

EL DEBILITAMIENTO DEL VÍNCULO SOCIAL

The Weakening of Social Link

Manuel SALGUERO

Universidad de Granada (España)

RESUMEN

La consecuencia que se destaca del nihilismo del mercado, como una patología de nuestro tiempo, es el debilitamiento del vínculo social. Un aspecto básico de este trabajo consiste en examinar algunos indicios de este deterioro del vínculo social, así como algunas de sus consecuencias. El carácter evasivo del poder económico en el contexto de un orden global constituye uno de esos indicadores. La vulnerabilidad y la incertidumbre son hoy factores llamados a articular la experiencia humana y nos enseñan a percibir el mundo y a nosotros mismos como un receptáculo de objetos fácilmente reemplazables. El efecto de este aprendizaje es otra evidencia del deterioro del vínculo social. A este síntoma hay que añadir la tendencia a la expropiación moral de los agentes humanos para que pueda triunfar, al fin, el dogma de la racionalidad instrumental. Para reactivar la cohesión social es preciso asumir la tarea prometeica de tejer vínculos de solidaridad y mutuo reconocimiento de los que surgió la polis frente a la barbarie. Por contraposición al egoísmo, azote de la humanidad en todos los tiempos, hay que apelar a la radicalidad moral de resistencia que consiste en un compromiso con la dignidad humana, construida desde los deberes de solidaridad y del sentimiento humanitario.

Palabras clave: nihilismo del mercado, deberes de solidaridad, incertidumbre, radicalidad moral de resistencia.

ABSTRACT

The emphasized consequence of market nihilism, considered as a pathology of our times, is the weakening of social links. A main scope of this paper is to examine some indications of that weakening, as well as some consequences of these signs. The evasive character of economic power in a global order is one of that evidence. Vulnerability and uncertainty are today factors convoked to articulate human experience and teach us how perceive the world and ourselves in it as a huge receptacle of easily replaceable objects. The effect of this apprenticeship is another evidence of the deterioration of social links. To this symptom we have to add the one that comes from the tendency to expropriate the moral responsibility of individual human agents in order that instrumental rationality triumphs definitively. To revitalize social cohesion it is necessary to assume the Promethean task of interweaving those links based on solidarity and reciprocal recognition that gave rise to the political society against savagery. Far from egoism —the lash of humanity in all times— we have to appeal to a moral radicalism of resistance that consists of adopting a commitment to human dignity built with duties of solidarity and humanitarian empathy.

Key words: market nihilism, duties of solidarity, uncertainty, moral radicalism of resistance.

1. EL NIHILISMO DEL MERCADO COMO SÍNTOMA. LO POSTMODERNO Y LA GLOBALIZACIÓN COMO CONTEXTO

La fluidez es una metáfora sugerente a la que se acude con frecuencia para aprehender lo que caracteriza a nuestro tiempo. El “pensamiento débil”¹, el fin de los grandes relatos por agotamiento de la modernidad² o el abandono de toda pretensión de objetividad³ son aspectos de esa fluidez o ablandamiento de la modernidad sólida o primera modernidad. La naturaleza de la fase actual de la modernidad viene, en definitiva, caracterizada por las metamorfosis de lo “líquido”⁴, porque lo sólido se está diluyendo⁵ y pierde a gran velocidad su consistencia.

El fenómeno postmoderno aparece, ante todo, como un síntoma que indica una determinada actitud en relación con la cuestión del sentido, con el relativismo, la ausencia de valores o el nihilismo. La contraposición entre la primera modernidad y la modernidad actual no consiste en conservar, sino más bien en redimir la esperanza del pasado, una esperanza que aparece en nuestro tiempo como descartada, olvidada o perdida⁶. Para algunos, hay que intentar rescatar lo que de radicalidad había en el comienzo de la modernidad⁷, y otros creen que la era postmoderna no se caracteriza por su discontinuidad con el modernismo, sino que es una prolongación, generalización y radicalización de algunas de sus tendencias constitutivas: cultura de masas hedonista, individualismo, y reducción de los procesos disciplinarios de autocontrol⁸. Aunque el proyecto de la modernidad ilustrada sigue siendo un punto de referencia sólido para una búsqueda que permita superarlo, hay que acudir al método de la *anamnesis* para evitar los errores que han llevado al incumplimiento del proyecto ilustrado de emancipación⁹. Hay que denunciar estos incumplimientos y las situaciones trágicas que han acompañado a la modernidad. P. Barcellona subraya, en este sentido, que el más alto precio

1. Cfr. VATTIMO, G., “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, en VATTIMO, G. y ROTTI (Eds.), *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 1988, pp. 18-42.

2. Cfr. LYOTARD, F., *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1987.

3. Cfr. RORTY, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1989.

4. Cfr., BAUMAN, Z., *La sociedad líquida*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004; *La modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006; *Vida líquida*, Paidós, Barcelona, 2006; *Miedo líquido*, Fondo de Cultura Económica, México, 2007.

5. BERNAN, M., *Todo Lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Siglo XXI, Madrid, 1982.

6. ADORNO, TH. W. y HORKHEIMER, M., *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid, 1994.

7. SUBIRATS, E., *La crisis de las vanguardias y la cultura moderna*, Ediciones Libertarias, Madrid, 1985.

8. Cfr. LIPOVESTSKY, G., *La era del vacío. Ensayo sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona, 1986; *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona, 1994.

9. LYOTARD, J-F., *Le Pos-moderne expliqué aux enfants*, Editions Galilée, Paris, 1986, pp. 39-41. Cfr. URDANIBIA, I., “Lo narrativo en la posmodernidad”, en VATTIMO, G y otros, *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Barcelona, 1990, *op. cit.*, p. 57.

pagado por el desarrollo de las capacidades productivas de la modernidad ha sido “la mercantilización generalizada de las relaciones entre los individuos” y “la disolución de todo vínculo de solidaridad”¹⁰.

