «[U]n hombre solo en el universo no tendrían ningún derecho pero sí tendría obligaciones»¹⁹⁶¹.

Por lo tanto, la obligación, en este sentido, se diferenciaría del derecho en que aquélla es eficaz desde que queda establecida, y lo es, además, para siempre aunque no sea reconocida por nadie, lo que implica que sólo puede ser incondicionada, situándose más allá de toda condición porque es lo eterno, lo universal, algo que está más allá de este mundo¹⁹⁶². Para Sartre, Weil parece aquí apoyar la necesidad de una especie de «teología del derecho» a través de la cual fundar la incondicionalidad de esta obligación si bien el mismo autor reconoce que la autora nunca llega a perder el contacto con la concreción del sujeto que pretende proteger y garantizar tal obligación, esto es, el ser

¹⁹⁶⁰ Ibid., p.589.

¹⁹⁶¹ WEIL, S., *Echar raíces*, cit., p.23.

¹⁹⁶² Ibid., p.23.

humano. Así, dirá Sarthea, la raíz de lo jurídico no es contingente o fáctica, no capta su horizonte de justificación final en la dimensión empírica de la experiencia jurídica ni tampoco en la sociológica, se necesita una Filosofía del Derecho que vaya más allá de los límites de la teoría general y de la simple autodefensa positivista: «sólo a la luz de una antropología filosófica, que no podrá dejar de contener premisas cognitivas (al menos metodológicas, abiertas a bienes esenciales que constituyen la humanidad más allá de las contingencias históricas y culturales), creemos que es posible, además de legítimo, hablar de vínculos incondicionales»¹⁹⁶³. De bien poco serviría proclamar derechos, como señala Sarthea, si no garantizamos *ex ante*, a través de la atribución a determinados sujetos y organizaciones, el correspondiente deber¹⁹⁶⁴. Los deberes preceden a los derechos porque, como dijo Nietzsche, «[E]l tú es más antiguo que el yo»¹⁹⁶⁵.

Por lo tanto, esta obligación vincula a todos los seres humanos y nadie puede sustraerse de ella porque su objeto, en el ámbito de las cosas humanas, es el ser humano en cuanto a tal: «[H]ay obligación hacia todo ser humano por el mero hecho de serlo, sin que intervenga ninguna otra condición e incluso aunque el ser humano mismo no reconozca obligación alguna», dirá la propia Weil. Es más, la obligación así entendida no se basaría en ninguna situación de hecho (jurisprudencia, costumbres, estructura social...) ni tampoco en convención o pacto alguno. Ninguno de los dos extremos es capaz de fundar una obligación porque ambos son variables, alterables, mientras que la obligación no es modificable porque es incondicionada, «[R]esponde al destino eterno del ser humano. [...] Sólo es eterno el deber hacia el ser humano como tal» que halla su verificación en el acuerdo de la conciencia universal, donde no es combatido por intereses o pasiones¹⁹⁶⁶.

Ahora bien, tal y como reconoce Weil, aunque la obligación responda al destino eterno del ser humano, tal destino no puede ser su objeto directo ya que no está subordinado

¹⁹⁶³ SARTEA, C., *Diritti umani. Un'introduzione critica*, cit., pp.25-27.

¹⁹⁶⁴ Ibid., pp.37 in fine-38.

¹⁹⁶⁵ Nietzsche, sin embargo, trataba de revertir este principio, sigue diciendo «el tú fue santificado, pero el yo todavía no. Por eso se agolpa el hombre con su prójimo». NIETZSCHE, F., *Así habló Zarathustra*, cit., p.106.

¹⁹⁶⁶ WEIL, S., *Echar raíces*, cit., pp.23-25. Citas p.24.

a acciones externas. El derecho tampoco lo es porque no sirve si nadie lo reconoce, no se puede separar de las nociones de existencia y de realidad y aparece sólo cuando la obligación desciende al ámbito de los hechos, a las situaciones particulares¹⁹⁶⁷. Tal objeto, en realidad, sólo se puede manifestar, como dice la autora, a través de la noción de respeto¹⁹⁶⁸, del respeto incondicionado al otro que se convertiría en el fundamento último del Derecho. Así, cuando la obligación *desciende* es cuando puede ser reconocida en este ámbito y expresada a través de los derechos que, por lo demás, jamás podrán contradecirla¹⁹⁶⁹. La obligación sólo se cumpliría cuando tal respeto se manifestara de forma real y efectiva mediante la satisfacción de las necesidades básicas vitales del ser humano, tanto las físicas como las morales¹⁹⁷⁰, cuando, en definitiva, se instaurara un tipo de convivencia humana basada en un «humanismo civil» sustentado no sólo en la reciprocidad sino también en la gratuidad¹⁹⁷¹.

La ética del amor, volviendo a la terminología cottiana, estaría basada en la obligación incondicionada, en la gratuidad y tendría como consecuencia a la ética de la justicia, la cual la expresaría a través del Derecho, de la reciprocidad, que no excluiría a la primera, sino que más bien sería consecuencia de ella. Así, de un modo similar, la sociedad decente, basada en la ética del amor se expresaría a través de una sociedad justa y ésta, a su vez, para ser definida como tal, requeriría necesariamente de aquélla. La sociedad justa requeriría un comportamiento basado en un samaritano honesto, mientras que la sociedad decente reclamaría un comportamiento basado en un samaritano espléndido¹⁹⁷². Veamos con un poco más de detenimiento lo que expresa la segunda para, más adelante, en el siguiente apartado, analizar las implicaciones de la primera.

2. La sociedad decente

La sociedad decente es una sociedad cuyos miembros son capaces de dar un paso al frente y de abrir su alma, al modo descrito por Bergson, y romper sus propios límites

¹⁹⁶⁷ Ibid., p.23.

¹⁹⁶⁸ Ibid., p.25.

¹⁹⁶⁹ Ibid., p.25.

¹⁹⁷⁰ Ibid., pp.25-26. Recordemos en este punto la perspectiva pluridimensional del enfoque de las *capacidades* que veíamos en la sección I.

¹⁹⁷¹ VIDAL GIL, E., “La Unión Europea y la crisis del Estado social: ¿economía o derechos?”, *cit.*, pp.43-44.

¹⁹⁷² Hemos tomado la distinción samaritano/honesto y samaritano/espléndido del propio Cotta, quien la utiliza para diferenciar la ética de la justicia y la del amor. COTTA, S., “Sobre el deber de ayuda”, *cit.*, p.590.

yendo más allá del comportamiento básico y exclusivamente *negativo* (en el sentido de no hacer). Una sociedad con una capacidad de desprendimiento y renovación cuyos miembros extienden su amor fraternal a todos los seres humanos, e incluso a todo lo creado, y que son capaces de alcanzar nuevos niveles de convivencia y creación, una sociedad que dirige su mirada a la humanidad entera y que se define por dar cabida en su interior a diferentes grupos y formas de vida y convivencia que vienen regidas por ese amor fraternal debido entre ellos¹⁹⁷³. Es esa exigencia de solidaridad abierta a todos los posibles acogimientos la que muestra el camino hacia una sociedad decente, una exigencia que, como dice De Lucas, conjuga el respeto a la dimensión personal con la potenciación del necesario proceso de socialización de la persona, una socialización entendida en el sentido de auténtica integración social¹⁹⁷⁴.

Decíamos que el destino universal del ser humano sólo imponía una obligación: el respeto. La sociedad decente se define, precisamente, a través de él, de su faceta más personal, como una sociedad que se *respet*a a sí misma, a sus miembros y a las demás sociedades decentes que forman parte del mundo. Avishai Margalit, el cual titula una de sus obras precisamente *La sociedad decente*, la define como aquella sociedad cuyos miembros y cuyas instituciones sociales no *humillan* a sus integrantes. Es llamativo como Margalit, en su definición, la describe exclusivamente a través de una caracterización negativa, «sociedad que no humilla a sus integrantes»¹⁹⁷⁵, en vez de hacerlo de forma positiva, a través del respeto. En realidad, ambos términos (humillación y respeto) se complementan y están interconectados a lo largo de toda su obra, si bien el autor resalta el concepto de humillación al considerarlo como un «tipo de conducta o condición que constituye una buena razón para que una persona considere que se le ha faltado al respeto»¹⁹⁷⁶.

¹⁹⁷³ BERGSON, H., *Las dos fuentes de... cit.*, pp.42

¹⁹⁷⁴ DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad, cit.*, p.110.

¹⁹⁷⁵ MARGALIT, A., *La sociedad decente, cit.*, p.17.

¹⁹⁷⁶ *Ibid.*, p.21. Tres son, básicamente, las razones que le llevan a inclinarse por dicha caracterización negativa: una de índole moral, otra lógica y otra cognitiva. La primera de ellas, la *razón moral* se debe a su propia convicción acerca de que existe una notable asimetría entre erradicar el mal y fomentar el bien. Para Margalit «[E]s más prioritario eliminar males dolorosos que crear bienes disfrutables». La humillación es un mal mientras que el respeto es un bien, por lo tanto, es más prioritario eliminar la humillación que ofrecer respeto. En segundo lugar, la *razón lógica*, se apoya en la distinción entre los objetivos que se pueden lograr directamente y aquellos que son esencialmente productos laterales y no se pueden lograr de forma directa (Más info acerca de esto, *vid.*, ELSTER, J., *Sour grapes. Studies in the subversion of rationality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, pp.43-101. «Some mental and social states

La no humillación y el respeto son la esencia de una sociedad decente (esencia que luego se plasmará en el ámbito jurídico, cuando alcancemos la sociedad justa) y vamos a utilizar ambos términos, al modo que lo hace Margalit, para describir las condiciones de humanización que deben regirla para poder conceptualizarla como tal. ¿Cómo debe una sociedad decente tratar a sus miembros? Tres son las bases que utilizaremos para responder a esta pregunta, respuestas que dan forma final a cada uno de los puntos examinados anteriormente a lo largo de todo el presente capítulo.

2.1 La sociedad decente como paradigma de la inviolabilidad de la dignidad humana

Tanto el respeto como la humillación están vinculados inexorablemente con la dignidad humana por lo que una sociedad decente tiene el deber supremo de protegerla para conducir al hombre a un primer estado de perfección ética. Esta premisa se puede justificar de dos formas, tanto positiva como negativamente. Empecemos por la primera.

De acuerdo con su *justificación positiva* podemos distinguir, a su vez, dos perspectivas: una interna y otra externa. Desde una perspectiva externa debe entenderse como el respeto hacia los demás seres humanos, mientras que desde una perspectiva interna se habla de sentir la dignidad intrínsecamente, como expresión del sentimiento de respeto que las personas sienten hacia sí mismas en tanto que seres humanos y que está, debido a nuestra paridad ontológica y existencial, vinculada con la externa. La dignidad sería,

appear to have the property that they can only come about as the by-products of actions undertaken for other ends [...]. I shall refer to them as “states that are essentially by-products”» Cita p.43). En este sentido, para Margalit tratar con respeto a las personas puede considerarse un producto lateral de la propia conducta general hacia las mismas al igual que, por ejemplo, la espontaneidad: ser espontáneo no es algo que se pueda lograr directamente sólo porque así lo decidamos, sino que más bien es algo que, en cualquier caso, podemos llegar a forzar a través de simular que actuamos de esa forma determinada). Para el autor es muy probable que no exista ningún comportamiento externo del que se pueda decir que fomenta directamente el respeto (diferente sería la cuestión de *rendir honores* como por ejemplo el saludo militar) y simplemente podamos manifestarlo mediante actos pensados para otros propósitos. Por lo tanto, el respeto, dice el autor, sería un producto lateral de estos actos mientras que, por el contrario, sí existirían actos específicos que son humillantes sin ser necesariamente productos laterales de otros actos (por ejemplo, escupir a la cara o una simple mirada vejatoria). Por último, la *razón cognitiva* se basaría en el hecho de que, para Margalit, es probablemente más fácil identificar las conductas humillantes que las respetuosas de la misma forma que es más fácil identificar la enfermedad que la salud. La salud se defiende mientras que la enfermedad se ataca. Es más fácil identificar situaciones de ataque que de defensa. MARGALIT, A., *La sociedad decente*, cit., pp.17-18.

en este último sentido, una «representación del respeto hacia uno mismo»¹⁹⁷⁷. Cuando el individuo capta ese respeto hacia sí mismo, cuando percibe esa llamada de la dignidad, es entonces cuando se manifiesta y se presenta auténticamente como persona, recordando las palabras de Pallarés Yabur, y es también cuando está lista para percibir genuinamente la dignidad del otro y, al mismo tiempo, la suya propia, cuando está preparado conscientemente para respetarlo. Reconocer la dignidad propia presupone una noción de ser a través de la cual en el mismo acto racional por el que se reconoce el valor absoluto propio se es capaz de descubrir el del otro¹⁹⁷⁸.

Violar cualquiera de estas dos vertientes (la externa o la interna), que además se encuentran interconectadas, implica un acto de humillación y de falta de respeto, se humilla a una persona, a un ser humano, se le pierde el respeto desde fuera y se pierde, a su vez, el respeto hacia uno mismo desde dentro. Las personas deben respetarse y ser respetadas sobre la base de su común humanidad, una obligación que es, además, como veíamos, incondicionada. Ello implica, como señala Margalit, que la cualidad que justifica este respeto hacia uno mismo y hacia los demás es, básicamente, un hecho de *pertenencia* (al género humano) y, sólo secundariamente, una cuestión de logros. La dignidad es algo que se debe garantizar a todas las personas por igual, por lo que son, y no por lo que cada una haya hecho o logrado¹⁹⁷⁹.

Pertenecer a un grupo en cualquiera de sus manifestaciones, desde la más íntima (la familia) a la más trascendental (el género humano), implica ser parte de una experiencia común que supone coexistencia e interrelación. La sociabilidad humana, tal y como decíamos, es condición de nuestra humanización, un elemento intrínseco y ontológico de nuestro ser, siendo el aislamiento y la atomización contra natura. Ello nos lleva a definir la relación con los demás como algo esencial en nuestra existencia, una esencialidad que supone, también, la imposibilidad de abstraerse a la actitud que presentan los otros con los que se convive respecto a uno mismo, dicha actitud es sumamente relevante y necesaria para que la persona pueda autodefinir las dos vertientes sobre las que gira su dignidad humana, tanto la externa como la interna.

¹⁹⁷⁷ Ibid., p.53.

¹⁹⁷⁸ PALLARES YABUR, P., *Aproximación a la fundamentación de los derechos humanos... cit.*, pp.278-287.

¹⁹⁷⁹ MARGALIT, A., *La sociedad decente, cit.*, p.49.

Una sociedad decente se basa en el hecho de que sus miembros se reconocen mutuamente como parte de algo más grande y, por esta razón, todos son considerados dignos de respeto, pues si hablamos de una comunidad universal de todos los seres humanos es porque reconocemos en todos ellos el carácter valioso de cada uno, de su vida, es decir de su *dignitas*. Cualquier intento de rechazar a una persona de la comunidad humana erosiona la base sobre la cual se funda el respeto¹⁹⁸⁰ y la dignidad.

Decíamos también que el respeto a la dignidad humana se podía justificar no sólo de forma positiva sino también *negativamente*, esto es, a través de la no humillación. La visión de la justificación negativa e indirecta de la dignidad humana implica no aspirar a ofrecer una justificación para respetar a las personas sino sólo para no humillarlas. Ello significaría que, al igual que dignidad humana y respeto son conceptos que se requieren mutuamente, del mismo modo dignidad humana y no humillación serían nociones que no se entienden la una sin la existencia de la otra. Una justificación negativa de este tipo implica basarse en el hecho de que los hombres son seres capaces de sentir dolor y de sufrir no sólo como consecuencia de actos físicamente dolorosos, sino también como resultado de actos con significado simbólico: «[L]as huellas psicológicas que deja la humillación tardan más en curar que las cicatrices físicas de alguien que únicamente ha sufrido dolor físico», dirá Margalit. En este sentido, para el autor, «el peor de los males es la crueldad, y evitarla es el supremo mandamiento moral». La humillación, por lo tanto, es extender la crueldad del sufrimiento físico al ámbito psicológico, es crueldad mental. Para el autor una sociedad decente no sólo debe comprometerse a reconocer en todos sus integrantes el carácter valioso de cada uno de ellos, su *dignitas*, como decíamos en sentido positivo, sino también, y desde una justificación negativa e indirecta de esa dignidad humana, que justifica la no humillación, a erradicar la crueldad tanto física como mental. Lo esencial, en este sentido, sería no tratar cruelmente a las personas, es la no humillación que deriva de la no crueldad, porque todo tipo de crueldad es mala y una sociedad decente es aquella que erradica los abusos, siendo la humillación una de las formas concretas más explícitas de éstos: «la exigencia de erradicar toda crueldad, incluyendo la humillación, no exige a su vez ninguna

¹⁹⁸⁰ Ibid., pp.107-108.

justificación moral, puesto que el ejemplo paradigmático de la conducta moral es la conducta que evita la crueldad. Así es como la justificación llega a su fin»¹⁹⁸¹.

2.2 El compromiso de la sociedad decente frente a la indiferencia y la deshumanización

Humillar, perder el respeto, violar la dignidad... son actos que se llevan a cabo mediante acciones u omisiones que implican claramente el tratar al prójimo *como si* no lo fuere. En este sentido podemos decir que sólo los seres humanos pueden humillar, las condiciones sólo son humillantes si son resultado de acciones u omisiones realizadas por seres humanos. Es más, los actos humillantes se cometen con la intención de demostrar la propia superioridad sobre el otro tratando a los demás seres humanos como si no tuviesen esa condición, aunque, en realidad, se requiera de su reconocimiento como tales para que la conducta se consume de forma absoluta, sobre todo para el que se cree superior. En este sentido existen diversas maneras de tratar a las personas *como si* no lo fuesen: a) tratándolos como objetos o animales, b) tratándolos como seres infrahumanos y c) tratándolos como deidades o demonizándolos¹⁹⁸². Empecemos por el final:

- **Tratar a los seres humanos divinizándolos o demonizándolos**

Tratar a los seres humanos divinizándolos o demonizándolos supone analizar la situación en un doble sentido aunque con una misma conclusión: la primera, esto es, tratar a una persona como deidad, implica transformar al ser humano en un dios (caso de los faraones), siendo la divinización, aunque ello suponga atribuir a la persona nobles características sobrehumanas, una forma de exclusión de ésta de la comunidad humana. Demonizar, en cambio, consiste en tratar a los individuos o a determinados grupos de personas como demonios que difunden el mal y destruyen la humanidad (caso de las persecuciones de brujas o incluso de los propios judíos a los que se les asociaban rasgos malignos no humanos). Lo funesto de la demonización es el mal y el rechazo que soportan los que lo sufren en contraposición con la divinización que se fundamenta en

¹⁹⁸¹ Ibid., pp.77-79. Citas pp.78 *in fine* y 79 respectivamente.

¹⁹⁸² Ibid., pp.81 y ss.

la glorificación y el enaltecimiento, si bien la conclusión en ambos casos acaba siendo la misma: la exclusión de la persona de la comunidad humana¹⁹⁸³.

- **Tratar a las personas como (*si fuesen*) objetos o animales**

En cuanto a este punto debemos distinguir entre dos premisas: por un lado, la de tratar a los seres humanos *como si* fueran objetos o animales y por otro la de tratarlos *como* objetos o animales. En el primer caso no se cree realmente que las personas en cuestión sean cosas o animales, sino que simplemente se las trata como tales. En el segundo caso, sí se cree que la persona a quien va dirigida la conducta *cosificadora* o *animalaria* es un objeto o un animal. En este sentido podríamos decir que, en realidad, los seres humanos podemos tratar a los demás *como si* fueran objetos o animales pero no pueden, salvo en casos patológicos, tratarlos verdaderamente *como* objetos o *como* animales¹⁹⁸⁴. Para que el acto de humillar a alguien negándole su valor humano se produzca, es necesario percibir a la víctima como un ser consciente que posee un valor humano intrínseco, pues la finalidad de la humillación es demostrar, tal y como decíamos, una superioridad absoluta y ganar, paradójicamente, el reconocimiento de la víctima.

Superioridad absoluta y reconocimiento son conceptos antagónicos. Por un lado, sólo se puede ser superior de forma absoluta a una cosa/animal u objeto, jamás a otro igual. Reconocer esa superioridad absoluta implica reconocer que se está tratando con algo que no es un ser humano. Por otro, el reconocimiento sólo se puede obtener de otros seres humanos lo que implica necesariamente distinguirlos como tales¹⁹⁸⁵. Designar a un enemigo y demostrar a toda cosa su inferioridad es «la otra cara inseparable de la moneda de la identificación del yo»¹⁹⁸⁶. El ejemplo de la relación amo-esclavo nos ayuda a ilustrar esta paradoja: en el sur de Estados Unidos, por ejemplo, la esclavitud atestiguó que, por dura y cruel que fuese, no estaba basada en el supuesto de que el esclavo fuera un objeto o un animal. Los esclavos no eran ni mucho menos tratados de manera más compasiva por ser seres humanos pero sí se les reconocía tal condición al, por ejemplo, bautizar a sus hijos en la iglesia. La exigencia de cristianizarse da fe de la existencia de

¹⁹⁸³ Ibid., pp.81-82.

¹⁹⁸⁴ Ibid., p.82.

¹⁹⁸⁵ Ibid., p.95.

¹⁹⁸⁶ BAUMAN, Z., y LEONCINI, T., *Generación Líquida...cit.*, p.51.

una conciencia de su humanidad, aunque se les tratara *como si* fueran animales o cosas. Incluso aquellas situaciones que más nos horrorizan por su crueldad, delatan que las personas responsables de ellas saben muy bien que están tratando con seres humanos¹⁹⁸⁷. Sólo los seres humanos pueden humillar a otros seres humanos para que la relación tenga un sentido completo, como dice Bauman, «[N]o existiría un nosotros sin un ellos. [...] la idea de nosotros no tendría sentido si no fuese emparejada la de ellos»¹⁹⁸⁸. Ya lo decía Nietzsche con respecto al sufrimiento ajeno, para el alemán «la maldad no tiene como objetivo el dolor en sí de los otros, sino nuestro propio goce. [...] Toda burla muestra ya cuánto placer causa el desahogar sobre otro nuestro poder y alcanzar así un delicioso sentimiento de superioridad [...], el placer de la propia superioridad [...] sólo puede darse a conocer en el dolor ajeno, por ejemplo en la burla»¹⁹⁸⁹.

Por lo tanto, tratar a las personas *como si* no lo fueran implica volverse «incapaz de percibir el aspecto humano en un ser humano», estar *ciego* ante éste¹⁹⁹⁰. Ver a las personas como seres humanos significa, como dice Wittgenstein, ver un cuerpo que expresa un alma¹⁹⁹¹, significa ver sus expresiones, su tristeza, su alegría, su miedo, su ira... y todo ello se realiza a través de un acto irracional, involuntario. Vemos la tristeza en el rostro de alguien de forma directa, no es un acto de elección o de decisión, lo sentimos aunque no queramos sentirlo porque forma parte de nuestro ser el percibir al otro, no podemos verlos de otra manera. Nos vemos humanos y no podemos vernos de otra forma¹⁹⁹².

¹⁹⁸⁷ MARGALIT, A., *La sociedad decente, cit.*, pp.95-97.

¹⁹⁸⁸ BAUMAN, Z., y LEONCINI, T., *Generación Líquida...cit.*, pp.51-52.

¹⁹⁸⁹ NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano*, en NIETZSCHE, F., *Obras completas, cit.*, vol.III, 2ª parte vol. 1º, 103, p.118. Nietzsche, dice Bauman, no llegó nunca a imaginarse (ni podía) un mundo como el actual, donde Facebook, Twitter y las demás redes sociales han convertido en instantáneas las posibilidades de ejercer *poder* sobre la otra persona y con ello de propiciar ocasiones con las que obtener ese *agradable* sentimiento de la superioridad propia, que se ha extendido de forma ilimitada y prácticamente infinita y asignado al otro el papel principal sobre el que «saciar nuestra propia sed de superioridad» BAUMAN, S., *Retrotopía, cit.*, pp.70-71.

¹⁹⁹⁰ MARGALIT, A., *La sociedad decente, cit.*, p.83.

¹⁹⁹¹ «El cuerpo humano es la mejor figura del alma humana» WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas, cit.*, p.539.

¹⁹⁹² MARGALIT, A., *La sociedad decente, cit.*, p.85.

Por lo tanto, ¿qué significa estar ciego ante un ser humano? ¿qué implica la ceguera referida al aspecto humano de las personas? Stephen Mulhall, en una obra en la que estudia a Wittgenstein y Heidegger, propone explicar la ceguera al aspecto humano como ver sólo en los humanos aquello que puede describirse en términos de color y forma. Lo que ve en las personas alguien ciego a lo humano es una descripción exclusivamente física que deriva más del razonamiento que de la percepción directa¹⁹⁹³. Así entendida, dice Margalit, la ceguera humana sería involuntaria, es más, no tendría por qué ser necesariamente una actitud cruel o inhumana con respecto a los otros sino que dependería de cómo se compensara dicha ceguera mediante el razonamiento siendo únicamente los casos patológicos aquellos en los que las personas verían a los demás como no humanos¹⁹⁹⁴. Sin embargo, algo falla en esta teoría, pues derivar de la capacidad de razonamiento la aptitud para *ver* al otro y no hacerlo como algo primario, ontológico del ser, tal y como hemos analizado, nos puede llevar a un sin sentido. Ser ciegos a los efectos humanos en el sentido literal del término, sería, a nuestro entender, imposible. El propio Margalit refuta la posibilidad de la ceguera humana involuntaria al afirmar que es imposible dejar de *ver* la sonrisa humana, la tristeza o el dolor en el rostro del otro, factores que no responden al color y la forma¹⁹⁹⁵, al razonamiento. La ceguera en el sentido que nos ocupa y como nosotros la entendemos, sería más bien otra cosa muy diferente: la indiferencia, pero ¿qué es realmente la indiferencia?

Para Bergson la indiferencia no es más que la pura contemplación¹⁹⁹⁶. Esto significa que el individuo se instala en un estado en el que sólo contempla y no se plantea en ningún momento la posibilidad de actuar. Supone que, en el proceso que conduce de un alma cerrada a un alma abierta nos detengamos entre los dos extremos y nos quedemos ante el alma *que se abre*¹⁹⁹⁷. Sostiene el autor que «entre la inmovilidad del hombre sentado y el movimiento de este mismo hombre al correr, está su enderezamiento, la postura que toma cuando se levanta». Aquí lo importante es la actitud, si cuando se está en ese

¹⁹⁹³ MULHALL, S., *On being in the world. Wittgenstein and Heidegger on seeing aspects*, Routledge, Londres-New York, 1990, pp.28 y ss. Alguien con esta carencia sería como el ciego que sabe que el coche se ha parado en el semáforo porque está en rojo y por tanto deduce que la luz debe ser roja aunque no la vea. MARGALIT, A., *La sociedad decente, cit.*, p.86.

¹⁹⁹⁴ *Ibid.*, p.86.

¹⁹⁹⁵ MARGALIT, A., *La sociedad decente, cit.*, p.88.

¹⁹⁹⁶ BERGSON, H., *Las dos fuentes de... cit.*, p.77.

¹⁹⁹⁷ Que se abre pero que no está abierta, en el proceso hacia la apertura definitiva sin llegar a ella.

estado intermedio, digamos, de reposo, se tomara el impulso necesario para saltar de golpe hacia el movimiento, la indiferencia se desvanecería. Sin embargo, cuando uno se detiene entre ambos extremos, en el plano de la pura intelectualidad, domina el alma cerrada y no se puede alcanzar el alma abierta. El ser humano es capaz de desprenderse de lo uno pero sin alcanzar lo otro, se queda sin lo primero pero no ha llegado a lo segundo. Se medita, se reflexiona, se contempla, pero no se actúa, o al menos no se actúa de la forma que se espera de un alma abierta. Se permanece en la ataraxia o apatía de los epicúreos y estoicos, se practica, esa «semivirtud que es la indiferencia»¹⁹⁹⁸.

Los griegos, por lo tanto, habrían rozado el alma abierta sin alcanzarla. Platón afirmaba que todos los hombres eran iguales en esencia, pero no condenaba la esclavitud ni reconocía a los extranjeros a los que calificaba como seres bárbaros y sin derechos. Los estoicos sostuvieron que todos los hombres eran hermanos y que el sabio era ciudadano del mundo, pero ellos mismos consideraban su propia fórmula como irrealizable, como un ideal lejano y difícilmente alcanzable. Incluso los imperios orientales, con China a la cabeza, poseían doctrinas morales muy elevadas que rozaban lo que para Bergson implicaba un alma abierta, pero su problema elemental estaba basado en que éstas sólo legislaban para sus propias comunidades y no para la humanidad en su conjunto que es la base de lo que se pretende con ello. También los profetas de Israel, como Isaías, abogaron por una justicia universal, pero siempre contra los enemigos del pueblo elegido, un pueblo que es el modelo a seguir, pues se eleva por encima del resto de la humanidad al estar vinculado a Dios (Yahvé)¹⁹⁹⁹.

