

¿EXISTEN DERECHOS DE SOLIDARIDAD?

LA TRADICIÓN CLÁSICA Y LAS PROPUESTAS LIBERALES

Are there Rights of Solidarity?

The Classical Tradition and the Liberal Proposals

Ci sono diritti di solidarietà? La tradizione classica e le proposte liberali.

Carlos I. Massini-Correas¹

Recibido: 16 de agosto de 2018

Aprobado: 8 de noviembre de 2018

Resumen: En el presente trabajo el autor comienza por explicitar los varios significados de la locución “solidaridad”, en especial las referidas a un cierto hecho social o a una actitud o actividad ética; en este texto se hace referencia sólo al aspecto ético de la solidaridad. Acto seguido se pasa a estudiar el fundamento de la solidaridad ética, el que se encuentra en la noción de bien común, el que se concibe como una perfección de la que participan quienes integran un todo relacional-práctico. Luego se analiza el modo en que el pensamiento liberal ha debilitado primero y eliminado después la noción de bien común, centrándose en bienes meramente individuales y haciendo imposible la justificación racional de la solidaridad ética, se concrete ésta en derechos, virtudes, normas, deberes o las restantes realidades de esa índole. En las conclusiones se reivindica la vinculación necesaria entre la solidaridad ética y la idea de bien común.

Palabras clave: solidaridad, ética, fundamentos, bien común, derechos, deberes, liberalismo.

¹ Abogado, Doctor en Derecho y en Filosofía, Universidad de Mendoza - Universidad Austral. Correo: carlos.massini@um.edu.ar

Abstract: The author begins by explaining the various meanings of the phrase "solidarity", especially those referring to a certain social fact or an ethical attitude or activity. Then we proceed to study the foundation of ethical solidarity, if it is found in the notion of the common good, if it is conceived as a perfection of the participants that integrate a relational-practical whole. Then we analyzed the way in which liberal thought has been weakened first and eliminated after the notion of common good, focusing on merely individual goods and making impossible the rational justification of ethical solidarity, it is concretized in the rights, virtues, norms, duties or the remaining realities of that nature. In conclusion, we will claim the necessary link between ethical solidarity and the idea of the common good.

Keywords: solidarity, ethics, fundamentals, common good, rights, duties, liberalism.

Sommario: Nel presente lavoro l'autore inizia spiegando i vari significati della frase "solidarietà", in particolare quelli a cui si fa riferimento in un determinato evento sociale o in un atteggiamento o attività etica; in questo testo si fa riferimento solo all'aspetto etico della solidarietà. Il passo successivo è studiare il fondamento della solidarietà etica, che si trova nella nozione di bene comune, che è concepito come una perfezione di cui partecipano coloro che integrano un insieme relazionale-pratico. Quindi il modo in cui il pensiero liberale ha prima indebolito ed eliminato la nozione di bene comune è analizzato, concentrandosi su beni meramente individuali e rendendo impossibile la giustificazione razionale della solidarietà etica, sia che sia concreta in diritti, virtù, norme, doveri o le restanti realtà di quella natura. Nelle conclusioni si afferma il legame necessario tra solidarietà etica e idea del bene comune.

Parole chiave: Solidarietà - Etica - Fondamenti - Bene comune - Diritti - Doveri - Liberalismo.

Para citar este texto:

Massini-Correas, C.I. (2018). “¿Existen derechos de solidaridad? La tradición clásica y las propuestas liberales”, *Prudentia Iuris*, N° 86, pp 191-208

1. *La cuestión a estudiar*

Durante los años '30 a los '60 del pasado siglo, varios autores del entonces vigente “positivismo lógico”² sostenían la afirmación de que la ciencia se reducía a “un lenguaje bien hecho”. Como sucede con todos los reductivismos, esa afirmación es lisa y llanamente falsa, pero contiene - tal como acontece con casi todas las falsedades - una parte de verdad. Si bien es cierto que el saber científico no se reduce a un *mero* lenguaje bien hecho, es indudable que ese saber *incluye* la precisión, exactitud y regularidad del lenguaje científico, caracteres que son necesarios para alcanzar el rigor y la consistencia propios del conocimiento racionalmente verificado.

Esto implica que cualquier intento de explicar científicamente el contenido de algún término - y de su noción correspondiente - supone una previa determinación del sentido preciso en que será empleado ese término, de modo de evitar la vaguedad a que conduce la polisemia de gran cantidad de palabras, en especial las más usadas en el ámbito de la praxis humana y de su estudio. Esta conveniencia de precisar previamente el significado de las palabras a utilizarse en el discurso académico ha sido puesta de relieve muchas veces por los filósofos analíticos³, pero no sólo por ellos, y constituye una exigencia indispensable del buen pensar y del explicar comprensible.

En el caso que ahora nos ocupa, las expresiones “solidaridad”, “solidario” y sus derivados han sido, como la mayoría de las expresiones pertenecientes al ámbito de la praxis humana y que contienen una indudable carga axiótica, utilizados de modo anárquico e interesado, e incluso a veces simplemente descuidado. Así por ejemplo, se ha hablado

² Acerca del “positivismo lógico”, véase: Passmore, J., *A Hundred Years of Philosophy*, London, Penguin, 1968, pp. 367-424, y Ayer, A.J. (Comp.), *El positivismo lógico*, México, FCE, 1986, pp. 9-34.

³ Sobre la concepción analítica de la filosofía, véase: AA.VV., *Précis de philosophie analytique*, Paris, PUF, 2000, pássim; Tugendhat, E., *Introduzione alla filosofia analitica*, Genova, Marietti, 1989, y Massini-Correas, C.I., *Sobre ética y filosofía analítica. Elizabeth Anscombe y la filosofía moral moderna*, Mendoza, Centro de Estudios de Filosofía Clásica, 2015.

frecuentemente de “derechos de solidaridad” para referirse a pretensiones ideales esgrimidas en el ámbito internacional, pretensiones que en la mayoría de los casos ni siquiera son propiamente “derechos”⁴.