Esta última consideración es la que importa destacar porque en nuestro tiempo globalizado y postmoderno se están diluyendo los vínculos de comunicación y de coordinación entre la acción individual y las acciones colectivas políticamente encauzadas. La desregulación, flexibilidad y liberalización del mercado global son ingredientes básicos de esta versión privatizada de la modernidad. Las fronteras sólidas, estables e infranqueables están siendo erosionadas por los procesos de la globalización y se difumina la distinción entre política y economía. El hecho de que las definiciones dominantes se refieran a la globalización económica¹¹ se debe a que se da por supuesto que la variable económica es determinante de los demás factores de la existencia.

La desaparición del necesario cemento social, del lubricante de la vida en común, o de lo que nos debemos los unos a otros¹² abre el camino a un mosaico de voluntades individuales sin vínculos con las acciones colectivas. Para poco vale ya el flujo del “dulce comercio” a que se refería Montesquieu¹³, que “pule y suaviza las costumbres bárbaras”, aunque “corrompe las costumbres puras” porque ese flujo —presentado ahora como globalización económica— se caracteriza por su rostro muy poco humano y por estar enmascarando una metástasis devastadora: pobreza para demasiados, violencia, inseguridad y precariedad¹⁴. Podría decirse con Herbert

10. BARCELLONA, P., *Postmodernidad y comunidad*, Trotta, Madrid, pp. 121 y 122.

11. El lenguaje de la globalización oculta muchas veces lo que dio origen al término: que la globalización es el capitalismo real o la situación actual de la economía mundial. La globalización es, sobre todo, globalización económica: mundialización de mercados financieros, aumento de la inversión extranjera directa, internacionalización de bienes y servicios, mercado global de trabajadores... Por su propia dinámica, la globalización se impone allí donde penetra, y todo hace pensar que continuará esa tendencia: interconexión económica, búsqueda de mercados, concentración de poder, producción descentralizada y movimientos de capitales, debilitamiento de la soberanía estatal, búsqueda de nuevos espacios y de nuevas formas de estructurar políticamente las nuevas realidades sociales... Como dice U. Beck, la globalización significa “sociedad mundial sin Estado mundial y sin gobierno mundial” (BECK, U., *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 32). En un sentido más estricto, la globalización es “el proceso resultante de la capacidad de ciertas actividades de funcionar como unidad en tiempo real a escala planetaria” (CASTELLS, M., “globalización, Estado y sociedad civil: el nuevo contexto histórico de los derechos humanos”, *Isegoría*, n.º 22, 2000, p. 5)

12. Cfr. TODOROV, T., *La vida en común*, Taurus, Madrid, 1995; SCANLON, T., *Lo que nos debemos los unos a los otros*, Paidós, Barcelona, 2003; ELSTER, J., *El cemento de la sociedad*, Gedisa, Barcelona, 1992.

13. Dice Montesquieu que el efecto natural del comercio es la paz, pero en los países dominados sólo por el espíritu del comercio “se trafica con todas las acciones humanas y con todas las virtudes morales” (MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*, Tecnos, Madrid, 1972, Lib. XX, cap. I y II, pp. 265-266). Cfr. HIRSCHMAN, A. O., *Las pasiones y los intereses*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, pp. 78 y ss.

14. Dos mil quinientos millones de personas sobreviven en la Tierra con menos de 2 euros al día y 25.000 personas mueren diariamente de hambre, según la FAO. La desertificación amenaza la

Marcuse, a la vista de las elocuentes cifras de la pobreza, que lo irracional se ha hecho racional y que la sociedad industrial avanzada —hoy ya globalizada— “es cada vez más rica, grande y mejor conforme perpetúa el peligro”¹⁵.

El modelo de la civilización de la riqueza —que hace de la acumulación del capital el motor de la historia y de su posesión y disfrute el principio de humanización— no ha ofrecido soluciones a las necesidades básicas y no ha propiciado una civilización humana y fraterna. Más bien, pone al descubierto los síntomas de una grave enfermedad. Uno de estos padecimientos es el nihilismo, es decir, la disipación del sentido, la disolución del fundamento del valor y de la pretensión de toda verdad, de todo progreso mitificado y de toda trascendencia¹⁶, cuando los seres humanos quedan expuestos a la intemperie y a la experiencia de la precariedad¹⁷.

Pero el rostro más visible hoy de esta patología es el nihilismo del mercado caracterizado por transmutar todo valor en precio¹⁸. En esta forma de nihilismo toda actividad se reduce por igual a tiempo abstracto de trabajo y “la calidad de las cosas se sale de su esencia para convertirse en el fenómeno contingente de su valor”¹⁹.

La consecuencia que nos importa destacar de esta patología nihilista —que se ha infiltrado con la hegemonía cultural de la globalización económica— es el debilitamiento del vínculo social y el riesgo de caer en desuso o de quedar en el olvido el método de entretrejer los asuntos privados con el interés público o común. Por eso, nos ocuparemos de examinar algunos indicadores del debilitamiento del vínculo social, así como algunas de sus consecuencias.

vida de 1.200 millones de personas en un centenar de países. Las desigualdades globales en ingresos se incrementaron en el siglo XX hasta órdenes de magnitud totalmente desconocidos anteriormente. La distancia entre los ingresos del país más rico y el más pobre era de alrededor de 3 a 1 en 1820, 35 a 1 en 1950, 44 a 1 en 1973, y 72 a 1 en 1992 (Programa de Desarrollo de Naciones Unidas, *Informe sobre Desarrollo Humano*, 2000). Las estadísticas de la pobreza pueden consultarse en www.undp.org. Cifras y datos muy elocuentes, en este sentido, pueden encontrarse, en LÓPEZ CALERA, N., *Los nuevos leviatanes. Teoría de los sujetos colectivos*, Marcial Pons, Madrid, 2007, cap. IV, pp. 27-32. Dice T. Pogge que “aproximadamente una tercera parte de todas las muertes de seres humanos —18 millones al año— se debe a causas relacionadas con la pobreza, claramente prevenibles mediante una mejor nutrición, agua potable, paquetes de rehidratación a bajo costo, vacunas, antibióticos y otras medicinas” (Véase, POGGE, T., “El fondo de Impacto sobre la salud: cómo hacer que nuevas medicinas sean asequibles a todos”, *El Cronista del Estado Social y democrático de Derecho*, n.º 19, marzo, 2011, p. 16).

