



Los derechos sociales y la moral del liberalismo clásico

Miguel Andreoli

Departamento de Filosofía de la Práctica –UdelaR.

miguelandreoli@gmail.com

-|-

Los derechos sociales, que son aquellos cuyo objeto es la alimentación, la salud, la vivienda, la educación, el trabajo, han sido crecientemente recogidos en una multiplicidad de instrumentos internacionales y disposiciones de la legislación nacional. Esto es resultado de un proceso cuyo impulso inicial se dio desde las primeras décadas del siglo pasado. Este desarrollo de los derechos sociales siempre estuvo acompañado por desajustes importantes, diferencias en la forma de su recepción y dificultades en la conceptualización de su naturaleza. Tal cosa tiene sus raíces en las crisis vividas por el estado de bienestar, pero también hay conflictos a nivel teórico, que se centran en el cuestionamiento de la legitimidad de su misma existencia, negando, entre otras cosas, que sean derechos judicialmente exigibles, junto con diversas dificultades para dar cuenta de su naturaleza, dado que se adecuan mal a las concepciones más arraigadas de lo que es un derecho. Estas han sido forjadas a partir de los llamados derechos de primera generación. Frente a estas, los derechos sociales, llamados de segunda generación, presentan serias dificultades para adecuarse al esquema conceptual clásico. En suma, el conflicto se da entre los derechos referidos a las libertades clásicas, por una parte, y los derechos sociales, cuyo objeto son recursos y servicios de los cuales están privados los individuos pertenecientes a los sectores más desfavorecidos, por otra.

Nos interesa en este trabajo identificar los elementos fundamentales que en la moral del liberalismo, desde sus comienzos, llevan a concebir los derechos sociales como anomalías. Estas dificultades están presentes tempranamente, en la obra de Locke, Adam Smith y Kant, perspectivas especialmente representativas de esta forma de ver la situación normativa de los individuos en la sociedad.

La noción de derecho¹ es uno de los aportes fundamentales y característicos de la modernidad al lenguaje moral y político. El uso mismo del término, en un sentido semejante a alguno de los actuales, se da recién desde fines de la Edad Media.² Esta noción experimentó una intensa difusión en el contexto del desarrollo del jusnaturalismo, en un proceso que culminó constituyendo al lenguaje de los derechos como un elemento importante de la interacción social y de la autocomprensión de los individuos. De esta forma los derechos terminaron por regular, de un modo decisivo, tanto las relaciones de los individuos entre si como con el estado. A partir de la base indiscutible de esta influencia, se ha desarrollado una intensa discusión sobre la naturaleza, sentido y alcance de la idea de derecho, que se fue desarrollando conjuntamente con las relaciones sociales a las que se refiere.

El modelo originario de lo que es un derecho subjetivo, que en buena medida continúa operando en el presente, fue construido a partir de cambios en las relaciones jurídicas consolidados en la modernidad, acompañados a nivel reflexivo por las concepciones jusnaturalistas modernas.³ Por más que la visión de la naturaleza humana en la que se sostenía el jusnaturalismo, haya perdido poder de convicción, este modelo, más que un punto de partida de nuestra concepción de los derechos, sigue siendo una referencia presente, que debe ser tomada en cuenta por toda otra perspectiva que se promueva, si pretende continuar en el lenguaje de los derechos. Este origen radica en lo que llamaremos el paradigma lockeano⁴. Este supone la exigencia normativa de imaginar un individuo cuyas capacidades morales y de interacción instrumental con la naturaleza están plenamente constituidas independientemente de la sociedad. Como se ha señalado en varias oportunidades, la tradición liberal parte de la visión de una sociedad formada por hombres fuertes y saludables, que no toma en cuenta la situación de niños, enfermos, ancianos o minorías con un status subvalorado, y en la que la pobreza es vista como un condición provisoria, una amenaza de la cual nadie está librado, pero superable mediante el esfuerzo personal. En ruptura con la visión aristotélica, concibe el impulso de socialización como algo no dado por naturaleza, sino originado en la necesidad que tienen individuos industriosos racionales de asegurar su “*vida, libertad y tierras*”⁵, frente a un prójimo que siempre es considerado como actual o

¹ Nos referimos a “derecho” como una facultad reconocida a sujetos determinados, individuales o colectivos, y no a “Derecho” como cuerpo normativo (*Jus*), para lo cual conservamos, según el uso mayoritario, la mayúscula. En inglés no se produce esta ambigüedad porque se dispone de dos términos: “*right*” y “*law*”.