Todos ellos abrieron la puerta hacia el alma abierta, pero no consiguieron alcanzarla. Practicaron la indiferencia pero desde la contemplación. Sólo el Cristianismo sería capaz de dar el paso definitivo, de sustituir las fronteras por una república universal, serán los primeros en avanzar de lo cerrado a lo abierto y en dejar la indiferencia de lado, haciendo eficaz y posible la idea de fraternidad universal, de la igualdad de derechos y de la inviolabilidad de la persona. El Cristianismo lanzará un mensaje cargado de amor que indica una dirección a seguir con una meta que exige un esfuerzo que debe

¹⁹⁹⁸ BERGSON, H., *Las dos fuentes de... cit.*, pp.75-77. Citas p.75 y p. 77 respectivamente.

¹⁹⁹⁹ *Ibid.*, pp.92-93.

renovarse continuamente, dinamismo frente a estatismo²⁰⁰⁰, lo cerrado frente a lo abierto.

La lucha contra la indiferencia es esencial en una sociedad decente. Luchar contra la indiferencia es luchar contra el desinterés por el otro, la inacción y también el desprecio. Es vencer, tal y como destacó Walter Benjamin, el primado del ver sobre el oír, del hablar sobre el escuchar²⁰⁰¹. Dejar de lado definitivamente la máxima de que *el otro se las componga como pueda*, siempre, claro está, que no moleste, pues la indiferencia actual, ya no es pura contemplación sino más bien verdadera ceguera, sordera y mudez selectiva. La indiferencia ante la mera existencia del otro extraño y, sobre todo, ante el sufrimiento ajeno. Una indiferencia que provoca una especie de seres humanos ya no contemplativos sino más bien apáticos, replegados sobre sí mismos y sobre su círculo más inmediato, incapaces de sentir o identificarse con algo que se encuentre más allá de los muros dentro de los cuales viven inmersos, moralmente indiferentes, situados más allá del bien y del mal, pero no en el sentido de saldarse con una negación de la moral como tal, todo lo contrario: conocen la diferencia entre el bien y el mal, son seres morales ya que no hay manera de no serlo, como subraya Bauman, ahora bien, cuando hay que reconocer su responsabilidad, cuando hay que practicar una conducta estimulada moralmente, cuando hay que favorecer el bien y resistir al mal, cuando se ha de satisfacer el deber moral, deciden caer en el extremo contrario, en un estado de ceguera moral, además selectiva, que les lleva a exceptuar a ciertas categorías de seres humanos del ámbito de su obligación moral a partir de la frontera establecida entre el *nosotros* y el *ellos*²⁰⁰². Son, por lo tanto, incapaces de tener conciencia de que el otro no es más que un ser humano como ellos, un semejante que jamás debería percibirse en clave neutra. Ello lo que engendra, a su vez, es una nueva categoría de personas, aquellas que son consecuencia directa de la actitud apática e indiferente de otros, seres humanos que viven una suerte de *presencia ausente*²⁰⁰³, seres que carecen de rostro y cuyo espacio natural es la invisibilidad, la precariedad y su capacidad de ser

²⁰⁰⁰ Ibid., p. 94.

²⁰⁰¹ «La persona que es capaz de ver, pero incapaz de oír está mucho más... preocupada que la persona que es capaz de oír pero incapacitada para ver» BENJAMIN, W., *Charles Baudelaire. A lyric poet in the era of high capitalism*, New Left Books, Londres, 1973, p.151.

²⁰⁰² BAUMAN, Z., *Extraños llamando a la puerta*, cit., pp.74-76.

²⁰⁰³ SAYAD, A., *La doble ausencia...*, cit., pp.183 y ss.

sustituibles²⁰⁰⁴, «personas superfluas», localmente *inútiles*, excedentes e inempleables²⁰⁰⁵.

La indiferencia, pues, está en la raíz de la ausencia de solidaridad. La solidaridad no existe si no hay un sentimiento previo de sentirse afectado como reacción ante el sufrimiento ajeno, es un movimiento compasivo del yo al otro y para llevar a cabo este movimiento hacia el otro se requiere su reconocimiento y aceptación. La indiferencia no contempla la compasión, ni el reconocimiento, ni la aceptación. A través de ella, el imperativo categórico de la moral entra en colisión directa con el miedo irracional provocado por la visión de ajenidad y se inicia un *combate* entre el impulso moral activado por la visión del sufrimiento humano y ese recurso al miedo a lo extraño del que se repliega en una sociedad cerrada y excluyente. «Difícilmente», sostiene Bauman, «será nunca más formidable el reto que tenga que afrontar la moral en su pretensión de persuadir a la voluntad para que ésta se ponga a sus órdenes, y difícilmente será nunca más atroz ese empeño de la voluntad por hacer oídos sordos a las órdenes de la moral»²⁰⁰⁶.

- **Tratar a los seres humanos como seres infrahumanos**

Ver a los seres humanos como si no fuesen humanos, tal y como analizamos, es excepcional, sin embargo es relativamente fácil no *ver* a ninguna persona, volverse incapaz de percibir el aspecto humano, estar *ciego* (por utilizar el mismo término) ante éste. Es lo que llamábamos en apartados anteriores el desfase inevitable entre el plano ontológico y el óptico. Es más, ver a los seres humanos como humanos no consiste necesariamente en una forma humanitaria de mirar, esto es, de verlos humanitariamente, ver sus expresiones no implica solidarizarse con ellos ni sentir la humanidad que nos une. Uno de los peores males que sufre el hombre es el de no estar ciego (no poder estarlo de hecho) y hacer como si lo estuviese. Ver la tristeza, la alegría, el miedo o la ira es efectivamente un acto irracional e involuntario, directo, pero la capacidad de empatizar con el otro, de solidarizarse, no lo es. La empatía implica un

²⁰⁰⁴ DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio... cit.*, p.38.

²⁰⁰⁵ BAUMAN, Z., *Extraños llamando a la puerta, cit.*, p.10.

²⁰⁰⁶ *Ibid.*, pp.95-96.

sentimiento de identificación con algo o alguien, es decir, la capacidad de identificarse con alguien y ser capaz de compartir sus sentimientos, el otro ya no se percibe en clave neutra, como veíamos, sino más bien en un «sentido deóntico-normativo»²⁰⁰⁷. Una sociedad decente no puede permitirse pasar por alto esa llamada de la solidaridad y el cumplimiento de sus deberes de humanidad debiendo ser capaz de descubrir el carácter deóntico de esa empatía.

Por lo tanto, pasar por alto la presencia del otro significa mirarle sin verle, ignorarlo, tratarlo como un sujeto invisible, ser, en definitiva, indiferentes. Esta visión de la realidad transforma a los seres humanos en extraños unos de otros, es una visión de la alteridad como extrañeza que lleva a la indiferencia y la lejanía y que fácilmente pueden acabar derivando en odio y violencia²⁰⁰⁸ si sustituimos *extrañeza* por *hostilidad* y *ausentes* por *enemigos*.

El tratar de ver a los otros con empatía depende en gran medida de que decidamos hacerlo, es algo voluntario de igual forma que el ignorarlos o la total indiferencia hacia ellos también lo es. Ignorar a los seres humanos significa no verles de una forma plena y precisa, significa tratarlos *como si* fueran cosas o animales, en definitiva, acabamos viéndolos como seres infrahumanos, como infrasujetos²⁰⁰⁹. La indiferencia puede conducir fácilmente a esto.

Infrahumanizar al otro supone, a su vez, estigmatizarlos en cuanto ver en ellos defectos de su humanidad, en cuanto portadores de una etiqueta que les hace parecer menos humanos²⁰¹⁰ con todas las consecuencias que ello implica en el plano legal y que veremos en el próximo apartado. Ya lo advertía también Goffman en su libro titulado precisamente *Estigma*. Para este autor el estigma es una característica atribuida a una persona o categoría de personas que hace que quienes lo poseen sean esencialmente diferentes a lo que venimos considerando como *nosotros*, «los normales», utilizando el

²⁰⁰⁷ PALLARES YABUR, P., *Aproximación a la fundamentación de los derechos humanos... cit.*, p.278.

²⁰⁰⁸ BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia, cit.*, p.164.

²⁰⁰⁹ MARGALIT, A., *La sociedad decente, cit.*, p.90.

²⁰¹⁰ *Ibid.*, pp.90 in *fine*-91.

término del propio Goffman²⁰¹¹. Los *normales* creemos que la persona que tiene un estigma no es como nosotros y la infrahumanizamos siendo lo más importante, como nos recuerda Margalit, el perjuicio que se le provoca a su humanidad misma²⁰¹², y, por ende, a la nuestra. El resultado, como dice Bauman, es una «negación rotunda de la aceptación social, unida a una contundente marginación, de aquellas personas marcadas como anómalas», personas que acaban estigmatizadas, rechazadas, desterradas e incluso presionadas para que reconozcan y acepten «el veredicto comunitario sobre su propio carácter imperfecto y, por ende, inferior»²⁰¹³.

Por lo tanto, *infrahumanizar* a los otros no consiste simplemente en ver a éstos *como* cosas o animales, se es plenamente consciente de que se está viendo a seres humanos, de ahí el *como si*, pero se concluye en determinar que éstos son inferiores, diferentes, insignificantes. La consecuencia de ello no es sólo la indiferencia sino también el rechazo que deviene de practicarla de manera continuada, ya sea hacia una persona en concreto o hacia un grupo de personas en general. Ya lo advertía Nietzsche: «el sentimiento de ser superior y de tener exigencias más elevadas le hace a uno bastante frío y mantiene la conciencia tranquila: incluso cualquiera de nosotros, cuando la diferencia que nos separa de otro ser es muy grande no experimentamos ningún sentimiento de injusticia»²⁰¹⁴.

En definitiva, estar ciego no es no ver en términos de color y forma sino en términos de indiferencia y rechazo, ignorando a los seres humanos y tratándolos *como si* fueran infrahumanos. Los miembros de una sociedad decente ven y sienten a los otros como prójimos mediante un amor fraternal que les impele a construir una verdadera red solidaria basada en la otredad ya no «como extrañeza» sino más bien «como exigencia de salir de sí», de trascenderse a sí mismo y que está al servicio de la dignidad y la excelencia humanas²⁰¹⁵. El ser humano es un ser capaz de salir de sí mismo y de cuidar de los otros, un *otro* que se puede manifestar bien como necesitado de nuestro cuidado

²⁰¹¹ «Daré el nombre de normales a todos aquellos que no se apartan negativamente de las expectativas particulares que están en discusión», GOFFMAN, E., *Estigma. La identidad deteriorada* (1963), (Trad. L., Guinsberg), Amorrortu, Buenos Aires, 1970, pp.11-55. Cita p.15.

²⁰¹² MARGALIT, A., *La sociedad decente*, cit., p.91.

²⁰¹³ BAUMAN, Z., *Extraños llamando a la puerta*, cit., p.41.

²⁰¹⁴ NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano*, cit., p.110.

²⁰¹⁵ BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, cit., pp.161 y 170.

(el niño, el anciano, el enfermo, el pobre) o bien como diferente y llamado a complementarnos. En esto consiste la apertura real a la universalidad.

2.3 La sociedad decente. Teoría y práctica: se dice y se hace

Tal y como ya hemos repetido en varias ocasiones, la teoría es una cosa y la práctica otra. Bergson ya nos advertía que entre lo que la sociedad dice y lo que hace hay una diferencia considerable²⁰¹⁶. Que seamos capaces de entender las razones que nos unen, que exista una conciencia que nunca desaparece, no supone que todos tengamos necesariamente la voluntad real de sacarla a luz y de seguir el camino que ésta nos dicta. Una de las maneras más viles en que tiende a manifestarse esta dicotomía en el ser humano es la de la hipocresía.

Muchas de las sociedades actuales se jactan de respetar a todos sus miembros, de ser plenamente universalistas, pero en realidad, en la práctica, expresan un rechazo directo ya no a la personalidad de un individuo concreto sino más bien a los diferentes grupos a los que éste puede pertenecer y que determinan el modo en que modela su vida como ser humano. Una sociedad puede ser humillante en el trato que dispensa a algunos de los miembros que dependen de ella y, al mismo tiempo, tener un claro concepto del respeto que debería otorgar a todas las personas como seres humanos. La hipocresía de estas sociedades conlleva la fractura entre lo que dicen y lo que hacen con respecto a la dignidad humana y es una buena prueba de que se puede ser consciente del concepto de dignidad humana y de la necesidad de respetarlo y sin embargo obviarlo en la práctica.

Esta hipocresía suele afectar fundamentalmente a dos grupos: los más necesitados y vulnerables que acaban por convertirse en marginados y los diferentes culturalmente hablando que se convierten en discriminados. Marginación y discriminación en una sociedad pretendidamente respetuosa.

- **Marginación y lástima**

²⁰¹⁶ «Oh, ya sé lo que la sociedad dice (y repito, tiene sus razones para decirlo); pero para saber lo que piensa y quiere no hay que escuchar demasiado lo que dice, sino observar lo que hace» BERGSON, H., *Las dos fuentes de... cit.*, p.33.

Una sociedad hipócrita siente lástima hacia los marginados y no compasión (o piedad²⁰¹⁷). Las relaciones que se rigen por la lástima se suelen definir por ser esencialmente asimétricas, esto significa que siempre hay un cierto sentimiento de superioridad por parte del que siente dicha lástima, pues éste «assume implícitamente que es intrínsecamente superior a la persona que le inspira tal sentimiento». Cuando alguien hace un acto caritativo impulsado por la lástima, implícitamente se supone que el que se beneficia de éste debería sentirse agradecido. Su lástima es un elemento protector, «como si fuese inmune a los problemas y a la aflicción». La compasión es, en cambio, potencialmente una relación simétrica. En ella la actitud del donante carece de este tipo de protección²⁰¹⁸. Con razón decíamos que la solidaridad es un movimiento *compasivo* del yo al otro al requerir de la existencia de un sentimiento previo de sentirse afectado como reacción ante el sufrimiento ajeno de un igual. Conviene, por tanto, distinguir entre un «paternalismo justificado éticamente», que suple de modo provisional el ejercicio de la libertad de quienes no pueden hacer uso de ella y actúa en su beneficio, y un paternalismo no justificable, que anula la libertad y actúa en interés exclusivo de quien lo ejerce, incompatible con el concepto de solidaridad²⁰¹⁹.

La sociedad decente se fundamentaría en la compasión y jamás en la lástima. Trataría de eliminar ese sentimiento de lástima como motivo y justificación del apoyo a los necesitados transformándolo en un sentimiento de compasión que debe materializarse a través de la instauración de un verdadero principio jurídico y político como es el de la solidaridad. Sus miembros ya no están motivados por una benevolencia enmascarada en demasiadas ocasiones de hipocresía y que les otorga un cierto sentimiento de superioridad, sino que existe en ellos un sentimiento de obligación moral hacia las personas necesitadas que tienen derecho a una ayuda, por lo que ello acaba finalmente plasmándose en el ámbito jurídico logrando consolidar en la conciencia social la idea de que los receptores de las prestaciones ejercitan, en realidad, un derecho, de que la

²⁰¹⁷ Incluimos la *piedad* como sentimiento religioso que supone una obligación incondicional hacia el otro que procede de una sincera conciencia religiosa. Desde una perspectiva religiosa, la sociedad verdaderamente decente se basaría en la piedad más que en la lástima. Se trata de una obligación hacia los más necesitados derivada de la obligación que el hombre tiene para con Dios y no en la condescendencia hacia los pobres. MARGALIT, A., *La sociedad decente, cit.*, p.184.

²⁰¹⁸ *Ibid.*, p.183.

²⁰¹⁹ ATIENZA, M., “Paternalismo y Consenso”, en AA.VV., PECES-BARBA, G., (ed.), *El fundamento de los Derechos Humanos*, Debate, Madrid, 1989, pp.81 y ss. Cita p.82.

sociedad cumple en relación con ellos un deber redistributivo y de que la asistencia pública no es cuestión de generosidad, caridad o buenos sentimientos²⁰²⁰, actuando como si las ayudas fueran otorgadas por benevolencia y no percibidas *de facto* por derecho.

En este caso estaríamos ante un Estado del bienestar, social y democrático, pero se actúa como si se tratara de un Estado caritativo, obviando la conciencia real de que se trata de una cuestión de derechos y no de autocomplacencia²⁰²¹. Una sociedad decente *debe ser y estar*, debe definirse como tal y actuar también en consecuencia, teniendo conciencia de sus obligaciones, de sus responsabilidades y también de sus derechos, para que, en base a sus fundamentos, se pueda instituir una verdadera sociedad justa.

- **Discriminación y tolerancia pasiva**

Una sociedad hipócrita en el sentido que venimos describiendo también es aquella que ante la discriminación emplea la tolerancia pasiva. Esto está íntimamente relacionado con la forma en que la cultura dominante se relaciona con los demás grupos, es decir, con el modo en que ésta interviene en la coexistencia entre seres humanos con pertenencias legítimas de autodefinición diversas.

La cultura hegemónica de una sociedad cumple un papel crucial en la definición de la sociedad decente al tener el dominio y el poder de aceptar o rechazar a las personas que integran los distintos grupos que conforman una determinada sociedad. Y lo hace, además, a través de tres formas diferenciadas de actuación: en la primera y la segunda coexisten, junto con la cultura dominante, otras culturas menos destacadas de forma más o menos pacífica, en la tercera, no existe ninguna cultura más que la dominante que es, además, la determinada y controlada por el grupo más influyente²⁰²².

En la primera forma (sociedad tolerante), la cultura dominante viene considerando a las demás como menos importantes y por ello, simplemente, las ignora, las tolera. Esta sociedad consiente diversos modos de vida antagónicos pero no concede valor alguno a

²⁰²⁰ CONTRERAS, F., *Derechos sociales: Teoría e Ideología, cit.*, pp.38-39.

²⁰²¹ Un Estado caritativo pero no el sentido puro de la caridad, sino bajo el «disfraz de una autocomplacencia egotista» MARGALIT, A., *La sociedad decente, cit.*, p.188.

²⁰²² *Ibid.*, p.137.

tal diversidad, de ahí la hipocresía. En la segunda forma (sociedad pluralista), la cultura hegemónica no sólo tolera modos de vida antagónicos sino que además se considera que su misma existencia es un valor importante, se les reconoce el valor aun no tratándose de una forma de vida que se esté dispuesto a adoptar o desear. En este sentido el pluralismo no significa que no se puedan enjuiciar las otras formas de vida, tal y como ya vimos, pero las críticas no deben constituir un rechazo humano o social, por el contrario, hay que reconocer el valor de todas las culturas y hacerlo, además, de forma lúcida y consciente²⁰²³. La tolerancia, en cambio, en el sentido de tolerancia pasiva que es la que hemos descrito en el primer caso, se definiría de otra forma, ya no sería reconocimiento, como en el pluralismo, sino más bien condescendencia y conformidad tácita, o por decirlo como Margalit: aquél precio que se debe pagar para evitar el sufrimiento humano que, como nos ha enseñado la historia de la represión de formas de vida antagónicas, provoca la intolerancia, pues como sentenciará el autor, «una sociedad es tolerante por prudencia, no por principio»²⁰²⁴.

La tolerancia en sí es un concepto ambiguo muy discutido que, según opiniones, puede llegar a tener un sentido débil o negativo (algunos hablan de pasivo «dejar hacer»²⁰²⁵), como el que acabamos de describir, o fuerte y positivo (activo)²⁰²⁶. En el primero de ellos la tolerancia implicaría condescendencia, benevolencia, aceptación forzada de las ideas, convicciones u opiniones de otros que, por razones de oportunidad, es preferible tolerar (soportar) como un mal menor en lugar de tratar de perseguirlas o reprimirlas, y se practica de forma hipócrita ya sea, como dice Cortina, por impotencia, por indiferencia²⁰²⁷ o, como añade Vidal Gil, por indulgencia²⁰²⁸. La primera nota sugeriría ceder para evitar el esfuerzo de ir contra corriente, la segunda supondría desinterés, dejar que el otro se las componga como pueda siempre que no moleste²⁰²⁹, y la tercera implicaría por una parte grandeza y generosidad pero también y sobre todo mostraría la situación de desigualdad existente entre quien tolera, que está en una posición de

²⁰²³ Ibid., pp.142-144.

²⁰²⁴ Ibid., p.143.

²⁰²⁵ CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo... cit.* p.240.

²⁰²⁶ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, pp.51 y ss.

²⁰²⁷ CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo... cit.* p.240.

²⁰²⁸ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.51.

²⁰²⁹ CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo... cit.* p.240.

superioridad y parte desde la prepotencia y la convicción de poseer la verdad objetiva, y el que es tolerado, que se encuentra en una posición secundaria²⁰³⁰.

En su acepción fuerte o positiva la tolerancia se manifestaría a través del reconocimiento del otro como una persona libre e igual que, en base a la inviolabilidad de su dignidad humana, tiene el derecho a configurar sus propias convicciones y a hacerlas valer para sí mismo y para aquellos con las que las comparte, siempre que no se menoscabe este mismo derecho en todos los demás²⁰³¹. Conllevaría la aceptación de creencias, opiniones y comportamientos diferentes traspasando los límites de la conmiseración y de la condescendencia y superando el umbral de la tolerancia débil que consistiría en soportar el mal ajeno, para fundamentarse en el respeto al otro. Por eso el valor verdaderamente positivo es, más que la tolerancia, el respeto activo, pues éste consiste no sólo en soportar estoicamente que otros piensen de forma diferente sino en el interés positivo, activo, por comprender sus proyectos, por ayudarles a llevarlos adelante siempre que representen un punto de vista moral respetable²⁰³².

Este respeto activo es indispensable para que la convivencia de distintas concepciones de vida sea, más que un *modus vivendi*, como señala Cortina, una auténtica construcción compartida en donde la solidaridad tiene siempre un papel fundamental y no sólo al nivel de ciudadano de las sociedades internamente multiculturales sino también, y ahora más que nunca, en el ámbito de la ciudadanía cosmopolita. Porque, tal y como subraya la autora, la tolerancia pasiva acaba «esfumándose» si no se «enraza en un aprecio positivo del otro» pues, en cuanto incomoda, aquélla acaba convirtiéndose, en demasiadas ocasiones y desgraciadamente, en intolerancia. En cambio, la tolerancia positiva, fuerte, activa, jamás puede derivar en intolerancia sino más bien es un principio que se convierte, siempre desde la práctica sincera de una solidaridad abierta, en el respeto debido hacia los demás y, por consiguiente, hacia uno mismo²⁰³³.

²⁰³⁰ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.51.

²⁰³¹ HÖFFE, O., *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia* (Trad. J. M. Seña), Alfa, Barcelona-Caracas, 1988, pp.147-150.

²⁰³² CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo... cit.* p.240.

²⁰³³ *Ibid.*, p.241.

La decencia en las culturas hegemónicas implica respeto y comprensión por parte de todos los que conforman el susodicho grupo dominante respecto a la totalidad de los miembros que integran la sociedad. El poder que puede llegar a tener la cultura hegemónica y sus instituciones²⁰³⁴ a la hora de acentuar, de mitigar o incluso de hacer desaparecer cualquier representación cultural humillante en el seno de la sociedad en la que se encuentra instaurada es fundamental. Es ella la que, en términos generales, establece los cánones por los que se va a guiar dicha sociedad concreta²⁰³⁵, tanto en el plano moral como legal, en el interno como en el externo. Puede tomar una actitud defensiva e intolerante, cerrando sus fronteras internas y también las externas, legislando en contra de todo lo que sea diferente y sin imponer ningún tipo de límite ni restricción a sus instituciones y a sus miembros, *dejando hacer*; puede llevar a cabo una actitud flexible y tolerante pero a la vez hipócrita, legislando de forma un tanto indulgente para mitigar los efectos de la humillación sin erradicarla, *siendo políticamente correctos* (hipócritas); o puede emprender una actitud abierta y respetuosa llevando a cabo una legislación que sirva para eliminar de raíz cualquier intento de socavar una convivencia plural y cosmopolita que sea capaz de enjuiciar pero no de humillar. Una sociedad decente es, sin duda, esta última, aquella que no deja hacer, aquella que no es sólo políticamente correcta e hipócrita sino aquella que forja una ciudadanía cosmopolita desde el respeto activo y la solidaridad universal.

En conclusión, las fronteras internas serían las primeras que debemos derribar para enfrentarnos al problema jurídico que envuelven los deberes positivos de solidaridad. Una vez derruidas, el deber jurídico se presentaría como una necesidad vinculada al comportamiento de los hombres y una garantía para la justa coexistencia humana. La ley entendida como mediación entre lo ontológico y lo óntico que estipula el deber²⁰³⁶ de impedir la actitud negativa del *thanatos*, la ley como instrumento que trata de garantizar, en definitiva, la apertura y la preservación de la estructura ontológica de la

²⁰³⁴ La decencia es una cualidad que deben tener tanto sus miembros individuales como sus instituciones públicas, hablamos de la ausencia tanto de humillación y desprecio individual como de humillación y discriminación institucional.

²⁰³⁵ MARGALIT, A., *La sociedad decente, cit.*, p.137.

²⁰³⁶ Ello muestra la raíz moral del Derecho y define la actividad de la ley como deontológica.

conciencia (como lugar y como capacidad de acogimiento) puesta en peligro por la «insuprimible ambivalencia existencial del otro»²⁰³⁷.

B. El deber universal de ayuda y la sociedad justa

1. El deber universal de ayuda

Hemos hablado de que el deber supremo del hombre es amar, respetar y cuidar a sus semejantes lo que le permite construir una sociedad decente donde desarrollarse de forma plena y alcanzar la perfección ética. También hemos comentado que este deber personal de ayuda no excluye ni rechaza la posibilidad de que exista, también en este sentido, un deber universal en el ámbito de la justicia consecuencia precisamente de aquél y que, desde la reciprocidad y el respeto, se convierta en el fundamento de la construcción de una sociedad justa. Veamos ahora las vicisitudes concretas que explican el proceso a través del cual de la esfera interna que supone tal deber personal de ayuda nos encaminamos hacia la externa, es decir, cómo desciende la obligación incondicionada al ámbito de los hechos provocando así la aparición del Derecho para que, con su actuación, sitúe al deber universal de ayuda (la solidaridad) dentro del ordenamiento jurídico, como un valor superior del mismo que fundamente los derechos por medio de deberes, de forma tal que puedan ser capaces, juntos (Derecho y solidaridad), de eliminar la amenaza y el conflicto de la inseguridad existencial y de garantizar una justa coexistencia entre los hombres.

Decíamos que la inseguridad que generaba el desfase entre el nivel ontológico y el óntico desaparecía cuando solidaridad y Derecho se conectaban. Tal conexión restauraba la armonía entre aquellos planos y originaba un movimiento que hacía que lo óntico tendiera hacia lo ontológico. Visto desde esta perspectiva su nexo de unión hundiría sus raíces en las regiones más íntimas del ser y de ahí su inevitabilidad. La conexión entre ambos resultaría una meta ineludible para el hombre, para alcanzar una justa coexistencia humana: la solidaridad requeriría del Derecho para *armarse* y éste, a su vez, necesitaría de aquélla para justificar su presencia.

²⁰³⁷ COTTA, S., *Itinerarios Humanos del Derecho*, cit., p.73.

La conclusión a la que llegábamos con todo esto era evidente: para que la universalidad de los derechos fuera efectiva era necesario otorgarle a la solidaridad un plus añadido y al Derecho una «valoración positiva»²⁰³⁸ fundada en aquella «teología del derecho» de la que hablaba Sarthea siguiendo a Weil en donde la raíz de lo jurídico ni es circunstancial ni se justifica en la dimensión empírica y/o sociológica de la experiencia jurídica sino más bien a través de una antropología filosófica que es la que otorga legitimidad a la posibilidad de hablar de vínculos incondicionales²⁰³⁹.