15. MARCUSE, H., *El hombre unidimensional* [1954], Barcelona, Seix Barral, 1971, pp. 276, 19 y 20.

16. Cfr. PÉREZ TAPIAS, J.A., *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*, Madrid, Trotta, 2007, p. 33.

17. BUBER, M., *¿Qué es el hombre?*, México, Fondo de Cultura Económica, 1949, p. 24.

18. HINKELAMMERT, F., *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, Santiago de Chile, LOM, 2001, pp. 91 y ss.

19. ADORNO, TH., *Minima moralia*, Madrid, Taurus, 1987, p. 229.

2. LOS INDICADORES DEL DEBILITAMIENTO DEL VÍNCULO SOCIAL

Los indicadores del debilitamiento del vínculo social a que nos vamos a referir son los tres siguientes: el carácter escurridizo y evasivo de los poderes (2.1.), los nuevos registros llamados hoy a articular la experiencia humana en los diferentes ámbitos: precariedad, vulnerabilidad, inestabilidad, incertidumbre y miedo (2.2.) y la tendencia a la adiaforización (2.3.)

2.1. El carácter evasivo de los poderes o los nuevos trabajos de Hermes

Lo que induce a muchos teóricos a hablar de “fin de la historia”²⁰, de nueva modernidad²¹, postmodernidad o sobremodernidad, entre otras expresiones, es el hecho de que el esfuerzo por acelerar la velocidad ha alcanzado ya su límite natural. Las estructuras de poder pueden moverse con la velocidad de la luz o, lo que es igual, se han reducido a la instantaneidad. Los que manejan los hilos del poder económico pueden hacerse presentes en cualquier momento y en igual medida pueden hacerse inaccesibles. De hecho, la principal técnica que ponen en práctica los que detentan el poder —o los nuevos leviantes—²² es la huida, el hacerse escurridizos o viscosos, y el ponerse en cualquier momento fuera de alcance. Como ha destacado Bauman, parece que esta etapa de la modernidad es una venganza del nomadismo contra el sedentarismo en torno al que se configuró el Estado-nación²³. De hecho, la mayoría sedentaria es gobernada hoy por una elite nómada y extraterritorial que actúa a escala global y con grandes instrumentos de poder e influencia económica y política, pero que se define por ese carácter huidizo que evita cargarse de responsabilidad y de tareas civilizatorias que, desde el punto de vista de la modernidad ilustrada, habría de asumir: esclarecer y reformar las costumbres, estrechar los lazos de solidaridad o cohesión, en definitiva, asumir la tarea ilustrada de educar a la ciudadanía.

El aferrarse al suelo e instalarse en espacios fijos no es hoy lo importante, como tampoco lo es alcanzar compromisos inquebrantables que pueden hipotecar el futuro cuando las oportunidades surgen al instante por todas partes. Se ha transmutado o se ha invertido una tradición milenaria: los poderes de hoy rechazan y evitan los vínculos perdurables y celebran lo efímero. Lo que aporta ganancias es la velocidad de circulación y el reemplazo de la durabilidad del producto. El efecto de la fluidez de un poder evasivo y fugitivo es la desintegración o languidecimiento

20. FUKUYAMA, F., *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona, 1992. Que el mundo se acerca aceleradamente a su fin es un presagio del que ya se hizo eco el arzobispo Wulfstan en un sermón pronunciado en York en el año 1014 (Cfr. GIDDENS, A., *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Madrid, Taurus, 2001, p. 13).

21. BECK, U., *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós, 1998.

22. LÓPEZ CALERA, N., *op. cit.*, pp. 17-19.

23. BAUMAN, Z., *La modernidad líquida*, *op. cit.*, p. 18.

de la trama social y el desmoronamiento de las agencias de la acción colectiva. La desintegración o desestructuración de los vínculos sociales es el resultado de una técnica del poder que utiliza como principales instrumentos la falta de compromiso y el arte de la huida. Para que el poder fluya hay que aligerar cualquier trama densa de nexos sociales, y una red estrecha de carácter territorial implica un obstáculo que debe ser eliminado.

En un mundo lleno de riesgos y con grandes nubarrones en el horizonte, fijarse objetivos remotos y sacrificar el interés individual para acrecentar los bienes del grupo no resulta hoy una propuesta atractiva, e incluso no sería evaluada como sensata. Se suele hoy entender con dificultad no aprovechar una oportunidad perdida o sacrificar el interés inmediato oportunista y útil del presente inmediato en aras de un futuro incierto. Los compromisos del presente se perciben como escollos para las oportunidades del mañana. Por eso, en un mundo impredecible y desencantado, quienes despliegan todo su poder sin trabas son los equipos de una elite de ejecutivos que lo mismo que se mueven a la velocidad de la luz y logran la ubicuidad que les proporciona la instantaneidad se hacen escurridizos para evadir las responsabilidades y el compromiso de los efectos colaterales negativos de los procesos de globalización. Sus mensajes y su discurso nada tienen que ver con otra solidaridad que no sea la de los intereses del mercado y las eficientes transacciones comerciales.

Este nutrido grupo de altos ejecutivos, bien seleccionados y curtidos en el proceloso piélagos que mueve los hilos de las tramas financieras, se convierten en la imagen de los nuevos héroes de la globalización que viajan sin ataduras, no se inmiscuyen en ningún ingrediente de la ética de la compasión y no derraman lágrimas si, llegado el caso, tienen que deshacerse de todo aquello que obstaculiza sus veloces y ágiles movimientos. Estos son los nuevos herederos de Hermes que, en calidad de mensajero de los dioses y ataviado con su caduceo, el saco de las monedas, casco y sandalias alados, circulaba por cielo, tierra e infiernos como correo y eficiente mensajero de los olímpicos dioses²⁴.

