

¿PUEDE UN LIBERAL SER SOLIDARIO?

GERMÁN CALDERÓN LEGARDA *

RESUMEN

Este artículo se propone mostrar que no hay en realidad antagonismo entre liberalismo y solidaridad, sino que, en realidad, es a partir de principios básicos del liberalismo como pueden llevarse a la práctica relaciones solidarias. Para argumentar construyo una situación "imaginaria" que se relaciona con la negación de los derechos de ciertos grupos o minorías. Trato de demostrar que existe una conexión directa entre los derechos individuales y los asuntos de solidaridad internacional que se refleja también en la protección de los llamados derechos colectivos. Aunque reconociendo que en la sociedad liberal pueden darse auténticos dilemas entre obligaciones y compromisos privados, creo poder establecer que el liberalismo es capaz de acoger de manera coherente el reconocimiento mutuo y que no es ajeno a las consecuencias solidarias que se derivarían de ese reconocimiento.

*. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá D. C., Colombia

¿CAN A LIBERAL BE SOLIDARY?

GERMÁN CALDERÓN LEGARDA *

ABSTRACT

The purpose of this article is to show that liberalism is not really opposed to solidarity but rather, solidarity is made possible as a consequence of basic principles of liberalism. Here i build up an imaginary situation, in which the denial of rights of certain minority groups is illustrated. I try to point out, that there does exist a direct connection between individual rights and problems generated by international solidarity. This is also reflected in the protection of collective rights. Although, it is recognised that there can be genuine dilemmas between moral obligations and private commitments in a liberal society, I argue that liberalism can provide a coherent framework for mutual recognition, which does not ignore solidarity acting as a moral consequence.

* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá D. C., Colombia

EL LIBERALISMO HA sido acusado de atomismo, de promover la desigualdad, de escasa sensibilidad por los problemas sociales, de querer reducir el discurso de los derechos humanos a ciertas formas de individualismo abstracto. Como las utopías socialistas parecen haber sido acalladas en los discursos postmodernos, en tiempos recientes, las baterías contra el individualismo liberal se enfilan desde el lado del comunitarismo. En lo que sigue trataré de demostrar que efectivamente no hay antagonismo entre liberalismo y solidaridad. Defenderé la posición de que para el liberal no solamente es posible asumir actitudes solidarias sino que es en virtud de algunos de los principios básicos del liberalismo como puede llegarse, de modo efectivo, a una solidaridad real.

En realidad, aparte de unos pocos filósofos como MacIntyre¹, que son francamente escépticos en cuanto a la posibilidad de defender un núcleo moral básico objetivado en los derechos humanos, no encuentro que otros comunitaristas rechacen las posiciones morales de la modernidad de manera tan tajante, ni que consideren como un fracaso las conquistas que ésta posibilita en materia de libertades individuales. Por ejemplo, Rorty rechaza lo que él llama, inspirado en Rabossi, *el paradigma fundacionista de los derechos humanos* y propone reemplazarlo por una especie de ética de la solidaridad². Charles Taylor que, en mi opinión, es un filósofo particularmente interesante en todo lo relativo a esta temática, defiende una ética del reconocimiento concretada en el ideal de la autenticidad³.

No es mi intención hacer aquí un recuento de los argumentos comunitaristas y compararlos con los de los pensadores liberales contemporáneos para establecer si la balanza se inclina hacia uno u otro lado. Simplemente quiero destacar que dentro del comunitarismo existen matices, y que hay pensadores comunitaristas que están

1 MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Editorial Crítica, Barcelona, 1987, pp. 95 y ss.

2. RORTY, R., "Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo" en *Praxis Filosófica* No. 5, Octubre de 1995, Universidad del Valle, pp. 211-234.

3. TAYLOR, Ch., *La ética de la autenticidad*, Ediciones Paidós, 1994, pp. 79 y ss.

probablemente mucho más cerca de los liberales que del mismo MacIntyre. En todo caso ésta no es mi preocupación aquí⁴.

