

## **Solidaridad y derechos económicos y sociales**

Mónica Herrera  
Instituto de Filosofía  
Universidad de la República

Anibal Corti  
Estudiante Licenciatura de Filosofía  
Universidad de la República

### **El problema de los derechos económicos y sociales**

El discurso de por lo menos la última mitad del siglo XX en materia de justicia se caracterizó por apelar al lenguaje de los derechos humanos, cuyo fundamento —ya lo dijo Vaz Ferreira— se encuentra en las libertades que representan para los individuos (Vaz Ferreira, 1953: 11). Esta asociación de derechos humanos a libertades, y en particular a libertades individuales, tiene algunas complejidades porque —como siempre en estos casos— no es saludable extender el sentido de ambos términos de manera de volverlos sinónimos; sobre todo porque en la medida en que los derechos suponen una sistema de regulación de las libertades puede considerarse que al plantear obligaciones restringen la libertad de los individuos obligados. Asimismo es bueno comprender qué se permite, se garantiza o asegura cuando se establece un derecho humano, pues es en este sentido que se puede decir que si bien los derechos humanos reconocen un conjunto de libertades que corresponden a cada individuo en tanto que miembro de la especie humana, agregan además el compromiso de una correlativa obligación que garantice la satisfacción del derecho.

Ahora bien, mientras que los derechos civiles y políticos —en adelante DCP— son garantías contra la intromisión arbitraria del Estado o incluso de otros individuos en la esfera particular de la libertad del sujeto de derechos y establecen de manera específica el tipo de acción a realizar para hacer efectivo su cumplimiento, los derechos económicos y sociales —en adelante DES—, en cambio, suponen que el Estado u otros individuos deberán preocuparse por garantizarle al sujeto ciertos bienes u oportunidades que se encarnan en una diversidad de prestaciones que habrían de cubrirse en caso de que se reconozcan como derechos.

Creemos que lo fundamental a la hora de analizar este problema es separar la paja de las dificultades que supone la satisfacción de los DES, del trigo de la legitimidad de la idea misma a la luz de nuestras concepciones sobre la justicia social. En otras palabras, separar el fundamento de estos derechos para acceder al estatus de reglas del juego social (en tanto deben formar parte de lo que se asegura a cada participante en él), de la alteración que produzcan en los resultados del juego y las dificultades que agreguen al juego mismo.

Es claro que la intención rectora de establecer derechos económicos y sociales es la de cambiar las reglas actuales del juego capitalista (pues nadie hablaría de derechos económicos y sociales si el mercado se autorregulara de manera acorde a nuestras nociones básicas de justicia), tratando de cambiar su estructura social y ecológica. Es quizás la *Teoría de la justicia* de John Rawls el libro central que inaugura una serie de debates en torno al concepto de libertad y a su relación con el concepto de justicia, que afinan cada vez más el consenso en torno a la imposibilidad de concebir la libertad como mera libertad negativa —es decir, como la garantía de no interferencia del Estado u otros individuos en la realización de mis planes de vida— sino también como libertad positiva —como las condiciones y posibilidades de llevar adelante un determinado plan de vida libremente elegido—. Esta consideración de la libertad positiva supone una idea sustantiva de la humanidad que trae aparejado un cambio en la concepción de lo jurídico que habilita la introducción de los derechos económicos y sociales como derechos legítimos (véase Andreoli, 1993).

La introducción en el derecho de una ética fundada en una idea sustantiva de la humanidad supone —reconoce Habermas, cuya ética del discurso debe dar cuenta de esta ampliación de lo ético a aspectos que no sólo tienen en cuenta al sujeto en tanto argumentador— tener en cuenta las relaciones jurídicas formalmente iguales pero materialmente diferentes en el seno de las instituciones jurídicas. El principio de libertad jurídica que garantiza la posibilidad de hacer dentro de un ámbito demarcado negativamente, también tendrá que incorporar la perspectiva de la libertad de perseguir un proyecto de vida. De este modo integra nuevas situaciones a regular, interfiriendo así en el arbitraje de intereses más concretos, por así decirlo, que los protegidos por el imperativo liberal clásico de no interferencia. Lo que se logra apoyando esta libertad positiva no es la promoción de valores y formas de vida, sino más bien “la eliminación de aquellos privilegios que son incompatibles con la igual distribución de libertades subjetivas, exigida por ese principio” (Habermas, 1998: 483). Este proceso, que podemos llamar de “materialización del derecho”, se origina en la ausencia de condiciones fácticas para el ejercicio de la libertad, supone una distribución más justa de la riqueza y una protección más eficaz contra los riesgos producidos por la vida en sociedad.