Los nuevos héroes de la globalización, ejecutivos eficaces, ubicuos, bien pertrechados con el instrumental crematístico y fieles predicadores del nihilismo del mercado, tan veloces como escurridizos, emulan hoy —cual mensajeros de los nuevos dioses, nuevos señores feudales o nuevos leviatanes— aquellos trabajos de Hermes que con tanta agilidad como diligencia despachaba. No tienen tiempo, sin

24. De los muchos atributos de Hermes, destacan el de la invención de los pesos y las medidas. Se le reconoce, además, como el dios de los viajeros y de los comerciantes. Estos atributos son aún más explícitos en el dios Mercurio de los romanos, muy próximo al Hermes griego. El nombre “Mercurio” está relacionado con el término latino *merx* (mercancía) y *mercari* (comerciar). En torno al culto de este dios romano, se organizó el *collegium mercatorum*. Además, el mercurio, es el único metal líquido a la temperatura ordinaria, y puede disolver el oro, la plata y el plomo. Su volatilidad, carácter viscoso, fluidez e inestabilidad, hacen de este metal brillante un referente adecuado como metáfora de la postmodernidad.

Cfr. FALCÓN MARTÍNEZ y otros, *Diccionario de mitología clásica*, vol. 2, Madrid, Alianza, 1997, en las voces “Hermes” y “Mercurio”.

embargo, estos nuevos héroes, precisamente por circular a tan vertiginosa velocidad, de advertir que los vínculos humanos no son como las partes de una máquina: no vienen prefabricados, sino que hay que moldearlos en lentos procesos de socialización, empatía y compromisos de solidaridad. No son conscientes de que los vínculos de la cohesión social tienden a desintegrarse con rapidez si se deterioran los ámbitos de socialidad humana. No se hacen cargo de que los vínculos sociales no son fácilmente reemplazables, sino que hay que acudir a complejos procesos de socialización para mantenerlos.

2.2. Precariedad e incertidumbre como nuevos registros llamados hoy a articular la experiencia humana

La característica más extendida de la vida contemporánea a nivel planetario (y de manera muy significativa en las regiones más desarrolladas y ricas) es, según Pierre Bourdieu, la precariedad, la vulnerabilidad y la inestabilidad²⁵. Estos tres importantes factores están hoy llamados a articular la experiencia humana en torno a la inseguridad (de los medios de subsistencia y de los derechos), la incertidumbre (el riesgo de la futura estabilidad²⁶) y la desprotección (referida a la seguridad física individual y a la seguridad de lo que poseemos y nos pertenece). Estos factores vienen a incrementar el deterioro del vínculo social porque afectan a los medios de subsistencia y muy especialmente al empleo. La flexibilidad es el eslogan y la consigna del momento y nadie puede tener garantías contra la próxima crisis, reestructuración del mercado o contra las imperiosas presiones de la productividad, competitividad o eficiencia que se han erigido en los valores superiores, y parece que indiscutibles, del mercantilismo globalizado. La temporalidad, la reemplazabilidad o fungibilidad son los signos de esa flexibilidad de los mercados, favorecen el desarraigo y conducen a un nuevo darwinismo social.

Esta precariedad e incertidumbre como instancias capaces de ejercer un efecto paralizante de los vínculos humanos y de la desintegración de la trama social de la acción colectiva se manifiesta de diferentes formas:

- a) El trabajo y el empleo no son vistos desde la óptica de la producción, sino desde la óptica del consumo y es el mercado quien tiene la competencia para determinar los valores en este ámbito. El trabajador es concebido como

25. Cfr. BOURDIEU, P., *Contre-feux: propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*, París, Liber, 1998, pp. 95-101.

26. Según U. Beck nos estamos desplazando de una sociedad industrial a una sociedad del riesgo, y una sociedad de este tipo está marcada por nuevas incertidumbres, por un individualismo creciente y por cambios básicos en instituciones sociales esenciales (BECK, U., *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós, 1998). Otro aspecto importante del riesgo es la acuciante cuestión ecológica (BECK, U., *Políticas Ecológicas en la edad del riesgo*, Barcelona, El Roure, 1998).

- creador de mercancías (*homo faber*) e incrementador de la riqueza, en vez de percibir el trabajo como medio de realización de la vida humana integral.
- b) De la ética del trabajo en sentido weberiano²⁷ se pasa al trabajo como privilegio, lo que constituye un clima de inseguridad como signo de nuestro tiempo. Podemos colegir que la propia identidad antes asociada al trabajo²⁸ se asocia ahora a la precariedad del trabajo mismo con el añadido de que esta precariedad afecta al equilibrio personal como quiera que el trabajo productivo se convierte en el único parámetro de reconocimiento personal.
 - c) El consumo dicta la necesidad de deshacerse del trabajador que ya ha quedado obsoleto del mismo modo que hay que deshacerse de un ordenador desfasado para obtener un producto más puesto al día. Esto sucede, además, en el contexto de la crisis del Estado de bienestar o crisis de la civilización misma, y en el contexto no menos relevante de la pérdida del interés por la política por parte de los ciudadanos. Queda por preguntarse si se trata de una crisis del estado social (ante la que se siente impotente el Estado-nación y las Organizaciones Internacionales) o si más bien se trata de una crisis de mayor calado que remite a la quiebra del vínculo social y de los compromisos de la solidaridad. Por otra parte, el adelgazamiento del Estado favorece la extensión del miedo a cualquier amenaza: terrorismo, delincuencia de las grandes ciudades, abandono y soledad en la enfermedad y en la vejez. De ahí que se suscite una nueva demanda de un Estado fuerte bajo la creciente sensación de vulnerabilidad.
 - d) El Estado se lava las manos ante la incertidumbre de la lógica del mercado porque la globalización y la desterritorialización le han restado autonomía y capacidad para garantizar la seguridad. A lo que se puede aspirar ahora es a la seguridad privada, habiendo asumido que el Estado no proveerá protección social ante la precariedad laboral y personal.

27. Cfr. WEBER, M., *La ética protestante en el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1975. Véase, BÉJAR, H., *Identidades inciertas: Zygmunt Bauman*, Barcelona, Herder, 2007, pp. 173-175).

28. En la Europa premoderna destacaba la ética de la caridad asociada a los valores de la compasión y del sacrificio. Conforme a la ética cristiana, los pobres habían de aceptar su destino en consonancia con la estructura jerárquica de la sociedad medieval. Con la modernidad cambia el significado del trabajo y la caridad como virtud cristiana se pone progresivamente en manos del Estado, transformándose la caridad en asistencia. Con la modernidad ilustrada surge la ética del trabajo que se convierte en la actividad normal de los seres humanos, una actividad que se torna en valor moral y en un bien en sí mismo. En el siglo XIX se afianzó esa ética del trabajo y los pobres (el lumpemproletariado) empezaron a representar una amenaza y un riesgo revolucionario en la medida en que, en concordancia con esta ética del trabajo, la pobreza se identificaba con desempleo. Según el relato marxista, el trabajo constituía el medio por el que el proletariado (sobre todo la clase obrera vinculada a la industria) conseguía la capacitación humana y su propia identidad en su destino colectivo como sujeto de la historia.