I

HE DICHO QUE intento responder positivamente a la pregunta que formulé en el título, pero yendo aún más lejos, argumentaré que no sólo es posible defender principios liberales sino que debemos defender algunos principios que son básicos en el liberalismo si queremos ser solidarios. Por ello, utilizo la siguiente estrategia de argumentación: construyo una situación imaginaria en un país entre real e imaginario, en donde algunos ciudadanos dicen sufrir de una "crisis de identidad" y donde sienten que deben entrar en la búsqueda de una "verdadera esencia de la nacionalidad". Quienes defendemos principios liberales, nos damos cuenta de que en medio de esta búsqueda algunas minorías podrían resultar vulneradas. Después de presentar el ejemplo, voy a sostener que, ante una situación como ésta, quien apele a argumentos liberales podrá salir mejor librado que quien apele a argumentos comunitaristas y que la solidaridad –aquí voy a incluir la solidaridad internacional– se hace posible solamente como consecuencia de mantener vigentes importantes principios liberales.

Imaginemos pues, que corre el año 2003 y en la esquina noroccidental de Sudamérica, en un país llamado Colombia, surge un movimiento que aunque no se constituye al principio como partido político, sí tiene un proyecto político y aspiraciones de llegar al poder. RECICLO –Republicanos Cívicos por una Colombia Libre de Oprobios–⁵, surge en medio de una crisis ya irreversible de los partidos políticos tradicionales; una alta tasa de desempleo y una situación creciente de anormalidad en la vida económica y social del país. El dirigente máximo de RECICLO es Don Armando Parroquias,

4. Un interesante balance de esto hace PAPACHINI, A., "La concepción liberal de los derechos frente al desafío comunitarista", en *Los Derechos Humanos. Un Desafío a la violencia*, Altamir Ediciones. Bogotá 1997. pp. 541-580.

5. El término Republicanos Cívicos lo utiliza Dworkin en la presentación del caso Bowers vs. Hardwick, en donde el Estado de Georgia tipificaba la sodomía como un delito. Véase DWORKIN, R., *La comunidad liberal*, Siglo del Hombre Editores, Santafé de Bogotá, 1996. pp. 135-161.

caballero de fina estirpe, perteneciente a lo más selecto de lo que para entonces queda de la sociedad santafereña. Don Armando se ha impuesto como misión salvar a la República de Colombia de las influencias nefastas de lo que él llama "el libertinaje anglosajón", la "indisciplina social", la falta de respeto por "los más caros valores de nuestros padres fundadores" y el empobrecimiento del "culto a los símbolos patrios". Para ello propone restaurar la "verdadera esencia del alma nacional", del país otrora consagrado al Corazón de Jesús. Uno de sus ideólogos propone utilizar el término "comunidad orgánica" bajo la cual todos los que en realidad merezcan la ciudadanía colombiana, encauzarán sus actos y sus vidas en una especie de "sana armonía corporativa". La patria y la "identidad nacional" serán por fin reconocidas y valoradas, y así bajo el ondeo de nuestra amada bandera y los clarines del bien amado himno nacional –segundo más bello del mundo después de la Marsellesa, según se les enseña a los niños de ese país–, todos aquellos que son sus ciudadanos serán uno, para gloria de Dios Padre y para admiración del concierto de las naciones del mundo.

Uno de los primeros pasos a dar, consiste en extinguir la "falsa y perversa idea de diversidad" que al resaltar, desde la nueva constitución de 1991 en adelante, un exagerado favoritismo por los derechos individuales y los derechos de las minorías, lleva a los individuos hacia su "propia perversión" y los aleja del verdadero sentido comunitario que sólo puede florecer en el "amor a la patria".

Por ahora uno de los objetivos inmediatos de Don Armando y sus amigos de RECICLO –que van en aumento–, es convocar a un referéndum para tipificar la conducta homosexual como un delito. Pues esta conducta causa "grave confusión" entre la juventud y es contraria a la "naturaleza humana", como bien nos lo ha recordado "la doctrina oficial del Vaticano".

Supongamos que la oratoria de Don Armando cala en un sector de la juventud. Sobre todo por aquello del culto a los símbolos patrios y el redescubrimiento de la identidad nacional: un grupo de "skinheads" criollos que para entonces, (¡horror de horrores!) es el único sector políticamente activo de la juventud, empieza a perfilarse como un importante potencial electoral para RECICLO. En los muros de las universidades públicas y privadas empiezan a aparecer carteles

que rezan: "Colombia te amamos, fuera homosexuales de aquí". Se habla de agresiones físicas, pero nada ha podido comprobarse hasta ahora.