Así, encontramos que al margen de la división tradicional de los derechos, si consideramos que todos ellos están fundados en una concepción sustantiva de la humanidad, debemos aceptar que encarnan aspectos de la libertad igualmente decisivos. Aunque, en muchos casos, las condiciones donde no se satisfacen los DES dependen de su intrínseca relación con los DCP —por lo que podría aspirarse legítimamente a satisfacer ambos tipos de derechos por el mismo camino<sup>1</sup>—, en muchos otros casos sobreviven dificultades con respecto a los modos concretos de hacer estos derechos efectivos. En esta ponencia consideraremos estas dificultades, si bien no de forma exhaustiva, desde la perspectiva del tipo de obligaciones que suponen y los riesgos derivados de ellas.

---

<sup>1</sup> El caso de la hambruna y el acceso al mercado de alimentos es un ejemplo bien elocuente. Véase Sen, Amartya 1982 *On Poverty and Famines. An Essay on Entitlement and Deprivation* (Oxford: Clarendon Press).

## Obligaciones imperfectas: solidaridad, compromiso, caridad, cuidado

Amartya Sen ha llamado “crítica de la coherencia” al argumento que sostiene que es un problema formal de la ética y la política de los derechos humanos el no adjudicar la contrapartida de obligaciones que se corresponde a cada derecho, es decir, quién o cuál es el agente o la agencia que se corresponde a cada uno de los derechos especificados como tales.

En este sentido, Sen propone pensar los derechos humanos a través del modelo kantiano de las obligaciones *imperfectas*. Sostiene Sen que —a diferencia de lo que ocurre con las obligaciones *perfectas*, aquellas por las cuales todo agente, sin importar su situación, está moralmente vinculado—: “Aunque nadie tiene específicamente la obligación de asegurarse de que se le reconocen a la persona sus derechos, éstos pueden demandarse a todos los que se encuentran en condiciones de ayudar” (Sen, 2000: 280). De este modo, serán responsables por la satisfacción de los derechos humanos todos aquellos que tengan a su alcance la posibilidad de aportar a la empresa. El problema que presenta esta propuesta es que algunos autores, haciendo demasiado hincapié en el carácter imperfecto y no en el carácter obligatorio, hacen poca justicia a Kant. Se argumenta que las obligaciones imperfectas no encarnan derechos genuinos<sup>2</sup>, por lo que la “demanda a todos los que se encuentran en condiciones de ayudar” a que refiere Sen sería, en definitiva, una demanda moral comparativamente débil, beneficencia y no justicia. Discutir este aspecto de la concepción kantiana de las obligaciones imperfectas es, pues, de importancia para el presente debate.

Las obligaciones morales en la propuesta kantiana suponen la relación de reciprocidad de las personas en tanto tales. (Kant, 1952: 315 y ss.) En contra de cierta interpretación clásica, consideramos que esto establece un marco normativo de acción ética regulado por una idea de la humanidad que es sustantiva, a pesar de que no se pueda acceder a un conocimiento objetivo —en sentido kantiano de síntesis entre concepto e intuición— de lo que hace al ser humano un sujeto de

---

<sup>2</sup> Para una exposición y análisis detallado de éste y otros argumentos emparentados, véase Garzón Valdés, 2000.

derechos y obligaciones, es decir, en la medida en que estos deberes y derechos no pueden derivarse de las características y formas de comportamiento empíricos de los sujetos. Incluso aunque consideremos el orden simbólico que estructura la idea sustantiva de la humanidad y los derechos humanos como el resultado de una experiencia histórica, esto no elimina la percepción sustancial de Kant de considerar a los sujetos humanos iguales en dignidad. Esto no supone ignorar en todos los casos las determinaciones empíricas que condicionan o no una acción, sino que supone la posibilidad de distinguir entre acciones que deben ser evaluadas a la luz de la situación particular de los individuos y situaciones donde esta particularización no ha de tener lugar. La insistencia kantiana relativa a la universalidad del mandato moral no debe entenderse como el resultado de una pretensión de formalización que deja de lado a los individuos concretos, sino que más bien revela cierta incapacidad de la propuesta del filósofo para dar cuenta a cabalidad de las situaciones de conflicto entre nuestros principios (la cual por cierto puede explicarse por la necesidad de Kant de encontrar leyes perfectas como único fundamento de la libertad individual).