La solidaridad, como cara oculta de la universalidad de los derechos, se convertía en la máxima aptitud que nos llevaba a desarticular el desfase entre los dos niveles y la base que daba soporte a hacer efectiva la universalidad del respeto incondicionado al otro como fundamento último del Derecho. Entendido de esta forma, como veíamos, el Derecho sólo funcionaría si hay deberes, es más, estaríamos, como señala Sarthea, ante una aproximación en donde se da una «cambio de perspectiva», pues el prius lógico del discurso de los derechos se revelaría necesariamente a través de los deberes²⁰⁴⁰. En este universo jurídico, la obligación, como decíamos, es la que prevalecería sobre la propia noción de derecho que no sería más que un instrumento subordinado y relativo a ella, eficaz no por sí mismo sino sólo mediante la propia obligación que le correspondería²⁰⁴¹. En otras palabras, los deberes, representarían el *tú* y los derechos el *yo*. Si el *tú* precede al *yo*, los deberes preceden a los derechos.

Así, tanto el *deber personal* como el *deber universal* de ayuda derivarían de la obligación incondicionada del respeto al otro. Ahora bien, mientras el primero trascendería las exigencias del ámbito de la justicia al no requerir ser expresado mediante convención o pacto alguno (se encuentra, además, más allá del requisito de la reciprocidad, en la gratuidad²⁰⁴²), el segundo sí que exigiría que aquélla fuera expresada, de forma más o menos imperfecta, según los casos, a través de los derechos y deberes positivos

²⁰³⁸ BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho... cit.*, p.129.

²⁰³⁹ SARTEA, C., *Diritti umani. Un'introduzione critica, cit.*, pp.25-27.

²⁰⁴⁰ *Ibid.*, p.23.

²⁰⁴¹ WEIL, S., *Echar raíces, cit.*, p.23.

²⁰⁴² Yo debo ayudar al otro de forma gratuita y por ello no tengo derecho a reclamar su ayuda.

(implicaría reciprocidad²⁰⁴³), derechos y deberes que, por lo demás, no podrán nunca contradecirla porque quedarían afectados de ilegitimidad.

Hablamos, por lo tanto, de la justificación jurídica de recibir una ayuda en caso de necesidad acreditada, una justificación que respondería a ese «destino eterno del ser humano», por utilizar las palabras de Weil, al deber eterno²⁰⁴⁴, personal, hacia el ser humano como tal, cuyo objeto, al descender al ámbito de las situaciones particulares, no sería más que el respeto: «[L]as obligaciones – incondicionadas o relativas, eternas o cambiantes, directas o indirectas – respecto de las cosas humanas se derivan sin excepción de las necesidades vitales del ser humano» y éstas, a su vez, solo se satisfacen cuando el respeto se manifiesta efectivamente²⁰⁴⁵. Y no hay mejor manera de hacer efectivo tal respeto más que a través del deber legítimo de ayudar al prójimo ante una necesidad justificada, a través, en definitiva, del deber de solidaridad.

Un deber que, como hemos visto, es personal en un primer estado y dentro de una ética del amor pero que no rechaza ni excluye (sino más bien exige) la posibilidad de una ayuda activa en el ámbito de la justicia. La solidaridad como ideal basado en la transformación expansiva del vínculo del nosotros que acaba canalizándose hacia una verdadera acción de reconocimiento y dando un salto²⁰⁴⁶ del ámbito de la ética al de la justicia cuyo motor, como dice de Lucas, sería la expansión de la universalización del Derecho, de los derechos²⁰⁴⁷.

Es obvio que el Derecho no puede seguir la ética del amor porque se alteraría su propia naturaleza no sólo al admitir la asimetría sino porque aquella no puede demandar ninguna sanción, pero en una ética de la justicia, una norma que establezca un deber jurídico de ayuda en una determinada situación de convivencia sí puede justificarse por dos motivos: primero, si la ayuda prescrita es necesaria para garantizar la *justa* coexistencia humana en aquella determinada situación y, segundo, si es necesaria para respetar la paridad ontológica y existencial. La sanción, por lo tanto, no es incompatible

²⁰⁴³ Supondría no sólo el deber de ayudar al otro sino también, a su vez, el correlativo derecho universal a recibir un trato humano por parte de aquel otro.

²⁰⁴⁴ WEIL, S., *Echar raíces*, cit., p.24.

²⁰⁴⁵ Ibid., pp.25-26. Cita p.26.

²⁰⁴⁶ DE LUCAS, J., *Mediterráneo: el naufragio... cit.*, p.64.

²⁰⁴⁷ Ibid., p.64.

con la justicia, lo es la omisión o la acción negligente o dolosa de no respetar la paridad ontológica y existencial de los seres humanos, pues, como dice Cotta, negaría a la persona en peligro la condición de *alter ego* en el momento preciso en que sus derechos más fundamentales están más desprotegidos y, en consecuencia, se pondría también en peligro, en grado máximo, la propia coexistencia humana²⁰⁴⁸. Con ello Cotta reforzaría, tal y como asegura Sarthea, la tesis de la pacífica coexistencia como finalidad propia del Derecho al no marginar el discurso de la solidaridad del discurso jurídico ya que para éste el fundamento ontológico del deber se encontraría, precisamente, en la conducta del *buen samaritano*²⁰⁴⁹.

Por lo tanto, la solidaridad entendida como deber universal aseguraría una coexistencia ordenada y con ello, la plena autorrealización de la propia condición humana pues como decíamos, invoca a la universalidad siendo un movimiento centrífugo que nos lanza hacia fuera, a salir de uno mismo. El Derecho, lo jurídico, resulta obligatorio de manera universal porque se refiere a la coexistencialidad humana que hunde sus raíces en la propia estructura ontológica del ser humano. No se puede conseguir la universalización de los derechos si no hay un deber universal de solidaridad, si no hay una obligación incondicionada hacia el ser humano que los sustente. Los derechos universales, por lo tanto, sólo serían factibles si universalizáramos el deber y la forma de llevar a cabo esa universalización del deber se concretaría en la práctica a través de la solidaridad. No es suficiente constatar la existencia de necesidades esenciales del ser humano para poderlas considerar y tratar jurídicamente como derechos, es necesaria la referencia a aquel o aquellos obligados a reconocerlas y cumplirlas como deber²⁰⁵⁰, sólo así se pueden tratar jurídicamente como derechos. Sólo así, la obligación incondicional es reconocida y se puede expresar a través de los derechos.

2. La sociedad justa

En la actualidad la filosofía ha venido centrando fundamentalmente su atención en el ideal rawlsiano de la sociedad justa basado en el equilibrio entre libertad e igualdad. Sin embargo, en las consideraciones siguientes, y sin dejar de asumir el ideal de esta

²⁰⁴⁸ COTTA, S., "Sobre el deber de ayuda", *cit.*, p.590.

²⁰⁴⁹ SARTEA, C., *Diritti umani. Un'introduzione critica*, *cit.*, pp.38 *in fine*-39.

²⁰⁵⁰ *Ibid.*, pp.40-41.

sociedad justa, nos centraremos en justificar la necesidad que tiene ésta, para configurarse y realizarse verdaderamente como tal, de tener un «espíritu»²⁰⁵¹ que la sustente, el de una sociedad decente al modo que la hemos descrito, entendida, además, como una característica o necesidad previa e ineludible, como un rasgo inherente a aquélla sin la cual no puede definirse como tal, pues no nos cabe duda de que toda sociedad que se defina como justa debe ser, necesaria y previamente, también una sociedad decente.

La decencia, en el sentido que hemos venido analizándola, sería, pues, una característica inherente a la sociedad justa y ésta, a su vez, para ser definida como tal, requeriría también de aquélla como fin más elevado al que trascender una vez los deberes de justicia hubieran sido cumplidos. Una sociedad decente son los cimientos de una sociedad justa la cual será verdadera y genuinamente justa no sólo al ser consciente de sus derechos sino también y de antemano, cuando lo sea de sus obligaciones y de sus responsabilidades.

Según la teoría de John Rawls una sociedad justa se basaría en dos principios de justicia, los cuales, en su última formulación, son los siguientes:

(Primer principio): Cada persona tiene un igual e irrevocable derecho a un esquema de iguales libertades básicas plenamente adecuado, que sea compatible con un esquema equivalente de libertades para todos.

(Segundo principio): Las desigualdades económicas y sociales han de satisfacer dos condiciones: primera, que estén adscritas a cargos y posiciones accesibles a todos en condiciones de equitativa igualdad de oportunidades; y segunda, que redunden en el mayor beneficio de los miembros de la sociedad más desfavorecidos (principio de la diferencia)²⁰⁵².

El objetivo principal de la sociedad justa rawlsiana tiene que ver, por lo tanto, con la distribución justa de los bienes primarios para que todos sus miembros puedan

²⁰⁵¹ MARGALIT, A., *La sociedad decente*, cit., p.210.

²⁰⁵² RAWLS, J., *Justice as Fairness. A Restatement*, E. Kelly ed., Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2001, pp. 42-43. Véase también RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, cit. pp.67-68.

satisfacer sus necesidades básicas vitales. Para llevar a cabo esta distribución justa de los recursos Rawls distingue a su vez entre dos aspectos: uno de ellos es la *pauta* que sigue dicha distribución justa: por ejemplo, que las porciones sean iguales para todos. El otro es el *procedimiento* empleado para lograr que esa distribución sea justa: por ejemplo, que la persona que lleva a cabo la distribución sea la última en recibir la parte que le corresponde. De esta forma se garantiza que esta distribución se haga de forma igualitaria siempre²⁰⁵³.

A ello, sin embargo, sostiene Margalit, deberíamos añadirle un tercer elemento que tendría que ver más con la actitud, con el foro interno. Éste sería la *forma* en la que actúan los distribuidores²⁰⁵⁴. Esto significa que las personas que distribuyen los bienes deben actuar de forma respetuosa con el otro incluso aunque el resultado final de la mejor distribución de bienes posible se pudiera conseguir sin ello. Si esta *forma* falta, si el *espíritu* de la sociedad justa desaparece, las consecuencias pueden llegar a ser intolerables para la propia dignidad humana (como representación del respeto hacia uno mismo y del reconocimiento del carácter valioso de cada uno), para el compromiso frente a la indiferencia y la deshumanización (la ceguera humana voluntaria) y para la superación de la hipocresía (de la lástima y de la tolerancia pasiva).

El exigir que una sociedad justa sea también decente significa que no sólo basta con distribuir los bienes de manera justa y eficiente, sino que también se debe tener en cuenta el talante con el que se distribuyen²⁰⁵⁵ y a su vez, dicho foro interno no debe obviar para que, bajo determinadas circunstancias y si se cumplen unos requisitos, la obligación descienda al terreno fáctico y se exija una justificación jurídica. Así, podríamos poner tres ejemplos que nos ilustrarían cómo llegar hasta ello: el primer caso sería el de una sociedad llamémosla *paternalista* que se justificaría a sí misma porque realiza la distribución fundamentándose en la *lástima* hacia los necesitados. Este tipo de

²⁰⁵³ Los procedimientos son perfectamente justos si de ellos se deduce una distribución justa según una pauta justa de distribución. Ahora bien, Rawls distingue este tipo de justicia de la que denomina justicia procedimental imperfecta, a la que define como una situación en la que es altamente probable pero no totalmente cierto que los procedimientos distributivos desemboquen en una pauta justa de distribución. Para Rawls, en el mundo real, sólo existe este tipo de justicia procedimental imperfecta. Ibid., pp.243 y ss.

²⁰⁵⁴ MARGALIT, A., *La sociedad decente, cit.*, p.215.

²⁰⁵⁵ Ibid., p.215.

sociedad sería incompatible, como vimos, con la sociedad decente, cumpliría la *pauta* y el *procedimiento* pero no la *forma*. No sería suficiente. En el segundo modelo nos encontraríamos ante una sociedad digamos *caritativa* que distribuiría los bienes con una actitud *piadosa* y *compasiva* hacia los receptores. En este caso se cumpliría la *pauta*, el *procedimiento* y la *forma* pero en el ámbito de la ética del amor, la solidaridad como virtud, como principio no exigible jurídicamente, nos encontramos en el ámbito exclusivo de la sociedad decente. Tampoco sería suficiente en determinados casos. Por último, tendríamos el supuesto de una sociedad a la que llamaríamos *social* y *democrática de derechos*. Aquí se distribuirían los bienes reconociendo el derecho de los beneficiarios a recibirlos, reconociendo al otro en toda su magnitud (paridad ontológica y existencial). Se cumpliría la *pauta*, el *procedimiento* y la *forma* pero en el ámbito de la ética de la justicia, la solidaridad como verdadero principio jurídico y político, como cara oculta de la universalidad de los derechos.

Esto lo que nos ilustraría es que lo verdaderamente importante con respecto a este ideal de sociedad justa que venimos describiendo sería la necesidad de subrayar la exigencia de trascender el ámbito de lo netamente caritativo para pasar a lo manifiestamente jurídico y político en aquellas situaciones que así lo requieran, siendo consciente de ello y actuando, además, en consecuencia. Dejar, en definitiva, que lo óntico tienda a lo ontológico y que del deber personal que funda la sociedad decente (la ética del amor) se derive un deber universal capaz de fundar una sociedad justa en el ámbito de la ética de la justicia. Una sociedad que implique, a su vez, el requisito de la universal reciprocidad, del correlativo derecho, también universal, a recibir una ayuda para la satisfacción de las necesidades básicas allí donde se requiera. Una ética de la justicia que, como decíamos, es consecuencia de la del amor y que puede (y debe) ser capaz de ser sobrepasada (pero no olvidada) a la vista de un fin más elevado, una vez los deberes de justicia hayan sido cumplidos. Ser decente, pues, es uno de los criterios que una sociedad justa debe cumplir para que su realización sea plena e íntegra en todos los aspectos, no sólo porque es su espíritu y su origen, lo más cierto, su raíz, sino además porque es un ideal digno de ser alcanzado no sólo cuando es exigido por la justicia sino

también, como dice Cotta cuando habla del ámbito de la ética del amor, *al di là* de las exigencias de ésta última, es decir, más allá del requisito de la reciprocidad²⁰⁵⁶.

Una vez argumentada la necesidad de conformar una sociedad justa en la *pauta*, el *procedimiento* y también en la *forma*, es el momento de centrarse en analizar cómo debe ser el Derecho en ella para que su conexión con la solidaridad sea genuina. No vale cualquier Derecho de igual forma que no vale cualquier solidaridad. Así como ésta no podía ser a la vez auténtica y excluyente, el Derecho que describimos sólo puede definirse entendiéndose como medio al servicio de la adecuada convivencia entre *todos* los hombres, como realidad vinculada a la noción de obligación y de responsabilidad, como afirmación, en definitiva, de valores morales propios del género humano. Un Derecho que retome el *ius humanitatis*, heredero de la tradición estoica de la *communitas omnium gentium*, del *totus orbis* de Vitoria y también del Derecho humano cosmopolita proclamado por Kant en defensa de unos ideales humanistas cosmopolitas base de la garantía de unos derechos universales.

3. El Derecho como afirmación de valores morales propios del género humano

Ya vimos en los apartados anteriores la forma de alcanzar una sociedad decente superando nuestras *fronteras internas* a través de la apertura integral al otro y cómo ello nos conduce ineludiblemente a hacer lo propio con las *fronteras externas* para constituir una renovada sociedad justa fundamentada en la defensa de un Derecho tendencialmente universal y fundado en la asociabilidad ilimitada. Se trata de un Derecho que sería radicalmente opuesto al que analizábamos en la sección anterior y que describíamos como un sistema encerrado en el estricto campo de la positividad y de la nacionalidad, un Derecho basado en el principio de la protección territorial capaz de llegar a legitimar lo ilegal y a convertirse en un verdadero *Derecho de excepción* que amenaza al propio Estado de Derecho y a nuestros valores e ideales más nobles.

A continuación argumentaremos que en una sociedad justa y decente sólo es posible un sistema jurídico diferente. Para ello defenderemos la necesidad de un Derecho que sea, básicamente, universal y ético, concebido, como hemos dicho, como producción

²⁰⁵⁶ COTTA, S., "Sobre el deber de ayuda", *cit.*, p.589 *in fine*.

centrada en la afirmación de valores morales propios del género humano y basado en la idea del *ius humanitatis* y del *totus orbis* vitoriano. Un Derecho encaminado a la consolidación de proyectos unificadores, cosmopolitas y universalistas que rechace los nuevos mecanismos de exclusión frente a los no ciudadanos, pero también, y a un mismo tiempo, los de un orden jurídico internacional ineficaz, cada vez más precario y difícil de articular. Un Derecho capaz de introducir aquellas pautas de moralidad crítica en el derecho positivo de las que hablábamos que faciliten la recepción de los deberes positivos y de solidaridad en el ordenamiento jurídico²⁰⁵⁷. Un Derecho, en definitiva, que, más allá de ser un mero cuerpo normativo, investigue su sentido, como dice Ballesteros, «en relación con los datos existenciales del ser del hombre» tales como la libertad, la alteridad y la temporalidad²⁰⁵⁸.

Para ello es necesario elegir una «posición moral de corte universal» que constituye, según señala Naïr, una prueba de «coherencia para nuestro Derecho» y también y sobre todo para nuestro propio concepto de humanidad²⁰⁵⁹. Sólo así podremos conformar un «ethos universalista, síntesis de valores multinacionales y multiculturales» que haga posible la «comunicación intersubjetiva, la solidaridad y la paz»²⁰⁶⁰, un ethos, en definitiva, que nos invite a una aventura transcultural que busque un horizonte de sentido compartido²⁰⁶¹.

Para ello debemos adquirir conciencia de lo que el Derecho es en realidad, plantearnos la búsqueda de la estructura ontológica de lo jurídico, indagar el porqué de la presencia de lo jurídico en la vida de los hombres y entender que es la acción humana el dato básico que constituye la experiencia jurídica²⁰⁶². La pregunta por el sentido del Derecho, desde presupuestos que remiten a la propia experiencia humana, sitúan a la persona como el presupuesto básico y el fundamento de todo orden jurídico²⁰⁶³. El Derecho, por tanto, como señala Pérez Luño, es inseparable de la vida humana, de la vida en sociedad, es el orden regulador de las acciones humanas y como tal, presupone y parte de la

²⁰⁵⁷ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.142.

²⁰⁵⁸ BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho... cit.*, pp.84-85. Cita p.85.

²⁰⁵⁹ NAÏR, S., "Prólogo", en DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio... cit.*, p.9.

²⁰⁶⁰ PÉREZ LUÑO, A. E., *Teoría del Derecho. Una concepción de la experiencia jurídica... cit.*, p.142.

²⁰⁶¹ BEA, E., "Derechos y deberes. El horizonte...", *cit.*, p.85.

²⁰⁶² BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho... cit.*, pp.84 y 85.

²⁰⁶³ VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad... cit.*, p.143.

condición social del hombre. Así lo entendieron los juristas romanos cuando acuñaron la frase «*ubi homo, ibi societas; ubi societas ibi ius; ergo, ubi homo ibi ius*»²⁰⁶⁴ acentuando con ella el carácter social y la alteridad como dos notas fundamentales que lo definen²⁰⁶⁵ y así deberíamos entenderlo en la actualidad.

El Derecho, por lo tanto, es una herramienta de civilización que encuentra legitimada su presencia como medio al servicio de la adecuada convivencia entre los hombres. Nos permite vencer la desconfianza mutua al ser él, precisamente, el garante de esa confianza: nos posibilita abrirnos al otro y que el otro confíe en que va a ser tratado de acuerdo con las reglas básicas de la reciprocidad²⁰⁶⁶. Ello supone que impone «rigurosamente», como dice Ballesteros, al menos dos máximas: a) la exclusión de la discriminación (en lo que se refiere a la extensión del vínculo con los otros) y b) la exclusión de la violencia en sus diversas formas (en lo que se refiere a la intensidad del mismo)²⁰⁶⁷. Derecho prescrito, por lo tanto, y tal y como sostiene el autor, como no-discriminación y como no-violencia, y cuya fórmula exige, para dar este resultado, partir de los tres presupuestos o principios básicos sobre los que ha venido girando toda nuestra investigación y que requieren una justificación de la existencia y sentido actual del Derecho desde una posición inequívocamente moral y de corte universal: la *humanitas*, de la que se derivarían la *dignitas* y la *pietas* (la solidaridad, en definitiva).

Fundamentar el Derecho en estos tres presupuestos implica la superación de la visión del Derecho como instrumento al servicio de los Estados nacionales y su entendimiento en términos de universalidad, no-discriminación y no-violencia, en el sentido descrito por Ballesteros. Imperativos que se concretan en la universalización, generalización y especificación de los *derechos humanos* que garantizan la igual dignidad de todos los seres humanos y superan la escisión entre el hombre y el ciudadano, inherente a la primacía del Estado nacional. Porque, como sostiene Habermas, sólo a través de la relación entre dignidad humana y derechos humanos es posible emprender la construcción de órdenes políticos más justos, sólo a través de esta relación *interna* entre

²⁰⁶⁴ Dado el hombre, dada la sociedad, dada la sociedad dado el derecho, luego dado el hombre, dado el Derecho.

²⁰⁶⁵ PÉREZ LUÑO, A.E., "Problemas abiertos en Filosofía del Derecho", *Doxa*, n.1, 1984, p.199.

²⁰⁶⁶ DE LUCAS, J., *Mediterráneo: el naufragio... cit.*, pp.70-71.

²⁰⁶⁷ BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho... cit.*, p.128.

ellos se elabora la «conexión explosiva de la moral al derecho» como medio con el que emprender tal construcción²⁰⁶⁸. Difuminar el sentido moral que requieren los derechos humanos supone reducirlos a una mera cuestión de política internacional²⁰⁶⁹, circunscribiendo su justificación al argumento fáctico de que en las relaciones internacionales las obligaciones entre los Estados (y entre los ciudadanos) surgen de la creciente imbricación sistémica de una sociedad global cada vez más interdependiente²⁰⁷⁰ en la que debe existir una *conciencia* cada vez mayor por parte de sus habitantes de la necesidad de aliviar el sufrimiento y el dolor de aquellos que más lo necesitan. Frente a esta visión restringida, Habermas defiende que «con la positivación del primero de los derechos humanos se ha generado un deber jurídico para la realización de contenidos morales desbordantes, que se ha grabado en la memoria de la humanidad»²⁰⁷¹. Con la Declaración Universal de derechos se establece un estándar que puede inspirar a los refugiados, a los inmigrantes, a los excluidos, a los marginados, a los humillados... y que puede hacerles comprender que su sufrimiento no tiene el carácter de un destino natural sino que conforme a Derecho pueden y deben ser evitados.

Por consiguiente, estos tres principios o exigencias del Derecho (*humanitas, dignitas y pietas*) son cada vez más necesarios ya que suponen, por encima de cualquier otra consideración, imprimir a nuestra existencia una seguridad jurídica básica fundamentada, esencialmente, en nuestra condición de personas. Y defender, en definitiva, el sentido más noble del Derecho en su origen: otorgar una protección básica a todos los individuos frente al daño que supone la condición de vulnerabilidad, una condición que, como vimos, se encuentra en mayor o menor medida en todo ser humano y que se convierte en característica fundamental del sujeto de derecho.

²⁰⁶⁸ HABERMAS, J., "La idea de la dignidad humana...", *cit.*, p.121.

²⁰⁶⁹ BAYNES, K., "Toward a political conception of Human Rights", *Philosophy & Social Criticism*, vol.35, n.4, 2009, pp.371-390. Disponible en: http://www.academia.edu/1927866/Toward_a_Political_Conception_of_Human_Rights (última consulta 23 de julio de 2019).

y BAYNES, K., "Discourse ethics and the political conception of human rights", *Ethics & Global Politics*, vol.2, n.1, 2009, pp.1-21. Disponible en: <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.3402/egp.v2i1.1938> (última consulta 23 de julio de 2019).

²⁰⁷⁰ COHEN, J., "Minimalism about Human Right: The Most we can Hope for", *The Journal of Political Philosophy*, vol.12, n.2, June 2004, pp.190-213.

²⁰⁷¹ HABERMAS, J., "La idea de la dignidad humana...", *cit.*, p.118.

Un Derecho que nace, además, de un impulso genuino de nuestra conciencia de solidaridad con los demás seres humanos, una solidaridad abierta que deriva de la noción misma de humanidad y que tiene el valor de superar las barreras de la religión, la lengua, la raza o la Nación²⁰⁷². Una solidaridad abierta que podríamos definir, siguiendo a De Lucas, como el ideal en el que debe culminar el proceso civilizatorio, un ideal basado en la «transformación expansiva del vínculo del nosotros» que acaba canalizándose hacia una verdadera acción de reconocimiento y que termina produciendo un «salto» en la noción misma de solidaridad, un salto cuyo «motor» deber ser, precisamente, la expansión de la universalización de los derechos. La Declaración universal de derechos (entendida siempre como punto de partida²⁰⁷³) y el sistema de derechos humanos plasmado en el derecho internacional de los derechos humanos con instrumentos jurídicos universales de ámbito general, regional y estatal serían un buen ejemplo de ello²⁰⁷⁴. Desde esta perspectiva adquieren una actualidad singular muchas indicaciones de Francisco de Vitoria que ya hemos indicado y que están conectadas con estos postulados, sobre todo la idea del *totus orbis* y del *ius humanitatis*.

En conclusión, un Derecho como el que venimos describiendo exige garantizar un Estado de Derecho digno, efectivo y eficaz que proponga alternativas viables que insistan en la construcción de políticas públicas capaces de recuperar, como señala De Lucas, la relación entre Estado de Derecho, democracia y principio de solidaridad a propósito de los deberes jurídicos correlativos al reconocimiento de los derechos humanos²⁰⁷⁵. Un Derecho basado en una concepción compartida de la justicia *que insista* en convenios que se basen en el avance en índices de desarrollo humano, de democracia y derechos, *que persiga* el cumplimiento de normas básicas del derecho internacional, *que ofrezca* oportunidades a todos los miembros de la comunidad humana y no sólo a los del grupo,

²⁰⁷² DE LUCAS, J., *Mediterráneo: el naufragio... cit.*, pp.77-79.

²⁰⁷³ Como ya vimos en capítulos anteriores (*Vid., supra* pp. 154 y ss) en la Declaración subyacen numerosas aspiraciones éticas que la dotan de un verdadero carácter deóntico. Al menos en sus presupuestos más básicos y nociones preliminares subyace una concepción iusfilosófica limitada a unos mínimos éticos necesarios para la convivencia humana que nos permite comprender que hay que tomar conciencia del carácter universal de la dignidad humana y también de que ésta ha de percibirse como un patrimonio compartido e irrenunciable en donde el otro se convierte en límite a nuestra propia voluntad y en condición de acceso a nuestra humanidad.

²⁰⁷⁴ DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio... cit.*, p.64.

²⁰⁷⁵ *Ibid.*, p.50.

Estado o Nación en concreto, *que abogue* por el codesarrollo y la descentralización²⁰⁷⁶, *que asegure* a todos una participación equitativa en nuestro patrimonio común, una distribución equitativa de los recursos externos y una «igualización» de los internos conforme a la lógica de la inclusión propia de los derechos y frente a la lógica de la exclusión del mercado²⁰⁷⁷ y, principalmente, *que reivindique* la condición de ser humano y la prioridad del derecho a la vida ante todo y ante todos. Un Derecho, en definitiva, *que constituya* un estadio necesario en el camino hacia la «moral genuina»²⁰⁷⁸ o la *Fürsorge* auténtica, justificando así su presencia en la vida de las personas como medio a través del cual mitigar el contraste entre la realidad ontológica del *Mitsein*, esto es, la necesidad que el hombre siente del hombre, y la ausencia de esa auténtica *Fürsorge* en el trato concreto que le ofrece²⁰⁷⁹.

Frente a la «geometría del Derecho» que sólo estudia «formas sin contenido»²⁰⁸⁰, frente a la idea regresiva y de democracia encerrada en postulados egoístas y utilitaristas, frente a Estados soberanos cerrados y autosuficientes, frente a un ordenamiento internacional incapaz, impotente, ausente, frente a la involución plasmada en la desigualdad en los derechos, frente a la inferioridad antropológica derivada precisamente de la inferioridad jurídica... frente a todo ello, es necesario reivindicar un universalismo moral, una antropología filosófica capaz de reconstruir una ontología jurídica que insista en el *redescubrimiento del sujeto* y que atienda a la idea de medida (de límites), a la de temporalidad (entendida como continuidad, estabilidad y como sentido del futuro), a la de alteridad, a la de reciprocidad y a la del respeto mutuo y no condicionado²⁰⁸¹.

La lucha por el Derecho (o por los derechos) es, por lo tanto, la clave de ese proceso de apertura externa, un proceso que se inicia dentro de uno mismo derribando primero las

²⁰⁷⁶ Ibid., pp.84-85.

²⁰⁷⁷ VAN PARIJS, P., "Más allá de la solidaridad. Los fundamentos éticos del Estado de bienestar y su superación", en AA.VV., BLÁZQUEZ-RUIZ, F.J, (dir.), *10 Palabras Clave sobre racismo y xenofobia*, Verbo Divino, Navarra, 1996, pp.490-491.