A los efectos de precisar entonces el uso de esos términos: “solidario y “solidaridad”, lo mejor es comenzar - tal como se hace usualmente - por su etimología, para pasar luego al análisis de sus usos en el lenguaje corriente. Respecto de la primera, afirma Gabriel Amengual que “el término ‘solidaridad’ procede de una expresión jurídica latina, *in solidum* (*in solidum cavire*), nombre de una conocida figura del derecho, que designa la relación jurídica [...] contraída conjuntamente por un grupo y de la que cada miembro del grupo responde de la totalidad [...]. Se trata pues - resume este autor - de una relación de obligación que hace que todos los deudores, incluso individualmente, respondan de la deuda, y esto significa que todos son responsables de ella, porque cada uno responde de la deuda entera”⁵. Se trata, por lo tanto, de un caso extremo de responsabilidad compartida por ciertas obligaciones o deudas.

Pero es manifiesto que esta expresión (*in solidum*) resulta a su vez derivada de la palabra latina *solidus*⁶, que significa lisa y llanamente “sólido” (sin espacios vacíos, de consistencia densa, firme y sustantiva⁷, o bien dotado de una unidad consistente), lo que designa - en el ámbito de los saberes sociales - a cualquier ente social dotado de una unidad que, aunque sea de tipo relacional, es especialmente compacta o consistente⁸. En otras palabras, y pasando de la etimología al uso corriente de las palabras, se habla de la “solidez” de un grupo cuando su unidad es particularmente trabada y firme. De todo esto se deriva que, hablando de grupos sociales, se los califica de “sólidos”, por analogía con la “solidez” de los cuerpos materiales, cuando su unión resulta especialmente concentrada, resistente y duradera. Y a su vez, “solidaridad” hace referencia a la responsabilidad

⁴ Véase: Inciarte, F., “Derecho natural o derecho racional. Treinta tesis y una propuesta”, en *Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política*, Pamplona, EUNSA, 2001, pp. 171-187; y Massini-Correas, C.I., “Derecho natural, derechos humanos y derechos de la tercera generación”, *pro manuscrito*.

⁵ Amengual, G., *Antropología filosófica*, Madrid, BAC, 2007, p. 377.

⁶ Véase: Segura Munguía, S., *Diccionario etimológico latino-español*, Madrid, Anaya, 1985, p. 680-681.

⁷ Véase: *The Oxford Dictionary of English Etymology*, Ed. C.T. Onions *et alii*, Oxford. Clarendon Press, 1994, p. 844.

⁸ Véase: DRAE, voz “solidario” (consulta *on line* del 15.07.2015.)

colectiva que se atribuye a los integrantes de los grupos sociales dotados de una cierta “solidez”.

Ahora bien, es claro que la responsabilidad compartida de las obligaciones *in solidum* tiene como fundamento principal la unidad - la “solidez” - que forman quienes son deudores solidarios, unidad que en el caso de los grupos sociales reviste un carácter eminentemente tético o finalista. Es decir, una de las nociones - la de responsabilidad común - deriva de la otra - la de unidad firme - de modo que la segunda es condición necesaria de la primera; en otras palabras, sin una unidad relacional consistente de sujetos humanos, de fundamento principalmente teleológico, no puede existir la responsabilidad solidaria.

Pero también es necesario puntualizar que, en el caso de la solidaridad de responsabilidad, ella puede ser vista al menos desde dos perspectivas principales: (i) como *hecho social*, estudiado por la sociología o la psicología social; o (ii) como *realidad ética*, generadora de valores, deberes y virtudes. En este sentido, afirma Gabriel Amengual que “hay que distinguir una doble perspectiva en que se habla de solidaridad. Por un lado se afirma la vinculación fáctica que une a los humanos en la realización de su existencia. Es el *hecho* antropológico y social de vinculación el que presenta a la solidaridad como un hecho. Por otro lado, y no sin conexión con la perspectiva anterior, se presenta como un *deber*, dándole sentido no sólo descriptivo, sino normativo: dado que no se puede plantear la propia vida sin contar con los demás, hay que comprometerse con y por ellos, por la colectividad, la comunidad, la sociedad; es la solidaridad como deber moral”⁹.

La primera de las perspectivas es la de los sociólogos, y más aún la de los pensadores políticos sociologistas, que concebían a la filosofía y la teoría políticas como meramente descriptivas y desprovistas de valoraciones, según el conocido *dictum* de Max Weber. Entre estos pensadores sociologistas se destacó León Duguit, quien hace ya casi un siglo escribió que “la solidaridad social [...] debe comprenderse científicamente, no es un sentimiento, y aún menos una doctrina; no es siquiera un principio de acción. *Es un hecho* de orden real susceptible de demostración directa: es el hecho de la estructura social

⁹ Amengual, G., *o.c.*, p. 377.

misma”¹⁰. Extrañamente, la mayoría de estos pensadores, luego de describir el fenómeno social de la solidaridad humana, pasaban alegremente a propugnar el ideal de una vida social presidida por la solidaridad, en oposición a la perspectiva crudamente individualista propuesta por el liberalismo a partir del siglo XVIII. Este es el movimiento que se denominó el “solidarismo” y que se difundió especialmente en Francia durante la segunda mitad del siglo XIX, adoptando varias formas diversas y opuestas entre ellas: socialistas, positivistas, social-cristianas, etc.¹¹

El principal problema que se plantea a las versiones positivistas del solidarismo, es que su pretensión de extraer de meros hechos sociales ideales y principios de conducta política carece completamente de ilatividad lógica toda vez que de *meras* afirmaciones descriptivas, por más que se las califique de “científicas”, no es posible extraer proposiciones directivas de la conducta humana sin mediación de una o más proposiciones normativas. Y en esas versiones no aparece, al menos explícitamente, una presentación de esa instancia normativa o deóntica, capaz de otorgar practicidad a un razonamiento de raíces teoréticas¹².

