

## **RACIONALIDAD Y SOLIDARIDAD**

Miguel Andreoli  
Instituto de Filosofía  
Univ. de la República

Los términos que componen la conjunción que titula este trabajo forman una pareja controversial: racionalidad y solidaridad no van “naturalmente juntos”, por lo menos en su sentido directo y en gran parte de la filosofía e ideología dominantes. La racionalidad ha sido pensada en su mínimo como no contradicción, compatible con casi cualquier contenido que evite la contradicción, ya sea presente o en sus consecuencias. Si pretendemos ir más allá del mínimo, la visión dominante llega hasta la idea de racionalidad instrumental, con la exigencia del ajuste medio-fin, pensado predominantemente en su forma individual. La solidaridad, por su parte, ha sido vista fundamentalmente como implicando la acción altruista, mas notoriamente mostrada en la contradicción con la racionalidad instrumental, evaluada en términos individuales.

El propósito que nos orienta es avanzar en dirección a determinar en que medida la conjunción es viable, y desde un punto de vista práctico necesaria.

La solidaridad se da naturalmente, diríamos que por definición, en el marco de las comunidades, es decir aquellas realidades sociales de las cuales el modelo es la familia, y cuyos rasgos están presente en el pequeño vecindario, o en las aldeas rurales. La cuestión es que, en forma creciente, a partir de la modernidad, el contexto dominante de la vida social ha ido dejando crecientemente de ser comunitario. El pensamiento

sociológico, por lo menos a partir del siglo XIX, problematizó la pérdida de los rasgos comunitarios, dejando la idea de comunidad reducida a instancias parciales o a nostalgias utópicas, casi siempre de origen religioso o en filosofía con el primer ejemplo de la *República* de Platón, que también es un buena muestra de los precios que habría que pagar para su reinstauración en sociedades complejas, si tal cosa fuera posible.

Las relaciones comunales pueden ser ocasionalmente racionales, aunque este no es su rasgo característico, y por lo menos habitualmente exceden en forma amplia esta nota:

“Ferdinand Tönnies sugería que lo que distinguía a la comunidad (*Gemeinschaft*) de otrora de la moderna sociedad (*Gesellschaft*) que estaba surgiendo (...) era *un entendimiento compartido por todos sus miembros*. No un consenso, tengámoslo presente: un consenso no es sin un acuerdo que alcanzan personas con formas de pensar esencialmente distintas, un producto de duras negociaciones y de compromisos, de numerosos altercados, contrariedades y ocasionalmente puñetazos. El entendimiento de corte comunitario, que se da por descontado (...) no precisa ser buscado, y no digamos laboriosamente construido o ganado en una lucha, ese entendimiento está ahí, ya hecho y listo para usar (...). El tipo de entendimiento sobre el que se basa la comunidad precede a todos los acuerdos y desacuerdos. Es un ‘sentimiento recíproco vinculante’, ‘la auténtica voluntad de quienes están unidos entre sí’, y gracias a un entendimiento tal y solo a un entendimiento tal, la gente ‘se mantiene unida a pesar de todos los factores de separación’ cuando está en comunidad”<sup>1</sup>

. La comunidad forma un círculo cálido, ajeno al cálculo coste beneficio, radicalmente diferente del entramado que constituye las actuales sociedades globales. Pero es este último el escenario que me interesa considerar ahora: la solidaridad fuera de su ámbito comunitario natural, en donde un vínculo de este tipo, antes que racional, es directamente la expresión de la naturaleza misma del lazo social. Pero la forma de vida comunitaria, en particular a partir de la modernidad, se ha

---

<sup>1</sup> Baumann, Zigmunt, *Comunidad, en busca de seguridad en un mundo hostil*, Madrid, Siglo XXI, 2003, p. 16.

convertido en ese tipo de cosas que, cómo la inocencia, cuando se pierden no admiten vuelta atrás. *Génesis* 3, 24 nos dice que los querubines, que Jehová puso implacablemente a las puertas del Eden, han cerrado irremediamente la posibilidad de recuperar la situación anterior a la caída en la tentación del fruto prohibido. Sólo queda la nostalgia, sin una promesa de real cumplimiento, en la que alguna filosofía tiende a incurrir, como hemos dicho en otras oportunidades<sup>2</sup>. En estas la recuperación de lo para siempre perdido sólo es mala utopía.