Las obligaciones imperfectas son un ejemplo de deber de ayudar a un destinatario concreto de nuestra acción. Lo que las hace imperfectas no es el que supongan una menor responsabilidad de los individuos, sino el que requieran de una evaluación de la situación (contingente) de los sujetos que pueden ser obligados moralmente por ellas. Mientras que nadie puede sentirse excusado del mandato de no torturar, aquellos que no estén en condiciones de ayudar a sus semejantes en determinadas situaciones concretas, no deben ser considerados en falta por no hacerlo. Este deber imperfecto puede ser asociado a la idea de compasión puesto que comparte la prioridad sobre la preocupación por los otros a partir de lo cual se calculan los medios de lograr el resultado esperado, pero conserva la reserva ilustrada de no apelar ni al sentimiento egoísta ni a una virtud natural, permitiendo —y esa es una de sus ventajas— integrar una noción sustantiva de la humanidad como objetivo del accionar ético y político (para una posición diferente, véase Himmelfarb, 2001).

Aún dentro del marco de las obligaciones imperfectas, parece razonable suponer que hay varias formas de tratar a los seres humanos en tanto seres humanos concretos y que no todas ellas son igualmente relevantes en la discusión de los DES. En este sentido, pues, vamos a considerar los casos de la solidaridad, el compromiso, la caridad y el cuidado.

El *cuidado*, noción que ha sido especialmente reivindicada por perspectivas feministas relativas a la moral, supone una preocupación por el bienestar de uno o más individuos concretos. De este modo, se distancia de las éticas de principios en la medida en que es más sensible al contexto particular del accionar ético y a las necesidades específicas del destinatario de la acción. En la medida en que esta sensibilidad al contexto y a los individuos particulares es extrema en el cuidado (aunque no por ello suponga la necesidad de una preocupación por el otro fundada en un sentimiento de especial afecto hacia éste) no es una forma de conducta que permita fundar derecho aunque sea la forma de accionar ético vinculado al beneficio del otro —ser humano concreto— por excelencia. Además es un tipo de comportamiento demasiado particular como para intervenir de manera decisiva en la estructura de distribución de los bienes y beneficios del mercado capitalista.

La *caridad*, por su parte, despersonaliza al destinatario de la acción puesto que sólo se preocupa de los seres humanos concretos teniendo en cuenta su vulnerabilidad. En la medida en que supone una entrega desinteresada por parte de aquellos que se encuentran en situación de aportar, puede entenderse como una obligación imperfecta. Sin embargo, no puede organizarse de modo tal que permita a los individuos necesitados de ayuda tener otro derecho, llamémosle así, que verse beneficiados de forma ocasional y pasiva de la generosidad del prójimo. Desde el momento en que no toma en cuenta las necesidades concretas de los individuos, sólo de manera aleatoria puede disminuir las injusticias sociales que genera la economía de mercado capitalista.

El ya mencionado Amartya Sen considerará fundamental en la explicación del comportamiento humano desde el punto de vista social, económico y filosófico el

concepto de *compromiso*. Este concepto supone que el agente abandona la opción que maximiza su utilidad, es decir, decide la opción que le aportará un bien menor o, incluso, decididamente un mal. En el caso de los bienes públicos, el compromiso es necesario para la explicación del accionar de agentes que optan por comportamientos que no los benefician personalmente. Instituciones altruistas como los bancos de sangre, por ejemplo, pueden pensarse como sostenidas por el compromiso de quienes aportan a ellas. Así pues, en lo que hace al compromiso, los sistemas que articulan el sentido de la responsabilidad quedan limitados a la particular esfera de acción del sujeto que actúa y a un amplio margen de beneficios que pueden o no atender a destinatarios concretos. El compromiso es así, una forma de comportamiento más que adecuada al vínculo que se espera encontrar en una obligación imperfecta, pero justamente la diversidad de sus formas sólo permite manejarlo como variable a partir de la cual muchos individuos se verán inclinados a colaborar en el reconocimiento y en la efectivización de los derechos económicos y sociales de otros seres humanos (Sen, 1986).