- e) Se consuma un divorcio entre el poder político —que se apoya en una mayoría satisfecha— y la moralidad social, quedando muy deteriorados, mermados o en quiebra los vínculos de solidaridad.
- f) Como efecto colateral del progreso económico de la globalización entran en escena los “nuevos parias” o “desperdicios humanos”²⁹. Se trata, sobre todo, de los parados, un material desechable y algo superfluo, sobrante e innecesario. Además, se suma a ello la idea del desempleado como un consumidor fallido por convertirse en pobre:

“Los pobres son un agujero negro que chupa todo lo que tiene cerca y nada regurgita, excepto problemas. Los miembros de la sociedad decente y normal —los verdaderos consumidores— no quieren ni esperan nada de ellos”³⁰.

En definitiva, la precariedad, la incertidumbre, el riesgo, la inseguridad y el miedo enseñan a hombres y a mujeres a percibir el mundo como si fuera un receptáculo lleno de objetos desechables, listos para usar y tirar, incluyendo entre esa serie de objetos arrojados al mundo a los seres humanos. La mecánica de esta nueva modernidad se ha configurado como un ingente instrumento técnico no pensado para reparar ese mundo de los objetos, sino para extraer de ellos las partes gastadas o que han quedado obsoletas y ser reemplazados por otros ya prefabricados. “¿Por qué perder el tiempo en reparaciones laboriosas si tan sólo lleva un instante deshacerse de la parte dañada y reemplazarla?”³¹.

Este escenario transmite como efecto psicológico el deterioro de los vínculos de la solidaridad y fraternidad, o de cualquier ingrediente de la ética de la compasión. En este tono de moralidad decadente la postergación de la gratificación pierde todo su atractivo, pues para ese futuro aplazado todo habrá cambiado ya y los parámetros de referencia serán otros. Por eso, sólo queda el *hic et nunc* porque los premios de hoy pueden resultar ser castigos mañana, y en un abrir y cerrar de ojos (por virtud de la flexibilidad y dinámica del mercado) nuestros activos se convierten en deudas. El estilo de vida que hoy es ensalzado mañana puede ser motivo de escarnio.

A la precariedad, la incertidumbre y la inseguridad —como instancias que debilitan el vínculo social y humanitario— hay que añadir un factor nuevo que introduce otra especificidad: el miedo a lo incontrolable y el terror que produce lo global como efectos secundarios o colaterales de la globalización negativa. La humanidad dispone hoy de armas suficientes para cometer un suicidio colectivo, hasta el punto de que no quedara ningún relator humano de la catástrofe. Pero tal

29. Además de los parados, el otro bloque de “desperdicios humanos” son los inmigrantes y los refugiados. BÉJAR, H., *Identidades inciertas: Zygmunt Baum, op. cit.*, p. 179.

30. Texto de BAUMAN, Z., “The world inhospitable to Levinas”, *Philosophy Today*, vol. 43 (2/4), 1999, p. 164. La traducción de este texto está tomado de BÉJAR, H., *Identidades inciertas: Zygmunt Baum, op. cit.*, p. 179.

31. BAUMAN, Z., *Modernidad líquida, op. cit.*, p. 173.

vez sea aún más siniestra la posibilidad de que el planeta se haga inhabitable para los seres humanos o para cualquier forma conocida de vida, pero con la paradoja de que tal situación vendría provocada por los esfuerzos humanos por hacer al planeta más cómodo y hospitalario para la vida humana.

Podemos extraer de lo dicho la siguiente conclusión:

- La situación de precariedad y contingencia, tanto aplicada a los comportamientos vitales como si se hace referir al ámbito de la inserción social mediante el trabajo, conduce a la descomposición de los vínculos humanos y de las estructuras que componen la comunidad. Los vínculos (vitales o familiares³² y laborales) tienden a considerarse como objetos de consumo en ese gran receptáculo de objetos y en este gran mercado en que se ha convertido el mundo. En ambos casos (vínculos vitales y laborales) siempre se está en fase de prueba: se trata de quedar satisfechos con el producto y si no se está a la altura de lo esperado, el compromiso se diluye.
- Este escenario de la precariedad, incertidumbre, desprotección y levedad de la existencia humana, conduce a la desactivación y debilitamiento del vínculo social. Este déficit en las estructuras de la cohesión da cobertura al escepticismo y a un nihilismo cultural que elimina el sentido y las promesas de emancipación de la modernidad ilustrada.

2.3. Tendencia a la adiaforización o la inhabilitación ética de los individuos

Una vez producido el desencantamiento de la naturaleza —como síntoma de inicio del auténtico espíritu ilustrado moderno—³³ se pensaba que habría de desaparecer el miedo ante la impotencia de afrontar el mal que derivaba ahora no de Dios³⁴, sino de la ausencia de suficientes medios y habilidades (*tecne*) para

32. Los cambios producidos en la vida cotidiana, en especial en la familia, vinculados al proceso de la globalización, han sido examinados por Guiddens (GUIDDENS, A., *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Taurus, Madrid, 2001, pp. 65-79)

33. La Ilustración significa la valentía de pensar por uno mismo, pero también significa el coraje de asumir la responsabilidad del mundo en el que hemos sido arrojados. Cfr. NEIMAN, S., *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*, Pinceton University Press, 2002.