Los vínculos que dan cuenta de las formas asociativas de la vida social tienden a desarrollarse expansivamente en forma acelerada con la modernidad, y se expresan, en cambio, en el lenguaje de los juegos estratégicos y de los argumentos técnicos. En ellos la evaluación de la eficacia de los medios tiende a predominar sobre la problematización de las opciones entre fines, ya que estos aparecen reducidos a mínimos cuando se proponen como comunes, o como puramente opcionales, cuando son los propios de los individuos. En este contexto tiene una cierta prioridad nocional el egoísmo: se espera que el comportamiento racional sea básicamente egoísta, entendiendo por tal el que cumple las siguientes condiciones: a) la elección de medios respecto a los cuales se tiene la creencia racional de que b) son los más apropiados para realizar el propio bien, sin importar lo que se entienda por tal en el caso. Se asume como base motivacional la propia del egoísta psicológico. Este tipo de configuración motivacional es contingente, tanto como lo es el altruismo psicológico. La prioridad nocional supone que cuando alguien, siendo todas las otras condiciones iguales, elige por motivos egoístas, es como si no hubiera nada más que explicar. La raíz de esta prioridad es la conformación de la estructura de motivos de los sujetos que integran los sistemas políticos y económicos de las sociedades contemporáneas, ya

---

<sup>2</sup> Andreoli, Miguel, a) "Ética y política: entre la comunidad imposible y la asociación fragmentada", *Revista Encuentro*, Montevideo, CEL-CEIU-FCU, nov. 1994, No. 4, pp. 83-90; b) "Pérdida de vínculos comunitarios e identidad", *Los vínculos en la sociedad actual*, Asociación uruguaya de Psicoanálisis de las Configuraciones Vinculares, Montevideo, Roca Viva, pp. 13-31; c) "Apuntes sobre la ética de la liberación", *Revista de la Multiversidad Franciscana de América Latina*, No.10, diciembre 2000.

que a:

“la institucionalización del trabajo asalariado, por un lado, y del Estado fiscal por otro, le es tan esencial a la nueva forma de producción como el nacimiento de la empresa capitalista. Sólo cuando el dinero se transforma en un medio de intercambio intersistémico produce efectos generadores de estructuras.”<sup>3</sup>

Es a partir de este contexto que Habermas ha identificado la creciente la creciente colonización del mundo de la vida por los sistemas, cuyo resultado es la progresiva conformación en las personas de los motivos adecuados para el funcionamiento sistémico:

“Así como el trabajo concreto tiene que transformarse en trabajo abstracto para poder intercambiarse por un salario, así también las orientaciones conforme a valores de uso, las opiniones articuladas públicamente (...) han de transformarse en cierto modo en ‘preferencias del consumidor’ y en lealtad generalizada para poder ser intercambiadas, respectivamente por bienes de consumo y por liderazgo político”<sup>4</sup>.

Cualquier contemporáneo tiene la experiencia del peso cotidiano del sistema económico, no sólo por su papel en la reproducción de la vida, sino en la constitución de los valores y las formas de comportamiento. En el siglo XIX Edgeworth afirmó que “el primer principio de la Economía es que cada agente está movido sólo por su propio interés”. Aunque reconocía que se trata de un principio abstracto, ya “el hombre concreto del siglo XIX, es en su mayor parte un egoísta impuro, un utilitarista mixto”, lo esencial de su perspectiva comparte la esperanza, implícita en el sistema capitalista, de que la búsqueda racional del propio interés conducirá, a través de los equilibrios logrados, al mejor resultado agregado en términos utilitaristas<sup>5</sup>. La esperanza reconciliadora del capitalismo es que el egoísmo generalizado es la vía más directa al altruismo, pero el supuesto básico, definicional y no empírico, es que, sin importar lo que se haga, toda elección revela una preferencia, maximiza

---

<sup>3</sup> Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa, Tomo II*, Madrid, Taurus, 1987, p. 242.