En medio de todas estas delicias del postmacartismo tropical otras muchas cosas ocurren. Pero por respeto al lector y a nuestra argumentación no podemos detenernos a describirlas. Sin embargo una en particular es inevitable: para entonces ya hay seis millones de trabajadores colombianos en el extranjero, algunos de los cuales empiezan a recibir un trato discriminado en los países donde se encuentran en mayor número, no sólo por ser trabajadores inmigrantes sino también por ser colombianos.

Preguntando por el semanario Newsweek acerca de la suerte de estos trabajadores Don Armando ha dicho: "A demonstration of colombian power and colombian talent, working abroad! You know?". Pero nadie sabe. De nada sirve tan fervoroso ecomio. Uno de los asesores de imagen de Don Armando le hacer caer en la cuenta de que estos trabajadores están fuera no para dar una demostración de talento sino por física necesidad y en algunos casos por físico miedo, y que el asunto de los trabajadores se ha convertido en un *national issue* que requiere de un pronunciamiento serio, pues sus familiares en Colombia así lo exigen. Don Armando, que no es ningún bobo (no olvidemos que el diario capitalino The Times y el diario de Manizales The Patriot lo han llamado "uno de los más grandes humanistas de la Colombia de comienzos del milenio"), intenta entonces dar una respuesta que satisfaga a todos.

Esta vez con mejor fortuna, asegura que hará "respetar la dignidad de sus compatriotas aquí y en el extranjero, ante la comunidad de las naciones, con la autoridad moral que su patria, siempre respetuosa de los tratados internacionales, le concede" y que "cumplirá la misión que la historia le impone".

Desde esta situación "imaginaria" queremos argumentar. Y, ante todo, debemos hacer justicia a la causa comunitaria. Yo no sostengo que los filósofos comunitaristas desearían que sus ideas se utilizaran para discriminar minorías extranjeras, o para imponer autoritariamente determinadas conductas a los miembros de ciertos grupos, que la comunidad considera desviados. Una cosa es la

discusión de principios y otra el uso ideológico que se haga de ellos. Debe, pues, quedar bien claro que este ejemplo tiene mucho de caricatura, y que entre los filósofos comunitaristas y los "Republicanos Cívicos" pueden haber tantas distancias como las hay entre quienes defendemos principios liberales y el Partido Liberal Colombiano. Sin embargo, al final del día, alguien debe asumir la responsabilidad moral e intelectual por lo que se piensa y por lo que se hace. Y lo que efectivamente sostengo aquí, es que quien apele a principios comunitaristas para defender los derechos de una minoría sexual o de los trabajadores inmigrantes de un país cualquiera, tendrá muchas más dificultades teóricas y estará mucho más propenso a caer en incoherencias, que quienes defendemos principios liberales. Desafortunadamente estas incoherencias pueden tener en la práctica consecuencias perturbadoras y la realidad supera muchas veces lo imaginado.

En el caso de Charles Taylor, si quisiéramos ser aún más justos con el comunitarismo, este ha planteado una ética del reconocimiento:

Reconocer la diferencia, al igual que la elección de uno mismo, requiere un horizonte de significación, en este caso compartido. Esto no demuestra que tengamos que pertenecer a una sociedad política común; de otro modo no podríamos reconocer a los extranjeros. Y no muestra por sí mismo que hayamos de tomarnos en serio la sociedad política en la que estamos. Hace falta que se cumplan más cosas. Pero ya con ello podemos darnos cuenta de cómo podría avanzar la argumentación: como desarrollar y preservar los rasgos de valores comunes a nosotros se convierte en algo importante, y una de las formas cruciales de llevar a cabo esto consiste en compartir una vida política participativa⁶.

Reclamar un horizonte de significados compartidos es algo diferente a afirmar que la comunidad puede, por decisión mayoritaria o por vía de algún "valor esencial", imponer restricciones a la forma en que ciertos individuos se conducen en su vida privada. Para quienes gustan de las etiquetas, es ésta una posición nada, o muy poco, incompatible con principios liberales, aunque provenga de un pensador al que normalmente se coloca el rótulo de comunitarista.

6. TAYLOR, Ch., *Ibidem*. p. 86.

Ahora bien, si los valores comunes pueden realizarse en el compartir de una vida política participativa, esto es algo que para mí, no resulta contrario a principios liberales. Yo diría que correctamente entendido, es algo que todos los teóricos contemporáneos del liberalismo buscarían realizar. Que la vida política no sea siempre participativa, más que una deficiencia en la teoría liberal, es algo atribuible, según creo, a las condiciones políticas y materiales a partir de las cuales se propone esa participación. Este es un problema con el que cualquier teoría de la justicia y cualquier sistema sociopolítico que se tome seriamente las cuestiones de justicia y de derechos individuales, deberá vérselas tarde o temprano. Pero no es un problema exclusivo de la teoría liberal.