Si incorporamos modos de actuar como el cuidado, la caridad y el compromiso dentro de las obligaciones imperfectas es porque en determinadas situaciones, muchas veces demasiado particulares como para fundar derecho, nuestras intuiciones morales nos indican que han de funcionar como tales. Podemos decir que son obligaciones imperfectas en un doble sentido: porque no obligan a todos y porque asumen la forma de obligaciones sólo en determinados contextos que en virtud de su particularidad no dan lugar a la instauración de un derecho universal. Por otra parte, podemos decir que ninguna de estas tres formas de actuar afectan más que de forma aleatoria a la estructura de la organización social, y por ello solamente ocupan un lugar marginal en la materialización de nuestras concepciones acerca de la justicia social.

Cuidadosamente hemos mantenido al margen de estos conceptos el de *solidaridad*, que por cierto y de acuerdo a la polisemia con la que se lo utiliza habitualmente podría ser asimilado a cualquiera de las anteriores formas de comportamiento. La razón por la que hemos hecho esto es la de resaltar el sentido

en el cual el concepto de “solidaridad” es comprendido como un comportamiento regido por la ayuda mutua. Este sentido, creemos, incorpora potencialmente todos los sentidos anteriores, pero lo hace de manera tal que quedan enmarcados en un tipo de acción que beneficia a un destinatario de la misma pero que asume a su vez la responsabilidad de actuar de este modo a los efectos no de otorgar un mero beneficio, sino de reconocer una forma de organización que determina el comportamiento de modo tal que a todos los individuos involucrados en ella se les reconozca el derecho a un beneficio igual en caso de necesitarlo. De este modo involucra una preocupación por el bienestar del otro cercana a la del cuidado; una preocupación por la universalidad en el reconocimiento de este derecho al bienestar cercana a la de la caridad; y un aporte lo suficientemente lejano a los intereses y obligaciones inmediatos de aquel que está en condiciones de contribuir como para que pueda considerarse cercano también al compromiso.

Entender la noción de solidaridad en términos de desarrollo de sistemas de ayuda mutua tiene la ventaja (y también la desventaja) de acotar la esfera de los deberes positivos o imperfectos, en general, a marcos de regulación específicos que determinan su materialización. En la medida en que se reconoce que un individuo posee un derecho se han de crear las instituciones jurídicas que permitan la satisfacción del mismo. En el caso de los DES, éstas no son independientes de la identidad del obligado ni del destinatario, por lo menos no en la medida en que el primero es aquel que está en condiciones de cooperar sin que ello le suponga un esfuerzo excesivo, y el segundo es el que por determinada coyuntura se encuentra impedido de proveerse por sí mismo los bienes o medios necesarios para ejercer su libertad de bienestar. Esto supone, por cierto, estructuras capaces de definir los niveles a partir de los cuales se considera que un individuo se encuentra o no en posición de ayudar o en situación de recibir ayuda y estructuras capaces de manejar fondos públicos de manera adecuada. Se requieren, entonces, instituciones con fines solidarios que relacionen de la manera más armónica posible eficiencia técnica y legitimidad democrática.

Un sistema que se funda en la solidaridad, como intentó serlo el Estado de bienestar en su momento, implica una colectivización de los derechos,

involucrando a los individuos en organizaciones que los defienden pero que también les imponen modos de vida o al menos condicionan su modo de vida de alguna manera.

Todo esto supone la integración de esta dimensión social dentro de la dimensión jurídica de acuerdo al horizonte propuesto por la dialéctica entre igualdad jurídica e igualdad fáctica. Por supuesto que de este modo la igualdad fáctica puede generar nuevas dependencias con respecto a las instituciones que desarrollan los proyectos de ayuda mutua, pero en la medida en que se trata de garantizar libertades, esta interferencia —que puede convertirse en el establecimiento de una tutela social-asistencial— es controvertible pero no arbitraria. La disputa está en, dada la impronta material que supone la consideración de los DES, cómo organizar un Estado social de derecho solidario que a su vez sea capaz de no convertirse en un mecanismo de represión sutil de las libertades individuales, puesto que el paternalismo del Estado social pone en duda el principio de libertad jurídica de acuerdo al cual la autonomía pública que legitima el Estado de derecho sólo es posible si hay autonomía privada (es decir, en la medida en que somos ciudadanos libres).