²⁰⁷⁸ FREUD, A., *El yo y los mecanismos de defensa...* p.131.

²⁰⁷⁹ BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho...* cit., pp.128-129.

²⁰⁸⁰ KELSEN, H., *Problemas capitales de la Teoría jurídica del Estado. (Desarrollados con base en la doctrina de la proposición jurídica)* (Trad. de la 2ª ed. alemana de 1923 por W. Roces), Porrúa, México, 1987, pp.79-80.

²⁰⁸¹ BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho...* cit., pp.119 y ss.

fronteras internas y que culmina cuando se es capaz de llevarlo hacia otro nivel a través de la superación de las *externas*.

CONCLUSIONES

1. La solidaridad se define como un auténtico concepto ético denso que puede ser interpretado a través de múltiples vertientes. Su ambigüedad se deriva, básicamente, de la existencia de dos dimensiones «mutuamente condicionantes»: la ética y la jurídica. De ellas se deduce, a su vez, una «coimplicación» entre dos planos, pues se concibe como un hecho social cuyo símbolo debe ser el Derecho entendido, además, como el medio que proporciona firmeza y estabilidad a la sociedad frente a la posible injusticia y, al mismo tiempo, como una aspiración, como un ideal moral de integración: «la prudencia y el cálculo» frente a «la confianza y la donación total de sí mismo».

2. Su densidad interpretativa se deriva, en parte, por su reacción frente al mal, pues suscita ante éste dos movimientos interconectados: en primer lugar, empatía frente al dolor ajeno, conmoción en el foro interno ante el sufrimiento del otro, lo que supone una identificación propia con las necesidades ajenas; y en segundo lugar, un impulso a actuar, a llevar a cabo una acción que busca la implicación activa del individuo para tratar de enmendar las causas que han originado la situación del otro. Esta implicación activa no se puede basar exclusivamente en una exigencia ética o en un principio relacionado únicamente con la caridad o la benevolencia, no se puede abandonar a la eventualidad que supone la iniciativa individual, privada y voluntaria sino que precisa de una articulación jurídica y política, es decir, que debe estar más allá del arbitrio de la moral individual para suponer un compromiso de los poderes públicos por hacer efectiva la igualdad en su dimensión material o sustancial. Se debe interpretar, por lo tanto, como un verdadero principio en el ámbito jurídico-político, es decir, como un principio relacionado con la justicia a través, precisamente, de la especificación de la igualdad.

3. Hay que distinguir, por lo tanto, entre la obligación moral de ser solidarios, que evidentemente no puede ser impuesta, y el cumplimiento jurídico, forzoso y no voluntario de unos deberes legales de solidaridad. Aun aceptando que la solidaridad sea una virtud moral personal, pública y social, ello no implica considerarla incompatible con la realización de la justicia impuesta coactivamente, de otro modo se reduciría la solidaridad a la benevolencia y a la caridad individual y privada, con el riesgo evidente

de acabar instrumentalizándola como excusa para la perpetuación de determinadas injusticias. Lo que nos interesa es su consideración como valor que, con su origen moral es asumido por una concepción política para ser realizado en la sociedad a través del Derecho.

4. Del mismo modo consideramos que la solidaridad, en cualquiera de sus dos dimensiones, se caracteriza necesariamente por ser tendencialmente abierta e inclusiva. El hecho de que la solidaridad como principio ético, como virtud, no preste atención a la dimensión jurídica del concepto no obsta para que aquélla no se pueda fundamentar en una idea de solidaridad abierta, de lo contrario no sería una auténtica solidaridad, pues ésta, sólo puede ser considerada como tal, cuando no es excluyente. Otra cosa muy distinta sería la de su efectividad, sin el Derecho, la solidaridad queda desarmada frente a la tendencia del ser humano hacia lo cerrado, hacia lo definido (la comunidad). Lo indefinido, lo abierto (la humanidad), como decía Bergson, es arriesgado, expuesto, por eso el instinto social apunta siempre hacia una sociedad cerrada, por amplia que sea. Consideramos que para vencer ese instinto la solidaridad como virtud se presenta insuficiente, pudiendo con más facilidad quedar recluida en la parcialidad del grupo cerrado. La efectividad de la integración global debe venir dada por el Derecho, por la legalidad y la legitimidad de los derechos y no exclusivamente por la virtud o la caridad.

5. Ahora bien, poco pueden hacer el Derecho y los derechos si no hay detrás de ellos un compromiso y un sentido de la responsabilidad y de la solidaridad, una obligación, en definitiva. Es por ello por lo que abogamos por (re)comenzar a hablar y actuar *por deberes* y no únicamente *por derechos* ya que sólo de esta forma se pueden abrir nuevos caminos que nos conduzcan a un reforzamiento del compromiso vital con el respeto de la dignidad humana. Como pone de manifiesto Tommaso Greco, sólo una sociedad que insista en el valor del deber puede crear las condiciones óptimas para el respeto de los derechos de todos.

6. El Derecho sólo funciona si hay deberes, el «*prius* lógico» de su discurso se revela necesariamente a través de ellos. La obligación, de esta forma, es la que prevalece sobre la propia noción de derecho que no es más que un instrumento subordinado y relativo

a ella, eficaz no por sí mismo, como dice Weil, sino sólo mediante la propia obligación que le corresponde, pues su cumplimiento no depende del que posee el derecho sino de los demás que se sienten obligados respecto a éste.

7. Se defiende, de este modo, la intrínseca relación del Derecho con el deber ético, la necesaria rematerialización del Derecho positivo sobre la base de nuevas concepciones que destacan la intensa conexión entre Derecho y moral y que reivindican la actuación positiva de los poderes públicos y de la ciudadanía en su tarea de llevar a cabo acciones positivas, obligaciones de hacer y de dar que conviertan en relevante el concepto de omisión. La reconstrucción, en definitiva, del nexo entre lo que *es* y lo que *debe ser* para desarrollar un proyecto humano común cuyo fundamento reside en la existencia de una dignidad compartida que sólo se entiende superando el temor a la moralización y conectando la moral con el Derecho y viceversa.

8. Esta dignidad compartida se aleja no sólo del individuo considerado sujeto pasivo, que prácticamente sólo tiene deberes (frente al Estado, la Iglesia, el gobernante o la sociedad), sino también del individuo convertido en sujeto activo, centro del universo y dotado de unos derechos previos inalienables que aparecen solos, sin sus obligaciones o deberes correspondientes, esto es, sin que los derechos lleven aparejadas obligaciones para el propio titular del derecho, sino sólo para los demás. Se aleja, por lo tanto, de la máxima a *mi prerrogativa se enfrenta tu responsabilidad* de acuerdo con la cual a cada libertad de un acreedor le correspondería el deber de un deudor, para vincularse al sentido conforme al cual cada libertad constituiría un fin en sí mismo integrando en sí misma algo de la solicitud del otro y revelándose, precisamente, como una de las facetas de esa dignidad compartida.

9. En base a estos postulados se percibe que la Declaración Universal de Derechos Humanos funda en positivo nuestra argumentación. Se rechaza, por lo tanto, interpretarla como una herencia del modelo individualista y racionalista de entender y expresar el Derecho donde los requerimientos de la dignidad de la persona son descritos a través de un lenguaje de derechos subjetivos y donde el beneficio o derecho gravita en torno a un agente moral autónomo cuyas prerrogativas se vuelven centrales en la determinación de las exigencias jurídicas. Se aboga, en cambio, por entender el

documento como un acuerdo práctico en el que subyacen numerosas aspiraciones éticas que lo dotan de un verdadero carácter deóntico donde, al menos en sus presupuestos más básicos, subyace una concepción iusfilosófica limitada a unos mínimos éticos necesarios. Una realidad que expresa unas convicciones fundamentales sobre los derechos humanos basadas en la máxima de que las exigencias de la dignidad son para la persona tanto un derecho como un deber.

10. Ello implica la apertura a nuevas perspectivas a la hora de reflexionar acerca de la posibilidad de llevar a cabo una lectura renovada de la relación existente entre los derechos y los deberes. Se afirma el verdadero valor horizontal de la práctica de estos últimos y la creciente confirmación de la idea de responsabilidad. La dignidad humana, origen de derechos y deberes, se convierte en un patrimonio compartido e irrenunciable y el deber de solidaridad en un corolario de su articulación práctica.

11. De esta forma el deber de solidaridad viene íntimamente conectado con la idea de responsabilidad. Una responsabilidad que nace del requerimiento que nos llega de lo frágil, de lo vulnerable, y que nos conmina a acudir en su ayuda. La preocupación por la vulnerabilidad del otro implica necesariamente una concepción de lo humano abierta a la alteridad, implica una antropología de la solidaridad que sería la que reafirmaría a la persona como un ser relacional, frágil, que funda su identidad en la alteridad y alcanza su plenitud en el reconocimiento recíproco y en el encuentro con el otro a través del compromiso personal y también social.

12. Esta antropología filosófica de la solidaridad nos revela la posibilidad de argumentar el paso del deber moral a la obligación jurídica al considerar que la raíz de lo jurídico ni es circunstancial ni se justifica en la dimensión empírica y/o sociológica de la experiencia jurídica sino más bien a través de una antropología filosófica que es la que otorga legitimidad a la posibilidad de hablar de vínculos incondicionales. De bien poco serviría proclamar derechos, como señala Sartre, si no garantizamos *ex ante* el correspondiente deber. Ello nos permite abogar por la defensa e institucionalización de los deberes positivos superadores del mero *no hacer* mediante el establecimiento y la práctica de un verdadero Estado social y democrático de Derecho capaz de llevar esa antropología filosófica de la solidaridad a la práctica.

13. Se trata de unos deberes positivos que se fundamentan en torno al deber de ayuda activa el cual, a su vez, justifica su traslación a términos de obligación jurídica si aquélla es funcionalmente necesaria para una justa coexistencia humana. Así, la solidaridad fundamenta indirectamente derechos y lo hace por medio de los deberes, de lo que se deduce que, desde comportamientos solidarios, que en sí mismos expresan lo que debería ser, es posible argumentar la existencia de deberes positivos que correspondan directamente a los poderes públicos o que éste atribuya a terceros (la ciudadanía). Unos deberes positivos que se basan en entender que la persona necesitada de ayuda, sea cual sea la naturaleza de su adversidad, es titular de un derecho que le corresponde en virtud del principio de libertad y de igualdad.

14. Esta justa coexistencia humana de la que hablamos sufre en la actualidad una grave recesión consecuencia directa de una profunda crisis económica, política, social, cultural y, ante todo, moral y existencial. No sólo se ha vuelto inviable su implantación si no que ni siquiera estamos compelidos a tratar de alcanzarla. Las raíces de esta crisis se asientan sobre una gran fractura social fruto de la transformación traumática que ha vivido la sociedad en los últimos tiempos. Una transformación que es fruto de la involución de nuestras sociedades hacia modelos anclados en el reduccionismo moral. Una fragmentación que ha provocado la proliferación de la indiferencia pero también del desprecio, del odio y de la violencia, lo que ha llevado a la propagación de los conflictos intraestatales, internacionales y transnacionales y al resurgir de particularismos y nacionalismos radicales que actúan como contrapunto regresivo de los ideales humanistas y cosmopolitas base de la garantía de unos derechos universales. Se ha intensificado, por un lado, el fenómeno de la discriminación, que deriva de la creencia de superioridad de unos frente a otros, y por otro, el de la marginación, que deriva del miedo o rechazo a lo diferente.

15. Desde un punto de vista antropológico podemos decir que esta crisis ha desembocado en la implantación de una sociedad cerrada, excluyente. Pero también una sociedad caracterizada por un individualismo metodológico basado en el contractualismo moderno y ligado a una visión del tiempo inequívocamente instanteísta que, frente a la idea de sociabilidad natural, partirá de un individuo pre-social que entra en sociedad como quiere y cuando quiere creando sólo aquellos vínculos que considera

oportunos a través de «alianzas ad hoc ocasionales». Se implanta, en definitiva, una solidaridad interna y excluyente calculada hasta el extremo de convertir a la sociedad en una agregación de individuos motivados exclusivamente por el cálculo racional de sus intereses.

16. Frente a ello se defiende la idea de la sociabilidad natural. El ser humano no puede vivir solo sino que lo hace relacionándose siempre con otros semejantes, su existencia es siempre coexistencia y jamás autosuficiencia o individualidad. Esta coexistencia es condición de nuestra humanización, de tal manera que la sociabilidad es un elemento intrínseco y ontológico de nuestro ser. La alteridad implica que el ser humano es un sujeto que se presenta ontológicamente, siempre, como un *ente-en-relación* (nunca como un ente cerrado, autosuficiente y autónomo), una relación que se constituye, además, abierta a *todos* los posibles acogimientos haciendo evidente que el ser humano trasciende, por mucho, su dimensión política: no existe conflicto entre el *vínculo político* en las comunidades políticas particulares y el *vínculo cosmopolita*. El arraigo en las comunidades particulares no excluye la apertura universal al otro, sino que es compatible con la solidaridad universal, abierta e inclusiva.

17. Desde una visión epistemológica identificamos a esta sociedad cerrada como una sociedad caracterizada porque de ella difícilmente pueden extraerse planteamientos de base universalista. Al encerrarse sobre sí misma corre el riesgo evidente de caer en una posición de absoluto relativismo. Y ello porque su propia esencia no le permite la posibilidad misma de asentar la convivencia sociopolítica en un determinado orden objetivo de verdades al sustituir el concepto de verdadero por el de válido, en cuanto útil, necesario o conveniente aquí y ahora, para unos intereses dados. La sociedad cerrada se vuelve intraducible, pues sólo aquél que se encuentra dentro de ella es capaz de valorarla, lo que conlleva la imposibilidad del diálogo y el entendimiento mutuo con las demás comunidades que forman parte del mundo.

18. Para contrarrestar este relativismo abogamos por defender el universalismo dialógico fomentando un auténtico diálogo intercultural entendido como una tarea que supone no sólo la búsqueda conjunta de lo verdadero y lo justo sino también la resolución justa de los conflictos que vayan surgiendo para lograr el bien común. Un

interés común que consiste, como destaca Gurvitch, en un equilibrio entre intereses opuestos que no pueden ni deben ser eliminados de la vida social. Promover, en definitiva, como subraya el Papa Francisco, una cultura que privilegie el diálogo como forma de encuentro en la búsqueda de consensos y acuerdos, pero «sin separarla de la preocupación por una sociedad justa, memoriosa y sin exclusiones».

19. También se censuran los riesgos que derivan al tratar de imponer un universalismo entendido desde una óptica desacertada. Por un lado cuando, en nombre del propio universalismo, se trata de imponer unos determinados valores o instituciones político-culturales al resto del mundo tratando con ello de fomentar un neoimperialismo o neocolonialismo, un eurocentrismo disfrazado de retórica universalista. Y por otro cuando entendemos esta universalidad desde el prisma de la abstracción y de la igualdad estrictamente formal.

20. Frente a ello defendemos, en primer lugar, dejar atrás la idea de la perspectiva única y avanzar hacia una perspectiva integral e integradora de la mundialización donde no se impida la existencia de formas jurídico-políticas razonables, aunque ajenas al modelo occidental, al modo descrito por Rawls. Donde se reconozcan las distintas identidades culturales y se potencie el contacto positivo con otras concepciones del mundo tanto en sentido diacrónico como diatópico. Y, segundo, dejando atrás la concepción abstracta de la universalidad que confunde la igualdad de trato con el derecho a recibir en todo momento un tratamiento igual y avanzando hacia la atención a lo concreto, mediante el establecimiento de mecanismos especiales de protección para quien sufre situaciones concretas de explotación, marginación o subdesarrollo.

21. En el plano deontológico se afirma que es la falta de responsabilidad, el déficit de conciencia, la indiferencia en definitiva, lo que nos ha llevado a la desvinculación de valores como la solidaridad, la igualdad y la libertad respecto de la ética y de la moral más básica, y cuya consecuencia no es otra que un modelo que sacraliza la exclusión y la heteromarginación fomentando los fenómenos de la desigualdad, la pobreza y la escasez. Realidades que afectan a las circunstancias de la justicia en relación con la asignación y distribución de los bienes y recursos que permiten la satisfacción de las necesidades básicas.

22. Se concluye que la desigualdad, la pobreza y la escasez son responsabilidad de todos, esto es, se derivan de la responsabilidad común por el mundo que hemos creado colectivamente y se aboga por fundamentar una sociedad donde exista una concepción compartida de la justicia capaz de engendrar una eficaz política distributiva que aúna dos estrategias complementarias, la idea de la predistribución y la de redistribución, en un único planteamiento basado en el enfoque de las *capacidades* sostenido por Sen. Una alternativa capaz de consolidar un paradigma ético y de superar la concepción economicista del ser humano teniendo en cuenta siempre, ante todo y ante todos, la dignidad inherente a todo ser humano.

23. Se sostiene el carácter rechazable de la ideología del muro creada al amparo de la edificación de nuestras fronteras internas y externas reafirmadas como consecuencia del debilitamiento de los lazos humanos, de la ausencia de respeto y de reconocimiento del otro y de la proyección de los nuevos mecanismos de exclusión a través de la aporofobia y la xenofobia.

24. Se defiende la necesidad de reconocer la presencia del otro como un *alter ego* (paridad ontológica) y que la existencia es siempre, como señala Cotta, coexistencia entre seres humanos que comparten una paridad existencial y ontológica. Esto nos lleva a confirmar la racionalidad de la existencia de un deber personal de ayuda activa al prójimo que iría más allá del requisito de la reciprocidad, pues se trata de una relación asimétrica basada en la gratuidad y en una obligación incondicionada: el deber hacia el ser humano como tal.

25. Reconocido este deber personal ya se puede abogar por la posibilidad de que exista un deber jurídico, universal en el ámbito de la justicia, que es consecuencia de aquél y que en base a la reciprocidad y el respeto, se presentaría como una necesidad vinculada al comportamiento de los hombres y una garantía para la justa coexistencia humana. La obligación incondicionada desciende al ámbito de los hechos y provoca la aparición del Derecho, de la ley entendida como mediación entre lo ontológico y lo óntico que estipula el deber de impedir la actitud negativa del *thanatos* así como de fijar la actitud positiva del reconocimiento del otro como sujeto de derechos.

26. He aquí la respuesta al *¿qué puedo hacer?*: juntos, la solidaridad (como cara oculta de la universalidad de los derechos) y el Derecho, son capaces de eliminar la amenaza y el conflicto de la inseguridad existencial. Es la solidaridad, por lo tanto, la máxima aptitud que nos lleva a desarticular el desfase entre los dos niveles (el óptico y ontológico) y la base que da soporte a hacer efectiva la universalidad de los derechos. Para que la universalidad de los derechos sea efectiva es necesario otorgarle a la solidaridad un plus añadido y al Derecho, como señala Ballesteros, una «valoración positiva».

27. En definitiva, abogamos por el imposible necesario de una sociedad que sea verdaderamente decente y justa como paradigma de una existencia solidaria. La decencia sería, pues, una característica inherente a la sociedad justa y ésta, a su vez, para ser definida como tal, requeriría también de aquélla como fin más elevado al que trascender una vez los deberes de justicia hubieran sido cumplidos. Una sociedad decente es la base de una sociedad justa la cual será verdadera y genuinamente justa no sólo al ser consciente de sus derechos sino también y de antemano, cuando lo sea de sus obligaciones y de sus responsabilidades, poniendo de manifiesto la necesidad, como señala Vidal Gil, de «recuperar la dimensión realista, utópica y crítica, en un tiempo que necesita la utopía».

CONCLUSIONS

1. Solidarity is defined as a genuine dense ethical concept that can be understood through multiple facets. Its ambiguity derives from the existence of two «mutually determinant» dimensions: one ethical and the other one legal. That means the existence of a «co-implication» between two levels. On one hand it is perceived as a social fact whose symbol must be Law, a Law understood as the way that provides firmness and stability to society against possible injustice. On the other hand it is also perceived as an aspiration, as a moral ideal of integration: «prudence and calculation» versus «trust and total self-giving».

2. This density is derived, in part, by its double reaction to evil. The concept of solidarity raises two interconnected movements: firstly, empathy for other people's pain, feeling deep inside the pain they suffer. It entails a self-identification with the needs of the other. And secondly, an impulse to act, to carry out an action that seeks an active involvement to try to amend the reasons that have caused the situation of that other. This active involvement cannot be solely based on an ethical requirement or a principle related only to charity or benevolence, it cannot be abandoned to the eventuality of individual, private and voluntary initiative. Instead, it requires a legal and political interaction. That means that it must be beyond the discretion of individual morality, entailing a commitment by the public authorities to make effective equality in its material or substantial dimension. Therefore, it must be interpreted as a real principle in a legal/political field, as a principle related to justice through the specification of equality.

3. It is therefore necessary to distinguish between the moral obligation to be solidary, which obviously cannot be imposed, and the legal, forced and non-voluntary compliance of legal duties of solidarity. Even accepting that solidarity is a personal, public and social moral virtue, this does not mean considering it as incompatible with the realization of justice imposed coercively. Otherwise, solidarity would be reduced to benevolence and private charity, with the obvious risk of using it as an excuse for the perpetuation of certain injustices. We are interested in its consideration as a value

which, with its moral origin, is assumed by a political conception to be carried out in a society through Law.

4. We consider that solidarity, in any of its two dimensions, must be necessarily understood as being open and inclusive. The fact of understanding solidarity as an ethical principle, as a virtue, as a concept that does not pay attention to its legal dimension, does not prevent it from being based on an idea of open solidarity. Otherwise it would not be a genuine solidarity, since it can only be considered as such, when it is not exclusive. A very different thing would be that of its effectiveness. Without Law, solidarity is disarmed against the human deep tendency towards closed morality and closed society, towards the finite (the community). The indefinite, the openness (humanity), as Bergson said, is risky, so social instinct always points towards a closed society, however big it may be. We believe that, in order to overcome this instinct, solidarity as a virtue is insufficient and it can more easily be confined to the partiality of the closed group. The effectiveness of global integration must be given by Law, by legality and legitimacy of rights and not exclusively by virtue or charity.

5. However, there is not much Law and rights can do if there is not a commitment and a sense of responsibility and solidarity behind them, if there is not an obligation. That is why we advocate a new beginning to speak and act for duties and not just for rights. This is the only way we have to open new paths which allow us to reinforce our vital commitment to human dignity. As Tommaso Greco says, only a society that insists on the value of duty can create the optimal conditions for the respect of everyone's rights.

6. Law only works together with duties. The «logical prius» of his discourse must be necessarily revealed through them. Thus, the notion of obligation comes before that of the rights which is subordinate and relative to the former, not effectual by itself, as Weil says, but only in relation to the obligation to which it corresponds, the effective exercise of a right arise not from the individual who possesses it, but from other men who consider themselves as being under a certain obligation towards him.

7. We defend the intrinsic relationship between Law and ethical duty, the required *rematerialization* of positive Law based on new conceptions focused on the strong

connection between Law and morality. Conceptions which demand the positive action of both, public authorities and citizenship, in their task of carrying out positive actions, obligations to do and to give that make relevant the concept of omission. The reconstruction of the link between what *is* and what *ought to be* to develop a common human project whose grounds lies in the existence of a shared dignity. A dignity that is only understood by overcoming the fear of moralization and connecting morality with Law and vice versa.

8. This shared dignity moves away not only from the individual as a passive subject, who only has duties (to the State, to the Church, to the govern or to the society), but also from the individual as an active subject, turned into the center of the universe and endowed by certain prior unalienable rights that appear alone, without their obligations or duties. Rights whose holder has no obligations since these are only supported by the others. Therefore, it moves away from the principle *to my prerogative* confronts *your responsibility* (according to which to each creditor's freedom would correspond a debtor's duty), to connect to a new sense according to which each freedom would become an end that would incorporate something of the other's request. A freedom that would be revealed as one of the sides of that shared dignity.

9. The Universal Declaration of Human Rights, which supports our hypothesis in a positive way, is perceived under these postulates. Therefore, we completely rejected to assume it as an inheritance of the individualistic and rationalist model of understanding and expressing the Law, where the requirements of a person's dignity are described through a language of subjective rights and where the benefit or right gravitates around to an autonomous moral agent whose prerogatives become central in determining legal requirements. Instead, we advocated to understand the document as a practical agreement that underlies many ethical aspirations which endow the Declaration with a real deontic character. A document where we can found, at least in its most basic and deeply premises, an underlying iusphilosophical conception limited to necessary ethical minimums. A reality that expresses fundamental convictions about human rights based on the idea that the demands of dignity are for the person both things, a right and a duty.

10. This implies an opening to new perspectives when it comes to consider a renewed reading of the relationship between rights and duties. We confirm the horizontal value of duties' practice and the growing confirmation of the idea of responsibility. Human dignity, origin of rights and duties, becomes an inalienable and shared heritage, and the duty of solidarity, in a corollary of its practical articulation.

11. In this way the duty of solidarity is intimately connected with the idea of responsibility. A responsibility that arises from other's vulnerability requirement and tell us to come to their aid. The concern for other's vulnerability necessarily implies an open human conception to alterity. This concern involves an anthropology of solidarity which would reaffirm the individual as a relational, fragile being, who bases his/her identity on the otherness and reaches his fullness not only through the reciprocal recognition but also through personal and social commitment that comes from the encounter with the other.

12. This philosophical anthropology of solidarity reveals the possibility of arguing the transition from moral duty to legal obligation. We consider that legal roots are neither circumstantial nor justified by their empirical or sociological dimension. Instead of that they are rooted in a philosophical anthropology that gives legitimacy to the possibility of talking about unconditional links. It would be not much use proclaiming rights, as Sartre points out, if we do not guarantee *ex ante* the corresponding duty. This allows us to advocate for the institutionalization of positive duties. Positives in the sense of getting beyond the mere *non-doing* essence by establishing and practicing a reliable social and democratic State capable of bringing this philosophical anthropology of solidarity into practice.

13. We talk about positive duties which are based on an active duty of assistance. This duty could be transferred into legal terms if that assistance would be necessary to implement a fair human coexistence. Thus, solidarity bases on rights in an indirect way because it reaches them through duties. This leads us to maintain that from solidarity behaviors, which express what it should be, it is possible to argue the existence of positive duties which correspond to the public authorities or that they confer to others (citizenship). These positive duties are based on understanding that the person in need,

whatever the nature of his/her adversity, holds a right by the principle of freedom and equality.

14. This fair human coexistence is currently suffering a serious recession as a consequence of a deep economic, political, social, cultural, moral and existential crisis. Its implementation has become impracticable. In addition, citizenship is not even committed to trying to achieve it. The roots of this crisis are based on a big social fracture resulting from the traumatic transformation that our society has currently suffered. This transformation is a consequence of the involution of our societies towards models anchored in moral reductionism. A fragmentation that has led us to an increase of not only the indifference but also the disregard of others, the hatred and the violence. The consequence of all of this, is the spread of international, transnational and even intra-State conflicts together with the revival of radical particularisms and nationalisms which are against the humanist and cosmopolitan ideals based on the guarantee of universal rights. Therefore, two phenomenon have been intensified, on the one hand, that of discrimination, which comes from the belief of one's superiority and, on the other, that of marginalization, which comes from the one's fear or even one's rejection to other's difference.

15. From an anthropological point of view this crisis has led to the establishment of a closed, exclusive and selective society. A society characterized by a methodological individualism based on a modern contractualism and linked to a fleeting vision of time that, in contrast to the idea of natural sociability, it is based on a pre-social individual who joins the society as he/she wants and when he/she wants, building with the others only those links which are appropriate for him/her through «occasional *ad hoc* alliances». Thus, an internal and exclusive solidarity is established. A solidarity defined by being taken to the extreme of transforming society into an aggregation of individuals motivated solely by the rational evaluation of their interests.

16. Against this, we defend the idea of natural sociability. Human beings cannot live alone, on the contrary, they exist always interacting with others, their existence is always coexistence and never self-sufficiency or individuality. This coexistence is a condition of our humanization. The sociability is an intrinsic and ontological element of

our existence. Alterity implies that human being appears always as an ontological subject, as a *being-in-relationship* (never closed, self-sufficient and autonomous), a relationship that is also open to all possible acceptances evidencing that human being transcends, by far, his/her political dimension: there is no conflict between *political link* and *cosmopolitan link* in individual political communities. Social, cultural or familiar ties in individual political communities does not exclude universal openness to the other, on the contrary, it is compatible with universal, open and inclusive solidarity.