La segunda de las perspectivas desde las que puede abordarse la solidaridad es la práctico-moral, que desarrolla sus razonamientos en clave originariamente normativa y que puede, de ese modo, proporcionar los principios éticos de la conducta humano-social calificable de “solidaria”. En este sentido, ha escrito Nicolai Hartmann, en su monumental *Ética*, que “esta solidaridad, que consiste en responder sin vacilar el individuo por el conjunto, es un auténtico valor de virtud. Pues es un valor de disposición de ánimo de la persona concreta, por mucho que solo salga a la luz la magnitud de su vigor en el gran efecto global”¹³. Es decir, se trata aquí de la solidaridad entendida como un deber moral, una virtud y un bien humano, según la cual la unidad moral de las sociedades es un bien-fin a alcanzar, a través del cumplimiento de ciertos deberes y con la ayuda y la dirección de una específica disposición de ánimo, para retomar la expresión propuesta por Hartmann.

¹⁰ Duguit, L., *Traité de Droit Constitutionnel*, París, E. de Boccard, 1921, T° I, p. 278 (énfasis añadido).

¹¹ Sobre el “solidarismo” decimonónico, véase: Ewald, F., voz “Solidaridad”, en *Diccionario de Ética y de Filosofía Moral*, Ed. M. Canto-Sperber, Trad. C. Ávila et alii, México, FCE, 2011, T° II, pp. 1524-1532.

¹² Véase: Massini-Correas, C.I., *La falacia de la falacia naturalista*, Mendoza-Argentina, EDIUM, 1996, pássim.

¹³ Hartmann, N., *Ética*, Trad. J. Palacios, Madrid, Encuentro, 2011, p. 462.

De lo resumido hasta aquí se desprende que al hablar de “solidaridad” puede hacerse referencia tanto a un mero hecho social, como a un bien a alcanzar en la vida colectiva, que fundamenta un deber moral de procurarlo y genera una virtud que inclina al hombre a realizarlo habitualmente de modo excelente. Por elementales razones de especialidad, se tratará en lo sucesivo sólo de la perspectiva ética de la solidaridad, haciéndose referencia a ciertos hechos sociales solo en el marco ético y con el sentido de explicitar y justificar aquellas exigencias morales. Por otra parte, cabe consignar que la solidaridad, tanto en el nivel fáctico como en el ético, se da en los diversos niveles de la organización social humana, es decir, en los diferentes grupos sociales que el hombre forma para la realización de su vida: familiares, locales, profesionales, económicos, políticos, etc. En esta oportunidad, el análisis se limitará al caso de la convivencia política o sociedad completa, que es al que se refieren en general los tratamientos de la problemática de la solidaridad, y que, por otra parte, es indudablemente el más importante para la realización humana.

2. *El fundamento de la solidaridad moral*

Es bien conocido que la ética, y en especial la ética social, ha sido objeto de muy numerosos intentos de explicación y fundamentación, que van desde el formalismo kantiano al utilitarismo anglosajón, pasando por los diversos convencionalismos, las éticas materiales de los valores o las éticas dialógicas¹⁴. Pero como para analizar, aunque sea brevemente, cada una de estas alternativas, se necesitarían al menos las 852 páginas que ocupa la ya citada *Ética* de Nicolai Hartmann, en lo que sigue se centrará la atención en las propuestas de la ética clásica de raíz aristotélica, en especial en las versiones contemporáneas propuestas por autores como Agustin Fagothey, John Finnis, Alasdair MacIntyre o Antonio Millán-Puelles.

Una de las notas centrales de las éticas de matriz aristotélica es la de tratarse de doctrinas de carácter teleológico centradas en la idea del bien humano; alrededor de esta idea giran los demás elementos componentes de las teorías éticas: normas, virtudes, deberes, valoraciones, etc. En este sentido, las normas son proposiciones racionales

¹⁴ A modo ilustrativo, véase: Graham, G., *Eight Theories of Ethics*, London & New York, Routledge, 2004, *pássim*; y Missner, M., *On Ethics*, Belmont-CA, Wadsworth-Thompson Learning, 2004.

prácticas que dirigen genéricamente la acción humana hacia el bien; las virtudes éticas consisten en disposiciones de ánimo operativas que orientan y promueven en concreto a la conducta hacia la realización de alguna de las dimensiones del bien humano; los deberes son exigencias con necesidad deóntica acerca del bien que debe hacerse en la vida moral, y así sucesivamente¹⁵. Por lo tanto, resulta indudable que en todos los casos la justificación racional de los elementos enumerados radica en su ordenación télica o finalista hacia alguna de las determinaciones del bien humano.

También en esta concepción clásica, uno de los supuestos fundamentales de todo sistema ético consistente es el del carácter social de la empresa de la realización del bien humano; en efecto, desde esta perspectiva no sólo es necesaria la vida social como instrumento para la concreción de todos los bienes humanos, sino que, además, esa misma vida social es un elemento integrante de la vida buena. Dicho de otro modo, la cooperación social no se reduce a un mero medio para el logro de bienes como la suficiencia material para la vida, o el conocimiento teórico y práctico, o el trabajo y el ocio, sino que la misma vida social - o sociabilidad - es una dimensión central del bien humano; de este modo, la amistad, la vida política o familiar, la vida universitaria y tantas otras dimensiones sociales integran eminentemente el bien humano. Se volverá en breve sobre este tema.