<sup>4</sup> Habermas, J., *ibidem*, p. 456.

<sup>5</sup> Citado en A.K. Sen, “Los tontos racionales: una crítica de los fundamentos conductistas de la teoría económica”, en Hahn, F., Hollin, M., *Filosofía y teoría económica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 172-173.

una utilidad. El modelo teórico impone sobre el conjunto de las preferencias reveladas la única condición de no contradicción, de tal modo que “independientemente de que sea usted un egoísta recalcitrante o un altruista delirante o un clasista, aparecerá maximizando su propia utilidad, en este mundo encantado de las definiciones”<sup>6</sup>. Este modelo forma “el núcleo” de la Economía, funciona mejor en las decisiones que están bajo nuestro control, los actos de consumo, y tiene el dudoso privilegio de ser irrefutable: si se vulnera la consistencia, siempre se la puede reparar ampliando el marco de referencia, o aducir falta de información. Pero lo que importa, tal como lo destaca Sen<sup>7</sup>, es que se trata de una abstracción que pretende ser verdadera, y en cambio se trata de una simplificación muy insatisfactoria de nuestra real conducta social, y como tal deja de lado factores relevantes que efectivamente operan, como la simpatía y el compromiso. En cuanto a la simpatía, tal como señaló Rousseau, en nuestra relación con los demás supone mecanismos de identificación que hacen que nos complazca el placer de otros, y nos duela el sufrimiento ajeno. Puesto en estos términos, puede haber una reinterpretación en clave egoísta: el sufrimiento ajeno nos mueve porque “nos duele”. Es distinto el caso del compromiso, en el cual por deber elegimos un acto que produce un bienestar esperado menor que las alternativas. Si se supone la posibilidad de la existencia real del sujeto kantiano, que actúa por respeto al deber, y no simplemente para evitar el remordimiento o buscando la consideración ajena, tendremos casos de comportamientos que no responden a una maximización de preferencias, y que no pueden ser entendidos como una opción optimizadora egoísta. Es el caso de la votación, allí donde no existe el aberrante mecanismo del voto compulsivo. En esta situación, si reducimos la cuestión a un cálculo de preferencias optimizadoras, y comparamos la utilidad marginal de un voto en una gran elección, con la opción de quedarnos en casa, el resultado sería un nivel de abstención mayor que los que de hecho se dan en los regímenes de voto no compulsivo. El ejemplo más notable, que

---

<sup>6</sup> Sen, A.K., *ibidem*, p. 181.

recuerda Sen, es el de la productividad en el trabajo, donde abunda la evidencia empírica de la superioridad del compromiso frente a los meros incentivos económicos.

Sin embargo no podemos declararnos satisfechos señalando que el modelo del egoísta racional no es válido en todos los casos, nos interesa la supuesta prioridad nocional del egoísmo que ya proclamaba Adimanto en la *República* (366 b-e), cuando interpela a Sócrates inquiriendo:

“¿Por qué razón pues preferiré la justicia a la extremada injusticia?. Si damos a ésta la apariencia de la virtud obtendremos cuanto queramos de los dioses y de los hombres (...) no hay nadie que sea voluntariamente justo, y que si hay quien vitupere la injusticia es porque la vejez, la cobardía o cualquier otra debilidad lo incapacitan de cometerla”

En esta recreación de discursos sofísticos, Platón dibuja una posición, que intenta parecer de sentido común y supone: 1. que cada cual busca el propio provecho, y 2. que allí donde parezca que el sujeto se guía por la justicia, el altruismo o la moral, en verdad se trata de una adaptación a lo que manda la propia conveniencia, un disfraz.