Volvamos ahora a nuestra principal línea argumentativa. Quien quiera imponer restricciones sobre la conducta sexual de un grupo de individuos, como en el caso de los republicanos cívicos de RECICLO o de *Bowers vs Harwick* (véase nota 3), de tal manera que se tipifique la homosexualidad como un delito, tiene que pensar la comunidad como un ente diferente, y situado por encima, de los individuos que la constituyen. No hay otra salida posible. Dworkin designa a esto como el "argumento de integración", el cual "supone una estructura de conceptos muy diferentes en la cual es la comunidad, y no el individuo, lo fundamental"⁷. Quien se adhiera a este argumento de la integración o integracionismo que, repito, es muy diferente a la propuesta de Taylor de una vida política participativa, tendrá que estar dispuesto a que en adelante las decisiones comunitarias impongan su orden para otros aspectos que con mayor frecuencia que no, resultan esenciales en el *mundo de la vida* de los individuos o en la de determinados grupos minoritarios. Bajo el firmamento comunitario en donde "la vida de cualquier ciudadano es tan sólo el reflejo y función del valor del la vida de la comunidad dentro de la cual vive"⁸, no hay escapatoria posible. Creo que Dworkin ha acertado con su concepto de "rights as trumps"⁹. A menos que aceptemos que hay situaciones en las que los individuos deben poder exhibir un as o "carta de triunfo" como límite o umbral

7. DWORKIN, R., *Ibidem*. pp. 165 y ss.

8. DWORKIN, R., *Ibidem*, p. 136.

9. DWORKIN, R., *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Mass. pp. 91-92.

en contra de medidas fundadas en la persecución de objetivos sociales colectivos, no podríamos decir que tenemos derechos fundamentales. Por supuesto, esto no implica que los derechos tengan que ser absolutos, o que no puedan tenerse en cuenta los objetivos sociales, sino solamente que se imponen unos límites¹⁰.

II

DIJE AL COMIENZO que la defensa de principios liberales era no sólo necesaria para la protección de la esfera del individuo, sino que esto era lo que instauraba las condiciones de posibilidad para que podamos ser solidarios. ¿Cómo puede ser esto posible? Permítaseme retomar la segunda parte de mi caricatura: el problema de los obreros inmigrantes.

¿Cómo enfrentamos una situación de este tipo, quienes defendemos principios liberales? Creo que efectivamente podemos ser coherentes en nuestro pensar y nuestro actuar. Quiero advertir de antemano, que al tratar de esquematizar el argumento no lo presento como un argumento lógico deductivo, ni como una inferencia válida en donde de ciertas premisas derivamos ciertas conclusiones. Es simplemente un argumento que exhibe un caso de coherencia moral. Es decir que si aceptamos ciertos principios podemos aceptar otros, o su contrario. No estoy hablando aquí de validez lógica. Reconstruyamos y presentemos el argumento:

Los liberales consideramos un deber la defensa de los derechos básicos del individuo que son la base de su autodesarrollo.

Si se defienden los derechos fundamentales de los individuos, no se pueden aceptar las restricciones impuestas por la comunidad a la forma en que ciertos individuos o grupos de individuos se conducen en su vida privada. Rechazamos por tanto la tipificación de la conducta homosexual como un delito.

10. Nino enfatiza que la frase tan frecuente "los derechos individuales deben estar supeditados al bien común" expresa un enunciado autocontradictorio. Véase NINO, Carlos S., *Ética y derechos humanos*, Ariel, Barcelona. p. 35.

Dado que los liberales rechazamos esta restricción de los derechos de un grupo de individuos en nuestro propio país, podemos exigir ante la comunidad internacional que los derechos de los trabajadores inmigrantes de nuestro país, que al final de cuentas son un grupo minoritario de individuos, sean respetados. El hecho de pertenecer a un grupo minoritario no priva al individuo de derechos tan básicos como el del trabajo y su normal remuneración.