17. From an epistemological point of view, we identify this closed society as a society which is characterized by the difficulty of deducing universal approaches. This is a consequence of its own closed nature, by enclosing itself, it runs the risk of falling into a position of absolute relativism. Its sealed essence does not allow it to establish the socio-political coexistence in a certain objective truths since it replaces the concept of real with that of valid, as useful, necessary or convenient here and now, for certain given interests. Closed society becomes untranslatable because only those within it are able to value it. This fact denies the possibility of dialogue and mutual understanding with different communities which are part of the world.

18. To neutralise this relativism we defend a dialogical universalism by fostering a genuine intercultural dialogue which must be understood as a task that involves not only the mutual agreement in the search for truth but also the fair resolution of the conflicts to try to achieve the common good. A common good that consists, as Gurvitch points out, in a balance between opposing interests that cannot and should not be eliminated from social life. That means to promote, as Pope Francisco emphasizes, a culture that privileges dialogue as a way of encounter and finding consensus and agreements between human beings «without forgetting the concern for a fair, memorable and inclusive society».

19. We also denounce the risks arising from trying to impose a misunderstood universalism. First, on the one hand, we refuse when in its name, the universalism is used to impose certain political-cultural values or institutions to the rest of the world, promoting a neo-imperialism or neo-colonialism, a kind of eurocentrism hidden behind a rhetoric that pretends to be universal. And, on the other hand, we also refuse when

this universality is understood from a perspective based on abstraction and extremely formal equality.

20. Firstly we defend leaving the idea of the single perspective behind to progress towards a comprehensive and conciliatory perspective of globalization. A view where, as described by Rawls, reasonable legal-political forms are not prevented although they are outside the liberal people's model. Where different cultural identities are recognized and a positive contact with different world conceptions is promoted in both ways, diachronic and diatopic. Secondly, we also advocate for leaving the abstract conception of universality behind, since it confuses equal treatment with the right to get equal treatment always, in any case, to move towards to the particular cases introducing special protection mechanisms for those suffering from specific situations of exploitation, marginalization or underdevelopment.

21. In a deontological level we affirm that it is the lack of responsibility and conscience, the indifference, which have led us to dissociate ourselves from values such as solidarity, equality and freedom, which have led us to isolate ourselves from ethics and from the most basic morality. The result of this is a pattern that sacralizes exclusion and heteromargination by promoting the phenomena of inequality, poverty and scarcity. These realities affect justice conditions regarding the distribution of goods and resources, circumstances that enable the satisfaction of basic needs.

22. We understand that inequality, poverty and scarcity are everyone's responsibility as they are a consequence of the world that we have created collectively. That's why we advocate for a society founded on a shared concept of justice, a society which originates an effective distributive policy that combines two complementary strategies, the idea of predistribution and redistribution, in a single approach based on the capabilities proposal supported by Sen. An alternative that sustains an ethical paradigm and overcomes the economist conception of the human being and takes into account, first and foremost, the inherent dignity of every human being.

23. The ideology of the wall is totally rejected. An ideology which has been created together with the consolidation and strengthening of our internal and external boundaries reasserted as a result of certain circumstances such as the human ties

weakening, the absence of respect and recognition and the new exclusion procedures exposed through *aporophobia* and xenophobia.

24. We urge the importance of the other upon the recognition of his presence as an *alter ego* (ontological parity). His existence is always, as Cotta points out, coexistence between human beings who share an existential and ontological parity. This leads us to confirm the existence of a personal and active duty of assistance that would go beyond the requirement of reciprocity, since it is an asymmetrical relationship based on gratuitousness and on an unconditional obligation: the duty towards every human being for the sole reason that he or she is a human being.

25. Once this personal duty is recognized it is possible to advocate for the existence of a universal legal duty. This legal duty would be a consequence of the personal duty as it would be based on reciprocity and respect. It would be also revealed as a necessity closely related to the men's behavior and as a guarantee for fair human coexistence. The unconditional obligation descends into the scope of the facts and causes the appearance of the Law, understood as mediation between the ontological and the ontic experience and the one that establishes the duty to prevent the negative attitude of the *thanatos* as well as the positive attitude of recognizing the other as a subject of rights.

26. Here is the answer to *what I can do?*: solidarity (as a hidden face of the universality of rights) and Law, banded together, are able to remove the threat and the conflict of existential insecurity. Therefore, it is solidarity the highest aptitude that leads us to break the gap between the two levels (the ontic and the ontological) and the basis that supports the realization of the universality of rights. Because this universality of rights, to be really effective, must provide the solidarity with an extra bonus and Law, as Ballesteros points out, with a «positive assessment».

27. In conclusion, we defend the impossible but necessary fact of a truly honest and just society as a paradigm of a solidary existence. Honesty would be, in this sense, an inherent quality of a just society and this latter, at the same time, to be defined as such, would also require of the former as a higher purpose to go beyond once the legal duties had been followed. An honest society is the basis of a just society which will be real and genuinely just not only by being aware of their rights but also of their obligations and

responsibilities. All of this shows us the necessity, as noted Vidal Gil, of recovering the realistic, utopian and critical dimension, in these days that we need, more than ever, the utopia.

FUENTES

BIBLIOGRAFÍA

ABELLÁN, J.L., “Laín, filósofo de la cultura española”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.446-447, agosto-septiembre 1987.

ADOMEIT, K., “Die Utopie des Thomas Morus”, en ADOMEIT, K., *Rechts-und Staatsphilosophie II, Rechtsdenker der Neuzeit*, C.F. Müller Verlag, Heidelberg, 2002.

AGIER, M., *Le couloir des exilés: être étranger dans un monde commun*, Éditions du Croquant, Bellecombe-en-Bauges, 2011.

ALDOUS, J., DURKHEIM, E., and TONNIES, F., “An Exchange Between Durkheim and Tonnies on the Nature of Social Relations, with an Introduction by Joan Aldous”, *American Journal of Sociology*, University of Chicago Press, vol.77, n.6, mayo 1972.

ALEXY, R., *Teoría de los derechos fundamentales* (1976), (Trad. E. Garzón Valdés), Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2001, (1ª ed. 1997, 2ª reimpr. 2001).

ALONSO, G., “La solidaridad: ¿es un factor clave en las relaciones internacionales?”, *Mar Oceana: Revista del Humanismo español e iberoamericano*, UFV, n.23, 2008.

ANSUÁTEGUI ROIG, F.J., “Derechos Humanos: entre la universalidad y la diversidad”, en AA.VV., RUIZ VIEYTEZ, E. J., URRUTIA ASUA, G., (eds.), *Derechos humanos en contextos multiculturales. ¿Acomodo de derechos o derechos de acomodo?*, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, Alberdania SL, San Sebastián, 2010.

ANTUÑANO ALEA, S., “La tensión entre las dos ciudades: el análisis de San Agustín y su validez actual”, *Espíritu. Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, LXI, n.144, julio-diciembre 2012.

- AÑÓN, M.J., “Fundamentación de los derechos humanos y necesidades básicas”, en AA.VV., BALLESTEROS, J., (ed.), *Derechos humanos. Concepto, fundamentos, sujetos*, Tecnos, Madrid, 1992.
- AÑÓN, M.J., *Necesidades y derechos. Un ensayo de fundamentación*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994.
- AÑÓN, M. J., “Un punto de vista sobre la solidaridad. Albert Camus o «esto es asunto de todos»”, en AA.VV., BALLESTEROS, J., FERNÁNDEZ RUIZ-GÁLVEZ, M.E., y MARTÍNEZ-PUJALTE, A.L., (coords.), *Justicia, Solidaridad, Paz. Estudios en homenaje al Profesor José María Rojo Sanz*, Universitat de València, Valencia, 1995, vol.II.
- APARISI MIRALLES, A., *Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria*, Comares, Granada, 2007.
- APARISI MIRALLES, A., “En torno al principio de la dignidad humana. A propósito de la investigación con células troncales embrionarias”, *Cuadernos de Bioética*, vol.15, n.54, 2004.
- APARISI MIRALLES, A., *La revolución norteamericana. Aproximación a sus orígenes ideológicos*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1995.
- APARISI MIRALLES, A., “Los derechos humanos en la Declaración de Independencia Americana de 1776”, en AA.VV., BALLESTEROS, J., (ed.), *Derechos humanos. Concepto, fundamentos, sujetos*, Tecnos, Madrid, 1992.
- APARISI MIRALLES, A., “Razón práctica y praxis jurídica: algunas reflexiones”, *Persona y Derecho*, n.75, 2017.
- AQUINO, St. T. de., *De la Verdad*, en AQUINO, St. T. de., *Opúsculos y Cuestiones Selectas* (A. Osuna Fernández-Largo Coord.), BAC Maior, Madrid, 2001, Vol.I.
- AQUINO, St. T. de., *Suma Teológica* (Ed. Fr. F. Barbado Viejo, O. P.), Editorial Católica (BAC), Madrid, 1955-1960, Tomo IX (versión Fr. T. Urdanoz, O.P.).

- ARANGO, R., "Solidaridad, democracia y derechos", *Revista de Estudios Sociales*, Bogotá, n.46, 2013.
- ARANGUREN GONZALO, L.A., *Reinventar la Solidaridad. Voluntariado y educación*, PPC, Madrid, 1998.
- ARCOS, F., *La justicia más allá de las fronteras. Fundamentos y límites del cosmopolitismo*, PUV, Tirant lo Blanch, Valencia, 2009.
- ARENDT, H., *Crisis de la República* (1972), (Trad. G. Solana), Taurus, Madrid 1973.
- ARENDT, H., *Eichmann en Jerusalén* (1963), (Trad. C. Ribalta), DeBolsillo, Barcelona, 2009, (4ª ed.)
- ARENDT, H., *Ensayos de comprensión 1930-1954. Formación, exilio y totalitarismo* (Trad. R. Ramos), Página Indómita, Barcelona, 2018.
- ARENDT, H., *La condición humana* (1958), (Trad. R. Gil), Paidós, Barcelona, 2017, (1ª ed. 2016, 3ª reimpr. 2017).
- ARENDT, H., *Responsabilidad y juicio* (2003), (Trad. M. Candel), Paidós, Barcelona, 2007.
- ARIÑO, A., (dir.), *La ciudadanía solidaria*, Bancaja, Valencia, 2001.
- ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea* (Trad. J. Pallí), en ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea; Política; Retórica; Poética*, Gredos, Madrid, 2011.
- ARISTÓTELES, *Política* (Trad. M. García), en ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea; Política; Retórica; Poética*, Gredos, Madrid, 2011.
- ARNAUD, N. y A.J., "Une doctrine de l'état tranquillisante: le solidarisme juridique", *Archives de philosophie du droit*, n.21, 1976.
- ARUJ, R., "El posmodernismo como sustento ideológico filosófico del neoliberalismo a fines del siglo XX", en AA.VV., ARUJ, R., CALELLO, H., et al., *El discurso del poder y el poder del discurso. Neoliberalismo y hegemonía desde la teoría crítica*, Trama-Prometeo, Buenos Aires, 2001.

- ATIENZA, M., "Paternalismo y Consenso", en AA.VV., PECES-BARBA, G., (ed.), *El fundamento de los Derechos Humanos*, Debate, Madrid, 1989.
- ATKINSON, A., *Desigualdad ¿Qué podemos hacer?* (2015), (Trad. I. Perrotini), FCE, México, 2016.
- AUBERT, J.M., "Aux origines théologiques des droits de l'homme", *Le Supplément. Revue d'éthique et de théologie morale*, n.160, mars 1987.
- AUSTIN, J., *The Province of Jurisprudence Determined* (1832), (Ed. W.E. Rumble), Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- BACON, F., *Novum Organum* (1620), (Trad. R. Gual), Laia, Barcelona, 1987.
- BALLESTEROS, J., *Ecologismo Personalista. Cuidar la naturaleza, cuidar al hombre*, Tecnos, Madrid, 1995.
- BALLESTEROS, J., "El Derecho como no discriminación y no violencia", *Anuario de Filosofía del Derecho*, n.17, 1973.
- BALLESTEROS, J., "El Estado Social contra la Escuela Neoclásica", en AA.VV., FERNÁNDEZ RUIZ-GÁLVEZ, E., y GARIBO PEYRÓ, A.P., (coords.), *El futuro de los Derechos Humanos*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2016.
- BALLESTEROS, J., "El futuro del derecho: como lucha contra la idolatría tecnológica", *Persona y Derecho*, n.79, 2018 (en prensa).
- BALLESTEROS, J., "El individualismo como obstáculo a la universalidad de los derechos humanos", *Persona y Derecho*, n. 41, 1999.
- BALLESTEROS, J., "El primado de la idea de *humanitas* en Vitoria como fundamento de los derechos humanos", *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, n.6, 1994.
- BALLESTEROS, J., "Globalization: From Chrematistic Rest to Humanist Wakefulness", en BALLESTEROS, J., FERNÁNDEZ RUIZ-GÁLVEZ, E., TALAVERA, P., (eds.), *Globalization and human rights. Challenges and answers from a european perspective*, Springer, Dordrecht, 2012.

- BALLESTEROS, J., "Introducción", en AA.VV., BALLESTEROS, J., (ed.), *Derechos humanos. Concepto, fundamentos, sujetos*, Tecnos, Madrid, 1992.
- BALLESTEROS, J. "La costituzione dell'immagine attuale dell'uomo", en AAVV, *Immagini dell'uomo. Percorsi antropologici nella filosofia moderna* (I. Yarza a cura di), Armando Editore, Roma, 1997.
- BALLESTEROS, J., "La insostenibilidad de la globalización existente: de la financierización a la ecologización de la economía y de la sociedad", *Revista de la Facultad de Ciencias Sociales y Jurídicas de Elche*, vol. I, n.8, febrero 2012.
- BALLESTEROS, J., "Los derechos de los nuevos pobres", en AA.VV., BALLESTEROS, J., (ed.), *Derechos humanos. Concepto, fundamentos, sujetos*, Tecnos, Madrid, 1992.
- BALLESTEROS, J., "Por una rebeldía sin resentimiento: contra la desigualdad obscena y el populismo", *Persona y Derecho*, vol.77, 2017/2.
- BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid, 2000, (2ª ed.)
- BALLESTEROS, J., *Repensar la paz*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2006.
- BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho. Introducción a la filosofía jurídica*, Tecnos, Madrid, 2001, (3ª ed.)
- BANERJEE, A.V., y DUFLO, E., *Repensar la pobreza. Un giro radical en la lucha contra la desigualdad global* (2011), (Trad. F. J. Mato), Taurus, Madrid, 2016, (4ª ed.)
- BARBER, B., *If mayors ruled the world. Dysfunctional nations, rising cities*, Yale University Press, New Haven & London, 2013.
- BARCELLONA, P., "A proposito della cittadinanza sociale", *Democrazia e Diritto*, n.2-3. 1988.
- BARCELLONA, P., *Diritto privato e società moderna*, Jovene Editore, Napoli, 1996.

- BARCELLONA, P., "La solidarietà come fatto e come diritto", *Lavoro e Diritto*, n.1, 1996.
- BARCIA TRELLES, C., *Francisco de Vitoria. Fundador del Derecho internacional moderno*, Sección Estudios Americanistas, Universidad de Valladolid, 1928.
- BARRAGUÉ, B., *Desigualdad e igualitarismo predistributivo*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2017.
- BARTELS, L.M., *Unequal democracy. The political economy of the new gilded age*, Princeton University Press, New Jersey, 2016, (2ª ed.)
- BAUMAN, Z., *Extraños llamando a la puerta* (Trad. A. Santos), Paidós, Barcelona, 2016.
- BAUMAN, Z., y LEONCINI, T., *Generación Líquida. Transformaciones en la era 3.0* (2017), (Trad. I. Oliva), Paidós, Barcelona 2018.
- BAUMAN, S., *Retrotopía* (Trad. A. Santos), Paidós, Barcelona, 2017.
- BAYERTZ, K., "Begriff und Problem der Solidarität", en AA.VV., BAYERTZ, K., (ed.), *Solidarität. Begriff und Problem*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1998.
- BAYNES, K., "Discourse ethics and the political conception of human rights", *Ethics & Global Politics*, vol. 2, n.1, 2009. Disponible en:
<https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.3402/egp.v2i1.1938>
- BAYNES, K., "Toward a political conception of Human Rights", *Philosophy & Social Criticism*, vol. 35, n.4, 2009. Disponible en:
http://www.academia.edu/1927866/Toward_a_Political_Conception_of_Human_Rights
- BAYÓN, J.C., "Los deberes positivos generales y la determinación de sus límites", *Doxa*, n.3, 1986
- BEA, E., "Derechos y deberes. El horizonte de la responsabilidad", *Derechos y Libertades*, n.29, 2013.

- BEA, E., "1948. El naixement de la declaració universal del drets humans", *Quaderns de lectura*, Fundació Caixa Torrent, n.6, 1988.
- BEA, E., "Los derechos sociales ante la crisis del Estado del bienestar", *Anuario de Filosofía del Derecho*, n.10, 1993.
- BELL, D., *El advenimiento de la sociedad post-industrial. Un intento de prognosis social* (1973), (Versión R. García y E. Gallego), Alianza, Madrid, 1986, (1ª ed. 1976, 1ª reimpr. 1986)
- BELLAMY, R., "Trei modelli di cittadinanza", en AA.VV., ZOLO, D., (coord.), *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Laterza, Roma-Bari, 1994.
- BELLVER, V., "Educación y derechos humanos. El estado de la cuestión en el Derecho internacional", *Revista de derechos humanos*, vol. 3, 2012.
- BELLVER, V., "La solidaridad ecológica como valor universal", *Anuario de Filosofía del Derecho*, Madrid, n.11, 1994.
- BENHABIB, S., "El otro generalizado y el otro concreto", en BENHABIB, S., y CORNELL, D., *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío* (1987), (Trad. A. Sánchez), Alfons el Magnànim, Valencia, 1990.
- BENHABIB, S., *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo* (1992), (Trad. G. Zadunaisky), Gedisa, Barcelona, 2006.
- BENHABIB, S., *Dignity in adversity. Human rights in troubled times*, Polity Press, Cambridge, 2011.
- BENJAMIN, W., *Charles Baudelaire. A lyric poet in the era of high capitalism*, New Left Books, Londres, 1973.
- BENTHAM, J., *Tratados de legislación civil y penal* (1821), (Ed. M. Rodríguez Gil), Editora Nacional, Madrid, 1981.

- BENVENISTE, E., *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas* (1969), (Trad. M. Armiño), Taurus, Madrid, 1983.
- BERGSON, H., *Las dos fuentes de la Moral y de la Religión* (1932), (Trad. J. de Salas y J. Atencia), Tecnos, Madrid, 1996.
- BLOCH, E., *Derecho natural y Dignidad Humana* (1961), (Trad. F. González Vicén), Aguilar, Madrid, 1980.
- BOBBIO, N., *El problema de la guerra y las vías de la paz* (1979), (Trad. J. Binaghi), Gedisa, Barcelona, 2000, (2ª ed).
- BOBBIO, N., *El tercero ausente* (1989), (Trad. P. Linares), Cátedra, Madrid, 1997.
- BOBBIO, N., *El tiempo de los Derechos* (Trad. R. de Asís), Sistema, Madrid, 1991.
- BOBBIO, N., *Igualdad y libertad* (1977), (Trad. P. Aragón), Paidós, Barcelona, 1993.
- BOBBIO, N., *Teoría General de la Política* (Trad. A. de Cabo y G. Pisarello), Trotta, Madrid, 2009, (3ª ed.)
- BOYM, S., *The future of nostalgia*, Basic Books, Michigan, 2001.
- BUBER, M., *Das dialogische Prinzip*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1979, (4ª ed.)
- BUBER, M., *¿Qué es el hombre?* (1942), (Trad. E. Imaz), FCE, México, 1974, (1ª ed. 1949, 8ª reimpr. 1974)
- BUCHANAN, A., "Diritti umani: i limmiti del ragionamento filosofico", *Ragion Pratica*, n.32, 2009.
- CAILLÉ, A., *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Desclée de Brouwer, Paris, 2000.
- CAMPANELLA, T., *La Ciudad del Sol* (1623), (Trad. A. Mateos), en BACON, F., CAMPANELLA, T., y MORO, T., *Utopías del renacimiento*, FCE, Madrid, 1990, (1ª ed. español 1941, 10ª reimpr. 1990)

- CAMPS, V., "El derecho a la diferencia", en AA.VV., OLIVÉ, L., (comp.), *Ética y diversidad cultural*, FCE, México, 1993.
- CAMPS, V., *Paradojas del individualismo*, Crítica, Barcelona, 1993.
- CAMPS, V., "Presentación", en AA.VV., CAMPS, V., GUARIGLIA, O., y SALMERON, F., (eds.), *Concepciones de la Ética*, Trotta, Madrid, 1992.
- CAMPS, V., *Virtudes públicas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1990, (2ª ed.)
- CANETTI, E., *La provincia del hombre. Carnet de notas 1942-1972* (Trad. E. Barjau), Taurus, Madrid, 1982.
- CAPELLÁN DE MIGUEL, G., *La España armónica. El proyecto del krausismo español para una sociedad en conflicto*, Biblioteca nueva, Madrid, 2006.
- CARLYLE, A.J., *A history of mediaeval political theory in the west*, G.P. Putnam's sons (New York), William Blackwood and sons (Edinburgh and London), 1903, vol.I.
Disponible en:
<https://archive.org/details/ahistorymedival00carlgoog/page/n6>
- CARLYLE, T., *Latter-Day Pamphlets*, Robson and Sons Printers, London, 1850. Disponible en:
<https://archive.org/details/latterdaypamphle00carlrich>
- CARNAP, R., "La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje", en AA.VV., AYER, A.J., (comp.), *El positivismo lógico* (1959), (Trad. L. Aldama y otros), F.C.E. México-España, 1993, (1ª ed. 1965, 3ª reimpr. 1993).
- CARPINTERO BENÍTEZ, F., "«Persona», «derecho natural», y nuestra tradición jurisprudencial", *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, vol.VI, 1994.
- CARRETERO SÁNCHEZ, S., *Nueva introducción a la Teoría del derecho*, Dykinson, Madrid, 2005.

- CASADO, D., “Antecedentes históricos de la política social en España”, en AA.VV., ALEMÁN BRACHO, C. y GARCÉS FERRER, J., (coords.), *Política Social*, McGraw-Hill, Madrid, 1998.
- CASSIN, R., “De la place faite aux devoirs de l’individu dans la Déclaration Universelle des Droits de l’homme”, en *Problèmes des Droits de l’homme et de l’unification européenne. Mélanges offerts à Polys Modinos*, Pedone, Paris, 1968.
- CASTÁN, J., *Derecho Civil Español, Común y Foral* (Revisada por A.M. Román), Reus S.A, Madrid, 2005, (2ª ed., 1ª reimpr.), Tomo I, vol.I.
- CERNUDA, L., *Poseía completa*, Siruela, Madrid, 1993, vol. I.
- CICERÓN, *Las leyes* (Trad., introd. y notas por A. D’Ors), en CICERÓN, *Las Leyes, Catilnarias*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2000, (3ª ed.)
- CICERÓN, *Sobre los deberes* (Trad. y notas por J. Guillén), Tecnos, Madrid, 1989.
- COHEN, J., “Minimalism about Human Right: The Most we can Hope for”, *The Journal of Political Philosophy*, vol.12, n.2, June 2004.
- COLARD, D., “Le principe de l’indivisibilité des droits et des devoirs de l’homme”, en AA.VV., MEYER-BISCH, P., (ed.,) *Les devoirs de l’homme. De la réciprocité dans les droits de l’homme*, Editions Universitaires, Fribourg, Suisse - Editions du Cerf, Paris, 1989.
- COLOMER SEGURA, A., “Una aproximación a los deberes positivos desde la doctrina del Buen Samaritano”, *CEFD*, n.26, 2012.
- CONTRERAS, F., *Derechos sociales: Teoría e Ideología*, Tecnos, Madrid, 1994.
- CONSTANT, B., *Escritos políticos* (Trad. M.L. Sánchez Mejía), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.
- COROMINAS, J., *Diccionario Crítico Etimológico de la Lengua Castellana*, Gredos, Madrid, 1976, (1ª ed. 1955-1957, 3ª reimpr. 1976), Vol. IV.

- CORTINA, A., *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*, Trotta, Madrid, 2001.
- CORTINA, A., *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*, Paidós, Barcelona, 2017.
- CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza, Madrid, 2005, (2ª ed. 1998, 4ª reimpr. 2005).
- CORTINA, A., *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 2006, (6ª ed.)
- CORTINA, A., *Por una ética del consumo. La ciudadanía de consumidor en un mundo global*, Taurus, Madrid, 2002.
- COSTA, P., *Il progetto giuridico. Ricerche sulla giurisprudenza del liberalismo classico*, Giuffrè, Milano, 1974, vol.I (Da Hobbes a Bentham).
- COTTA, S., "Conoscenza e normatività. Una prospettiva metafisica", en AA.VV, COTTA, S., (a cura di) *Conoscenza e normatività. Il normativo tra decisione e fondazione*, Giuffrè Editore, Milano, 1995.
- COTTA, S., *Diritto, persona, mondo umano*, Giappichelli, Torino, 1989.
- COTTA, S., *Il diritto come sistema di valori*, San Paolo Edizioni, Milano, 2004, (2ª ed.)
- COTTA, S., *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Giuffrè, Milano, 1991, (2ª ed.)
- COTTA, S., *Itinerarios Humanos del Derecho* (1972), (Trad. J. Ballesteros), Eunsa, Pamplona, 1974.
- COTTA, S., *Las raíces de la violencia. Una interpretación filosófica* (1978), (Trad. T. Melendo), Eunsa, Pamplona, 1987.
- COTTA, S., *¿Qué es el Derecho?* (1979), (Trad. J.J. Blasco), Rialp, Madrid, 1993.
- COTTA, S., "Sobre el deber de ayuda", en AA.VV., BALLESTEROS, J., FERNÁNDEZ RUIZ-GÁLVEZ, M.E., y MARTÍNEZ-PUJALTE, A.L., (coords.), *Justicia, Solidaridad, Paz*.

Estudios en homenaje al Profesor José María Rojo Sanz, Universitat de València, Valencia, 1995, vol. II.

CHODOROV, N., *Feminism and Psychoanalytic Theory*, York University Press, New Haven, 1989.

CHUNG-SHU LO, "Los derechos del hombre en la tradición china", en AA.VV., CARR, E.H., CROCE, B., et al., *Los derechos del hombre* (1949), (Trad. M. Nelken y otros), Editorial Laia, Barcelona, 1976, (4ª ed.)

CRUZ PRADOS, A., "Para un concepto de guerra de una filosofía de paz. Actualidad del pensamiento de Vitoria", *Anuario de Filosofía del Derecho*, n.8, 1991.

DABIN, J., *El derecho subjetivo* (Trad. F.J. Osset), Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid, 1955.

DAES, E.-I. A., *La libertad del individuo ante la ley: Análisis del artículo 29 de la Declaración Universal de Derechos Humanos*, Naciones Unidas, Nueva York, 1990.

DE ASÍS, R., *Deberes y obligaciones en la Constitución*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991.

DE ASÍS, R., "Derechos humanos: integración y diferenciación", en MARCOS DEL CANO, A., (ed.), *Inmigración, multiculturalismo y derechos humanos*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2009.

DE CASTRO CID, B., "Estado social y crisis de los derechos económicos sociales y culturales", *Derechos y Libertades*, n.6, febrero 1998.

DE CASTRO CID, B., "La crisis del modelo de la Declaración Universal de 1948", *Persona y Derecho*, n.25, 1991.

DE LA TORRE, J.M., *The March of Democracy & Liberty: the Whing Tradition and Francisco de Vitoria*, University of Asia and the Pacific, Pasig City, Philippines, 2002.

- DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad*, Fontamara, México, 1993.
- DE LUCAS, J., *El desafío de las fronteras. Derechos humanos y xenofobia frente a una sociedad plural*, Temas de hoy, Madrid, 1994.
- DE LUCAS, J., “Gestionar democráticamente la sociedad multicultural: identidades, derechos, ciudadanía”, en RUIZ VIEYTEZ, E.J. (ed.), *Derechos humanos y diversidad. Nuevos desafíos para las sociedades plurales*, Universidad de Deusto-Diputación Provincial de Guipúzcoa, 2008.
- DE LUCAS, J., “Introducción. El vínculo social entre ciudadanía y cosmopolitismo”, en AA.VV., AÑÓN, M.J., BEA, E., et al., *El vínculo social: ciudadanía y cosmopolitismo*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2002.
- DE LUCAS, J., “La igualdad ante la ley”, en AA.VV., GARZÓN VALDÉS, E., y LAPORTA, F., (eds.), *El derecho y la justicia*, Trotta, Madrid, 2000, (2ª ed.)
- DE LUCAS, J., “La obligatoriedad de un servicio social y los deberes de solidaridad”, *Cuadernos de Trabajo Social*, Ed. Universidad Complutense, Madrid, n.9, 1996.
- DE LUCAS, J., “La polémica sobre los deberes de solidaridad”, *Revista del centro de estudios constitucionales*, n.19, 1994.
- DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio de Europa*, Tirant Humanidades, Valencia, 2016, (2ª ed.)
- DE LUCAS, J., “Prólogo: Vayas donde vayas, vallas”, en AA.VV., BAULUZ, J., PASTRANA, D., CASTELLANO, N., TÉLLEZ, J.J., DE LUCAS, J., *Fronteras*, libros.com, 2019.
Prólogo disponible en:
<http://lucasfra.blogs.uv.es/2019/02/24/vayas-donde-vayas-vallas-prologo-al-libro-fronteras-libros-com-2019/>
- DE MAISTRE, J., *Consideraciones sobre Francia (1796)*, (Trad. J. Poch), Tecnos, Madrid, 1990.
- DE MIGUEL, J.M., “El otro Durkheim”, *Papers. Cuadernos de Sociología*, n.2, 1974.