### **Democracias representativas y democracias participativas: solidaridad y derechos**

Evidentemente no hay salidas fáciles para esta compleja relación entre sistemas de ayuda mutua y sistemas que garanticen al individuo su libertad individual. Para Habermas, la única salida al dilema liberalismo-socialismo desde el punto de vista del derecho es la “tematización de la conexión entre formas de comunicación que garanticen simultáneamente la autonomía privada y la autonomía pública *en el propio punto de nacimiento o surgimiento de éstas*” (Habermas, 1998: 492, énfasis en el original). Esto, consideramos, sólo puede hacerse posible en un difícil proceso de articulación entre los mecanismos de democracia participativa y democracia representativa, en la medida en que supone una efectiva democratización de los problemas contingentes que las carencias en materia de DES presentan.

Así, se requiere del arbitraje estatal entre los intereses de aquellos que disponen del bienestar necesario para llevar adelante sus proyectos de vida con los intereses de aquellos que no disponen del mismo, a través de los mecanismos de democracia representativa (y aspirando a una mayor legitimidad de la misma en la medida en que sea una mayor cantidad ciudadanos libres la que respalde ya a los gobiernos de turno, ya al Estado democrático).

En la medida en que el gobierno esté en manos de un partido con intereses electorales concretos, puede correrse el riesgo de que utilice los recursos de los que disponga para favorecer a los grupos que contribuyen a la consolidación de su mayoría electoral, marginando a los sectores sin poder de modificar su triunfo en las urnas; por ello también es preciso habilitar ámbitos autónomos de participación directa de los ciudadanos, que les aseguren el reclamo efectivo de sus derechos y al mismo tiempo les permitan tematizar democráticamente las formas de distribución de los bienes y servicios destinados a satisfacer los DES, a los efectos de poder controlar posibles interferencias en su libertad personal.

A partir de ello, es razonable pensar que estas formas de organización les permitirán desarrollar estrategias más individuales —como pueden ser los servicios de capacitación laboral ofrecidos por los sindicatos— o más comunitarias —como pueden ser las cooperativas de vivienda—. El resto es, en ingesta opinión, cuestión de no subestimar la capacidad de los ciudadanos de defender su autonomía y libertad.

En la medida en que los derechos económicos y sociales suponen tanto una acción con respecto al mercado como determinados resultados esperados a partir de esa acción, la democratización de la economía pasa a ser un punto clave de la agenda de los mismos. Esta democratización no puede desembocar en la dependencia absoluta de los individuos de los sistemas de ayuda mutua, pero tampoco puede ignorar su necesidad para el desarrollo de una economía más humana.

## Bibliografía

- Andreoli, Miguel 1993 “Los límites de la ética del discurso en cuestiones de justicia” en: *Cuadernos del Claeh*, Montevideo, No. 65-66, 2a. serie.
- Garzón Valdés, Ernesto 2000 “Los deberes positivos generales y su fundamentación” en: *Instituciones suicidas*. (México DF: Paidós / UNAM-Facultad de Filosofía y Letras).
- Habermas, Jürgen 1998 (1994) *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático en términos de teoría del discurso*. (Madrid: Trotta).
- Himmelfarb, Gertrude 2001 “The idea of compassion: the British vs. the French Enlightenment” en: *The public interest ...*
- Kant, Immanuel 1952 (1788) *The Critique of Practical Reason* en: Benton, William (publ.) *Great Books of the Western World: Kant* (Chicago: Encyclopædia Britannica).
- Sen, Amartya 1986 (1976) “Los tontos racionales: una crítica de los fundamentos conductistas de la teoría económica” En: Hahn, Frank y Hollis, Martin (comp.) *Filosofía y teoría económica* (México DF: FCE).
- \_\_\_\_\_. 2000 (1999) *Desarrollo y Libertad* (Buenos Aires: Planeta).
- Vaz Ferreira, Carlos 1953 *Los derechos del hombre* (Montevideo, mimeo).