Puesto que en ambos casos se trata de individuos que pertenecen a minorías y que pueden sufrir discriminación –aunque por razones diferentes–, por parte del grupo o grupos mayoritarios, basados en diferencias de orientación sexual o nacionalidad, esto es contrario al reconocimiento de los derechos de los individuos que conforman unas minorías y contrario a unos principios que tienen reconocimiento internacional. No existen entre los dos casos diferencias esenciales y si las hay, son solamente diferencias de grado. Las restricciones que pueden imponer las leyes de inmigración, solamente hacen la cuestión legalmente más compleja pero moralmente, no menos apremiante. Y la posición en defensa de los miembros del primer grupo (la minoría sexual en nuestro país) no sólo posibilita, sino que prescribe la defensa del segundo grupo, (el de los trabajadores inmigrantes de nuestro país o de cualquier otro).

Así pues, que no solamente estamos siendo coherentes sino que, si queremos obrar moralmente no podríamos obrar de otra manera. Solo quien defiende los derechos de las minorías en su propia sociedad y lo hace basado en la protección de los derechos individuales, tiene la solvencia moral necesaria para exigir un trato digno hacia sus connacionales en el extranjero.

La posición de quien parta de principios comunitaristas me parece en cambio mucho más complicada. Estos son sus presupuestos:

1. La vida comunitaria y la salud de la comunidad, constituyen una base moral común que debe protegerse.
2. La conducta privada de algunos individuos atenta contra el bienestar de la comunidad. Por tanto la comunidad puede imponer

restricciones. Se puede por consiguiente, tipificar la conducta homosexual como delito.

3. Si se puede tipificar como delito o por lo menos condenar moralmente, la conducta de una minoría en nuestra propia comunidad o país, entonces no caben argumentos para proscribir o condenar a otras comunidades que permitan la discriminación de minorías extranjeras cuyos miembros puedan pertenecer, como en este ejemplo imaginario, a nuestras propias comunidades.

Es claro que a partir de esa posición inicial (1) no es posible reclamar válidamente derechos para las minorías inmigrantes. Partiendo de principios comunitaristas podría quizá argumentarse que el caso de los homosexuales y el caso de los trabajadores inmigrantes son diferentes, que pertenecen a ámbitos o esferas diferentes de protección: los países son autónomos en la forma como protegen el núcleo valorativo de la comunidad nacional, pero deben regirse por pactos y tratados internacionales en lo que respecta al trato a los extranjeros.

Pero con esta argumentación, que es teóricamente insostenible¹¹, se estaría cayendo en grandes contradicciones conceptuales y se dificultaría gradualmente toda acción encaminada a exigir la solidaridad internacional con los trabajadores inmigrantes.

Argumentos que apelan a la salud espiritual y a la identidad cultural de la comunidad han sido utilizados por sectores fundamentalistas o grupos WASP (White Anglo-Saxon Protestant) o *the real americans*, para endurecer las leyes de inmigración en Estados Unidos, por ejemplo. Esto, por supuesto, no implica que tengamos que concluir que los estados no sean soberanos o no puedan regular la recepción de inmigrantes extranjeros. Simplemente significa que utilizar argumentos comunitaristas, puede resultar peligroso.

11. Que nuestras obligaciones hacia otros individuos no deben limitarse por diferencias que son moralmente irrelevantes como nacionalidad, raza, sexo o religión y que las diferencias son más bien de grado, es el argumento de (véase) GOLDMMAN ALAN, H., "The moral significance of national boundaries", en *Midwest Studies in Philosophy*, VII, University of Minnesota Press, 1982. pp. 437-453.

La referencia a los trabajadores inmigrantes implica complicaciones adicionales para la posición comunitarista puesto que, en el actual *state of the art*, el derecho al trabajo y los aún incipientes derechos de los trabajadores extranjeros, pertenecen a ese grupo de derechos que suelen colocarse bajo el rubro de *derechos colectivos* o, como los llaman algunos, *derechos de segunda generación*. Pero la terminología no es muy afortunada.

"Derechos colectivos" parecería sugerir un grupo de derechos opuesto al de los derechos individuales clásicos de la tradición liberal. Todo esto, claro está, encuentra su base en desarrollos históricos suficientemente conocidos que parecen respaldar esta forma de concebirlos. Tampoco estamos aquí libres de elementos ideológicos que obscurecen, más que aclaran, la situación. No deja de ser curioso, sin embargo, que los lugares comunes en las referencias a las sucesiones generacionales de derechos no son siempre históricamente correctos. En el derecho interno constitucional el reconocimiento de los *derechos civiles y políticos* fue ciertamente anterior. Pero en el plano internacional la consagración de derechos sociales en las convenciones internacionales del trabajo (como las de la OIT en 1919) precedieron, con mucho, a la adopción de tratados internacionales de protección de los derechos civiles y políticos. No es entonces gratuito que muchos teóricos contemporáneos de los derechos humanos cuestionen fuertemente la tesis de las "generaciones de derechos" y le atribuyan a dicha tesis el haber fomentado una visión atomizada, fragmentada e incluso fantasiosa, del universo de los derechos humanos¹².