DE SEBASTIÁN, L., “La gran contradicción del neo-liberalismo moderno. O la sustitución del humanismo liberal por el darwinismo social”, *Quaderns sobre Cristianisme i Justícia*, n.29, 1988.

DESCARTES, “Discurso del método” (1637), en DESCARTES, *Discurso del Método. Meditaciones Metafísicas* (Trad. M. García), Austral-Espasa, Barcelona, 2012, (46ª ed.-1ª ed., en esta presentación 2010, 2ª reimpr. 2012)

DÍAZ, C., *Introducción al pensamiento de Martin Buber*, I.E.M, Madrid, 1991. Disponible en:

<http://www.mounier.es/cuadernos/Buber.pdf>

DÍAZ, E., *Curso de Filosofía del Derecho*, Marcial Pons, Madrid-Barcelona, 1998.

DÍAZ, E., “Estado de Derecho”, en AA.VV., DÍAZ, E., y RUIZ MIGUEL, A., (eds.), *Filosofía Política II. Teoría del Estado*, Trotta, Madrid, 2004 (1ª ed. 1996, 1ª reimpr. 2004)

DÍAZ, E., *Revisión de Unamuno. Análisis crítico de su pensamiento político*, Tecnos, Madrid, 1968.

DÍEZ PICAZO, L., y GULLÓN, A., *Instituciones de Derecho Civil*, Tecnos, Madrid, 1998, (2ª ed.), vol. II/2.

DÍEZ PICAZO, L., y GULLÓN, A., *Instituciones de Derecho Civil*, Tecnos, Madrid, 2000, (2ª ed. 1998, 1ª reimpr. del vol.I/1, 2000), vol. I/1.

DOMÈNECH, A., *El eclipse de la fraternidad: una revisión republicana de la tradición socialista*, Crítica, Barcelona, 2004.

DOMINGO, R., *¿Qué es el Derecho global?*, Thomson-Aranzadi, Cizur Menor, 2008, (2ª ed.)

DONATI, P., *Pensiero sociale cristiano e società post-moderna*, Editrice A.V.E., Roma, 1997.

DOSTOIEVSKI, F., *Los hermanos Karamázov* (1880), (Trad. A. Vidal), Alianza, Madrid, 2014, (2ª ed. 2011, 2ª reimpr. 2014)

- DURKHEIM, E., “Jugements de valeur et jugements de réalite”, *Revue de Metaphysique et de Morale*, vol.19, 1911.
- DURKHEIM, E., *La división del trabajo social* (1893), (Trad. C.G. Posada), Akal, Madrid, 2001, (4ª ed.)
- DURKHEIM, E., *La educación moral* (1925), (Trad. P. Manzano), Morata, Madrid, 2002.
- DURKHEIM, E., *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), (Trad. A. Martínez, Revisión S. González Noriega), Alianza, Madrid, 2003.
- DURKHEIM, E., *Las reglas del método sociológico* (1895), en DURKHEIM, E., *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales* (Trad. S. González), Alianza, Madrid, 1998, (1ª ed. 1988, 3ª reimpr. 1998).
- DURKHEIM, E., *Lecciones de sociología. Física de las costumbres y el derecho* (1912), (Trad. D. Maldavsky), Schapire Editor, Buenos Aires, 1974.
- DURKHEIM, E., “Les études de science sociale”, en DURKHEIM, E., *La science sociale et l’action*, PUF, Paris, 1970.
- DUSO, G., “Crisi della sovranità: crisi dei diritti?”, en AA.VV., CARRINO, A., (a cura di), *Diritto e politica nell’età dei diritti*, Guida Editore, Napoli, 2004.
- DWORKIN, R., *Los derechos en serio* (1977), (Trad. M. Guastavino), Ariel, Barcelona, 1995, (1ª ed. 1984, 2ª reimpr. 1995).
- DWORKIN, R., *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad* (2000), (Trad. M.J. Bertomeu y F. Aguiar), Paidós, Barcelona, 2003.
- EBERHARD, C., “La responsabilité en France: une approche juridique face à la complexité du monde”, en AA.VV., SIZOO É., (dir.), *Responsabilités et cultures du monde. Dialogue autour d’un défi collectif*, Éditions Charles Léopold Mayer, Paris, 2008.
- ECO, U., “Quan l’altre entra en escena, neix l’ètica”, en ECO, U., y MARIA MARTINI, C., *En què creuen els qui no creuen* (1996), (Trad. A. Casassas), Editorial Empúries, Barcelona, 1997.

- El digesto de Justiniano* (versión castellana por A. D'Ors, F. Hernández-Tejero, P. Fuenteseca, M. García-Garrido y J. Burillo), Aranzadi, Pamplona, 1975, Tomo III.
- ELÓSEGUI, M., *El derecho a la igualdad y a la diferencia. El republicanismo intercultural desde la Filosofía de Derecho*, Ministerio de Trabajo y Asuntos sociales. Instituto de la mujer, Madrid, 1998.
- ELSTER, J., *La explicación del comportamiento social* (2007), (Trad. H. Pons), Gedisa, Barcelona, 2010.
- ELSTER, J., *Sour grapes. Studies in the subversion of rationality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.
- AA.VV., ENCISO DE YZAGUIRRE, V., SANZ BAS, D., NOGALES NAHARRO, M.A, (coords.), *La Gran Recesión y sus salidas. Actas del I Congreso de Economía y Libertad (22-24 de noviembre de 2012)*, UCAV, Instituto Juan de Mariana, 2013.
- ESPINOSA, M. C., "Bernard Mandeville: la ética del mercado y la desigualdad social como base del progreso moderno", *Claves de pensamiento*, vol.1, n.1, junio 2007.
- ETXEBERRIA, X., "Derechos humanos y cristianismo. Aproximación hermenéutica", *Cuadernos Deusto de Derechos humanos*, n.4, 1999.
- FALCÓN, E., "Dimensiones políticas del voluntariado. De la promoción al cambio de estructuras", *Cuadernos Cristianisme i Justícia*, Barcelona, n.79, noviembre 1997.
- FERNÁNDEZ, E., *De Vitoria a Libia. Reflexiones en torno a la responsabilidad de proteger*, Comares, Granada, 2013.
- FERNÁNDEZ, E., "El totus orbis y el ius gentium en Francisco de Vitoria: el equilibrio entre tradición e innovación", *CEFD*, n.35, junio 2017.
- FERNÁNDEZ, E., *Igualdad y Derechos Humanos*, Tecnos, Madrid, 2003.
- FERNÁNDEZ, E., "La democracia como acción concertada y el futuro del Estado social", *Persona y Derecho*, n.70, 2014.

- FERNÁNDEZ, E., y VIDAL GIL, E., “Los derechos humanos de segunda y tercera generación”, en AA.VV., MEGIAS QUIRÓS, J.J., (coord.), *Manual de Derechos Humanos*, Thomson-Aranzadi, Navarra, 2006.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, E., “Estado, Sociedad civil y Democracia”, en AA.VV., FERNÁNDEZ GARCÍA, E., (ed.), *Valores, Derechos y Estado a finales del siglo XX*, Dykinson, Madrid, 1996.
- FERNÁNDEZ, J., “El nacionalismo y el estado planetario”, en AA.VV., AGUER, M., BALDÓ, et al., *Doctor Luis Pérez Pardo. El geógrafo*, Edicions Universitat Barcelona, Barcelona, 2007.
- FERRAJOLI, L., *Derechos y garantías. La ley del más débil* (1999), (Trad. P.A. Ibañez y A. Greppi), Trotta, Madrid, 2016, (8ª ed.)
- FERRAJOLI, L., *Derecho y razón* (1989), (Trad. P. Andrés y otros), Trotta, Madrid, 2011, (10ª ed.)
- FERRARA, A., *La fuerza del ejemplo. Exploraciones del paradigma del juicio* (Trad. G. Ubaldini), Gedisa, Barcelona, 2008.
- FERRY, J.M. y LACROIX, J., “Charles Taylor: l’élucidation de l’identité moderne”, en FERRY, J.M. y LACROIX, J., *La pensée politique contemporaine*, Bruylant, Bruxelles, 2000.
- FILLOUX, J.C., “Introduction”, en DURKHEIM, E., *La science sociale et l’action*, PUF, Paris, 1970.
- FISHKIN, J., *Bottlenecks: A New Theory of Equal Opportunity*, Oxford University Press, Nueva York, 2014.
- FISHKIN, J., “Las fronteras de la obligación”, *Doxa*, n.3, 1986.
- FISHKIN, J., *The limits of Obligation*, Yale University Press, New Haven, 1982.
- FLEURBAEY, M., “Equal opportunity or equal social outcome”, *Economics and Philosophy*, vol.11, n.1, April 1995.

- FOUCAULT, M., *Nietzsche, Freud, Marx* (1965), (Trad. A. González), Anagrama, Barcelona, 1970.
- FOURIER, C., *Traité de l'association domestique-agricole*, París-Londres, 1822, Tomo I.
Disponible en:
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k10455187/f481.image>
- FRANK, H., *Die Technik des Staates*, Deutscher Rechtsverlag, Munich, 1942
- FRAYLE DELGADO, L., “Estudio preliminar”, en VITORIA, F., *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de la guerra*, Tecnos, Madrid, 1998.
- FREUD, A., *El yo y los mecanismos de defensa* (1936), (Trad. Y.P. Carcamo y C.E. Carcamo), Paidós, Buenos Aires, 1965, (4ª ed.)
- FREUD, S., *Lo siniestro*, en FREUD, S., *Obras Completas* (Trad. L. López-Ballesteros), Biblioteca Nueva, Madrid, 1974, Tomo VII (1916-1942)
- FUKUYAMA, F., *El fin de la historia y el último hombre* (Trad. P. Elías), Planeta, Barcelona, 1992.
- GANDHI, M., “Carta de Mahatma Gandhi al director general de la UNESCO”, en AA.VV., CARR, E.H., CROCE, B., et al., *Los derechos del hombre* (1949), (Trad. M. Nelken y otros), Laia, Barcelona, 1976, (4ª ed.)
- GARCÍA DE ENTERRIA, E., *La lengua de los derechos. La formación del Derecho Público europeo tras la Revolución Francesa*, Alianza, Madrid, 1994.
- GARCÍA ROCA, J., *Exclusión social y contracultura de la solidaridad. Prácticas, discursos y narraciones*, HOAC, Madrid, 1998.
- GARRIDO ZARAGOZÁ, J.J., “Mounier i la crítica a la cultura burguesa”, en AA.VV., COLOMER A., y MONZÓN, A., (eds.), *Emmanuel Mounier i la tradició personalista*, PUV, 2001.
- GARZÓN VALDÉS, E., “Algunos comentarios críticos a las críticas de Juan Carlos Bayón y Francisco Laporta”, *Doxa*, n.3, 1986.

- GARZÓN VALDÉS, E., “Desde la «modesta propuesta» de J. Swift hasta las «casas de engorde». Algunas consideraciones sobre los derechos de los niños”, *Doxa*, vol. II, n.15-16, 1994.
- GARZÓN VALDÉS, E., “Los deberes positivos generales y su fundamentación”, *Doxa*, n.3, 1986.
- GARZÓN VALDÉS, E., “Pluralismo, diferencia y desigualdad”, *Revista Estudios de Filosofía*, III Congreso Iberoamericano de Filosofía: Memorias, octubre 2008.
- GENARD, J.L., *La grammaire de la responsabilité*, Le Cerf, Paris, 1999.
- GEOFFREY, B., y LOMANSKY, L., “Inefficient Unanimity”, *Journal of Applied Philosophy*, vol.1, n.1, 1984
- GETE-ALONSO Y CALERA, M.C., “Artículo 7”, en AA.VV., ALBADALEJO, M., y DÍAZ ALABART, S., (coord.), *Comentarios al Código civil y compilaciones forales*, Edersa, Madrid, 1992, (2ª ed.), Tomo I, vol.1º.
- GIGINTA, M., *Tratado de remedio de pobres (1579)*, (Ed. F. Santolaria), Ariel Historia, Barcelona, 2000.
- GIL CALVO, E., *Estado de fiesta: feria, foro, corte y circo*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991.
- GINER, S., *Sociología*, Península, Barcelona, 2010, (2ª ed.)
- GINER, S., “Las Razones del Republicanismo”, *Claves de Razón Práctica*, n.81, 1998.
- GINÉS DE SEPÚLVEDA, J., y DE LAS CASAS, FRAY B., *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de las Casas y de Fray Bartolomé de las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda* (Trad., introd. y notas A. Losada), Editora Nacional, Madrid, 1975.
- GLENDON, M.A., *Un mundo nuevo. Eleanor Roosevelt y la Declaración Universal de Derechos Humanos* (2002), (Trad. P. Pallarés), FCE, México, 2011.

- GODBOUT, J. T., *The world of the gift* in collaboration with Alain Caillé, McGill-Queen's University Press, Canada, 1998.
- GOFFMAN, E., *Estigma. La identidad deteriorada* (1963), (Trad. L., Guinsberg), Amorrortu, Buenos Aires, 1970.
- GOFFMANN, E., *La presentación de la persona en la vida cotidiana* (1959), (Trad. H.B. Torres y F. Setaro), Amorrortu, Buenos Aires, 2006, (1ª ed. 1981, 6ª reimpr. 2006).
- GOIG MARTÍNEZ, J.M., "La constitucionalización de deberes", *Revista de Derecho UNED*, n.9, 2011.
- GOLDIN, C., y KATZ, L., *The race between education and technology*, Harvard University Press, Cambridge, 2008.
- GONZÁLEZ AMUCHASTEGUI, J., "Derechos humanos y escasez: entre la economía y la moral", en AA.VV., SAÚCA, J.M., (ed.), *Problemas actuales de los Derechos Fundamentales*, Univ. Carlos III/ BOE, Madrid, 1994.
- GONZÁLEZ AMUCHASTEGUI, J., *Louis Blanc y los orígenes del socialismo democrático*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Siglo veintiuno de España, Madrid, 1989.
- GONZÁLEZ AMUCHASTEGUI, "Notas para una elaboración de un concepto de solidaridad como principio político", *Sistema*, n.101, 1991.
- GONZÁLEZ AMUCHASTEGUI, J., "Solidaridad y derechos de las minorías", en AA.VV., COBREROS, E., FARIÑAS, M.J., et al., *Derechos de las minorías y de los grupos diferenciados*, Escuela Libre Editorial, Madrid, 1994.
- GONZÁLEZ CARVAJAL, L., *La causa de los pobres, causa de la Iglesia*, Sal Terrae, Santander, 1982.
- GONZÁLEZ VILA, T., *Inspiración cristiana del orden temporal*, CEU Ediciones, Madrid, 2007.

- GONZÁLEZ VILA, T., "Todas las opiniones son respetables", *Acontecimiento. Órgano de expresión del Instituto Emmanuel Mounier*, Madrid, n.109, 2014.
- GONZÁLEZ VILA, T., *Verdad, diálogo, tolerancia. Las bases de la convivencia pacífica en una sociedad pluralista democrática*, Fundación Emmanuel Mounier, Salamanca, 2016.
- GORGONI, G., "La responsabilité comme project. Réflexions sur une responsabilité juridique prospective", en AA.VV., EBERHARD, C., (dir.), *Traduire nos responsabilités planétaires. Recomposer nos paysages juridiques*, Bruylant, Bruxelles, 2009.
- GORZ, A., *Crítica de la razón productivista* (Ed. J. Valdivieso), Los Libros de la Catarata, Madrid, 2008.
- GRAEBER, D., *Somos el 99%. Una historia, una crisis, un movimiento* (2013), (Trad. E. Cruz Santaella), Capitán Swing, Madrid, 2014.
- GRECO, T., "Antes el deber: Una crítica de la filosofía de los derechos", *Anuario de Filosofía del Derecho*, n.26, 2010.
- GUIBET-LAFAYE, C., "Bienes primarios, igualdad de oportunidades e igualdad de recursos", *Isegoria*, n.33, 2005.
- GURVITCH, G., *La vocación actual de la sociología. Hacia una Sociología diferencial* (1950), FCE, México, 1953.
- GURVITCH, G., *L'Idée du Droit Social. Notion et Système du Droit Social. Histoire doctrinale depuis le XVIIe siècle jusqu'à la fin du XIXe siècle*, Sirey, Paris, 1933.
- GUTIÉRREZ LÓPEZ, A., "Un comentario sobre "la Fábula de las abejas" de Mandeville", *A parte rei. Revista de Filosofía*, n.23, 2002.
- GUTMAN, A., "Introducción", en TAYLOR, C., *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"* (1992), (Trad. M. Utrilla, L. Andrade y G. Vilar), FCE, México, 2009, (2ª ed.)

- HABERMAS, J., *Aclaraciones a la ética del discurso* (1991), (Trad. J. Mardomingo), Trotta, Madrid, 2018, (1ª ed. 2000, 1ª reimpr. 2018).
- HABERMAS, J., *Ciencia y técnica como "ideología"* (1968), (Trad. M. Jimenez y M. Garrido), Tecnos, Madrid, 2002, (4ª ed. 1999, 2ª reimpr. 2002).
- HABERMAS, J., *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso* (1992), (Trad. M. Jiménez Redondo), Trotta, Madrid, 2000, (2ª ed.)
- HABERMAS, J., *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad* (1971), (Ed. E. Mendieta), Trotta, Madrid, 2001.
- HABERMAS, J., "La crisis del Estado del bienestar y el agotamiento de las energías utópicas", *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 1988.
- HABERMAS, J., "La idea de la dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos", *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, n.44, 2010.
- HABERMAS, J., *La inclusión del otro. Estudios de teoría política* (1996), (Trad. J.C. Velasco y G. Vilar), Paidós, Barcelona-Buenos Aires, 1999.
- HABERMAS, J., *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (1973), (Trad. J.L. Etcheverry), Amorrortu, Buenos Aires, 1975.
- HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa* (Trad. 4ª ed. revisada 1987, M. Jiménez Redondo), Trotta, Madrid, 2010.
- HACKER, J., "The institutional foundations of middle-class democracy", *Policy Network*, 6 mayo 2011.
- HACKER, J., y PIERSON, P., *Winner-take-all politics. How Washington made the rich richer-and turned its back on the middle class*, Simon & Schuster Paperbacks, New York, 2011.
- HARRINGTON, M., *La cultura de la pobreza en los Estados Unidos* (1962), (Trad. E.S. Esperati), FCE, México-Buenos Aires, 1965, (2ª ed.)

HARRIS, D., *La justificación del Estado de Bienestar* (1987), (Trad. J.J. Fernández), Instituto de Estudios Fiscales, Madrid, 1990.

HARRIS, J., *Violence and Responsibility*, Routledge & Keagan Paul, Londres, 1980.

HEGEL, F.G., *Filosofía del Derecho* (1937), (Introd. C. Marx), Biblioteca Filosófica, Editorial Claridad, Buenos Aires, vol. 5, 1968, (5ª ed.) Disponible en: <http://upcndigital.org/~ciper/biblioteca/Filosofia%20moderna/Hegel%20-%20Filosofia%20del%20Derecho.pdf>

HEGEL, F.G., *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural. Su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia positiva del Derecho* (1802-1803) (Trad. D. Negro), Aguilar, Madrid, 1979.

HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo* (1927), (Trad. J.E. Rivera), Trotta, Madrid, 2012, (3ª ed. traducida de la 17ª ed. de 1993)

HERDER, J.G., *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (1784), (Trad. J. Rovira Armengol), Losada, Buenos Aires, 1959.

HERMIDA, C., “Exigencias de la justicia natural en Tomás Moro”, *Persona y Derecho*, n.76, junio 2017.

HERNÁNDEZ, F.J., y HERZOG, B., “Introducción”, en HONNETH, A., *La sociedad del desprecio* (Trad. F. J. Hernández y B. Herzog), Trotta, Madrid, 2011.

HERVADA, J., *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*, Eunsa, Pamplona, 1992, (4ª ed.)

HIMMELFARB, G., *La idea de la Pobreza. Inglaterra a principios de la época industrial* (1983), (Trad. C. Valdés), FCE, México, 1988.

HIRSCHMAN, A. O., *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos a favor del capitalismo previos a su triunfo* (1977), Capitán Swing, Madrid, 2014.

HOBBS, T., *Leviatán* (1651), (Trad. C. Mellizo), Alianza-Ensayo, Madrid, 1999.

- HOBBS, T., *Tratado sobre el cuerpo* (1655), (Trad. J. Rodríguez), Trotta, Madrid, 2000.
- HOBBSAWN, E., *El mundo del trabajo. Estudios históricos sobre la formación y evolución de la clase obrera* (1984), (Trad. J. Beltrán), Editorial Crítica, Barcelona, 1987.
- HOBBSAWN, E., “Introducción: La invención de la tradición”, en AA.VV., HOBBSAWN, E., y RANGER, T., (dir.) *La invención de la tradición* (1983), (Trad. O. Rodríguez), Crítica, Barcelona, 2016, (1ª ed. 2002, 5ª reimpr. 2016).
- HOBBSAWM, E., *Naciones y nacionalismo desde 1780* (1990), (Trad. J. Beltrán), Crítica-Planeta, Barcelona, 2012.
- HÖFFE, O., *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia* (Trad. J. M. Seña), Alfa, Barcelona-Caracas, 1988.
- HONDERICH, T., *Violence for Equality. Inquiries in Political Philosophy*, Routledge, New York, 2015.
- HONNETH, A., *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales* (1992), (Trad. M. Ballesteros), Crítica, Barcelona, 1997.
- HONNETH, A., *La sociedad del desprecio* (Trad. F. J. Hernández y B. Herzog), Trotta, Madrid, 2011.
- HROCH, M., “*Nationale Bewegungen früher und heute. Ein europäischer Vergleich*”, (artículo inédito de 1991). Citado por HOBBSAWM, E., *Naciones y nacionalismo desde 1780* (1990), (Trad. J. Beltrán), Crítica-Planeta, Barcelona, 2012.
- HUGHES, G., “The concept of dignity in the Universal Declaration of Human Rights”, *Journal of Religious Ethics*, vol.39, n.1, March 2011
- HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana* (1739-1740), (Trad. F. Duque), Tecnos, Madrid, 1988.
- HUME, D., *Sobre el suicidio y otros ensayos* (Trad. C. Mellizo), Alianza, Madrid, 1998.

- HUNTINGTON, S.P., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* (1996), (Trad. J.P. Tosaus), Paidós, Barcelona, 1997.
- IMBERT, P. H., “L'universalité des Droits de l'Homme”, *Actas del “Colloque sur l'universalité des Droits de l'Homme, dans un monde pluraliste”* (Estrasburgo, 17-19 de abril de 1989), Conseil de L'Europe, Strasbourg, 1989.
- JALDUN, I., *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah) (1374-1378)*, (Trad. J. Feres), FCE, México, 1977.
- JAMESON, F., *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* (1984), (Trad. J.L. Pardo), Paidós, Barcelona, 1995, (1ª ed. 1991, 1ª reimpr. 1995).
- JEFFERSON, T., “To Thomas Law Poplar Forest, June 13, 1814 (The Letters of Thomas Jefferson 1743-1826)”, *American History. From revolution to reconstruction and beyond*. Disponible en:
<http://www.let.rug.nl/usa/presidents/thomas-jefferson/letters-of-thomas-jefferson/jefl230.php>
- JELLINEK, G., *Teoría general del Estado* (Trad. de la 2ª ed. alemana por F. de los Ríos Urruti), Comares, Granada, 2000.
- JONAS, H., *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (1979), (Trad. J.M. Fernández), Herder, Barcelona, 1995
- KALDOR, M., *El poder y la fuerza. La seguridad de la población civil en un mundo global* (2007), (Trad. A.E. Álvarez y A.M. Benítez), Tusquets, Barcelona, 2010.
- KALDOR, M., *Las nuevas guerras. Violencia organizada en la era global* (1999), (Trad. M.L. Rodríguez), Tusquets, Barcelona, 2001.
- KANDINDI, A., *El fundamento ético de la política en Charles Péguy*, Eunsa, Pamplona, 2010.

- KANT, I., *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia (1784-1797)*, (Trad. C. Roldán y R. Rodríguez), Tecnos, Madrid, 2010, (4ª ed.)
- KANT, I., *La paz perpetua (1795)*, (Ed. de J. Abellán), Tecnos, Madrid, 2013, (8ª ed.)
- KELSEN, H., *Esencia y valor de la democracia (1920)*, (Trad. de R. Luengo Tapia y L. Legaz Lacambra), Comares SL, Granada, 2002.
- KELSEN, H., *Problemas capitales de la Teoría jurídica del Estado. (Desarrollados con base en la doctrina de la proposición jurídica (Trad. de la 2ª ed. alemana de 1923 por W. Rocés)*, Porrúa, México, 1987.
- KLIEMT, H., “Die These von der Trennung von Politik und Moral”, en AA.VV., BECKER, W., y OELMÜLLER, W. (comp.), *Politik und moral. Entmoralisierung des Politischen?*, Wilhelm Fink Verlag - Verlag Ferdinand Schöningh, München, 1987.
- KORPI, W., y PALME, J., “The paradox of redistribution and strategies of equality: welfare state institutions, inequality and poverty in the western countries”, *American Sociological Review*, vol.63, n.5, 1998.
- KOSTERMAN, R., y FESHBACH, S., “Toward a measure of patriotic and nationalistic”, *Political Psychology*, vol.10, n.2, junio 1989.
- KÜNG, H., *Existencia cristiana (Trad. J.M. Lozano-Gotor)*, Trotta, Madrid, 2012.
- KÜNG, H., *Proyecto de una ética mundial (1990)*, (Trad. G. Canal Marcos), Trotta, Madrid, 1991.
- LACROIX, J., “La promotion des masses”, *ESPRIT*, enero 1953.
- LAFUENTE, R. F., y SÁNCHEZ CÁMARA, I., *La apoteosis de lo neutro*, Fundación FAES, Madrid, 1996.
- LAÍN ENTRALGO, P., *España como problema*, Aguilar, Madrid, 1962, (3ª ed.)

- LAMO DE ESPINOSA, E., "Fronteras culturales", en AA.VV., LAMO DE ESPINOSA, E., (ed.), *Culturas, Estados, Ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*, Alianza, Madrid, 1995.
- LANCHESTER, F., "Los deberes constitucionales en el derecho comparado", *Revista de Derecho Constitucional Europeo*, n.13, enero-junio 2010
- LAPORTA, F. J., "Algunos problemas de los deberes positivos generales", *Doxa*, n.3, 1986
- LAPORTA, F., *Adolfo Posada: Política y sociología en la crisis del liberalismo español*, Edicusa, Madrid, 1974.
- LAPORTA, F., *Entre el Derecho y la Moral*, Fontamara, México, 1993.
- LASALLE, F., *Manifiesto obrero y otros escritos políticos* (Trad. J. Abellá), Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1989.
- LASCH, C., *The cultur of narcissism. American life in an age of diminishing expectations*, Warner Books, 1979.
- LA TORRE, M., *La lucha contra el derecho subjetivo. Karl Larenz y la teoría nacionalsocialista del Derecho* (1988), (Trad. C. García Pascual), Dykinson, Madrid, 2008.
- LEROUX, P., *De l'Humanité, de son principe et de son avenir*, Perrotin-Libraire Editeur, París, 1840-45, (2ª ed.), Tomo I. Disponible en: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k454802b/f3.image>
- LEVIN, M., "Negative liberty", en AA.VV., PAUL, E.F., MILLER, F., y PAUL, J., (eds.), *Liberty and equality*, Basil Blackweell, Oxford, 1985.
- LÉVINAS, E., *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (1978), Sígueme, Salamanca, 2011, (5ª ed.)
- LÉVINAS, E., *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro* (1991), (Trad. J.L. Pardo), Pre-Textos, Valencia, 1993.