Pero además, en esas dimensiones sociales, el bien que se procura no consiste en uno o varios bienes meramente individuales, aunque se trate de muchos de ellos, sino específicamente en un bien común, que puede definirse, siguiendo aquí a Millán-Puelles, como aquél que “es apto para ser participado por todos y cada uno de los miembros de una comunidad o sociedad de personas humanas”¹⁶. Es decir que el bien de cada uno de los miembros de una comunidad es un bien general que se participa por los integrantes de la comunidad de referencia. Además, como escribe Millán, “ser [un bien del] todo no es simplemente ser mayor que la parte, sino ser algo esencialmente distinto. La suma de las

¹⁵ Véase en este punto: Fagothey, A., *Ética. Teoría y aplicación*, Trad. C.G. Ottenwaelder, México, Interamericana, 1973, pp.

¹⁶ Millán-Puelles, A., voz “Bien común”, en *Gran Enciclopedia Rialp*, Tº IV, Madrid, Rialp, 1971, p. 225. Sobre las ideas de Millán-Puelles en este punto, véase: Forment, E., “La filosofía del bien común”, en *Anuario Filosófico*, Nº XXVII/2, Pamplona, 1994, pp. 797-815. En un sentido similar, Tomás de Aquino escribía que “es manifiesto además que en toda comunidad de creaturas nada es bueno que no lo sea por participación”; *Summa Theologiae*, I, q. 103, a. 2c. Acerca de este texto del Aquinate y de otros vinculados, véase: Cardona, C., *La metafísica del bien común*, Madrid, Rialp, 1966, pássim.

partes es algo que realmente el todo es, pero no es todo lo que éste es realmente, porque no tiene en cuenta que aquéllas [partes] se organizan en cada caso de una cierta manera, que en la realidad no es indistinta [...]. Ser un todo no es solamente ser mayor que cada una de las partes, sino ser otra cosa específicamente diferente...”¹⁷.

En rigor, esta realidad específicamente diferente del bien común, consiste en que se trata, en su caso, de un bien de orden, o estructural, que radica en la disposición u organización de las partes de modo tal que resulte un bien mayor. Así por ejemplo, el bien humano del conocimiento teórico y práctico tiene una dimensión *personal*: la del conocer concreto que puede adquirir cada sujeto individual; pero tiene también una dimensión *común*: la organización pública del conocimiento (lo que incluye la educación pública) de modo que llegue del mejor modo a la mayor cantidad posible de miembros de la comunidad política. Esto significa que, en cuanto a su contenido, el bien común es parcialmente diverso del bien individual¹⁸, en cuanto consiste en una organización y disposición de los bienes humanos de modo de hacerlos mejores y más accesibles a los particulares; pero al mismo tiempo, tiene una similitud, en la medida en que no es un bien propiamente humano - ni tampoco *común* - si no es participable por los individuos que conforman la comunidad.

Ahora bien, este bien común - recordemos que nos estamos refiriendo específicamente el bien común *político* - es, en el pensamiento clásico, el fundamento de las obligaciones políticas y de los deberes jurídicos¹⁹. Esto en razón de que el bien moral, es decir, aquél que ha de ser realizado a través de la acción humana y se refiere a la perfección del hombre completo, a lo largo de toda su vida y en armonía con los demás hombres y con el resto de la naturaleza²⁰, es naturalmente exigente, o demandante, o necesitante, en el sentido de que compele a su prosecución y realización, plantea un reclamo inexcusable a nuestra conducta. Este reclamo tiene la forma de una necesidad, que no es de carácter

¹⁷ Millán-Puelles, A., *Léxico Filosófico*, Madrid, Rialp, 1984, p. 377.

¹⁸ A este respecto, afirma Tomás de Aquino que “el bien común de la ciudad y el bien singular de una persona no difieren solamente según lo mucho y lo poco, sino según diferencia formal, pues una es la razón de bien común y otra la de bien singular...”; *Summa Theologiae*, II-II, q. 59, a. 7, ad 2.

¹⁹ Se trata aquí de la denominada doctrina de la politicidad del derecho, sobre la que puede verse: Soaje Ramos, G., “Sobre la politicidad del derecho. El bien común político”, en AA.VV., *El derecho natural en la realidad social y jurídica*, Ed. S.R. Castaño & E. Soto Kloss, Santiago de Chile, Universidad Santo Tomás, 2005, pp. 15-45.

²⁰ Véase en este punto: García-Huidobro, J., *El anillo de Giges. Una introducción a la tradición central de la ética*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 2005, pp. 223-225.

físico, ni psicológico, ni lógico, ni metafísico, ni biológico, sino simplemente moral, “la [necesidad] del *deber ser*, que nos guía hacia aquello que reconocemos constituye el uso apropiado de nuestra libertad. [...] La necesidad moral me afecta a mí, el sujeto actuante, pero proviene del objeto...”²¹. Objeto que consiste en un bien que integra la vida buena y aparece como un elemento inexcusable de su realización.

En el caso de las comunidades de vida humana, en especial la política, ese bien resulta ser, tal como se explicó anteriormente, un bien común, susceptible de ser participado por los integrantes de la comunidad. Pero ese bien, en la medida en que es realizable a través de la conducta e integra la perfección del hombre en cuanto hombre, resulta ser un bien moral, que exige ser promovido y realizado por todos los que integran el grupo social; y a la vez, ha de ser intrínsecamente participable por esos mismos integrantes, ya que de lo contrario no se trataría de un bien propiamente común. Es decir, el bien común lo es en dos dimensiones: (i) en cuanto a su *realización* por parte de todos los miembros del grupo social, y (ii) en cuanto a su *disfrute* participativamente por esos mismos integrantes de ese grupo.