III

SIN EMBARGO PROPONGO dejar de lado estas dificultades, algunas de las cuales pueden representar, y en efecto han representado, genuinos problemas en la concepción e implementación de los pactos y convenios internacionales sobre derechos humanos. Desde una concepción liberal (no libertaria y no clásica), se puede entender el

12. CANCADO TRINDADE, A., "Derechos de Solidaridad", en *Serie Estudios de Derechos Humanos. Tomo I*, Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

derecho al trabajo como una exigencia de libertad en el sentido de autonomía (no dependencia): la posibilidad de desarrollar las propias capacidades y proveerse los medios de vida. Esto implica, sin duda entender la idea de libertad en un sentido más amplio que el de poder elegir. Lo que en el discurso de los derechos humanos se concreta en las exigencias de "libertades de" interferencia, coacción, censura, etc., y que se catalogan bajo el concepto de *derechos negativos o de primera generación*, parece haber justificado tradicionalmente una dicotomía conceptual y también jurídica entre este grupo de derechos, y las "libertades para" o *derechos positivos* o de *segunda generación*. Tal dicotomía resulta, hoy por hoy, insostenible y no puede acusarse al liberalismo, al menos en sus vertientes no libertarias, de propiciarla.

La absolutización del derecho a la propiedad y el no-reconocimiento de obligaciones por parte del estado hacia individuos y grupos que se encuentran en nsituaciones de desventaja y que por tanto encuentran vulnerados sus derechos económicos, sociales y de posibilidades de acceso a servicios como salud, educación, subsidios, etc, y las consecuencias inevitables¹³, que tal absolutización y no-reconocimiento llevan consigo, son ciertamente atribuibles al liberalismo clásico y a sus entusiastas discípulos libertarios. Pero estos hechos y consecuencias no resultan atribuibles a otras formulaciones contemporáneas del liberalismo (Dworkin, Rawls), que no son ajenas al problema de la justicia distributiva y a la situación de los grupos social y económicamente menos favorecidos.

Mi propósito no es por supuesto, describir y examinar el valor y la coherencia interna de estas posiciones sino, solamente destacar el hecho de que es posible para el liberalismo, albergar la noción de derechos económicos y sociales, siempre y cuando el concepto de autonomía con que operemos, no solamente reconozca a los individuos como sujetos de iguales derechos y dignos de respeto (en el sentido kantiano de autonomía), sino también que se reconozca que es la existencia de condiciones favorables para la realización de una

13. Entre tales consecuencias se halla, por ejemplo, el hecho de que solamente adquieran reconocimiento como derechos y a la vez como bienes jurídicos aquellos que protegen el núcleo de las libertades individuales y que reciben su fuerza jurídica vinculante a través del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos.

vida humana digna: el acceso a bienes y servicios, a la salud, al trabajo, etc., es decir, lo que hace posible la autonomía.

Si se puede articular la relación entre autonomía y derechos económicos (colectivos), como he sugerido a través de mi ejemplo, aunque de manera esquemática, entonces tiene sentido pensar que el reconocimiento de un núcleo básico de derechos, históricamente concebidos desde el liberalismo clásico, no tiene por qué ir en contravía del reconocimiento de otro grupo de derechos atribuibles a individuos o colectividades. Como bien ha observado Kymlicka el término *derechos colectivos* "sugiere una falsa dicotomía con los derechos individuales"¹⁴. Pero tal dicotomía, que por cierto no ha podido ser desterrada de la vida política y que con frecuencia es utilizada para "promover" ciertos derechos en detrimento de otros, no tiene ya justificación en el plano conceptual. Tampoco es hoy cierto que, como en el caso del liberalismo clásico, la fundamentación de los derechos humanos tenga que restringirse a la parte negativa de la moralidad. El derecho a la propiedad, si ésta es vista, de acuerdo con otras formulaciones del liberalismo, como una más entre las instituciones sociales, debe incluir también un sistema de límites que favorezca a aquellos que no tienen propiedades. Esto podría ser, en palabras de Tugendhat, "la consecuencia normativa necesaria que se sacara del reconocimiento de que el estado moderno no es —como la teoría clásica lo quería— una unión de propietarios. Con la ausencia de recursos libres en el estado moderno, el estado debe considerarse como atado al deber de garantizar a sus ciudadanos la posibilidad de ganarse la vida"¹⁵.