- LÉVINAS, E., *Hors sujet*, Fata Morgana, Montpellier, 1987.
- LÉVINAS, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (Trad. D.E. Guillot), Sígueme, Salamanca, 1977.
- LÉVY, B.H., *La barbarie con rostro humano* (Trad. E. Simons), Monte Ávila, Caracas, 1978.
- LINDHOLM, T., "Article 1", en AA.VV., ALFREDSSON, G., and EIDE, A., (eds.), *The Universal Declaration of Human Rights. A common standard of achievement*, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague, 1999.
- LIPOVETSKY, G., *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos* (1992), (Trad. J. Bigozzi), Anagrama, Barcelona, 1996, (3ª ed.)
- LLANO, A., "Claves filosóficas del actual debate cultural", *Humanitas. Revista de Antropología y Cultura Cristiana*, n.4, octubre-diciembre 1996.
- LLANO, A., *Humanismo cívico*, Ariel, Barcelona 1999.
- LOCHAK, D., *Face aux migrants: état de droit ou état de siège*, Textuel, Paris, 2007.
- LOCKE, J., *Ensayo sobre el Gobierno civil* (1690), (Trad. A. Lázaro), Aguilar, Buenos Aires, 1960, (2ª ed.)
- LOCKE, J., *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil* (1690) (Trad. C. Mellizo), Tecnos, Madrid, 2010,
- LÓPEZ ARANGUREN, E., *Problemas sociales. Desigualdad, pobreza, exclusión social*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.
- LÓPEZ CALERA, N., "Escasez y cambio de modelos", en AA.VV., SAÚCA, J.M., (ed.), *Problemas actuales de los Derechos Fundamentales*, Univ. Carlos III/ BOE, Madrid, 1994.

- LÓPEZ CALERA, N., “¿Y si los derechos humanos no tienen un puesto en el derecho?”, en AA.VV., SQUELLA, A., y LÓPEZ CALERA, N., *Derechos humanos: ¿invento o descubrimiento?*, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, Madrid, 2010.
- LOWENTHAL, D., *The Heritage Crusade and the Spoils of History* (1968), Cambridge University Press, Cambridge, 2006, (5ª ed.)
- LYOTARD, F., *La condición postmoderna. Informe sobre el saber* (1979), (Trad. M. Antolín), Cátedra, Madrid, 1998, (6ª ed.)
- LYOTARD, F., *La diferencia* (1983), (Trad. A.L. Bixio), Gedisa, Barcelona, 1996, (2ª reimpr.)
- MAALOUF, A., *Identidades Asesinas* (1998), (Trad. F. Villaverde), Alianza, Madrid, 2015, (5ª ed. 2012, 1ª reimpr. 2015).
- MACHADO, A., “Nuevas canciones”, en CEREZO, P. (ed.), *Antonio Machado. Obra Esencial*, Biblioteca Castro, Madrid, 2018.
- MACHADO, A., “Proverbios y Cantares CXXXVI”, en *Obras Completas I* (Ed. O. Macrí y G. Chiappini), RBA, Barcelona, 2005.
- MACHERET, A., “Préface”, en AA.VV., MEYER-BISCH, P., (ed.), *Les devoirs de l’homme. De la réciprocité dans les droits de l’homme*, Editions Universitaires, Fribourg, Suisse - Editions du Cerf, Paris, 1989.
- MACKIE, J. L., “Can there be a Right based Morality?”, en AA.VV., WALDRON, J., (ed.), *Theories of Rights*, Oxford University Press, New York, 1989, (1ª ed. 1984, 2ª reimpr. 1989).
- MACPHERSON, C.B., *La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke* (1962), (Trad. J.R. Capella), Trotta, Madrid, 2005.
- MALIK, CH., *The challenge of human rights. Charles Malik and the Universal Declaration* (ed. Habib C. Malik), Centre for Lebanese Studies and the Charles Malik Foundation, Oxford, 2000.

- MALTHUS, J., *On Population* (1798), (Ed. and introd. G. HIMMELFARB), Modern Library, New York, 1960.
- MANDEVILLE, B., *La Fábula de las abejas, o, Los vicios privados hacen la prosperidad pública* (1729), (Trad. J. Ferrater Mora), FCE, México, 1982.
- MAQUIAVELO, N., *El Príncipe* (1532), (Comentado por Napoleón Bonaparte) (Trad. E. Leonetti Jungl), Espasa-Calpe, Madrid, 2008, (43ª ed.-5ª en esta presentación)
- MARCEL, G., *Les hommes contre l'humain*, Fayard, Viena, 1968.
- MARGALIT, A., *La sociedad decente* (Trad. C. Castells), Paidós, Barcelona, 1997.
- MARIANA, J. de., *Del rey y de la institución real* (1599), Publicaciones Españolas, Madrid, 1961, Tomo II.
- MARÍAS, J., *Antropología metafísica*, en MARÍAS, J., *Obras. Antropología metafísica. Ensayos*, Revista de Occidente, Madrid, 1982, (3ª ed.)
- MARITAIN, J., *Cristianismo y democracia* (1942), (Trad. H.F. Miri), La Pléyade, Buenos Aires, 1971.
- MARITAIN, J., "Introducción", en AA.VV., CARR, E.H., CROCE, B., et al., *Los derechos del hombre* (1949), (Trad. M. Nelken y otros), Laia, Barcelona, 1976, (4ª ed.)
- MARITAIN, J., "Posibilidades de cooperación en un mundo dividido", en MARITAIN, J., *El alcance de la razón* (Trad. A.L. Bixio), Emecé Editores, Buenos Aires, 1959.
- MARTÍN BUEZAS, F., *El krausismo español desde dentro. Sanz del Río, Autobiografía de intimidad*, Tecnos, Madrid, 1978.
- MARTÍNEZ, J.L., "Exclusión, discapacidad y justicia social", en AA.VV., MARTÍNEZ, J.L., (ed.), *Exclusión social y discapacidad*, PROMI, Universidad Pontificia Comillas, España, 2005.

- MARTÍNEZ-PUJALTE, A.L., “Derechos humanos e identidad cultural. Una posible conciliación entre interculturalidad y universalidad”, *Persona y Derecho*, n.38, 1998.
- MARTÍNEZ-PUJALTE, A.L., “La universalidad de los derechos humanos y la noción constitucional de persona”, en AA.VV., BALLESTEROS, J., FERNÁNDEZ RUIZ-GÁLVEZ, M.E., y MARTÍNEZ-PUJALTE, A.L., (coords.), *Justicia, Solidaridad, Paz. Estudios en homenaje al Profesor José María Rojo Sanz*, Universitat de València, Valencia, 1995, vol.I.
- MARX, K., *Crítica al Programa de Gotha* (1891), (Trad. G. Muñoz), en MARX, K., *Textos de economía y de filosofía. Manifiesto Comunista*, Gredos, Madrid, 2012.
- MATE, R., *Mística y Política*, EVD, Navarra, 1990.
- MATE, R., *La razón de los vencidos*, Antrophos, Barcelona, 1991.
- MAX-NEEF, M., *Desarrollo a escala humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones* (1993), Icaria, Barcelona, 1998, (2ª ed.)
- MAZZINI, G., *Pensamientos sobre la democracia en Europa y otros escritos*, (Trad. I.M. Pascual Sastre), Tecnos, Madrid, 2004.
- MCCORMICK, N., “Los derechos de los niños: una prueba de fuego para las teorías de los derechos”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, n.5, 1988.
- MCLEOD, I., *Legal Theory*, Palgrave Macmillan, New York, 2007, (4ª ed.)
- MERCHANT, C., *La morte della natura. Le donne, l'ecologia e la rivoluzione scientifica*, (1980), Garzanti, Italy, 1988.
- MERTON, R.K., “Estructura social y anomia”, en MERTON, R.K., *Teoría y estructura sociales* (1949), (Trad. F.M. Torner y R. Borques), FCE, México, 1984, (2ª ed. en español de la 3ª en inglés 1980, 1ª reimpr. 1984).

- METZ, K.H., "Solidarität und Geschichte. Institutionen und sozialer Begriff der Solidarität und Westeuropa im 19. Jahrhundert", en AA.VV., BAYERTZ, K., (ed.), *Solidarität. Begriff und Problem*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1998.
- MEYER-BISCH, P., "Le devoir de l'homme est sans fin, mais non sans limite", en AA.VV., MEYER-BISCH, P., (ed.) *Les devoirs de l'homme. De la réciprocité dans les droits de l'homme*, Editions Universitaires, Fribourg, Suisse - Editions du Cerf, Paris, 1989.
- MILL, J.S., *Capítulos sobre el Socialismo y otros escritos* (Trad. D. Negro Pavón), Aguilar, Madrid, 1979.
- MILL, J.S., *El utilitarismo. Un sistema de la lógica* (1861), (Trad. E. Guisán), Alianza, Madrid, 1984.
- MILL, J.S., *Sobre la libertad y otros escritos* (Trad. J. Abellán y otros), Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, España, 1991.
- MONTORO BALLESTEROS, A., "Sobre la teoría imperativista de la norma jurídica", *Anales de Derecho*, n.25, 2007.
- MONZÓN, A., *El derecho en Joan Lluís Vives*, Tesis Doctoral del Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política, Facultad de Derecho, Valencia, 1986.
- MONZÓN, A., "Derechos humanos y diálogo intercultural", en AA.VV., BALLESTEROS, J., (ed.), *Derechos humanos. Concepto, fundamentos, sujetos*, Tecnos, Madrid, 1992.
- MORO, T., *Utopía* (1516), (Trad. A. Miralles), en BACON, F., CAMPANELLA, T., y MORO, T., *Utopías del renacimiento*, FCE, Madrid, 1990. (1ª ed. español 1941, 10ª reimpr. 1990).
- MORO.T., *Epigramas* (Trad. y prólogo C. Cabrillana), Rialp, Madrid, 2012.
- MORSINK, J., *The Universal Declaration of Human Rights. Origins, drafting, and intent*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1999.

- MOUNIER, E., *Manifiesto al servicio del personalismo*, en MOUNIER, E., *Obras 1931/1939* (Versión A.C. Comín), Laia, Barcelona, 1974, Tomo I.
- MOUNIER, E., *Revolución personalista y comunitaria*, en MOUNIER, E., *Obras 1931/1939* (Versión A.C. Comín), Laia, Barcelona, 1974, Tomo I.
- MOUTOUH, H., “La dignité de l’homme en droit”, *Revue du droit public et de la science politique en France et à l’étranger*, vol.1, n.115, enero-febrero, 1999.
- MOYA, C., *Sociólogos y sociología*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1975, (2ª ed.)
- MOYN, S., *Christian human rights*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2015.
- MULHALL, S., *On being in the world. Wittgenstein and Heidegger on seeing aspects*, Routledge, Londres-New York, 1990.
- MUTSCHLER, M.M., “On the Road to Liquid Warfare?”, *BICC Working Paper*, n.3, 2016.
Disponible en:
https://www.bicc.de/fileadmin/Dateien/Publications/working_paper/wp03_2016/wp_3_2016.pdf
- NAGEL, T., *Igualdad y parcialidad. Bases éticas de la teoría política* (1991), (Trad. J.F. Álvarez), Paidós Ibérica-Surcos, Barcelona, 2006.
- NAÏR, S., “Prólogo”, en DE LUCAS, J., *Mediterráneo. El naufragio de Europa*, Tirant Humanidades, Valencia, 2016, (2ª ed.)
- NICOLETTI, G., “Solidarismo e Personalismo”, en AZAHARA, A., y EULA, E., (a cura di), *Novissimo Digesto Italiano*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1957, (3ª ed.), Tomo XVII.
- NIETZSCHE, F., *Así habló Zarathustra*, en NIETZSCHE, F., *Obras completas* (Ed. de D. Sánchez Meca), Tecnos, Madrid, 2014, vol.IV.
- NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano*, en NIETZSCHE, F., *Obras completas* (Ed. de D. Sánchez Meca), Tecnos, Madrid, 2014, vol.III.

- NINO, C.S., *Ética y Derechos Humanos. Un ensayo de fundamentación*, Ariel, Barcelona, 1989.
- NORTHROP, F.S.C., “Hacia una declaración de derechos para las Naciones Unidas”, en AA.VV., CARR, E.H., CROCE, B., et al., *Los derechos del hombre* (1949), (Trad. M. Nelken y otros), Editorial Laia, Barcelona, 1976, (4ª ed.)
- NOZICK, R., *Anarquía, Estado, Utopía* (1974), (Pról. L.D. Fernández), Innisfree, Nueva York, 2014, (1ª ed.)
- NUSSBAUM, M., “Capacidades humanas y justicia social”, en AA.VV., RIECHMANN, J., (coord.), *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades humanas, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad*, Los libros de la Catarata, Madrid, 1999, (2ª ed.)
- NUSSBAUM, M., y SEN, A., “Introducción”, en AA.VV., NUSSBAUM, M., and AMARTYA, S., (comp.), *La calidad de vida* (1993), (Trad. R. Reyes), FCE, México, 2002, (1ª ed. 1996, 3ª reimpr. 2002).
- NUSSBAUM, M., *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión* (2006), (Trad. R. Vila y A. Santos), Paidós, Barcelona, 2007.
- NUSSBAUM, M., *Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades* (2000), (Trad. R. Bernet), Herder, Barcelona, 2002.
- NYS, E., *Le droit de la guerre et les précurseurs de Grotius*, C. Muquardt, Bruxelles, 1882.
- NYS, E., *Le droit des gens et les anciens jurisconsultes espagnols*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1914.
- NYS, E., *Les origines du Droit international*, Alfred Castaigne, Bruxelles, 1894.
- OLLERO, A., *Derecho a la verdad. Valores para una sociedad pluralista*, EUNSA, Pamplona, 2005.
- OLLERO, A., *¿Tiene razón el Derecho? Entre método científico y voluntad política*, Publicaciones del Congreso de los Diputados, Madrid, 1996.

- ORWELL, G., *Rebelión en la granja* (1945), (Trad. M. Souto), DeBolsillo, Barcelona, 2014, (7ª ed.)
- OST, F., y Van DROOGHENBROECK, S., “La responsabilidad como cara oculta de los derechos humanos”, *Anuario de Derechos Humanos*, vol. 5, 2004.
- OSTRY, J. D., BERG, A., Y TSANGARIDES, C.G., “Redistribution, inequality and growth”, *IMF Staff Discussion Note*, n.14/02, february 2014. Disponible en: <https://www.imf.org/external/pubs/ft/sdn/2014/sdn1402.pdf>
- OWEN, R., *Textes choisis*, Éditions Sociales, París, 1963.
- PALLARES YABUR, P., *Aproximación a la fundamentación de los derechos humanos en la Declaración Universal de 1948: de Jacques Maritain a Charles Malik*, Tesis Doctoral del Departamento de Derecho Público e Instituciones Jurídicas Básicas, Facultad de Derecho, Pamplona, 2016.
- PALLARES YABUR, P., “La justificación racional de los derechos humanos en los redactores de la Declaración Universal de los Derechos Humanos”, *Persona y Derecho*, n.68, 2013/1
- PALOMBELLA, G., “De los derechos y de su relación con los deberes y los fines comunes”, *Derechos y Libertades*, n.17, Época II, junio 2007.
- PANIKKAR, R., *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad* (1993), (Trad. A. López y M. Tabuyo), Trotta, Madrid, 1999.
- PARDUN, J.T., “Good Samaritan Laws: A Global Perspective”, *20 Loy. L.A. Int'l & Comp. L.Rev.*, n.591, 1998. Disponible en: <https://digitalcommons.lmu.edu/ilr/vol20/iss3/8/>
- PARIJS, P. van., *Refonder la solidarité*, Les Editions du Cerf, Paris, 1996.
- PASCUAL SASTRE, I.M., “Estudio preliminar”, en MAZZINI, G., *Pensamientos sobre la democracia en Europa y otros escritos*, (Trad. I.M. Pascual Sastre), Tecnos, Madrid, 2004.

- PECES-BARBA, G., *Curso de Derechos Fundamentales. Teoría General*, Univ. Carlos III-BOE, Madrid, 1995.
- PECES-BARBA, G., *Derecho y derechos fundamentales*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993.
- PECES-BARBA, G., "Humanitarismo y solidaridad social como valores de una sociedad avanzada", en AA.VV., DE LORENZO GARCÍA, R., CABRA DE LUNA, M., GIMÉNEZ-REYNA RODRÍGUEZ E., (coords.), *Las entidades no lucrativas de carácter social y humanitario*, La Ley, Madrid, 1991.
- PECES-BARBA, G., "Los deberes fundamentales", *Doxa*, n.4, 1987.
- PÉGUY, CH., *Oeuvres en prose complètes (1897-1905)*, Gallimard, France, 1987, Tomo I.
- PÉREZ DE HERRERA, C., *Amparo de pobres (1598)* (Ed. M. Cavillac), Espasa-Calpe, Madrid, 1975.
- PÉREZ GIL, L.V., "Grandes potencias, armas nucleares y conflictos asimétricos", *Instituto Español de Estudios Estratégicos*, septiembre 2016. Disponible en: http://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_marco/2016/DIEEEM09-2016_ArmasNucleares_PerezGil.pdf
- PÉREZ LUÑO, A.E., *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Tecnos, Madrid, 2018, (12ª ed.)
- PÉREZ LUÑO, A.E., "Derechos humanos y constitucionalismo en la actualidad: ¿continuidad o cambio de paradigma?", en AA.VV., PÉREZ LUÑO, A.E., (coord.), *Derechos humanos y constitucionalismo ante el tercer milenio*, Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales S.A., Madrid, 1996
- PÉREZ LUÑO, E., "Derechos y libertades en la Constitución de 1812", *Revista de Historiografía*, n.20, vol.1, 2014
- PÉREZ LUÑO, A.E., "El Estado totalitario contra el derecho subjetivo. La teoría jurídica de Karl Larenz", *Sistema. Revista de ciencias sociales*, n.212, 2009.

- PÉREZ LUÑO, A.E., “Las generaciones de derechos humanos”, *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, n.10, septiembre-diciembre 1991
- PÉREZ LUÑO, A.E., “La universalidad de los derechos humanos”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, n.15, 1998.
- PÉREZ LUÑO, A.E., *Los Derechos Fundamentales*, Tecnos, Madrid, 2013, (11ª ed.)
- PÉREZ LUÑO, A.E., “Los derechos humanos en los iusnaturalistas clásicos españoles”, en AA.VV., GONZÁLEZ TABLAS SASTRE, R., (coord.), *La Filosofía del Derecho en perspectiva histórica*, Universidad de Sevilla, 2009.
- PÉREZ LUÑO, A.E., “Problemas abiertos en Filosofía del Derecho”, *Doxa*, n.1, 1984.
- PÉREZ LUÑO, A. E., *Teoría del Derecho. Una concepción de la experiencia jurídica*, Tecnos, Madrid, 2018, (17ª ed.)
- PETRELLA, R., *El Bien Común. Elogio de la solidaridad* (1996), (Trad. María Puig de la Bellacasa), Debate, Madrid, 1997.
- PIKETTY, T., *El capital en el siglo veintiuno* (2013), (Trad. E. Cazenave), FCE, Madrid, 2015, (1ª ed. 2014, 4ª reimpr. 2015).
- PLATÓN, “Gorgias” (Trad. J. Calonge), en PLATÓN, *Diálogos*, Gredos, Madrid, 2011, vol. I.
- PLATÓN, “Sofista” (Trad. N. Luis), en PLATÓN, *Diálogos*, Gredos, 2014, (2ª ed.), vol. II.
- PLUTARCO, *Vidas paralelas* (Ed. C. Alcalde y M. González), Gredos, Madrid, 2010, Tomo VIII.
- POPPER, K., *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945), (Trad. E. Loedel), Planeta-Agostini, Barcelona, 1992, vol. I
- POSADA, A., “Derecho político y administrativo”, en AA.VV., POSADA, A., CLEMENTE DE DIEGO, F., et al., *Derecho usual*, Ediciones la Lectura, Madrid, s.f. (1913?)
- POSADA, A., *Hacia un nuevo Derecho Político*, Editorial Páez, Madrid, 1931.

- POSADA, A., “Política social y legislación del trabajo”, en AA.VV., POSADA, A., CLEMENTE DE DIEGO, F., et al., *Derecho usual*, Ediciones la Lectura, Madrid, s.f. (1913?)
- POSADA, A., *Tratado de Derecho Político*, Lib. General de Victoriano Suárez, Madrid, 1928, (4ª ed. revisada), Tomo I.
- PREUSS, U., “El concepto de los derechos y el Estado del bienestar”, en AA.VV., OLIVAS, E., (dir.), *Problemas de legitimación en el Estado social*, Madrid, Trotta, 1991.
- PRIETO SANCHÍS, L., “Los derechos sociales y el principio de igualdad sustancial”, *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, n.22, septiembre-diciembre 1995.
- PRIETO SANCHÍS, L., “Notas sobre el origen y la evolución de los Derechos Humanos”, en AA.VV., LÓPEZ GARCÍA, J.A., y DEL REAL, J.A., (eds.), *Los derechos: entre la ética, el poder y el Derecho*, Dykinson, Madrid, 2000.
- PROUDHON, *El principio federativo* (1863), (Ed. J. Gómez), Editora Nacional, Madrid, 1977.
- PUTNAM, H., *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos* (2002), (Trad. F. Forn), Paidós, Barcelona, 2004.
- PUTNAM, R., *Our kids. The American dream in crisis*, Simon & Schuster, Nueva York, 2015.
- QUESNAY, F., *Le droit naturel*, Paris, 1765. Disponible en:
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6485172r/f1.image.textelimage>
- RAMÍREZ GARCÍA, H., y DÍEZ SPELZ, J.F., *La autenticidad y el fundamento de los derechos humanos. Una aproximación desde la filosofía jurídica de Sergio Cotta*, Servicio Publicaciones Facultad de Derecho, Universidad Complutense Madrid, Madrid, 2016.
- RAWLS, J., “El derecho de gentes”, en AA.VV., SHUTE, S., y HURLEY, S., (eds.) *De los derechos humanos: las conferencias Oxford Amnesty de 1993* (Trad. H. Valencia), Trotta, Madrid, 1998.

- RAWLS, J., *El derecho de gentes y "Una revisión de la idea de razón pública"* (1999), (Trad. H. Valencia), Paidós, Barcelona, 2001.
- RAWLS, J., *El Liberalismo Político* (1993), (Trad. A. Domènech), Crítica-Booket, Barcelona, 2016, (1ª ed. 2013, 2ª reimpr. 2016).
- RAWLS, J., *Justice as Fairness. A Restatement*, E. Kelly ed., Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2001.
- RAWLS, J., *La justicia como equidad. Una reformulación* (2001), (Trad. J. G. Barcina), Paidós, Barcelona, 2012.
- RAWLS, J., "Social Unity and Primary Goods", en RAWLS, J., *Collected Papers* (ed. S. Freeman), Harvard University Press, Cambridge-London, 2001.
- RAWLS, J., *Teoría de la justicia* (1971), (Trad. M.D. González), FCE, México, 2015, (2ª ed. 1995, 11ª reimpr. 2015).
- RAWLS, J., "The Idea of an Overlapping Consensus", en RAWLS, J., *Collected Papers* (ed. S. Freeman), Harvard University Press, Cambridge-London, 2001.
- RAZ, J., "Right-based morality", en AA.VV., WALDRON, J., (ed.), *Theories of Rights*, Oxford University Press, New York, 1989, (1ª ed. 1984, 2ª reimpr. 1989).
- RENES, V., "El voluntariado: solidaridad y participación en la sociedad dual", *Sal Terrae*, n.6, 1989.
- REVELLI, M., *Le due destre. Le derive politiche del postfordismo*, Bollati, Boringhieri, Torino, 1996.
- RIALS, S., *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Hachette Littérature, Paris, 1988.
- RIBOTTA, S., *Las desigualdades económicas en las teorías de la justicia*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2010.
- RICOEUR, P., *Historia y Verdad* (1955), (Trad. A. Ortiz), Encuentro, Madrid, 1990, (3ª ed.)

- RICOEUR, P., "Introducción", en AA.VV., GARDET, L., GUREEVITCH, A.Y., et al., *Las culturas y el tiempo* (1975), (Trad. A. Sánchez-Bravo), Sígueme, Salamanca, 1979.
- RICOEUR, P., "Poder, fragilidad y responsabilidad", *Cuaderno Gris*, n.2, 1997.
- RIECHMANN, J., "Necesidades: algunas delimitaciones en las que acaso podríamos convenir", en AA.VV., RIECHMANN, J., (coord.), *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades humanas, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad*, Los libros de la Catarata, Madrid, 1999, (2ª ed.)
- RIGOL Y ROIG, J., "Política i comunitat", en AA.VV., COLOMER A., y MONZÓN, A., (eds.) *Emmanuel Mounier i la tradició personalista*, PUV, 2001.
- RÍOS, F. de los., *Escritos sobre Democracia y Socialismo* (Estudio preliminar V. Zapatero), Taurus, Madrid, 1975.
- RITZER, G., *The McDonaldization thesis. Explorations and extensions*, Sage Publications, London, 1999, (1ª ed. 1998, 1ª reimpr. 1999).
- ROBLES, G., *Teoría del Derecho. Fundamentos de Teoría Comunicacional del Derecho*, Civitas, Thomson Reuters, Navarra, 2015, Vol. I, (6ª ed.)
- ROCA BAREA, M.E., *Imperiofobia y leyenda negra. Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio español*, Siruela, Madrid, 2017, (14ª ed.)
- ROCA JUAN, J., "Art. 7.2", en AA.VV., AMORÓS GUARDIOLA, M., DE ANGEL, R., et al., *Comentarios a las Reformas del Código civil. El nuevo Título preliminar del Código y la Ley de 2 de mayo de 1975*, Tecnos, Madrid, 1977, vol. I.
- RODRÍGUEZ PANIAGUA, J.M., *Derecho y Ética*, Tecnos, Madrid, 1977.
- RODRÍGUEZ PANIAGUA, J.M., *Lecciones de derecho natural como introducción al Derecho*, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Derecho Sección de Publicaciones, 1988, (3ª ed.)
- RODRÍGUEZ PANIAGUA, J.M., "Los derechos humanos como obligación", *Persona y Derecho*, n.22, 1990.

- RODRÍGUEZ PANIAGUA, J.M., “Los derechos humanos del individualismo a la ética de la responsabilidad”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, n.15, 1998.
- RONDEAU, D., “La relation des droits aux devoirs: Approche interculturelle”, *Revue Aspects*, n.1, 2008.
- RORTY, R., *Contingencia, ironía y solidaridad* (1989), (Trad. A.E. Sinnot), Paidós, Barcelona, 1996, (1ª ed. 1991, 1ª reimpr. 1996).
- ROSALES, J.M., “Democracia y solidaridad”, *Sistema*, n.107, 1992.
- ROSEMON, H. y AMES, R.T., *The chinese classic of family reverence. A philosophical translation of the xiaojing*, University of Hawaii Press, Honolulu, 2009.
- ROUSSEAU, J.J., *Del contrato social* (1762), en ROUSSEAU, J.J., *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (Trad. M. Armiño), Alianza-Ciencias Sociales, Madrid, 2003, (1ª ed 1998, 3ª reimpr. 2003).
- ROUSSEAU, J.J., *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1755), en ROUSSEAU, J.J., *Del Contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (Trad. M. Armiño), Alianza-Ciencias Sociales, Madrid, 2003, (1ª ed 1998, 3ª reimpr. 2003).
- ROUSSEAU, J.J., *Emilio o De la educación* (1762) (Trad. M. Armiño), Alianza, Madrid, 2011, (3ª ed.)
- ROZENBLIT, B., *Us Against them: how tribalism affects the way we think*, Transcendent Publications, Kansas City, 2008.
- RUIZ MIGUEL, A., “Presentación”, en BARRAGUÉ, B., *Desigualdad e igualitarismo redistributivo*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2017.
- SAINT SIMON, *El nuevo cristianismo* (1825), (Trad. P. Bravo), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981.

SAINT SIMON, C.H., “L’organisateur”, en *Oeuvres de Saint-Simon et d’Enfantin*, París, 1877-78.

SALEJ HIGGINS, S., “Lectura comparada sobre los clásicos del contractualismo político”, *Revista crítica del presente*, n.9, noviembre 2002. Disponible en:
<http://www.nodulo.org/ec/2002/n009p05.htm>

SAN AGUSTIN, *La ciudad de Dios* (Trad. J.C. Díaz Bayral), Apostolado de la Prensa S.A, Madrid, 1944, (4ª ed.)