² “*No existe ninguna expresión de alguna lengua antigua o medieval que pueda traducir correctamente nuestra expresión `derechos` hasta cerca del final de la Edad Media.*”, MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1984; trad. *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987, p. 95.

³ Habermas, Jürgen, *Theorie und praxis*, Darmstadt und Neuwied, Hermann Luchterhand, 1963; trad. *Teoría y Praxis*, Madrid, Tecnos, 1987, cap. 2, pp. 87 ss.

⁴ Locke, John, *Two Treatises of Civil Government, The Second treatise*, 1698.

⁵ “*life, liberty and estates*”, Locke, J., 1698, cap. IX, § 123,

potencialmente hostil, eventual competidor por un conjunto de bienes escasos. Así se constituyen los derechos, pensados como emergiendo no de la vida social ni de las instituciones políticas, sino directamente de las cualidades y capacidades del individuo mismo, consideradas con abstracción de cualquier relación con los otros. Este es el núcleo básico de la noción, integrada por los llamados derechos de primera generación: integridad personal, libertades y propiedades. Los derechos, en este paradigma fundacional, son concebidos como defensas contra un poder estatal que amenaza extralimitarse, y contra aquellos individuos que no respetan las que se consideran reglas básicas de la convivencia social. Tales derechos son, por su función, de defensa, e implican primariamente obligaciones negativas de no interferir⁶, destinadas a preservar el espacio necesario para el ejercicio de las libertades. Es totalmente extraña a este contexto la idea de la existencia de derechos generales a exigir prestaciones, componente esencial de los derechos sociales.

Esta concepción básica, no parte de la consideración de una comunidad de necesidades compartidas, sino de la homogeneidad de hecho de la presencia en los sujetos de deseos competitivos, generados desde una supuesta universalidad del impulso adquisitivo. En ella: *“La esencia humana es libertad de la dependencia de la voluntad de los otros, y la libertad es una función de la posesión”*.⁷ Los derechos individuales se refieren originariamente a lo que está a disposición de cada uno, en tanto que diferente del prójimo. La relación básica con el otro es de oposición y eventualmente en ella amenaza la violencia, en suma *“La posesión de un derecho personal significa que las personas se piensan a sí mismas como distintas de las otras, como poseyendo intereses que difieren de los intereses de los otros”*⁸.

Si ha perdido fuerza de convicción la metafísica que sustentaba la visión jusnaturalista fundacional de los derechos, igualmente esta conserva una fundamental relevancia a la hora de dar cuenta de lo que es un derecho. Es un hecho la decadencia de las visiones ontológicas platónicas, usadas de un modo figurativo y como exigencia normativa, para dar cuenta de nuestras nociones básicas referidas a las prácticas sociales. Entonces adquiere fuerza la consideración de éstas como *“ficciones morales”*, tal como sostiene MacIntyre⁹, en una posición compatible a condición de advertir que tal cosa no obliga a seguir su diagnóstico radicalmente escéptico, que evalúa críticamente, desde nostalgias comunitarias, el lenguaje de los derechos. Aceptar que la naturaleza de los derechos es la de ficciones, alude, en nuestra perspectiva, a la afirmación de que ésta no es la de entidades ideales de una ontología

⁶ *“En el caso del derecho de defensa se trata del derecho a la acción negativa del estado (omisión estatal), que limita su campo de acción y asegura la libertad del individuo.”*, Arango, Rodolfo, *El concepto de derechos sociales fundamentales*, Bogotá, Legis, 2005, p.35.

⁷ Macpherson, C.B., *The political theory of Possessive Individualism*, 1962, p. 3.

⁸ Benditt, Theodore, *Rights*, Totowa, NJ: Rowman & Utlefield. 1982, p. 2.

⁹ MacIntyre, A., 1987, p. 97.

platónica, sino la propia de las construcciones sociales¹⁰. La cuestión no pertenece, entonces, a la índole de los descubrimientos de entidades o cualidades, tal como originariamente se presentó, sino que la tarea es explicitar la perspectiva desde donde se construyen tales ficciones, en suma el tipo de relaciones sociales en el que consiste una realidad, origen y producto de tales “ficciones”. Los derechos como facultades o como prerrogativas dependen de su reconocimiento en una comunidad política, que cuenta, principalmente a partir de la modernidad, con esta afirmación como uno de los elementos fundamentales de sus pretensiones de legitimidad. Es así que desde una sociedad civil, que se encuentra desarrollando las potencialidades del mercado capitalista, se piensa a la organización política como una estructura delegada, cuya función principal es preservar las esferas de autonomía individual de sujetos, que son vistos como plenamente constituidos antes y por fuera del estado. Los llamados derechos de primera generación son límites a las interferencias de los demás, destinados a preservar la esfera de acción de individuos concebidos como originariamente autosubsistentes. La clave de los derechos en esta etapa, radica en el derecho de propiedad, como libre disposición de los bienes, no obstaculizada por otros individuos.