IV

VISTAS ASÍ LAS COSAS, solamente restaría hacer una breve aclaración sobre la noción de "derecho a la solidaridad". Aunque en el contexto de un discurso, cada vez más globalizado, sobre los

14. KYMLICKA, U., *Ciudadanía multicultural*. Ediciones Paidós, Barcelona. 1996, p. 71.

15. TUGENDHAT, Ermst., "Liberalismo, libertad y el asunto de los derechos humanos económicos", en *Ser, Verdad, Acción. Ensayos Filosóficos*, Editorial Gedisa. Barcelona. 1998, pp. 246-247.

derechos humanos, se habla hoy en día de *derechos de solidaridad*, en realidad es difícil pensar la solidaridad como un derecho.

En primer lugar, la solidaridad es siempre, o casi siempre, un acto supererogatorio. Somos solidarios en la medida en que somos conmovidos por el sufrimiento, desventaja o marginamiento de otros. De ahí que pueda preocuparnos tanto la suerte de una minoría étnica o religiosa en un país lejano, como la suerte de los trabajadores inmigrantes de nuestros propios países. No es una coincidencia que hoy en día los problemas que surgen a partir de la negación de derechos humanos fundamentales, se hayan internacionalizado de tal manera que ningún gobierno pueda contrarrestarlos con el ya muy inútil calificativo de "intervencionismo".

Rorty apela a la utopía liberal cuando al intentar dar respuesta a la pregunta por la realidad de la solidaridad afirma:

En la forma correcta, daremos al "nosotros" un sentido tan concreto e históricamente tan específico como sea posible: significará cosas tales como "nosotros, los liberales del siglo XX", o ... "nosotros, los herederos de las contingencias históricas que han creado instituciones políticas cada vez más cosmopolitas, cada vez más democráticas"¹⁶.

De esta manera es por lo menos reconocida la existencia del aspecto público tanto como la del aspecto privado de nuestras vidas, sin que ello implique negar que efectivamente se dan auténticos dilemas entre obligaciones morales y compromisos privados en una sociedad liberal. En nuestro ejemplo imaginario hemos ilustrado una situación en donde el respeto por los individuos debe en ocasiones, por encima de cualquier otra consideración, mantener intacto el ámbito de lo privado.

En segundo lugar, se ha intentado mostrar cómo la apelación al reconocimiento de derechos colectivos se hace posible a partir del reconocimiento de derechos individuales. Pero aun si partiésemos de colectividades como minorías étnicas, religiosas, extranjeras, etc., no

16. RORTY, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós. Barcelona. 1991. p. 214-215.

podemos perder de vista que es a los individuos, dentro de estos grupos, a quienes se busca proteger a través del reconocimiento de unos derechos morales que eventualmente llegan a tener peso jurídico y que operan como exigencias válidas (valid claims)¹⁷, de reconocimiento mutuo (mutuo respeto), tanto en el plano nacional como en el internacional y tanto en el plano de lo colectivo como en el de lo individual.

Aún en el caso de que quisiéramos encontrar una base contractual para la solidaridad, dicha base no podría ser la reciprocidad. Solamente podría hallarse en la conciencia de que hemos sido o seremos protegidos por el reconocimiento que otros nos confieren como individuos y colectividades dentro de la humanidad. Es ese reconocimiento el que también nosotros podemos reclamar para todos los seres humanos. Incluso para las generaciones futuras. El liberalismo no es ajeno a esa utopía.

17. Para una defensa de la teoría de los derechos humanos, como demandas o exigencias válidas (valid claims), véase FEINBERG, J., "The Nature and value of human rights" en Lyons D. (comp.) *"RIGHTS"*. Belmont, California, 1979. Para una crítica a esta posición véase MARTÍN, R., "On the theory of legal rights as valid claims", en *Midwest Studies in Philosophy VII*, University Minnesota Press, Minneapolis, 1982, pp. 175-195.