Y esas dos dimensiones generan a su vez dos tipos de deberes: (i) los deberes de *cooperación* con la realización del bien común, que se denominan clásicamente deberes de justicia general, y (ii) los deberes de *distribución* del producido de la justicia general, deberes que están a cargo de la autoridad política y se denominan de justicia distributiva. Pero a su vez estos deberes generan, en el ámbito de lo jurídico, derechos de las correspondientes contrapartes, ya sea de las autoridades a la contribución al bien común, ya sea de los particulares a la distribución de ese bien²². Un ejemplo de los primeros son los impuestos que los miembros de la comunidad política deben aportar al tesoro público para hacer posible la realización de las tareas que exige el bien común; y de los segundos, las inversiones que debe realizar el gobierno para la construcción y el mantenimiento de la infraestructura que hace posible la circulación de las mercaderías imprescindible para la actividad económica del país.

²¹ Fagothey, A., *Ética. Teoría y aplicación*, cit., p. 49.

²² Véase: Forment, E., *o.c.*, p. 801.

Pero en ambos casos, conviene reiterarlo, la razón justificativa de esos derechos radica en el carácter de bien-perfección humana que corresponde al bien común; y es por ello que puede hablarse aquí de derechos “de solidaridad”, ya que su fundamento radica en la comunidad de ese bien, que es responsabilidad de todos y existe en beneficio de todos. Se trata entonces de un caso especial de derechos solidarios, los de “solidaridad política” que incumben a todos y favorecen a todos, en razón de que todos forman una única unidad moral que se ordena a la realización de un bien comunitario²³.

Ahora bien, en este tema de los derechos, conviene también puntualizar aquí que, tal como lo ha expuesto apropiadamente Gewirth²⁴, para que pueda hablarse apropiadamente de un derecho-facultad, resulta necesaria la presencia de al menos cuatro elementos: (i) un *sujeto* titular del derecho-facultad (A); (ii) el *objeto* o materia sobre la que versa el derecho (X); (iii) la *contraparte* del sujeto titular, o sujeto deudor (B); y finalmente, (iv) la *base justificatoria* del derecho (Y). A partir de este análisis, este autor propone una fórmula general que expresa descriptivamente lo que es “un derecho”: “*A tiene derecho a X frente a B, en virtud de Y*”. Si se aplica este esquema al caso de los derechos de solidaridad distributivos, aparece claramente que son sus sujetos titulares todos los integrantes del grupo social en el que esos derechos tienen validez; su objeto propio es el contenido - material, de coordinación y espiritual - del bien común político; el sujeto deudor es la comunidad completa, representada por sus autoridades legítimas; y su base justificatoria radica en el carácter común - intrínsecamente participable - del bien al que se ordena la existencia de la sociedad completa o política. De este modo, quedan suficientemente explicados - aunque esquemáticamente - la estructura, el objeto y el sentido de los denominados “derechos de solidaridad”.

De aquí se sigue que el carácter común, es decir, intrínsecamente participable, del bien propio de la comunidad política, supone que todos tienen el deber de contribuir a su formación, y que también todos tienen el derecho formal a tomar parte en los beneficios

²³ Véase: Chalmers, G., *Ética social. Familia, profesión y ciudadanía*, Pamplona, EUNSA, 2007, pp. 198-199.

²⁴ Gewirth, A., “Are there any absolute rights?”, en AA.VV., *Theories of Rights*, Ed. J. Waldron, Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 95. Para una mayor explicitación de esta doctrina, véase: Massini-Correas, C.I., *Filosofía del Derecho-I-El derecho, los derechos humanos y el derecho natural*, Buenos Aires, LexisNexis/Abeledo-Perrot, 2005, pp. 90-96.

que de él resultan. Y que en esto radican los derechos de solidaridad: en que todos deben contribuir a la resolución de los problemas comunes, y a la vez la totalidad de los miembros del grupo social político pueden exigir una adecuada participación en sus resultados. Así por ejemplo, todos los miembros de la sociedad política han de colaborar, v.gr. a través del impuesto, con el funcionamiento de un sistema de salud pública, sistema al que tienen derecho de acceso adecuado la integralidad de los sujetos de esa comunidad, aun cuando carezcan de medios económicos - y especialmente en esos casos - para solventar sus prestaciones. Y todo esto porque el bien de la salud tiene una dimensión común, que fundamenta y justifica racionalmente este juego de derechos y deberes.

Pero además, conviene precisar en este punto que, más allá de las funciones propiamente políticas en la promoción, gestión y distribución del bien común, funciones principalmente de coordinación, control y dirección arquitectónica, las personas individuales y los grupos sociales infrapolíticos tienen una tarea imprescindible que cumplir, tanto en la contribución como en la distribución de ese bien. En efecto, conforme al principio conocido como “de subsidiariedad”, esas personas y esos grupos están facultados - y en ciertos casos obligados - a la prestación de los servicios que integran el bien común, en la medida de sus capacidades y posibilidades. Y como contracara de esta facultad - que tiene una especial presencia en el ámbito recién aludido de la salud pública - la autoridad política no debe interferir o recortar estas facultades sino sólo supervisar y colaborar con su ejercicio. Este tema de la subsidiariedad es demasiado extenso para abordarlo apropiadamente aquí, pero corresponde al menos recordarlo y reafirmarlo²⁵.