A partir de un contexto en el que la autonomía individual y las libertades, se piensan desde una radical abstracción del papel que cumplen los vínculos sociales en la construcción de las condiciones de vida, se vuelve pertinente la burla de Anatole France: la libertad del pobre consiste en poder “*dormir bajo los puentes de Paris*”. Una consecuencia natural del modelo lockeano tal como lo hemos esquematizado, es que la consideración normativa sólo se refiere a individuos distintos: “*Hay solo personas individuales, diferentes personas individuales, con sus propias vidas individuales*”¹¹. En esta situación los derechos sociales, que suponen la existencia de obligaciones de brindar prestaciones, es decir la imposición de un deber de ayudar, es considerada un oximorón: una caridad estatalmente forzada. La instauración coercitiva de cargas a algunos, en favor de otros, cuyos únicos títulos se fundan en la necesidad, equivale, en el liberalismo fundacional, a un error moral. Esta perspectiva considera que los únicos títulos válidos sobre los recursos son los que clásicamente definen a la propiedad y, en general, aquellos que se originan en actos voluntarios del individuo: “*Las normas individualistas vuelven la idea de derechos sociales virtualmente incomprensibles*”¹².

Las actuales democracias liberales, ámbito privilegiado de desarrollo de los derechos en toda su extensión, fueron liberales antes que democráticas.¹³

¹⁰ Searle, John, *The Construction of Social Reality*, New York, Free Press, 1995

¹¹ Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, USA, Basic Books, 1974, p.30.

¹² Woods, Jeanne, “Justiciable social rights as a Critique of the liberal paradigm”, *Texas Law Review*, 2003, Vol. 38:763, p. 771.

¹³ Macpherson, C.B., *La realidad democrática*, Barcelona, Ed. Fontanella, 1968, cap. 6 “El futuro próximo de la democracia y de los derechos humanos”.

Esto significa que los derechos fueron concebidos en un orden dominado por la conciencia de la escasez¹⁴, donde lo básico es asegurar las condiciones de acumulación del capital y el predominio de las libertades entendidas como esfera de acción no interferida, condición de la acumulación ampliada. Estas condiciones son consideradas, desde el comienzo, prioritarias al aseguramiento de condiciones de existencia humanas para la mayoría.

El modelo sobre el que está construida esta forma de concebir la libertad, es el ejercicio del derecho de propiedad en un mercado. El paradigma de acción libre se construye a partir de la relación de los hombres con las cosas, y se presenta como ajeno a la relación entre los hombres, ya que el prójimo es visto como instrumento en la relación con el mundo o como un eventual obstáculo para la libre disposición de las propiedades. Así se da razón a la observación de Marx:

“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.”¹⁵

La pertinencia de esta afirmación se funda en dos elementos fundamentales de las sociedades modernas, por una parte el notable incremento de la división del trabajo, por otra el desarrollo del mercado como sistema de producción e intercambio. La base real de los vínculos sociales de apoyo y ayuda mutua entre individuos con intereses distintos y muchas veces opuestos, que se puedan dar, más allá de las comunidades parciales, en la sociedad considerada en su totalidad, está condicionada por estos dos aspectos fundamentales de la estructura social de las sociedades modernas. La división del trabajo es la base fáctica de la creciente individuación, uno de cuyos resultados es justamente la fragmentación en individualidades discretas. Esto impone la necesidad de mecanismos de coordinación e integración, para hacer posible el funcionamiento de la totalidad social. Tal cosa se logra a través del mercado, que opera localizando los esfuerzos productivos por medio de la

¹⁴ La novedad no fue, obviamente, la escasez, sino que tal como expresa Macpherson en la obra citada, *“el drama de la sociedad liberal era la escasez en relación con la demanda ilimitada”* (1968, p. 81), y la conciencia de esta situación se expresa desde el siglo XVII en la obra de Hobbes y Locke, y, ya en el siglo XIX, en la de James Mill.

¹⁵ Marx, Karl, *“La cuestión judía”*, en *OME 5/Obras de Marx y Engels*, Barcelona, Buenos Aires, México D.F., Crítica, p.195-196.

distribución y circulación de los bienes. Así se configura un proceso en el que predominan las tendencias egocéntricas, en el que las señales, por las que el sistema configura los motivos adecuados para asegurar su buen funcionamiento, son premios y castigos en términos de éxitos y fracasos relativos al lucro personal de los agentes actuantes, que dependen en buena medida del desarrollo de las habilidades apropiadas para usar a los otros como medios, en sentido opuesto al principio moral kantiano.