De ser cierto lo que protesta Adimanto, inevitablemente habría que acordar con Hayek:

“que debe dejarse a cada individuo, dentro de los límites definidos, seguir sus propios fines y preferencias antes que los de otro cualquiera, que el sistema de fines del individuo sea supremo dentro de estas esferas y no estar sujeto al dictado de los demás. El reconocimiento del individuo como juez supremo de sus fines, la creencia de que en lo posible sus propios fines deben gobernar sus acciones, es lo que constituye la esencia de la posición individualista”<sup>8</sup>

La afirmación de que cada cual procura los propios fines es una vacua tautología: los fines de mi conducta son “mis” fines, pero de aquí se pretende obtener una consecuencia de prioridad del egoísmo, que en verdad es un *non sequitor*, tal como lo advirtió ya en el s. XVIII el obispo

---

<sup>7</sup> Sen, A.K., *ibidem*, p. 172-217.

<sup>8</sup> Hayek, Friedrich, *Camino de servidumbre*, Madrid, Alianza Edit., 1976, p. 90.

anglicano Butler, al señalar que de esta forma se está confundiendo la identificación de un motivo con su contenido:

“Todos podemos distinguir entre el amor por nosotros mismos y las varias pasiones particulares, apetitos y afecciones, y sin embargo nos confundimos nuevamente. Son completamente diferentes, lo que puede ser visto por cualquiera que distinga entre las pasiones, y los apetitos **mismos**, y los modos de procurar su gratificación (...) Un hombre corre hacia la ruina cierta procurando la gratificación de un cierto deseo: nadie consideraría que el principio de acción es el amor por sí mismo.”<sup>9</sup>

La conclusión es que no es suficiente para probar la prioridad o no del egoísmo el análisis conceptual, este en todo caso queda indeterminado, el contenido de la motivación depende del marco y circunstancias de la acción, que de hecho se dan. Pero la salvedad de que es falso que la afirmación de la noción misma del egoísmo muestre su prioridad; no obsta a que se pueda constatar que en nuestras sociedades contemporáneas, tomando en cuenta el funcionamiento real del sistema de intercambio social, dominado por la existencia de la propiedad privada individual y el mercado como medio de cambio y distribución, se concluya que, advirtiendo la variabilidad de los elementos culturales, el predominio es a favor de los motivos de corte egoísta.

La conexión es la siguiente: si toda persona busca su propio provecho (“sus propios fines y preferencias” según Hayek), esto significa que el individuo tiene privilegio como tribunal de elección de tales fines. En el pensamiento de Hayek esto significa una concepción de la propiedad privada individual como intangible e inmutable, salvo consenso del titular, con la cual se sostiene una idea de la libertad acorde y sobre cuáles son los derechos relevantes.

---

<sup>9</sup> “Everybody makes a distinction between self-love and the several particular passions, appetites, and affections; and yet they are often confounded again. That they are totally different, will be seen by any one who will distinguish between the passions and appetites, THEMSELVES, and ENDEAVOURING after the means of their gratification. One man rushes upon certain ruin for the gratification of a present desire: nobody will call the principle of this action self-love” (Butler, Joseph, *Human Nature and Other Sermons*, Sermon I, nota 3, versión en línea, Proyecto Gutenberg.).

En las condiciones de la vida social actual no podemos esperar que se generen realmente condiciones de solidaridad estables y generalizadas, el tema consiste en determinar la legitimidad de imponer en condiciones específicas obligaciones de solidaridad y sus consiguientes derechos. Nos movemos entonces del plano de lo individual al de la acción colectiva. En este marco ampliado la idea de racionalidad supone exigencias propias, si el problema es planteado en términos de legitimidad para sociedades complejas con alta diferenciación dada por la división del trabajo. Por lo pronto, creemos que una racionalidad mínima supone un problema hobbesiano de estabilidad y mantenimiento de la sobrevivencia en la convivencia, es decir que los individuos exigirán como mínimo, puestos en estas condiciones, poder conducir sus vidas a salvo de la amenaza constante de una muerte violenta, como plantearon claramente Hobbes en el *Leviathan* y Rousseau al final del *Segundo Discurso*. Importa ahora el planteo del problema y la búsqueda de su solución racional, no la respuesta concreta en términos autoritarios que le dio Hobbes. La legitimidad exigida, planteada en sus términos básicos, es la lealtad que se pide a los miembros de un colectivo, para el mantenimiento de la vida de cada uno, dicho en términos contemporáneos supone el derecho a un mínimo, por debajo del cual no se le puede pedir a nadie que mantenga un pacto, a no ser bajo la amenaza de una muerte violenta, es decir en condiciones tan inestables como la capacidad de hacer efectiva la amenaza. Es decir, como condición previa, tenemos la exigencia de un mínimo asegurado:

“el punto fundamental sobre la justicia y los derechos en la esfera económica es [que] (...) hemos de desarrollar principios para el uso de los recursos que respete el derecho fundamental de cada persona de derivar sostenimiento de este mundo que es nuestra común herencia.”<sup>10</sup>

El punto es fundamental en el sentido de ser primero, no de ser el contenido básico de nuestras obligaciones mutuas. Las condiciones estructurales de las sociedades modernas exigen que los individuos se

---

<sup>10</sup> Waldron, J., *Liberal rights*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1998, p. 21.

vean a sí mismos como centros libres y autónomos de elección. Es esta la razón por la que la discusión actual sobre la legitimidad del régimen sociopolítico se centra en el contenido y alcance que se le da a la noción de libertad con el mantenimiento de la solidaridad. De hecho los extremos de la discusión ideológica se dan entre quienes consideran que la libertad es incompatible con la solidaridad legalmente impuesta, limitando las condiciones de pacto social a un mínimo, estar a salvo de la agresión del vecino, a los que llamaremos propietarios, y quienes afirman que la creación legal de vínculos de solidaridad es una condición de la real universalización de la libertad, los que serán llamados igualitaristas.

La versión más clara de la noción de libertad entendida al modo propietario es la de Hayek:

“significa siempre la posibilidad de que una persona obre de acuerdo a sus propias decisiones y planes, en contraste de la posición de aquella sujeta irrevocablemente a la voluntad de otra que por decisión arbitraria la coacciona a obrar o no obrar de determinada manera”<sup>11</sup>

La conclusión básica de esta visión es la legitimación del mercado como un orden que requiere la restricción de la agresión física. Se trata de una concepción de mínimos: para nada me concierne alguna forma de florecimiento del otro, sólo estoy obligado a no interferir. Esta definición es particularmente restrictiva y toma en cuenta solo la exigencia de evitar un tipo de instancia de imposibilidad del agente de lograr los fines de la persona.

Apelando a elementos conceptuales aportados por Tugendhat<sup>12</sup>, distingamos entre elección, capacidad y oportunidad. Tomemos el ejemplo simple de acción, de trasladarse caminando a un punto. Si hay una coacción irresistible para dirigirnos a un destino no hay elección; es la condición que considera Hayek; si se sufre de parálisis, se carece de capacidad; en cambio si el destino está bloqueado por un alud, se trata de

---

<sup>11</sup> Hayek, Friedrich, *The Constitution of Liberty*, Chicago y Londres, Chicago Univ. Press y Routledge & Kegan, 1960, p. 12.

<sup>12</sup> Tugendhat, E., “Liberalismo, libertad y el asunto de los derechos sociales y económicos”, *Ser-*

falta de oportunidad. En todas estas opciones el agente está limitado en cuanto a los fines que razonablemente puede perseguir, en cambio todos aquellos que restringen la idea de libertad a la llamada, en el debate actual, libertad negativa, se limitan al primer tipo de hipótesis: la libertad es ilegítimamente vulnerada, sólo si alguien interfiere en los fines de otro individuo por medio de una coacción indebida. Esta noción de libertad constituye el paradigma de la idea de derecho en la visión propietarista. Tomemos en cuenta como ejemplo la idea de derecho de propiedad, tal como es formulada en los códigos de tradición romana. Según el art. 486 de nuestro Código Civil, por propiedad ha de entenderse “el derecho de gozar y disponer de una cosa arbitrariamente”. Este es el modelo de acción libre, dado en la relación de los hombres con las cosas, y ajeno a la relación entre los hombres. Tal como lo vio Marx, en la concepción burguesa de los derechos, desaparece completamente la realidad de la cooperación social:

“Los límites en los que cada uno puede moverse *sin perjudicar* a otro, se hallan determinados por la ley, lo mismo que entre dos campos de cerca (...) Pero el derecho humano de la libertad no se basa en la vinculación entre los hombres sino al contrario en su aislamiento. (...) la aplicación práctica del derecho humano de la libertad es el derecho humano de la *propiedad privada*. (...) es el derecho a disfrutar y disponer de los propios bienes a su arbitrio (...) prescindiendo de los otros hombres, con independencia de la sociedad; es el derecho del propio interés. Lo que (...) puede encontrar un hombre en otro hombre no es la *realización* sino al contrario la *limitación* de su libertad.”<sup>13</sup>

Las observaciones de Marx dejan establecido el contenido de la discusión sobre la libertad en la filosofía política contemporánea. La libertad del otro es un límite, tal como se concibe en la visión propietarista, que la ve como un deber negativo de no interferencia, “perfecto” al decir de Kant. Más allá de la mera abstención está el derecho de propiedad, donde la libertad se realiza en la relación con las cosas, donde se da el aspecto activo de cada libertad. La propiedad, según expresa Nozick: “*fill*

---

*Verdad-Acción*, Barcelona, Gedisa, 1998.

*the space of rights*<sup>14</sup>, en la visión propietarista no queda espacio para derechos genéricos como el de subsistencia, pues una vez que ingresan éstos ya no hay sistema de titulación que pueda subsistir establemente, Considerar que la realización de las condiciones de la libertad del otro, impone deberes, significa desplazarse a una concepción de la libertad radicalmente distinta, justamente la que Nozick y Hayek quieren evitar.

La oposición entre libertad positiva y negativa integra un debate central pero especialmente confuso en la actual filosofía política, Esta confusión ya se da en las interpretaciones de un artículo de Isaiah Berlin<sup>15</sup> clave en el tema. En la Introducción a *Four Essays on Liberty*, Berlin indica que le han atribuido “ideas erróneas u oscuras”, tanto por incompreensión como defectos suyos en la expresión. Pero, a nuestro juicio, en el mismo trabajo Berlin vuelve a incurrir en contradicciones que expresan lo que creemos que son dificultades en la empresa de establecer distinciones analíticas difícilmente sostenibles en los usos reales del termino “libertad”, en nuestro lenguaje político. Su intención, afirma en la Introducción, se limita a distinguir la

“libertad ‘negativa’ y otros fines sociales y políticos perseguidos por los hombres -tales como la unidad, la armonía, la paz, el dirigirse a sí mismo, la justicia, el gobernarse a sí mismo, el orden y la cooperación en la persecución de los fines comunes-, (confusión que) tiene sus raíces, en algunos casos, en la vieja doctrina, según la cual todas las cosas buenas están ligadas unas con otras en una unidad perfecta, o por lo menos no pueden ser incompatibles entre sí”<sup>16</sup>.

Pero en la misma introducción, encontramos que, por un lado, reafirma que “ser libre -en sentido negativo- consiste simplemente en que otras personas no le impidan a uno hacer lo que quiera”<sup>17</sup>, y unas páginas más adelante afirma que

“La libertad que yo hablo es tener oportunidad de acción, más

---

<sup>13</sup> Marx, Karl, “La cuestión judía”, en *OME 5/Obras de Marx y Engels*, p.195-196.

<sup>14</sup> Nozick, R., *Anarchy, State and Utopia*, Harvard, Basic Books, 1974, p. 238.

<sup>15</sup> Berlin, “Dos conceptos de libertad” en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza Edit., 1988.

<sup>16</sup> Berlin, I., op. cit., p. 10.

<sup>17</sup> Berlin, I., op.cit., p.39.

que la acción misma. Si, aunque yo disfrute del derecho de pasar por puertas que estén abiertas, prefiero no hacerlo y vegetar, por eso no soy menos libre. La libertad es la oportunidad de actuar, no el actuar mismo (...) El grado de libertad negativa está en función, por así decirlo, de qué y cuantas puertas tiene abiertas”<sup>18</sup>.