3. *La desaparición de los deberes-derechos de solidaridad en el liberalismo*

Ahora bien, esta idea de la solidaridad política fundada en el fin de bien común propio de la comunidad política, ha entrado en crisis desde el último cuarto del siglo XX en razón de lo que Alasdair MacIntyre ha denominado la “privatización del bien en las sociedades liberales”, y que conceptualiza diciendo que “el divorcio entre las reglas que

²⁵ En este punto, véase: Alvarado, C. & Galaz, E., “Subsidiariedad y vida pública: una mirada a los orígenes”, en AA.VV., *Subsidiariedad. Más allá del estado y del mercado*, Ed. P. Ortúzar, Santiago de Chile, Instituto de Estudios de la Sociedad, 2015, pp. 33-51. Asimismo: Finnis, J., *Natural Law and Natural Rights*, 2ª Ed., Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 146 y passim.

definen la acción recta, por un lado, y las concepciones del bien humano, por el otro, es uno de los aspectos por los que ciertas sociedades son llamadas liberales [...]; ya que los compromisos acerca de la elaboración, defensa y vivencia de las particulares concepciones del bien humano son, desde este punto de vista liberal, asignadas y restringidas a la esfera de la vida privada de los individuos, mientras que lo concerniente a la obediencia hacia lo que son consideradas las reglas morales requeridas por toda persona moral, pueden ser legítimamente buscadas en el terreno público”²⁶. Terreno en el que tienen lugar los acuerdos, acciones dialógicas y procedimientos que son los que, en clave liberal, aparecen como los únicos capaces de justificar la moralidad pública.

El más acabado exponente de esta aproximación liberal al problema de la solidaridad política es el libro de Robert Nozick “Anarquía, estado y utopía”, en el que el antiguo profesor de Harvard sostiene la idea de un estado ultramínimo, que sería el único capaz de alcanzar justificación moral, ya que cualquier otra forma más intensa y compleja de comunidad política resultaría intrínsecamente inmoral. “Puesto que comienzo - sostiene este autor - con una afirmación vigorosa de los derechos individuales, trato seriamente la afirmación anarquista de que el estado, en el proceso de mantener el monopolio del uso de la fuerza y de proteger a todos dentro de un territorio, necesariamente ha de violar los derechos de los individuos y, por lo tanto, es intrínsecamente inmoral [...]; el estado mínimo - concluye - es el único justificable”²⁷.

Algo similar - aunque no tan extremo - ocurre con el pensamiento de John Rawls; según este último autor, cualquier bien humano ha de serlo necesariamente de algún individuo particular, ya que los bienes no son otra cosa que el ocasional objeto de un deseo y de la correspondiente preferencia individual. De este modo, “el bien no puede ser sino privado y exclusivo de cada individuo y, por lo tanto, la propuesta de un bien cualquiera para una comunidad de seres humanos, no puede significar sino la imposición del bien propio de un sujeto al resto de los sujetos autónomos, imposición que no puede resultar sino injusta”²⁸. Este es uno de los supuestos dogmáticos de la ideología liberal, para la cual

²⁶ MacIntyre, A., “The Privatization of Good. An Inaugural Lecture”, en *The Review of Politics*, N° 52/3, Notre Dame, 1990, p. 346.

²⁷ Nozick, R., *Anarquía, estado y utopía*, Trad. R. Tamayo, México, FCE, 1988, pp. 8-9.

²⁸ Massini-Correas, C.I., “Privatización y comunidad del bien humano. El liberalismo deontológico y la respuesta realista”, en *Anuario Filosófico*, N° XXVII/2, Pamplona, 1994, p. 818.

la inexistencia de bienes comunes, y en especial del bien común político, tiene como consecuencia que nunca el bien privado (el único que existe) de un sujeto individual puede valer para otro u otros sujetos individuales, ya que se tratará sólo de un bien propio de otra persona y su intento de hacerlo valer para las demás aparecerá como una imposición injustificada, al menos en el contexto de una *mera* coexistencia de autonomías²⁹.

Y esta conclusión liberal es estrictamente coherente; en efecto, si se niega la existencia de bienes comunes objetivos³⁰, de los que todos puedan participar y beneficiarse, resulta imposible sostener la posibilidad de que un bien escogido y preferido por un sujeto **X**, pueda valer igualmente para un sujeto **Y**, individualmente diverso del anterior y con otro sistema de preferencias diferente. Podría darse, por mera casualidad, la circunstancia de que accidentalmente dos preferencias coincidan, pero se tratará siempre de una situación meramente contingente y de muy improbable realización. En principio, las elecciones meramente autónomas de un individuo, las únicas que en este esquema “generan” bienes, no tienen valor moral alguno para otro individuo diferente.

Por supuesto que desde esta perspectiva liberal, la solidaridad política puede aparecer ya sea como un hecho o como una elección ocasional e individual de algún sujeto, pero no alcanzará la justificación racional necesaria para transformarla en un deber y en su derecho correlativo. Y es por eso que la gran mayoría de los autores liberales no hacen referencia a deberes estrictos de solidaridad; en efecto, en su reciente volumen “Justicia para erizos”, Ronald Dworkin dedica 592 páginas a desarrollar la última versión de su teoría de la justicia, pero en ninguna parte se habla, ni siquiera de pasada, de deberes jurídicos de solidaridad³¹.

²⁹ Sobre el término “autonomía” y sus significados, véase: Massini-Correas, C.I., “Autonomía y bienes humanos. ¿Existe un principio ético de autonomía?”, en *Teoría del derecho y de los derechos humanos*, Lima, ARA Editores, 2011, pp. 67-95. Para el estudio de la saga de la noción ética de autonomía, véase: Schneewind, J.B., *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna*, Trad. J.H. Ruiz Rivas, Ciudad de México, FCE, 2009.

³⁰ Michael Sandel, refiriéndose a las ideas de John Rawls, afirma que, para él, “el hombre es por naturaleza un ente que elige sus bienes, más que un ente que, como lo concebían los antiguos, descubre sus bienes”; Sandel, M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 22.

³¹ Véase: Dworkin, R., *Justicia para erizos*, Trad. H. Pons & G. Maurino, México, FCE, 2014, *pássim*; por su parte, James Griffin sostiene en su libro “On Human Rights” que las exigencias de la justicia distributiva no se vinculan con los derechos humanos, es decir, no existen derechos de distribución; Griffin, J., *On Human Rights*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 64.