-II-

Adam Smith consideró, tanto en la *Teoría de los sentimientos humanos* como en la *Riqueza de las Naciones*, que el problema fundamental del ordenamiento social es canalizar el interés egoísta en manifestaciones mutuamente beneficiosas¹⁶. Su modelo de hombre virtuoso dista mucho del individuo guiado por el interés egoísta, que se supone en la base del intercambio capitalista:

“Sentir mucho por los otros y poco por nosotros mismos, es decir restringir nuestro egoísmo (...) constituye la perfección de la naturaleza humana (...) y puede por sí misma producir la armonía de sentimientos y pasiones (...) [Este] es el gran precepto de la naturaleza, amarnos a nosotros mismos tal como amamos a nuestro vecino o, lo que es lo mismo como nuestro vecino es capaz de amarnos”¹⁷

Consideró, entonces, que el mismo contexto es la condición de la prosperidad material y del desarrollo moral del hombre¹⁸. Allí afirma que con el capitalismo se desarrolla una actitud que es a la vez condición del funcionamiento del mercado competitivo y del comportamiento moral: la capacidad de adoptar la perspectiva del espectador imparcial. El grado de división del trabajo que se alcanza en el capitalismo, el mayor en la historia, supone tanto la diferenciación creciente de roles, como la necesidad de la

¹⁶ Herbener, Jeffrey, “An Integration of *The Wealth of Nation The Theory of Moral Sentiments*”, *The Journal of Libertarian Studies*, Vol. VIII, n. 2, 1987, p. 275-288, Campbell, William F., “A. Smith’s Theory of Justice, Prudence, and Beneficence”, *The American Economic Review*, Vol. 57, N. 2, 1967, p. 571-579.

¹⁷ “feel much for others and little for ourselves, that to restrain our selfish, (...) constitutes the perfection of human nature; and can alone produce among mankind that harmony of sentiments and passions (...) it is the great precept of nature to love ourselves only as we love our neighbour, or what comes to the same thing, as our neighbour is capable of loving us.” A. Smith, *Theorie of moral sentiments*, (1759) Electronic Text Center, University of Virginia Library, versión en línea, cap. 1.1.5.

¹⁸ La visión standard se limita a considerar a A. Smith entre los fundadores del modelo estrecho del hombre económico guiado por su autointerés. Una importante reacción contra esta perspectiva es la desarrollada por Amartya Sen a lo largo de su obra –ver en especial los ensayos compilados en *Rationality and Freedom*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2002. Este ubica a Smith, junto con Kant, entre quienes subrayaron la importancia del aspecto moral en la elección racional: “Adam Smith (...) discute extensamente como varios valores morales (incluyendo ‘generosidad’ y ‘espíritu público’) pueden alterar nuestra elección, aunque el autointerés puede ser adecuadamente explicativo en el caso especial de si de lo que se trata es de explicar **el intercambio mutuamente provechoso**” Sen, A., 2002, p.202 n.5.

coordinación cooperativa. Es así que el tipo de interacción que se da en las negociaciones y en las decisiones productivas, supone e incrementa la capacidad de asumir la perspectiva del otro: el éxito del empresario capitalista, en un orden de mercado en el que se trabaja no sobre una demanda conocida en tanto que ya existente, sino sobre la hipótesis de una potencial y futura, depende de su capacidad para tomar en cuenta los valores y deseos de los otros. Su propio éxito o fracaso como agente económico es función directa del acierto o del error de las anticipaciones de cuales serán las necesidades que se expresarán como demanda. La coordinación misma de las acciones en un orden complejo y plural de actores libres, supone la existencia de las emociones simpatéticas: *“Aprobar las pasiones de otro como adecuadas a su objeto, es lo mismo que observar que simpatizamos enteramente con ellas”*.¹⁹

Según Smith, la simpatía generalizada es la que hace posible la coordinación social, y como tal está presente en las condiciones de funcionamiento del mercado capitalista. La capacidad de asumir el rol del otro es una condición de posibilidad de los intercambios económicos, en un proceso de intercambio que funciona no sobre demandas actuales sino que esperadas. Y esto, supone Smith, es la base tanto de la posibilidad de realización del lucro que busca el agente económico; cómo de la capacidad de compartir el padecimiento ajeno, que impulsa al benefactor. El sistema capitalista sería, en esta visión, el ámbito selectivo que favorece al espectador imparcial y excluye al indiferente o al indulgente, pues tales actitudes llevan al error al anticipar la demanda, y por lo tanto al fracaso, tanto en el mercado como en la moral. La indiferencia y la indulgencia son disposiciones moralmente viciosas, la primera deja sin sustento al vínculo moral, la segunda conduce al paternalismo.