34. Fue, precisamente, el terremoto de Lisboa de 1755, con los acalorados debates a que dio lugar, la fecha que suele indicarse como el punto álgido de la modernidad ilustrada, y, más en concreto, la separación entre los conceptos de desastre natural y de desastre moral que hasta entonces habían estado fusionados en torno a la idea de Dios. El dilema que se les planteaba a los intelectuales, con ocasión del terremoto, no tenían fácil solución porque se muestra como incompatible con la razón que Dios siendo creador de cuanto hay, infinitamente bueno y todopoderoso permitiera la muerte de seres inocentes. Más bien se veía como un argumento a favor de que Dios no podía existir si se producen hechos como el del terremoto. Voltaire y Rousseau (Cfr. ROUSSEAU, J.-J., *Escritos polémicos: carta a Voltaire, cartas a Malesherbes, carta a Beaumont, carta a Mirabeau*, Madrid, Tecnos, 1994; véase también, ZARETSKY, R. Y SCOTT, John T., *La querrela de los filósofos. Rousseau, Hume y los límites del entendimiento humano*, trad. Joseph Sarret Grau, Biblioteca Buridán, Edición original de Yale

luchar contra dicho mal. El que la naturaleza ya desencantada se sometiera a la capacidad de dominio de los seres humanos sólo sería cuestión de tiempo. Los desastres naturales y los males sociales, con el debido esfuerzo y habilidad, quedarían desterrados del mundo humano. Las amenazas podrían ser predecibles y controlables por la razón. Esta era la expectativa que brotaba de una modernidad basada en la idea del progreso ilimitado³⁵ de la razón: hacer del mundo un lugar transparente, predecible, regular, continuo y manejable.

Pero la realidad histórica ha mostrado en multitud de ocasiones que la dirección de aquel progreso ilimitado ha discurrido en sentido contrario a aquella promesa de la razón ilustrada. Los desastres y catástrofes naturales no han dejado de producirse³⁶, y a ellas se han unido desastres y catástrofes morales provocadas por las acciones humanas.

Para evitar que las acciones humanas libres y responsables puedan desequilibrar aquel dogma de la racionalidad instrumental se han puesto en marcha algunos mecanismos que nos importa examinar porque inciden directamente en el debilitamiento del vínculo social, constituyendo un nuevo indicador del deterioro de este vínculo.

Este nuevo indicador, además de los ya analizados, es la tendencia a la adiaforización, es decir, la tendencia a quitar importancia o incluso a eliminar por completo los criterios morales que conducirá, en última instancia, a la expropiación de la sensibilidad moral de los agentes humanos individuales y a la represión de sus instintos morales. La burocracia moderna, ha sido el instrumento para lograr ese objetivo de diluir las responsabilidades, porque las sedes de la burocracia excluían todo vínculo que no fuera el oficialmente establecido y toda lealtad que no fuera la debida a los órganos de la administración. La burocracia —encarnación suprema de la racionalidad instrumental y del orden— sólo pedía conformidad con la norma y no la congruencia con un juicio moral. La burocracia se convirtió, así, en un aparato al servicio de la tarea de la inhabilitación ética de los individuos. Como subraya Max Weber, el auténtico funcionario “debe limitarse a administrar” y a

University Press, 2009, pp. 15-22) fueron algunos de los *philosophes* que se enfrentaron al dilema y decían que el terremoto no podía explicarse o justificarse como un castigo contra el mal moral de que eran responsables los pecadores, porque el golpe por igual iba dirigido contra culpables e inocentes. El rasgo más característico quizás sea el *Cándido* de Voltaire que se esfuerza por ridiculizar la tesis de Leibniz representada en la obra por el filósofo Pangloss que es el tutor de Cándido— de que este mundo en que vivimos es el mejor de los posibles. Cándido nunca llega a ese mundo mejor, sino que, en su largo peregrinaje, es siempre víctima de los demás.

35. Cfr. CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique de progre de l'espirit humain*, París, Éditions Sociales, 1966. KANT, M., *Respuesta a la pregunta ¿Qué es Ilustración?*, en ERHARD, J.B. y otros, *¿Qué es Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 1988.

36. Cfr. DUPUY, J.-P., *Petite métaphysique des tsunamis*, Seuil, 2005. En estos últimos meses asistimos al espectáculo de la catástrofe ecológica —ocasionada por la British Petroleum— en el Golfo de México que invade ya las costas de los EE.UU. El 11 de marzo de este mismo año 2011 se produjo el gran tsunami que desencadenó la catástrofe ecológica de las centrales nucleares de Fukushima tras los devastadores terremotos.

“desempeñar su cargo *sine ira et studio*” y “se honra con su capacidad de ejecutar precisa y concienzudamente (...) una orden de la autoridad superior (...) sobre la que el funcionario descarga naturalmente toda la responsabilidad”³⁷.

Este proceso de adiaforización debilita el juicio moral, libera del peso de la responsabilidad a los encargados de decidir y deja expedito el camino para las decisiones guiadas exclusivamente por el criterio de la racionalidad instrumental. La adiaforización se desplaza en nuestro tiempo a los autómatas y ordenadores como profetizó John von Newman³⁸. Los ingenieros o artífices de estos artefactos quedarán indefensos y a merced de su propia creación. Los nuevos artefactos se comportan como la naturaleza: la planificación o la toma de decisiones no es más que el resultado de movimientos aleatorios y de mecanismos ciegos a fines o valores, por lo que no se sabrá si nos conducen por el buen camino o nos llevarán hacia el abismo. Parece que la tecnología creada por los seres humanos —cada vez dotada de mayor independencia de su artífice— está llamada a convertirse en una fuerza inhumana destinada a liberar a sus inventores humanos de la carga de la libertad y de la autonomía³⁹.

Si en la modernidad heredera de la Ilustración la burocracia recluyó a la irrelevancia los efectos moralmente impregnados de las acciones humanas, las tecnologías de la computación de nuestro tiempo son las llamadas a desempeñar aquella misma tarea. Su misión quedará asociada a la tranquilidad de conciencia y la ceguera moral. Esto habrá de llevar a que el peso de la responsabilidad se desplace al fetichismo de los artilugios técnicos, que acabará inhabilitando moralmente a los actores del progreso tecnológico de última generación, insensibilizándolos o adormeciendo su conciencia.

Pero este desplazamiento de la moral hacia el fetichismo tecnológico no aminora el miedo que deriva de haber entregado el conocimiento ético al dominio de los desconocidos, donde pueden gestarse catástrofes que están más allá de la capacidad humana de predicción. A través del fetichismo tecnológico, el mundo occidental pretende exorcizar sus miedos y temores. Pero ese empeño ha sido un fracaso porque lo que hay es una suma mayor de la lista de los horrores que se pretendían ahuyentar⁴⁰.