La figura de las puertas abiertas muestra la raíz de la confusión intrínseca a la noción. Dirigirse o no a un lugar sin que otro me lo impida, es la libertad negativa en el sentido propietario. Pero que haya puertas abiertas, el grado, el sentido, y las perspectivas a la que dejan paso nos habla de libertades positivas, oportunidades en el sentido de Tugendhat, que eventualmente imponen cursos de acción a los otros. Abrir puertas puede implicar esfuerzos de muy variado tipo, que no necesariamente quedan a cargo del mismo agente. Este es el sentido y contenido de los deberes de solidaridad en las sociedades complejas contemporáneas y es el que recoge el art. 25 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU, al exigir un estándar adecuado de vida, salud, bienestar, que incluye alimentación, vivienda, asistencia médica, seguridad social. Tales son las puertas abiertas. Estos llamados derecho de segunda generación con las condiciones de valor de los de la primera: recogiendo el espíritu de lo que afirma el mismo Berlin, decir que un hambriento tiene la libertad negativa de actuar, no es más que una “burla cruel”.

Pasamos del mínimo de obligaciones mutuas impuestas por el pacto social de no matarnos, a un requerimiento moral básico de asegurar que el otro pueda llevar adelante una existencia en condiciones de logro de las exigencias fundamentales de autonomía, es decir humana, en el sentido que llega a tener normativamente la idea de una vida que pueda considerarse humana en nuestras sociedades<sup>19</sup>.

Hay derechos derivados de la necesidad, *malgré* Nozick, y es

---

<sup>18</sup> Berlin, I., op.cit., p. 44, 50.

<sup>19</sup> Hemos hecho una consideración más detenida de este aspecto en “Igualdad: mínimos necesarios, máximos aceptables”, en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, Vol. XXIV N° 1, Primavera 1999.

secundario el hecho de que no haya un obligado determinado que deba descargar el deber correlativo, en todo caso se trata de un problema de coordinación de la acción, para la cual la creación de la segunda posguerra ha sido el *welfare state*. Es en estos términos, de arreglo político de un régimen social, que podemos concebir hoy la solución al viejo problema del concernimiento debido por la existencia del otro. Es decir en las condiciones impuestas progresivamente a partir de la modernidad, debemos plantearnos en términos de derechos y deberes lo que en las condiciones de comunidad se solucionaba espontáneamente.

Aceptando que es saludable la intención de Berlin de evitar la inflación del término libertad, lo que está en juego en los derechos socioeconómicos es la autonomía de la gente, es decir que cada uno “sea tan autónomo como para ganarse la vida por sí mismo”<sup>20</sup>, y sentar así las bases del autorrespeto, que es un rasgo fundamental de las mejores esperanzas de nuestras sociedades.

El aseguramiento de la autonomía a través de la provisión de mínimos básicos<sup>21</sup> se ha constituido de hecho en una condición de legitimidad en los ordenes políticos. Nadie puede ser considerado consintiente, aunque sea tácito, de una situación que lo someta a las mas serias privaciones, y que estará dispuesto a mantener sólo en la medida en que su motivo decisivo sea el miedo. En este sentido, y recordando la forma en que recoge Rawls la vieja racionalidad hobbesiana, lo que está en juego es la estabilidad social, más allá de las condiciones de vida inaceptables a las que grandes masas están subordinadas. Es decir la exigencia del aseguramiento de derechos sociales y económicos, como una condición primera de una vida colectiva conducida en términos que podamos llamar morales. Se trata de la exigencia del aseguramiento de derechos sociales y económicos, como una condición primera de una vida colectiva conducida en términos que podamos llamar morales.

---

<sup>20</sup> Tugendhat, E., op. cit. p. 248.

<sup>21</sup> La noción de mínimo básico es previa a la de igualdad, y en este sentido es menos igualizante, por ejemplo, que el principio de diferencia de Rawls, sobre todo en las sociedades más ricas.