En esta visión optimista de las consecuencias morales del capitalismo, la prudencia impulsa la búsqueda del auto interés ilustrado y es condición a la vez de la riqueza personal y del progreso moral. Resulta interesante que un caso paradigmático en la concepción de Adam Smith, es el del comerciante, obligado a mantener su reputación moral para asegurar a largo plazo su prosperidad, mientras que desde la perspectiva de Kant, si este es el motivo de la honradez, no se trata de un caso de comportamiento moral. Si bien la conducta se ajusta a la regla, el motivo no es moral.

Para A. Smith, dada la vulnerabilidad humana, cada individuo, por naturaleza, necesita de la ayuda del otro, tanto como a la vez está expuesto a sufrir su injuria²⁰. Pero esta doble dependencia de la individualidad, tiene distinto alcance y sentido en cada uno de sus aspectos. La asistencia mutua

¹⁹ *“To approve of the passions of another, therefore, as suitable to their object, is the same thing as to observe that we entirely sympathize with them.”* A. Smith, 1759, cap. 1.1.3.

²⁰ *“stand in need of each others assistance, and are likewise exposed to mutual injuries,”* A. Smith, 1759, 2.2.3

deriva del amor y del afecto, pero estos motivos pueden faltar sin que la sociedad deje de existir, dejará de ser amorosa y será menos agradable, pero podrá continuar existiendo por la pura utilidad, como una sociedad de puros comerciantes²¹. La felicidad no es una condición de existencia de la sociedad, esta puede continuar como un orden de intercambios mercantiles, pero en cambio “*no puede subsistir entre aquellos que todo el tiempo están prontos a dañarse e injuriarse.*”²² La consecuencia, según A. Smith, es que la ayuda altruista merece premio, pero no pertenece al orden de lo obligatorio; mientras que la agresión, en cambio, debe ser penada.

La justicia y la beneficencia son para A. Smith las dos virtudes sociales básicas que atañen a nuestra responsabilidad con el bienestar ajeno. La justicia implica la obligación de no dañar, en el sentido de respetar los derechos a la vida, libertad y propiedad. Es el límite más allá del cual no se puede ir a la búsqueda del autointerés²³. La beneficencia, por su parte, supone que es también de nuestro interés promover el bien ajeno, en ella vamos más allá del básico interés propio, y como tal, supone Smith, no debe ser coactiva²⁴, si se pretende que su valor sea moral, no puede ser exigida. Su falta no produce ofensa alguna, ya que de por sí no causa daño²⁵. Si se espera de alguien una prestación benéfica y ésta no se da, se frustra una expectativa, pero no se produce ofensa o injuria²⁶. Incluso el ingrato, aquel que previamente ha sido beneficiado por alguien, y al requerírsele reciprocidad, estando en posición de ser benevolente, se niega, frustra lo que legítimamente esperábamos, pero no nos daña. Su comportamiento es odioso, pero de por sí no produce lesión.

El interés propio entra en juego de un modo diferente en cada caso: la justicia es una condición para mantener la existencia, en cambio la disposición a la beneficencia es un plus, un perfeccionamiento de la existencia, por esto Smith la considera un ornato²⁷. Mientras que los deberes de justicia son de obligación estricta, su cumplimiento ha de ser exigido por la fuerza y su falta castigada con penas, la práctica de virtudes como la amistad, beneficencia, caridad o generosidad, en cambio “*deben ser dejadas en alguna medida a nuestra propia elección*”²⁸.

²¹ El punto de partida de J. Rawls en “*A Theorie of Justice*” no es del todo diferente, pues al edificar su construcción normativa la posición original, no comienza con individuos motivados por el afecto mutuo, sino egoístas racionales, semejantes a los *merchants* de A. Smith. Pero mientras éste pretende comenzar con la “naturaleza humana” tal como supone que realmente es, con su confluencia de motivos altruistas y egoístas, J. Rawls quiere construir la perspectiva de la justicia, partiendo de la disposición ética de los sujetos a someterse al tupido velo de ignorancia, que es la perspectiva de la justicia misma.

²² “*cannot subsist among those who are at all times ready to hurt and injure one another.*” Ibid.

²³ Campbell, William F., “A. Smith’s Theory of Justice, Prudence, and Beneficence”, *The American Economic Review*, Vol. 57, N. 2, 1967, p. 573-574.