De este proceso de “adiaforización” podemos extraer algunas conclusiones. Por una parte, conduce al escepticismo y al miedo, y la mezcla de ambos viene a reemplazar a los deberes y sentimientos de larga duración en un destino comprometido con la humanidad, así como a la confianza interpersonal e institucional.

37. WEBER, M., *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1988, p. 115. También, WEBER, M., *Escritos políticos*, Alianza, Madrid, 1991. Cfr. BAUMAN, Z., *Miedo líquido*, op. cit., pp. 114-115.

38. Sobre la complejidad de los mecanismos y los modelos de computación, cfr. HOFSTADTER, D., *Fluid Concepts and Creative Analogies. Computer Models of the Fundamental Mechanisms of Thought*, New York, Basic Books, 1995.

39. Cfr. DUPUY, J. P., *Pour une catastrophisme éclairé*, Seuil, 2002, pp. 76-77.

40. Cfr. JONAS, H., *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1994.

Más que esos lazos fuertes de solidaridad y confianza, lo que hoy prima son los vínculos débiles, los compromisos frágiles y una tenue socialidad. El resultado habrá de ser una responsabilidad desactivada que consiste en breves y efímeros asideros con el espacio público.

Por otro lado, las claves del diagnóstico de nuestro tiempo discurren, en definitiva, por los cauces de un lenguaje que impregna toda la vida colectiva de un halo de sentimentalidad traumática por el que los ciudadanos se van transformando en víctimas: víctimas del terrorismo global, de las catástrofes naturales o de las contingencias de la vida. Además, los poderes públicos están logrando que los ciudadanos asuman que están dominando su propia suerte y devenir por sus previsiones para la vejez, por los mecanismos de autoayuda en seguridad... Así, los problemas privados no se traducen en deficiencias públicas ni viceversa, y la debilidad o quiebra de los vínculos (personales, laborales, familiares, políticos...) se aceptan como parte del propio destino.

3. LA NECESARIA REACTIVACIÓN DEL VÍNCULO SOCIAL. UNA PROPUESTA FORMULADA DESDE LOS DEBERES DE SOLIDARIDAD Y DEL COMPROMISO HUMANITARIO

¿Como reactivar los debilitados vínculos sociales y cómo preparar el terreno para a una sociedad más humana y más cohesionada?

Afrontar los retos de esta ardua cuestión no deja de ser hoy una tarea prometeica. Aquel gran filántropo de la humanidad que fue Prometeo ⁴¹hubo de expiar su culpa, por haber incurrido en *hybris*⁴² cuando robó los atributos divinos del fuego y de las artes técnicas para atribuírselos a los mortales. Pero no fue suficiente el reparto desigual de estos atributos divinos a los hombres porque éstos se hallaban en grave riesgo de perecer cuando ya la fecha establecida por el Destino para la formación de los humanos estaba próxima. Hubo, por tanto, de intervenir el propio Zeus por mediación de Hermes —dada la falta de recursos de Epimeteo— para atribuir a todos los hombres por igual el “sentimiento moral” y la “justicia”⁴³.

41. Véase el conocido relato de Platón en el *Protágoras* (320-323^a).

42. Para expiar su *hybris*, por haberse extralimitado en sus atribuciones, fue condenado a un severo suplicio. Fue maniatado y encadenado, por decisión de Zeus y por mano de Hefesto, en las montañas de Cáucaso y cada tres días un ave voraz se saciaba con el hígado de Prometeo. Una vez renovado el hígado, “entonces de nuevo vuelve a sus negros pastos / (...) ni rechazar puedo a ese ave de mi pecho,/ así que yo, sin poder socorrerme a mí mismo, apuro las angustias de mi padecer,/con el anhelo de morir por encontrar un final al dolor, /pero la decisión de Zeus me aleja de la muerte” (GARCÍA GUAL, C., *Prometeo: mito y tragedia*, Madrid, Hiperión, 1979, p. 137).

43. “Entre todos —dijo Zeus—, y que todos participen. Pues no existirían las ciudades si participaran sólo unos pocos de entre ellos, como sucede con los otros saberes técnicos. Incluso, sí, dales de mi parte una ley que al que no sea capaz de participar de la moralidad y de la justicia le maten como a una enfermedad de la ciudad”. Texto traducido por GARCÍA GUAL, C., *Prometeo: mito y tragedia*, *op. cit.*, pp. 52-53.

Una vez investidos de estos dos nuevos atributos —que se añadían a los dos anteriores— como lazos de amistad, armonía y mutuo reconocimiento, surgió la civilidad de la polis. Con estos mismos utensilios —y miles de años después de este mito fundacional europeo— afrontamos hoy la necesidad de construir una civilidad cosmopolita para lo que volverán a ser precisos estos últimos dos atributos (sentimiento moral y justicia) que por igual comparte toda la raza humana. Los lazos necesarios de armonía, proximidad y solidaridad se siguen mostrando hoy como los recursos naturales y originarios de la especie humana para sobrellevar la incomunicación entre individuos, pueblos y culturas en un mundo globalizado.

Desde el horizonte de esta tarea prometeica, pueden adoptarse dos actitudes: (1) negar esa posibilidad de reactivación del vínculo social y buscar refugio en la privacidad donde la responsabilidad por las propias acciones sea un mero subterfugio, o (2) asumir los deberes de solidaridad, del compromiso humanitario o del humanitarismo filantrópico desde una radicalidad moral de resistencia.