Pero además, aún en los casos en que algunos autores liberales hacen referencia a deberes y derechos sociales, se percibe claramente que, en su caso, se trata de realidades de carácter meramente instrumental, es decir, útiles para la posesión y el disfrute de derechos individuales, que son los únicos que revisten valor en su sistemática. Escribe en este sentido Gabriel Chalmeta que “a juicio de la filosofía hoy en día más influyente en la opinión pública, de índole utilitarista y - en el fondo - individualista (no auténticamente altruista), la interdependencia ética entre los hombres, la necesidad que unos tienen de los otros para poder vivir bien, se referiría únicamente al orden de los medios. Sería, sí, absolutamente necesario establecer una cierta colaboración entre los individuos [...]; pero el objetivo que deben perseguir todas estas relaciones de colaboración es que cada individuo en particular logre satisfacer una serie de necesidades y deseos que son estrictamente suyos [individuales]”³².

Dicho en otras palabras, desde la perspectiva estrictamente liberal las relaciones de justicia, la vida buena en común, la perfección humana social, la amistad y la concordia política³³, no consistirían en bienes humanos intrínsecos, valiosos por sí mismos, sino en meros instrumentos al solo servicio de bienes individuales. Esto significa necesariamente que, en la medida en que las estructuras sociales no satisfagan plenamente los intereses privados de los individuos, dejarán de revestir valor alguno de carácter positivo y carecerán de la fuerza deóntica suficiente como para justificar deberes y derechos.

Ahora bien, es harto conocido que no es esa la perspectiva propia del pensamiento clásico, ya desde sus mismos orígenes, cuando Aristóteles escribió que los hombres “aun cuando no tengan necesidad de la ayuda recíproca, desean lo mismo vivir juntos [...]; [ya que] también se reúnen simplemente para vivir, y constituyen la comunidad política, pues quizá en el mero vivir [juntos] existe cierta dosis de bondad...”³⁴. Y más preciso resulta en este punto un texto del Aquinate, donde sostiene que “en virtud de su naturaleza social o política, [los hombres] son proclives a vivir juntos y no aislados, incluso en el supuesto de que uno no tuviese necesidad del otro para obtener esas ventajas sociales”³⁵. Por su parte,

³² Chalmeta, G., *o.c.*, p. 76.

³³ En este punto, véase: Lamas, F., *La concordia política*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1975.

³⁴ Aristóteles, *Política*, III, 6, 1278 b.

³⁵ Tomás de Aquino, *In Politicorum*, V, 387.

John Finnis, a pesar de reconocer el carácter instrumental de ciertas dimensiones del bien común, sostiene que aquellas comunidades “que tienen un bien común que es más instrumental que básico, a través de la asociación y cooperación por un bien instrumental (tal como una empresa de negocios), revisten un carácter más que instrumental en cuanto concretizan el bien básico de la amistad [y la socialidad] en una u otra de sus formas centrales o no-centrales”³⁶.

En definitiva, es necesario destacar que desde la perspectiva liberal, el bien que persiguen las colectividades humanas, en especial la política, reviste un carácter simplemente instrumental respecto a los intereses y a los bienes de sus miembros, y en sí mismo carece de todo carácter intrínseco. De aquí se sigue, por lo tanto, que en esta perspectiva no hay lugar para una auténtica solidaridad, es decir, una que tenga su razón de ser en el bien de todos y busque y procure el bien de los demás del mismo modo como se busca y procura la participación personal en el bien de la colectividad. Por supuesto que esto no excluye que pueda existir un *sentimiento* de solidaridad entre los miembros de la comunidad política, radicado en el nivel meramente afectivo, pero se tratará siempre de un mero hecho psicológico-social, sin relevancia en el ámbito propiamente de la eticidad, que se refiere a las razones - que son siempre bienes - decisivas para el obrar³⁷.

4. *Balance conclusivo*

De todo lo expuesto hasta ahora, es posible inferir las siguientes conclusiones acerca de la problemática de la solidaridad ética y su relación con los derechos:

- a) Ante todo, conviene decir algo acerca del valor epistémico de esclarecer el sentido preciso de las palabras que se usan en un trabajo especializado, ya que lo contrario, es decir, la vaguedad en el uso de los términos, no puede sino conducir a la confusión y a la pérdida de todo valor en cuanto contribución al saber justificado racionalmente;

³⁶ Finnis, J., “Limited Government”, en *Collected Essays-III-Human Rights & Common Good*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 89

³⁷ Véase: Finnis, J., “Introduction”, en *Collected Essays-I-Reason in Action*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 1-15.

b) Por otra parte, resulta claro que una noción precisa de solidaridad supone un concepto también preciso de sociedad o grupo social y de su bien propio, toda vez que fuera de ese contexto la expresión solidaridad sólo puede pensarse en cuanto un sentimiento solamente individual, identificable en un nivel meramente fáctico o psicológico-social, pero ajeno al plano práctico-normativo; y en este último plano, la solidaridad se constituye en el marco de comunidades de vida ordenadas a la realización de un fin-bien de carácter ético;

c) Este bien que da sentido y explica el fenómeno comunitario y solidario ha de ser necesariamente un bien común, es decir, una perfección humana participable por todos los integrantes del grupo social; y esta participación ha de ser activa y receptiva: *activa*, en cuanto todos deben contribuir a su constitución; y *receptiva*, en cuanto esa misma totalidad de integrantes debe poder participar de sus resultados de perfección; y esto es posible en razón de que, abstracción hecha de los bienes particulares que son su contenido material, su formalidad propia es la de ser un bien de orden o estructural, por el cual la disposición de sus partes potencia y multiplica su bondad, y lo constituye en un bien distinto y superior a sus componentes singulares;