²⁴ “*Beneficence is always free, it cannot be extorted by force*”, A. Smith, 1759, cap. 2.2.1.

²⁵ “*the mere want of beneficence tends to do no real positive evil*”, A. Smith, 1759, cap. 2.2.1.

²⁶ A. Smith utiliza el término “*resentment*”.

²⁷ “*It is the ornament which embellishes, not the foundation which supports the building*”, A. Smith, 1759, cap. 2.2.3.

²⁸ “*seems to be left in some measure to our own choice*”, A. Smith, (1759), cap. 2.2.1.

Si se consideran conjuntamente *La Riqueza de las Naciones* y la *Teoría de los sentimientos morales*, se habilitan lecturas que hacen compatible esta perspectiva con una visión extensa de la moralidad humana y del derecho de los individuos, congruente con los derechos a contar con apoyo social en los desarrollos personales. Esta es la posición desarrollada por la obra de Amartya Sen. Pero, la afirmación del carácter deseable, no coactivo, sólo moral del preocuparse por el otro, presentes en Smith, también da cabida a visiones radicalmente negativas de los derechos sociales, como la de Robert Nozick.

-III-

En la otra perspectiva liberal fundacional que queremos considerar, la de Immanuel Kant, ayudar es algo más que una conducta que manifiesta una ternura del ánimo, se trata un deber moral. Pero tampoco aquí se da lugar a un deber exigible jurídicamente. La máxima de ayudar forma parte de lo que Kant llamó, en las *Lecciones de Ética*, primer etapa de su obra en ética, en la que sigue una perspectiva cercana a la de los moralistas ingleses, “*deberes de afecto o de benevolencia*”²⁹. En la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, pasó a considerarla un caso de “*deberes imperfectos*”³⁰. Finalmente en la *Metafísica de las costumbres* los denomina “*deberes éticos o de obligación amplia*”³¹. Onora O’Neill, desde una visión kantiana, distingue tres formas en las que un deber es imperfecto: 1. Porque la especificación del acto a realizar es incompleta; 2. porque éstas no son exigibles, y carecen de sanción; 3. la inexistencia frente a tales obligaciones de específicos tenedores de derechos.³² Son deberes incompletos porque rigen sólo a condición de que se den ciertas condiciones además de la condición específica que genera la obligación. Su no exigibilidad y la inexistencia de tenedores de derechos que correspondan a estos deberes, se refiere a que éstos no se originan, a diferencia de los deberes perfectos de justicia, “*en los derechos de los demás hombres*”³³

El deber de ayudar al bienestar ajeno, según Kant, tiene dos tipos de límites. Por un lado han de ser demandas legítimas, es el sujeto requerido por ese deber, quien califica si la satisfacción exigida forma parte o no de una forma de bienestar que se ha de ayudar a lograr. Por otra parte, el límite del deber de ocuparse de las demandas legítimas de ayuda, dice Kant, es el propio bienestar del agente moral, no porque haya un deber de asegurar el propio bienestar, sino como un modo indirecto de “*mantener la integridad de mi*

²⁹ Kant, Immanuel, *Lecciones de ética*, trads. Roberto Rodríguez Aramoyo y Concha Roldán Panadero, Barcelona, Ed. Crítica, 1988, (1775-1781, edición de 1975), p. 335.

³⁰ Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Trad. Manuel García Morente, Madrid, Ed. Espasa-Calpe, (1785), 1967, p. 73.

³¹ Kant, I., *La metafísica de las costumbres*, Trads. Adela Cortinas y Jesús Conill, Barcelona, Ed. Altaya, (1797), 1993, p. 242.

³² O’Neill, O., *Constructions of reason. Explorations of Kant’s Practical Philosophy*, Cambridge, University of Cambridge, 1989, p. 98. 1989, p. 224-225.

³³ Kant, I., 1988, p. 237.