SÁNCHEZ CÁMARA, I., “Democracia y relativismo ético”, en AA.VV., MUÑOZ, R., SÁNCHEZ-CAÑIZARES, J., y GUITIÁN, G., (coords.), *Religión, sociedad moderna y razón práctica*, EUNSA, Pamplona, 2012.

SÁNCHEZ CÁMARA, I., “Sobre el paradigma ético dominante”, en AA.VV., ZAPATERO, V. (ed.), *Horizontes de la Filosofía del Derecho. Homenaje a Luis García San Miguel*, Servicio Publicaciones Universidad de Alcalá, 2002, tomo 1.

SÁNCHEZ VIAMONTE, C., *Manual de Derecho Político. Los problemas de la democracia*, Editorial Bibliográfica Argentina, Buenos Aires, 1959.

SANDEL, M.J., *Justicia ¿hacemos lo que debemos?* (2009), (Trad. J.P. Campos), Debate, Barcelona, 2015, (3ª ed.)

SANDEL, M., *Lo que el dinero no puede comprar. Los límites morales del Mercado* (2012), (Trad. J. Chamorro), Debate, Barcelona, 2013.

SANDEL, M., “Market reasoning as moral reasoning: why economists should re-engage with political philosophy”, *Journal of Economic Perspectives*, vol.27, n.4, 2013. Disponible en:

<https://pubs.aeaweb.org/doi/pdfplus/10.1257/jep.27.4.121>

SANTOS, B. de Sousa, “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos”, en AA.VV., GÓMEZ ISA, F., (dir.), y PUREZA, J.M., *La protección internacional de los derechos humanos en los albores del siglo XXI*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2003.

- SANTOS, B. de Sousa, *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el Derecho* (Trad. C. Lema Añón y otros), Trotta, Madrid, 2009.
- SARACENI, G., *Ospitalità. Un valore giuridico fondamentale*, CEDAM, Italia, 2012.
- SARTEA, C., *Diritti umani. Un'introduzione critica*, Giappichelli, Torino, 2018.
- SAYAD, A., *La doble ausencia. De las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado* (1999), (Trad. E. Santamaría), Anthropos, Barcelona, 2010.
- SCANLON, T., "The diversity of objections to inequality", *The Lindley Lecture*, University of Kansas, february 1996. Disponible en:
<https://pdfs.semanticscholar.org/858e/dbee5f2d9433315899cee0e8bc9329b0351e.pdf>
- SCARTEZZINI, R., "Las razones de la universalidad y las de la diferencia" (Trad. P. Linares), en AA.VV., GINER, S., y SCARTEZZINI, R., (eds.), *Universalidad y diferencia*, Alianza, Madrid, 1996.
- SCHOLZ, S., "Solidarity", en AA.VV., TEN HAVE, H., (ed.), *Encyclopedia of Global Bioethics*, Springer International Publishing, Switzerland, 2016.
- SCHOPENHAUER, A., *Parerga y paralipómena. (Escritos filosóficos sobre diversos temas)* (1851), (Trad. y notas de J.R. Hernández Arias, L.F. Moreno Claros, A. Izquierdo), Valdemar, Madrid, 2009.
- SCHLUCHTER, W., "Ferdinand Tönnies: comunidad y sociedad", *Signos Filosóficos*, vol. XIII, n.26, julio-diciembre 2011.
- SCHUMACHER, E.F., *Lo pequeño es hermoso* (1973), (Trad. O. Margenet), Akal, Madrid, 2011.
- SCOTT, J.B., *The Catholic Conception of International Law* (1934), The Lawbook Exchange, LTD, New Jersey, 2007.
- SCOTT, J.B., *The Spanish Origin of International Law. Francisco De Vitoria and His Law of Nations*, Clarendon Press, Oxford / Humphrey Milford, London, 1934.

- SEBRELI, J.J., *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*, Ariel, Barcelona, 1992.
- SEDLACECK, T., *Economics of Good and Evil. The Quest for Economic Meaning from Gilgamesh to Wall Street* (2009), Oxford University Press, New York, 2011.
- SEN, A., "Capacidad y bienestar", en AA.VV., NUSSBAUM, M., and AMARTYA, S., (comp.), *La calidad de vida* (1993), (Trad. R. Reyes), FCE, México, 2002, (1ª ed. 1996, 3ª reimpr. 2002).
- SEN, A., *La idea de la justicia* (2009), (Trad. H. Valencia), Taurus, Madrid, 2010.
- SEN, A., *Nueva economía del bienestar. Escritos seleccionados* (Ed. y est. J. Casas Pardo), Universitat de Valencia, 1995.
- SEN, A., *Nuevo examen de la desigualdad* (Versión A.M. Bravo y P. Schwartz), Alianza, Madrid, 2004, (1ª ed., 1995, 3ª reimpr. 2004).
- SEN, A., *Poverty and Famines. An Essay on Entitlement and Deprivation*, Clarendon Press, Oxford, 1988, (1ª ed. 1981, 2ª reimpr. 1988).
- SEN, A., "Response to Commentaries", *Studies in Comparative International Development*, New York, vol.37, n.2, June 2002.
- SEN, A., *Sobre ética y economía* (Versión A. Conde), Alianza, Madrid, 2014, (1ª ed. 1989, 5ª reimpr. 2014).
- SÉNECA, *Cartas a Lucilio* (Trad. F. Socas) Cátedra, 2018.
- SINGER, P., *Salvar una vida. Cómo terminar con la pobreza* (2009), (Trad. R. García Pérez), Clave Intelectual, Madrid, 2012.
- SMITH, A., *La riqueza de las naciones* (1776), Pirámide, Madrid, 1996.
- SMITH, A., *La Teoría de los sentimientos morales* (1759), (Trad. C. Rodríguez), Alianza, Madrid, 1997.

- SMITH, A. D., *Nations and nationalism in a global era*, Polity Press, Cambridge, 1996, (1ª ed. 1995, 1ª reimpr. 1996).
- SOTO, de D., *Deliberación en la causa de los pobres (1545)*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1965.
- SOSA SACIO, J.M., “Crítica a la dignidad humana y la noción de ‘necesidades básicas’ como un posible mejor fundamento para los derechos”, *Themis-Revista de Derecho*, n.67, 2015
- SPAEMANN, R., “Human dignity and human nature”, en AA.VV., SCHWEIDLER, W., (ed.), *Human rights and natural law. An intercultural philosophical Perspective*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2012.
- SPAEMANN, R., “Universalismo o eurocentrismo. La universalidad de los derechos”, *Anuario Filosófico*, n.23, enero 1990.
- SPINOZA, B., *Ética (1677)*, (Trad. O. Cohan), en SPINOZA, B., *Ética, Tratado Teológico-Político, Tratado Político*, Gredos, Madrid, 2011.
- SPINOZA, B., *Tratado político (1677)*, (Trad. H. Giannini y M.I. Flisfisch), en SPINOZA, B., *Ética, Tratado Teológico-Político, Tratado Político*, Gredos, Madrid, 2011.
- SPINOZA, B., *Tratado teológico-político (1677)*, (Trad. E. Reus), en SPINOZA, B., *Ética, Tratado Teológico-Político, Tratado Político*, Gredos, Madrid, 2011.
- STANDING, G., *El precariado. Una nueva clase social (2011)*, (Trad. J. Mari Madariaga), Pasado y Presente, Barcelona, 2018, (2ª ed.).
- STUART MILL, J., *Principios de economía política (1848)*, Síntesis, Madrid, 2008.
- SWIFT, A., *Political Philosophy. A beginner’s guide for students and politicians*, Polity Press, Cambridge-Malden, 2006, (2ª ed.)
- TALAVERA, P., “Economía y literatura. La fábula de las abejas de Mandeville como relato legitimador del capitalismo”, en AA.VV., DE LUCAS, J., VIDAL GIL, E., FERNÁNDEZ RUIZ-GÁLVEZ, E., BELLVER CAPELLA, V., (coords.), *Pensar el tiempo presente*.

Homenaje al profesor Jesús Ballesteros Llompart, Tirant lo Blanch, Valencia, 2017, Tomo II.

TALAVERA, P., "Evolución del concepto de pobreza: el paradigma actual", en AA.VV., FERNÁNDEZ RUIZ-GÁLVEZ, E., y GARIBO PEYRÓ, A.P., (coords.), *El futuro de los Derechos Humanos*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2016.

TAYLOR, C., *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"* (1992), (Trad. M. Utrilla, L. Andrade y G. Vilar), FCE, México, 2009.

THOMASIIUS, C., *Fundamentos de derecho natural y de gentes* (1705), (Trad. S. Rus y M.A. Sánchez), Tecnos, Madrid, 1994.

TITMUSS, R.M., *Política social* (1974), (Trad. C. Rocha), Ariel, Barcelona, 1981.

TÖNNIES, F., *Comunidad y asociación* (Trad. J.F. Ivars de la ed. 1972, reprod. De la 8ª. Ed alemana 1935), Península, Badalona, 1979.

TOURAINE, A., *Igualdad y diversidad. Las nuevas tareas de la democracia* (1997), (Trad. R. González), FCE, México, 2000, (2ª ed.)

TOURAINE, A., *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes* (Trad. M. Armiño), PPC, Madrid, 1997.

TRUJILLO, I., *Francisco de Vitoria. Il diritto alla comunicazione e i confini della socialità umana*, Giappichelli, Torino, 1997.

TRUYOL Y SERRA, A., *Fundamentos de derecho internacional público*, Tecnos, Madrid, 1977, (4ª ed. revisada y aumentada)

TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, Alianza, Madrid, 2007, Tomo II, (3ª ed. 1995, 1ª reimpr. 2007).

TRUYOL Y SERRA, A., "La idea europea de género humano", en AA.VV., PÉREZ LUÑO, A.E., (coord.), *Derechos humanos y constitucionalismo ante el tercer milenio*, Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales S.A., Madrid, 1996.

- TRUYOL Y SERRA, A., *La sociedad internacional* (1974), Alianza-Ensayo, Madrid, 2008.
- TRUYOL Y SERRA, A., *Los principios del Derecho Público en Francisco de Vitoria*, Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid, 1946.
- TRUYOL Y SERRA, A., “Prémises philosophiques et historiques du totus orbis de Vitoria”, *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria* (1946-1947), vol.7.
- TUGENDHAT, E., *Ser, Verdad, Acción. Ensayos filosóficos* (Trad. R.H. Sanos-Ihlau), Gedisa, Barcelona, 1998.
- UNAMUNO, M., “Programa de un cursillo de filosofía social barata (V)” (1935), en UNAMUNO, M., *República española y España republicana (1931-1936)*, (Ed. de V. González Martín), Almar, Salamanca, 1979.
- VAN PARIJS, P., “Más allá de la solidaridad. Los fundamentos éticos del Estado de bienestar y su superación”, en AA.VV., BLÁZQUEZ-RUIZ, F.J, (dir.), *10 Palabras Clave sobre racismo y xenofobia*, Verbo Divino, Navarra, 1996.
- VAN PARIJS, P., *What’s wrong with a free lunch?*, Beacon Press, Boston, 2001.
- VASAK, K., “Pour une troisième génération des droits de l’homme”, en AA.VV., SWINARSKI, C., (réd.,) *Études et essais sur le droit international humanitaire et sur les principes de la Croix Rouge. En honneur de Jean Pictet*, Nijhoff, Genève/La Haye, 1984.
- VASAK, K., “Proposition pour une Déclaration Universelle des Devoirs de l’Homme. Introduction et texte”, en AA.VV., MEYER-BISCH, P., (ed.,) *Les devoirs de l’homme. De la réciprocité dans les droits de l’homme*, Editions Universitaires, Fribourg, Suisse - Editions du Cerf, Paris, 1989.
- VERA, J., *Ciencia y Proletariado. Escritos escogidos de Jaime Vera* (prólogo y selección J.J. Castillo), Edicusa, Madrid, 1973.
- VERDROSS, A., *La Filosofía del Derecho del mundo occidental* (1958), (Trad. M. de la Cueva), UNAM, México, 1983, (2ª ed.)

- VERGÉS, S., *Derechos humanos: Fundamentación*, Tecnos, Madrid, 1997.
- VERNENGO, R.J., “El relativismo cultural desde la moral y el Derecho”, en AA.VV., OLIVÉ, L., (comp.), *Ética y diversidad cultural*, FCE, México, 1993.
- VIDAL GIL, E., “Derechos de Solidaridad”, en AA.VV., CONILL, J., (Coord.), *Glosario para una sociedad intercultural*, Ed. Bancaja, Valencia, 2002.
- VIDAL GIL, E., *Filosofía, Derecho y Política en Jean Lacroix*, Dykinson, 1998.
- VIDAL GIL, E., “La Unión Europea y la crisis del Estado social: ¿economía o derechos?”, en AA.VV., FERNÁNDEZ RUIZ-GÁLVEZ, E., y GARIBO PEYRÓ, A.P., (coords.), *El futuro de los Derechos Humanos*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2016.
- VIDAL GIL, E., *Los derechos de solidaridad en el ordenamiento jurídico español*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2002.
- VIDAL GIL, E., “Problemas actuales de los derechos humanos”, *Revista europea de derechos fundamentales*, Fundación Profesor Manuel Broseta, Valencia, 2006, n.7.
- VIDAL GIL, E., “Sobre los derechos de solidaridad. Del Estado liberal al social y democrático de Derecho”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, n.10, 1993.
- VIDAL GIL, E., “Término Solidaridad”, *Diccionario iberoamericano de derechos humanos y fundamentales*, 02 noviembre 2012. Disponible en:
http://diccionario.pradpi.es/index.php/terminos_pub/to_pdf/123
- VILLENEUVE, S., “Durkheim: réflexions sur la méthode et sur le droit”, *Archives de Philosophie du Droit et Philosophie*, 1969.
- VILLEY, M., *El derecho romano* (Trad. de la 4ª ed. 1960, M. Lafitte y J.A. Juncal), Ediciones Olejnik, Santiago, Chile, 2017.
- VINER, J., “Adam Smith and laissez faire”, *Journal of Political Economy*, vol.35, n.2, April 1927.

- VIOLA, F., "Derecho de gentes antiguo y contemporáneo", *Persona y Derecho*, n.51, 2004.
- VIOLA, F., "En recuerdo de Sergio Cotta", *Persona y Derecho*, n.57, 2007.
- VIOLA, F., *Etica e metaetica dei diritti umani*, Giappichelli, Torino, 2000.
- VIOLA, F., *Identità e comunità. Il senso morale della politica*, Vita e Pensiero, Milano, 1999.
- VIRALLY, M., *L'Organisation mondiale*, Armand Colin, Paris, 1972.
- VIROLI, M., "El sentido olvidado del patriotismo republicano", *Isegoria*, n.24, 2001.
- VIROLI, M., *L'Italia dei doveri*, Rizzoli, Milano, 2008.
- VITORIA, F., *Sobre el derecho de la Guerra de los españoles sobre los bárbaros (1532)*, en VITORIA, F., *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de la guerra* (Trad. L. Frayle), Tecnos, Madrid, 1998.
- VITORIA, F., *Sobre el poder civil (1529)*, en VITORIA, F., *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de la guerra* (Trad. L. Frayle), Tecnos, Madrid, 1998.
- VITORIA, F., *Sobre los indios (1532)*, en VITORIA, F., *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de la guerra* (Trad. L. Frayle), Tecnos, Madrid, 1998.
- VIVES, J.L., *De Concordia et discordia in humano genere (1529)*, en VIVES, J.L., *Obras completas* (Trad. y notas L. Riber), M. Aguilar Editor-Generalitat Valenciana, Madrid, 1992, (1ª ed. 1992, 1ª reimpr. 1992), Tomo II.
- VIVES, J.L., *Del socorro de los pobres (1525)*, en VIVES, J.L., *Obras completas* (Trad. y notas L. Riber), M. Aguilar Editor-Generalitat Valenciana, Madrid, 1992, (1ª ed. 1992, 1ª reimpr. 1992), Tomo I.
- VON WEIZSÄCKER, C.F., *La imagen física del mundo (1943)*, (Trad. E. Martino y J. Sanz Guijarro), BAC, Madrid, 1974.

- WALZER, M., *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad* (1983), (Trad. H. Rubio), FCE, México, 1997, (1ª ed. 1993, 1ª reimpr. 1997).
- WEBER, M., *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* (1922), (Ed. de J. Winckelmann), FCE, México, 1977, (2ª ed. española de la 4ª en alemán 1964, 3ª reimpr. 1977), Vol. I.
- WEBER, M., *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* (1922), (Ed. de J. Winckelmann), FCE, México, 1977, (2ª ed. española de la 4ª en alemán 1964, 3ª reimpr. 1977), Vol. II.
- WEBER, M., *El político y el científico* (Trad. F. Rubio), Alianza-Ciencias Sociales, 1998.
- WEBER, M., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Sibeck), Tübingen, 1922. Disponible en:
<https://archive.org/details/gesammelteaufs00webeuoft/page/450>
- WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904-1905), (Trad. L. Legaz Lacambra), Península, Barcelona, 1992, (11ª ed.)
- WEBER, M., *Sobre la teoría de las ciencias sociales* (Trad. M. Faber-Kaiser), Planeta Agostini, Barcelona, 1985.
- WEIL, S., *Echar raíces* (Trad. J. C. González y J. R. Capella), Trotta, Madrid, 1996.
- WELLMAN, C., *Welfare Rights*, Rowman and Littlefield, University of Michigan, 1982
- WENGER DE LA TORRE, Mª. D., “Estado de bienestar, políticas económicas actuales y vías alternativas”, en AA.VV., ALEMÁN BRACHO, C., y GARCÉS FERRER, J., (coords.), *Política Social*, McGraw-Hill. Madrid, 1998.
- WIGGING, D., “Claims of needs”, en AA.VV., HONDERICH, T., (ed.), *Morality and Objectivity. A tribute to J. L. Mackie*, Routledge & Kegan Paul, London, Boston, Merlbourne and Henley, 1985
- WIGGING, D., *Needs, values, truth. Essays in the Philosophy of Value*, Basic Blackwell, Cambridge-Oxford, 1991, (2ª ed.)

- WINSTANLEY, J., *El Derecho de libertad o la verdadera magistratura restaurada* (Introd. R. Garzaro), Librería Cervantes, Salamanca, 1985, (basado en la ed. *The Works of Jerrard Winstanley*, ed. by G.H. Sabine, Rousell & Rousell, Inc. New York, 1965).
- WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas* (1953), (Trad. A. García y C. Ulises Moulines), en WITTGENSTEIN, L., *Tractatus lógico-philosophicus, Investigaciones Filosóficas, Sobre la Certeza*, Gredos, Madrid, 2009.
- WOLGAST E.H., *The grammar of justice*, Cornell University Press, New York, 1987.
- YOUNG, I.M., *Responsabilidad por la justicia* (2011), (Trad. C. Mimiaga y R. Filella), Morata, Madrid, 2011.
- ZAGREBELSKY, G., *El derecho dúctil. Ley, derechos, justicia* (Trad. M. Gascón), Trotta, Madrid, 2016, (11ª ed.)
- ZERZAN, J., *The Catastrophe of Postmodernism*, The Anarchist Library, 2009. Disponible en:
https://archive.org/details/al_John_Zerzan_The_Catastrophe_of_Postmodernism_a4/page/n17
- ZIMMERLING, R., *Democracy and Inequalities*, manuscrito presentado en el encuentro *The Tampere Club 2005*, septiembre 2005. Disponible en:
<https://www.yumpu.com/en/document/read/37761364/ruth-zimmerling-democracy-and-inequalities-a-tampere-club/8>
- ZIMMERLING, R., "Necesidades básicas y relativismo moral", *Doxa*, n.7, 1990.
- ZUBERO, I., "El papel del voluntariado en la sociedad actual", *Documentación Social*, n.104, 1996.
- ZUBERO, I., "Las nuevas condiciones de la solidaridad", *Comunicar*, n.15, octubre 2000.
- ZUBERO, I., *Las nuevas condiciones de la solidaridad*, Instituto Diocesano de Teología y Pastoral, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1994.
- ZUBERO, I., "Una propuesta de solidaridad", *Dossier Cáritas*, n.45, mayo 1998.

FUENTES DIGITALES

BALLESTEROS, J., “Los populismos como fracaso de la globalización basada en la idolatría del dinero”, *Las Provincias*, 27 mayo 2018. Disponible en:

<http://www.fundacionuniversitas.org/los-populismos-fracaso-la-globalizacion-basada-la-idolatria-del-dinero/>

BAUSSAND, P., A., “The best weapons against terrorism”, *Euractiv*, 17 dic 2015. Disponible en:

<https://www.euractiv.com/section/justice-home-affairs/opinion/the-best-weapons-against-terrorism/>

CATRAMBONE, C., “Europe may turn its back on refugees this winter. But our rescuers won’t”, *The Guardian*, 14 diciembre 2015. Disponible en:

<https://www.theguardian.com/commentisfree/2015/dec/14/europe-refugees-syrians-terror-moas>

“CIE y Expulsiones *express*”, *El Servicio Jesuita de Migraciones*. Informe anual 2014. Disponible en:

<https://sime.org/wp-content/uploads/2017/11/expulsiones-exprs.pdf>

Discursos Benito Mussolini. Disponibles en:

<http://www.adamoli.org/benito-mussolini/>

Discursos Papa Francisco. Disponibles en:

<http://w2.vatican.va/content/francesco/es.html>

“El humanitarismo, una moda peligrosa”, *El País*, 17 nov 1997. Disponible en:

https://elpais.com/diario/1997/11/17/opinion/879721203_850215.html

“Emerging and Developing Economies Much More Optimistic than Rich Countries about the Future”, *Pew Research Center*, 09 octubre 2014. Disponible en:

<http://www.pewglobal.org/2014/10/09/emerging-and-developing-economies-much-more-optimistic-than-rich-countries-about-the-future/>

“Europa sale a la calle en solidaridad con los refugiados”, *RTVE*, 12 septiembre 2015.

Disponible en:

<http://www.rtve.es/noticias/20150912/toda-europa-sale-calle-solidaridad-refugiados/1217341.shtml>

HECKMAN, J., “Promoting social mobility”, *Boston Review*, septiembre 2012. Disponible en:

<https://bostonreview.net/forum/promoting-social-mobility-james-heckman>

JACKSON, T., “An economic reality check”, *TED, Ideas worth spreading*, julio 2010.

Disponible en:

https://www.ted.com/talks/tim_jackson_s_economic_reality_check/transcript?language=en

“La empresa se refugia en la solidaridad”, *El País*, 16 noviembre 2015. Disponible en:

https://elpais.com/elpais/2015/11/13/planeta_futuro/1447435798_978323.html

MARMOT, M.G., “*Fair society, healthy lives: Strategic review of health inequalities in England post-2010*”. Disponible en:

<https://www.local.gov.uk/marmot-review-report-fair-society-healthy-lives>

“Merkel llama 'a la rica Europa' a solucionar con 'solidaridad' la crisis de los refugiados”,

El Mundo, 27 agosto 2015. Disponible en:

<https://www.elmundo.es/internacional/2015/08/27/55df0ad9ca474165278b457d.html>

PECES-BARBA, G., “Volver a la Ilustración”, *El País*, 16 abril 2017. Disponible en:

https://elpais.com/diario/2007/04/16/opinion/1176674412_850215.html

RAASCH, C., “Edwards brings 'two Americas' to center stage”, *USA TODAY*, 28th July 2004. Disponible en:

http://usatoday30.usatoday.com/news/opinion/columnist/raasch/2004-07-28-raasch_x.htm

RAMPELL, C., "The 'Great Recession' Earns Its Title", *The New York Times*, 30 julio 2010.

Disponible en:

<https://economix.blogs.nytimes.com/2010/07/30/the-great-recession-earns-its-title/>

RODRIG, D., "The politics of anger", *Project Syndicate*, 09 marzo 2016. Disponible en:

<https://www.project-syndicate.org/commentary/the-politics-of-anger-by-dani-rodrik-2016-03/spanish>

ROEMER, J.E., y TRANNOY, A., *Equality of opportunity*, Cowles Foundation for Research in Economics, Yale University, Discussion Paper n.1921, october 2013. Disponible en:

https://pdfs.semanticscholar.org/f482/0acedba838b8ceb7295ea606e091120a6bae.pdf?_ga=2.95166684.1569279615.1564817249-2011708394.1564673228

"Sociólogo Sami Naïr critica fugaz "emoción mediática" hacia refugiados sirios", *Agencia Efe*, 15 octubre 2015. Disponible en:

<https://www.efe.com/efe/america/sociedad/sociologo-sami-nair-critica-fugaz-emocion-mediatica-hacia-refugiados-sirios/20000013-2738942>

SOLANA, J., "Europe's dangerous nostalgia", *Project Syndicate*, 25 abril 2016. Disponible en:

<https://www.project-syndicate.org/commentary/nationalism-leaves-europeans-at-risk-by-javier-solana-2016-04?barrier=accesspaylog>

SOLANA, J., "La historia que olvidamos", *El País*, 2 junio de 2015. Disponible en:

https://elpais.com/elpais/2015/06/01/opinion/1433166328_272982.html

SPENCE, M., "Desigualdad positiva y negativa", *Eleconomista.es*, 7 septiembre 2014.

Disponible en:

<https://www.eleconomista.es/opinion-blogs/noticias/6058370/09/14/DESIGUALDAD-positiva-Y-negativa-.html>

TAMAYO, J.J., "Ética del cristianismo frente a ética del mercado", *El País*, 29 junio 1998.

Disponible en:

https://elpais.com/diario/1998/06/29/opinion/899071204_850215.html

VARGAS LLOSA, M., “Las culturas y la globalización”, *El País*, 16 abril 2000.

Disponible en:

https://elpais.com/diario/2000/04/16/opinion/955836005_850215.html

WESSEL, D., “Did 'Great Recession' Live Up to the Name?”, *The Wall Street Journal*, 8 abril 2010. Disponible en:

<https://www.wsj.com/articles/SB10001424052702303591204575169693166352882>

“8 Ejemplos de solidaridad para con los refugiados en Europa”, UNHCR-ACNUR, 15 diciembre 2015. Disponible en:

<https://eacnur.org/es/actualidad/noticias/historias-de-vida/8-ejemplos-de-solidaridad-para-con-los-refugiados-en-europa>

DOCUMENTOS OFICIALES DE NACIONES UNIDAS

A/C.3/SR.95: Resumen de las actas de la 95ª sesión de la Tercera Comisión de la Asamblea General, que tuvo lugar en el Palais de Chaillot, Paris, miércoles, 6 octubre 1948, a las 3.15 p.m. Disponible en:

<http://research.un.org/en/undhr/ga/thirdcommittee>

A/C.3/SR.98: Resumen de las actas de la 98ª sesión de la Tercera Comisión de la Asamblea General, que tuvo lugar en el Palais de Chaillot, Paris, sábado, 9 octubre 1948, a las 10.30 p.m. Disponible en:

<http://research.un.org/en/undhr/ga/thirdcommittee>

A/C.3/SR.105: Resumen de las actas de la 105ª sesión de la Tercera Comisión de la Asamblea General, que tuvo lugar en el Palais de Chaillot, Paris, lunes 18 octubre 1948, a las 10.30 p.m. Disponible en:

<http://research.un.org/en/undhr/ga/thirdcommittee>

A/C.3/SR.154: Resumen de las actas de la 154ª sesión de la Tercera Comisión de la Asamblea General, que tuvo lugar en el Palais de Chaillot, Paris, miércoles, 24 noviembre 1948, a las 11 a.m. Disponible en:

<http://research.un.org/en/undhr/ga/thirdcommittee>

A/60/117: Informe Sobre la situación social en el mundo de Naciones Unidas, presentado en el 60º periodo de sesiones de la Asamblea General el 13 julio 2005. Disponible en:

<https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N05/418/76/PDF/N0541876.pdf?OpenElement>

E/CN.4/SR.14: Resumen de las actas de la 14ª sesión de la Comisión de Derechos Humanos, que tuvo lugar en Lake Success, Nueva York, martes, 4 febrero 1947, a las 2 p.m. Disponible en:

<http://research.un.org/en/undhr/chr/1>

E/CN.4/AC.1/SR.8: Resumen de las actas de la 8ª sesión del Comité Redactor de la Comisión de Derechos Humanos, que tuvo lugar en Lake Success, Nueva York, martes, 17 junio 1947, a las 2.30 p.m. Disponible en:

<http://research.un.org/en/undhr/draftingcommittee/1>

PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO, *Informe sobre Desarrollo Humano 2005. La cooperación internacional ante una encrucijada: ayuda al desarrollo, comercio y seguridad en un mundo desigual*, Mundi-Prensa, Madrid, 2005, Disponible en:

http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr05_sp_complete.pdf