d) Y es precisamente este carácter común del bien social, especialmente del bien político, lo que justifica racionalmente los deberes de solidaridad que todos los miembros tienen para con los demás, así como los correspondientes derechos de que gozan los que participan de ese bien; derechos que, como todo lo jurídico, tienen propiamente su ámbito en la comunidad política, así como la única posibilidad real de su vigencia efectiva;

e) Las doctrinas liberales no pueden en general justificar racionalmente los deberes y derechos de solidaridad en razón de su negativa a reconocer la existencia de bienes intrínsecamente comunes; su visión del bien social como meramente instrumental al servicio de los intereses y preferencias individuales, anula la fuente de razonabilidad de los derechos sociales de solidaridad, dejando a los sentimientos solidarios reducidos a simples hechos psicológicos individuales;

f) Todo lo anterior no suprime la posibilidad - antes bien, la supone - de la existencia de una solidaridad radicada en un nivel de realidad y de consideración

superior: el religioso (especialmente cristiano) en el cual la solidaridad se da entre todos los seres humanos (y aun con el resto de la naturaleza) y se funda en la comunidad de todos ellos en la Creación, ordenada toda ella a la perfección absoluta del Bien común trascendente, aquel al que - en términos tomados del Aquinate - todos los hombres llaman Dios, y del que todos los demás bienes participan su perfección³⁸. Esto significa que, además de la solidaridad que tiene su lugar en el nivel humano-racional-inmanente, que reviste una realidad positiva pero participada e imperfecta, existe una solidaridad perfecta o completa, radicada en un nivel de existencia y consideración trascendente, y que solo puede lograrse traspasando los límites de lo meramente mundano y del aquende la muerte.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Alvarado, C. & Galaz, E., “Subsidiaridad y vida pública: una mirada a los orígenes”, en AA.VV., Subsidiariedad. Más allá del estado y del mercado, ed. P. Ortúzar, Instituto de Estudios de la Sociedad, Santiago de Chile, 2015.

AA.VV., Précis de philosophie analytique, ed. P. Engel, PUF, Paris, 2000.

Amengual, G., Antropología filosófica, BAC, Madrid, 2007.

Ayer, A. (Comp.), El positivismo lógico, FCE, Ciudad de México, 1986.

Cardona, C., La metafísica del bien común, Rialp, Madrid, 1966.

Cardona, C., Metafísica del bien y del mal, EUNSA, Pamplona, 1987.

³⁸ En este punto, véase: Cardona, C., *La metafísica...*, cit., pp. 53 ss. y del mismo autor: *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona, EUNSA, 1987, pp. 45-66.

Chalmeta, G., *Ética social. Familia, profesión y ciudadanía*, Pamplona, EUNSA, 2007.

Dworkin, R., *Justicia para erizos*, FCE, Ciudad de México, 2012.

Ewald, F., “Solidaridad”, en *Diccionario de ética y de filosofía moral*, Tº II, ed. M. Canto-Sperber, FCE, Ciudad de México, 2011.

Fagothey, A., *Ética; teoría y aplicación*, Interamericana, Ciudad de México, 1973.

Finnis, J., “Introduction”, en *Collected Essays – I – Reason in Action*, Oxford University Press, Oxford, 2011.

Finnis, J., “Limited Government”, en *Collected Essays – III – Human Rights & Common Good*, Oxford University Press, Oxford, 2011.

Finnis, J., *Natural Law and Natural Rights*, 2a ed., Oxford University Press, Oxford, 2011.

Forment, E., “La filosofía del bien común”, en *Anuario Filosófico*, Nº XXVII/2, Pamplona, 1994.

García-Huidobro, J., *El anillo de Giges. Una introducción a la tradición central de la ética*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 2005.

Gewirth, A., “Are there any Absolute Rights”, en AA.VV., *Theories of Rights*, ed. J. Waldron, Oxford University Press, Oxford, 1984.

Graham, G., *Eight Theories of Ethics*, Routledge, London & New York, 2004.

Griffin, J., *On Human Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2008.

Hartmann, N., *Ética*, Madrid, Encuentro, 2011.

Inciarte, F., *Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política*, EUNSA, Pamplona, 2001.

Lamas, F., *La concordia política*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1975.

MacIntyre, A., “The Privatization of Good. An Inaugural Lecture”, en *The Review of Politics*, N° 52/3, Notre Dame, 1990.

Massini-Correas, C.I., “Privatización y comunidad del bien humano. El liberalismo deontológico y la respuesta realista”, en *Anuario Filosófico*, N° XXVII/2, Pamplona, 1994.

Massini-Correas, C.I., *La falacia de la ‘falacia naturalista’*, Mendoza-Argentina, EDIUM, 1996.

Massini-Correas, C.I., *Filosofía del Derecho – I – El derecho, los derechos humanos y el derecho natural*, Lexis-Nexis/Abeledo Perrot, Buenos Aires, 2005.

Massini-Correas, C.I., “Autonomía y bienes humanos. ¿Existe un principio ético de autonomía?”, en *Teoría del Derecho y de los Derechos Humanos*, Lima, ARA Editores, 2011.

Millán-Puelles, A., “Bien común”, en *Gran Enciclopedia Rialp*, Rialp, Madrid, 1971.

Millán-Puelles, A., *Léxico Filosófico*, Rialp, Madrid, 1984.

Nozick, R., *Anarquía, estado y utopía*, FCE, Ciudad de México, 1988.

Passmore, J., *A Hundred Years of Philosophy*, Penguin, London, 1968.

Sandel, M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

Schneewind, J.B., *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna*, FCE, Ciudad de México, 2009.

Soaje Ramos, G., “Sobre la politicidad del derecho. El bien común político”, en AA.VV., *El derecho natural en la realidad social y jurídica*, ed. S. Castaño & E. Soto Kloss, Universidad Santo Tomás, Santiago de Chile, 2005.

Tugendhat, E., *Introduzione alla filosofia analítica*, Genova, Marietti, 1989.