*moralidad*³⁴, no exponiéndose a las tentaciones de alejarse de la virtud que produce la pobreza. Este último aspecto señala un límite racional del deber moral de ayudar, más allá del cual estaríamos ante lo supererogatorio o ante formas de entrega al otro, más propias de modos religiosos de una solidaridad fundada en el amor a Dios, que de una moral racional. Esta reserva de las condiciones para la integridad de la moralidad, constituye una magnitud variable, pero no completamente indeterminada, su alcance debe ser fijado en cada caso desde la actitud virtuosa. Desde la perspectiva del imperativo categórico se muestra la naturaleza moral de la obligación de ayudar, pero como un deber imperfecto, pues la oportunidad, el destinatario del auxilio y el grado de la ayuda, han de ser determinados por el obligado. Los deberes de no interferencia en la libertad del prójimo, en cambio son “*perfectos*”. Por el otro lado, ningún destinatario del auxilio tiene un derecho moral a exigir prestación alguna, la coacción eliminaría la libertad e invertiría el signo moral de la ayuda. En la *Metafísica de las costumbres*, se afirma que “*alegrarse con otros y sufrir con ellos (sympathia moralis)*” son sentimientos sensibles, pero que utilizados como medios para fomentar la benevolencia activa y racional, constituyen “*un deber especial, aunque sólo condicionado. Que lleva el nombre de humanidad (humanitas): porque aquí el hombre no se considera únicamente como un ser racional, sino también como un animal dotado de razón.*”³⁵ En la *Metafísica...* la presencia de inclinaciones que vuelven más amable el cumplimiento de los deberes, no vicia el carácter moral de tal conducta, si no que implican pasar de la consideración del agente moral como “*un ser racional*”, a la más plausible perspectiva de verlo como “*un animal dotado de razón*”. Pero lo que en Kant nunca considera admisible es que el impulso amoroso, la benevolencia pueda ser de por sí un motivo moral. Al objeto de la simpatía, “*puedo, sí tener inclinación mas nunca respeto... a lo sumo, puedo, ... aprobarla [si es mía] y... a veces incluso amarla [si es de otro].*”³⁶ El lazo de afecto es accidental, depende de las historias concretas y de las circunstancias, no puede alcanzar a la humanidad, tal como se ve con claridad en la dirección de los desarrollos contemporáneos de la perspectiva empírica que fundan en la simpatía nuestra obligación con los demás.³⁷ Las inclinaciones no pueden ser en Kant fundamento de deberes, en todo caso son circunstancias, incentivos, que facilitan o dificultan su cumplimiento: “*Ese sentimiento mismo de la compasión y de la simpatía tierna (...) es pesado aún a las personas que piensan bien, lleva a la confusión en sus máximas reflexionadas y produce el deseo de*

³⁴ Kant, I., 1993, p. 240.

³⁵ Kant, I., 1993, p. 328.

³⁶ Kant, I., 1967, p. 38.

³⁷ Es el caso de R. Rorty, quien contrasta la noción de raigambre racionalista de justicia, referida al género humano, con la idea de lealtad hacia quienes nos son próximos, y que es la realmente operante, y que cuando se refiere a grupos ampliados “*se debilitará, e incluso desaparecerá, cuando las cosas se pongan realmente feas*” Richard Rorty, “La justicia como lealtad ampliada”, en *Pragmatismo y política*, Barcelona, 1998, “Justice as a Larger loyalty”, en Bontekoe, E. Y Stepaniants, M., Comps., *Justice and Democracy*, Univ. of Hawaii Press, 1997.

*librarse de él y someterse sólo a la razón legisladora.*³⁸ Las inclinaciones determinan causalmente y no forman parte de las leyes de libertad, cuyo fundamento y contenido es fijado por la razón práctica.

Que el deber de ayudar sea imperfecto, no significa que admita excepciones, a pesar de que se podría llegar equivocadamente a esa conclusión, cuando Kant afirma en la *Fundamentación...*, que considera un deber perfecto “*el que no admite excepción en favor de las inclinaciones*”³⁹. La conclusión por la negativa es equivocada, pues los deberes imperfectos no son tales porque admitan excepciones, ya que esto sería contradictorio con la idea misma de deber, si no porque son deberes amplios, ya que en ellos se debe “*limitar una máxima de deber por otra (por ejemplo, el amor universal al prójimo por el amor paternal) por lo cual se amplía realmente el campo de la praxis virtuosa*”.⁴⁰ No se trata de deberes que el sujeto pueda cumplir o no según sus inclinaciones, tal creencia desconocería las bases mismas del pensamiento kantiano, según Kant, sería una aberración suponer un deber supeditado a los impulsos. Estos deberes son imperfectos por estar condicionados por otros deberes. Esto puede darse de distintas formas:

1) Como vimos, está condicionado por el deber de mantener las condiciones favorables a la propia perfección moral, que consideramos que es un límite particularmente significativo del deber de ayudar, que la exégesis kantiana no ha advertido adecuadamente.

2) El deber de ayudar en su forma universal, puede estar limitado por deberes especiales de ayuda, como en el caso considerado por el propio Kant, de tomar en cuenta los deberes morales de origen familiar.

3) La amplitud de este deber también está subdeterminada, en el sentido de que puede haber una multiplicidad de destinatarios de la eventual ayuda que obligan igualmente al sujeto del deber, por lo que la obligación en cada caso no queda determinada. Cada necesitado podría ser objeto de ayuda sin afectar el límite moral, pero su suma constituye el problema conocido como de la pendiente resbaladiza en los deberes positivos: una suma de esfuerzos insignificantes se convierten en una carga que no se puede mantener.⁴¹

Los deberes perfectos (no violar la libertad ajena, no mentir, no dañar) son de obligación estricta, no admiten excepción, y suponen la existencia correlativa de derechos morales exigibles. Son deberes de justicia.⁴² Los

³⁸ Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, trads. Emilio Miñana y Manuel García Morente, Ed. Espasa Calpe, (1788), 1975, p. 167.

³⁹ Kant, I., 1967, p 73 N1.

⁴⁰ Kant, I., 1975, pp. 242-243.

⁴¹ Smith, Patricia, “The duty to rescue and the slippery slope problem”, *Social Theory & Practice*, Prim. 1990, Vol. 16, 1.

⁴² Esto no significa que los deberes perfectos pertenezcan exclusivamente al ámbito del Derecho, es decir a la coacción externa, sino que además son moralmente exigibles, es decir hay deberes y derechos

deberes imperfectos, en cambio; no dan lugar a un derecho correlativo, son de obligación amplia. En este caso la ley no ordena una conducta sino sólo una máxima, un principio de acción. Lo característico en el deber de ayudar, para Kant parece ser que no se puede determinar el alcance de la obligación, por ejemplo en el caso en el que ayudar nos obligue a decidir entre distintos destinatarios, o a la vez a conciliar la obligación de ayudar con la obligación de no afectar el propio bienestar hasta volver difícil el mantenimiento de la propia virtud⁴³. Esto significa que la obligación de ayudar no se desencadena ante la presencia de cada persona que requiera auxilio, tal cosa la convertiría en inviable. Son deberes de virtud, y el vicio no aparece en el caso concreto en el que no se auxilia, si no en el caso en que se siga la máxima contraria, es decir se adopte el no auxiliar como principio. Son deberes amplios porque en ellos la virtud exige contrapesar varios principios y la evaluación del caso concreto. Estos deberes imperfectos de virtud, pertenecen a la moral del individuo, no les corresponde un derecho correlativo, y en tanto que no mandan actos determinados, su cumplimiento depende ampliamente de la discrecionalidad del obligado. En los deberes de virtud el sujeto se plantea fines que son deberes, y *“yo puedo ciertamente ser obligado por otros a realizar acciones que se dirigen como medios a un fin, pero nunca a proponerme un fin, sino que sólo yo puedo proponerme algo como fin.”*⁴⁴

La posición desarrollada en la tradición liberal fundacional por Locke, Adam Smith y Kant, reconoce el valor moral del comportamiento altruista, pero con una calificación negativa de eventuales derechos sociales, que de existir, serían exigibles, y supondrían la imposición coactiva de obligaciones a quienes están en condiciones de contribuir. En la visión liberal fundacional, no hay un derecho a requerir auxilio. La imposición de obligaciones jurídicas que busquen asegurar la ayuda coactivamente, es rechazada explícitamente tanto por Adam Smith y como por Kant.

La tradición liberal desarrolla dos intuiciones morales básicas. Por una parte, un compromiso con una interpretación determinada del valor de la libertad, por otra, una afirmación de la igualdad, que se refiera a las condiciones formales de ejercicio de los derechos. La actitud fundacional del liberalismo está regida por el valor fundamental dado a la libertad como no coacción; y una interpretación de la igualdad, apropiada para la noción de libertad promovida. La libertad como libre disposición de sí mismo es el derecho fundamental, y los demás derechos, derivados de este, consisten en no ser interferido por nadie. Sin importar cual sea el bien o utilidad en nombre de los cuales el Estado limite los derechos individuales, tal intervención sería ilegítima.

morales, o diremos que en su caso lo que jurídicamente se impone como coacción externa, es también moralmente mandado.

⁴³ Kant, I., 1993, p. 242-243.

⁴⁴ Kant, I., 1993, p. 230.

Partiendo de la visión de Locke, la propiedad de sí mismo consiste en la disponibilidad exclusiva del sujeto sobre su persona y sus poderes. Esta se extiende a la legitimidad moral tanto de la apropiación del mundo como de la instauración del estado destinado a asegurar las condiciones de la reproducción del capitalismo. Dentro del mismo modelo, se construye la justificación del mercado, como sistema de intercambios acordados consensualmente. A partir del derecho a la propiedad y a los intercambios se formula la legitimidad de un Estado destinado exclusivamente a garantizar las condiciones de los derechos definidos en este marco.