(1) La posibilidad de buscar refugio en la privacidad es una posición seductora y muy realista, una vez que el egoísmo y el individualismo —como pesadilla que azota a la humanidad de todos los tiempos— han cegado las fuentes de las virtudes públicas. Desde ese subterfugio que adormece la responsabilidad, los individuos se ocupan de cultivar las pequeñas relaciones personales que van quedando, instrumentalizándolas en su propio provecho y abandonando la trama social a su propia suerte. No es extraño que esta actitud de huida a lo próximo y particular ejerza tanto atractivo en un mundo caracterizado por el politeísmo axiológico y cultural (politeísmo que ha llegado también a las estructuras del poder), por la presencia de normas y estilos de vida conflictivos, y por la falta de garantías para saber si estamos obrando bien. Instalados en estos parámetros del relativismo, es muy frecuente —o quizás sea ya un hábito incorporado— que la gente busque acomodo en algo que revista, en alguna medida, el carácter subjetivo de lo originario o de lo sagrado. Ese refugio primordial o ese hogar amurallado a salvo de riesgos es el foco sobre el que se diluye la responsabilidad. Además, esta búsqueda del recinto amurallado de lo primordial ha venido a reemplazar todo conato de rebelión porque parece que ya ha pasado la época de las revoluciones sistémicas⁴⁴. El mundo que todos habitamos es hoy un territorio flotante en el que los frágiles individuos se topan con una realidad porosa y con mediaciones intersticiales, en donde la seguridad y supervivencia dependen de la velocidad. En ese territorio sólo se acomodan adecuadamente cosas o personas que puedan circular por esos intersticios o porosidades.

44. La razón es que no existen espacios para albergar las oficinas y estancias del sistema que puedan ser tomadas por los revolucionarios. Además, es difícil imaginar qué podrían hacer los vencedores para revertir la situación y poner fin al malestar que los impulsó. Resulta evidente la escasez de gente disponible capaz de articular el deseo de cambiar la situación individual como proyecto para cambiar la sociedad. La tarea de reconstruir un nuevo orden mejor para reemplazar al viejo y defectuoso no parece ya formar parte, en efecto, de la agenda política. Cfr. BAUMAN, Z., *Modernidad líquida*, *op. cit.*, p. 11.

Serán objetos y personas, escurridizas, viscosas, ambiguas, desarraigadas y que, como dice Maffesoli, han de estar en perpetuo estado de devenir⁴⁵. Además, estos nuevos nómadas deben acostumbrarse a un estado de constante desorientación. Deben estar, además, constantemente alerta, sin olvidar que sus campamentos son vulnerables, ya que carecen de muros o trincheras para detener a los intrusos⁴⁶.

(2) La segunda vía —la que propugnamos— consiste en asumir los deberes de solidaridad y del compromiso desde una radicalidad moral de resistencia.

Los signos y síntomas del malestar que ha generado nuestro mundo globalizado son muchos, pero no tienen una forma de expresión articulada, sino que hay que leerlos oblicuamente: en los estallidos racistas o xenófobos; en los brotes de violencia en los suburbios de las ciudades donde se asientan la marginación y los guetos de la inmigración; en las deficiencias de la integración intercultural; en las situaciones de urgencia humanitaria que se ocasionan en las catástrofes naturales y ocasionadas por la acción humana...

Pero hacer el diagnóstico o ser conscientes del origen social de la infelicidad o de la pobreza, o ser conscientes de los mecanismos que hacen que la vida sea dolorosa, mísera o carente de valor no significa neutralizar esos males ni resolverlos. Además de ser conscientes de la realidad (dimensión intelectual), hay que cargar moralmente con ella (dimensión ética) y encargarse de ella (dimensión práctica).

Cargar moralmente con la realidad tan teñida de injusticias globales, así como encargarse de ella como praxis es seguir un escarpado camino que nos remite a la trágica condena por la expiación de la culpa que hubo de pagar Sísifo en los Infiernos. Su duro trabajo para compensar la *hybris* en que incurrió le obligaba a subir una mole pétreo a la cima de una colina para ver luego cómo de nuevo regresaba al valle para tener que empujarla otra vez y por siempre⁴⁷. En sintonía con la ingente tarea a realizar, dijo Max Weber, refiriéndose a la ética de la responsabilidad: “lo que tenemos ante nosotros no es la alborada del estío”, sino “la dureza y oscuridad de una noche polar”⁴⁸.

Para “cargar” con la realidad de la miseria humana y para “encargarse” de ella hay que huir, en primer lugar, del cinismo que incurre en la idea de que “no

45. Cfr. MAFFESOLI, *El nomadismo: vagabundeos iniciáticos*, México, F.C.E., 2004.

46. Cfr. ATTALI, J., *Chemin de sagesse*, París, Fayard, 1996.

47. Sólo una vez vio interrumpido su cruel trabajo: cuando Orfeo entonó su canto en los Infiernos para rogar a los dioses que le permitieran recuperar a Eurídice. Según la mitología, una de las causas de la condena fue por filantropía, descendiente como era de aquel otro gran filántropo de la humanidad que fue Prometeo, y que también experimentó un terrible castigo por su *hybris*. Para hacer surgir una fuente en Corinto, de cuya ciudad fue Sísifo fundador, se vio obligado a delatar a Zeus. Éste, muy airado, lo castigó de aquel modo, al no haber podido acabar antes Tánatos (la muerte) con Sísifo. Otras leyendas cuentan que la condena que le impuso Zeus a subir la piedra tenía como finalidad que Sísifo estuviera siempre ocupado para evitar que no pudiera urdir fechorías como era su costumbre. No en vano Sísifo era el padre de Ulises, que dio muestras de ser muy fértil en recursos y ardides.

48. WEBER, M., *El político y el científico*, op. cit., p. 177.

hay alternativa”, mientras observamos el ingente cúmulo de injusticias sin que se movilicen los resortes de la ética de la solidaridad.

Los que voluntaria o involuntariamente comparten ese encubrimiento de que no hay alternativa (sean individuos o instituciones) son —como dice Bourdieu— culpables de inmoralidad⁴⁹. La alternativa no decadentista ni encubridora, sino esperanzada, no puede ser otra que la apertura desde la subjetividad al otro como base necesaria para conformar la propia identidad. Esta es la búsqueda del terreno común que va más allá del reduccionismo de las relaciones interpersonales al cálculo del interés mercantilista y de la especulación crematística.

Mediante la solidaridad comprometida con la dignidad y vulnerabilidad que corresponde a todo ser humano podrá vislumbrarse con mayores garantías de efectividad un presente más justo y un futuro sin barbarie. Para superar el decadentismo moral y el debilitamiento del vínculo social, hay que recurrir a una cobertura moral de resistencia que se incardina en el respeto a la dignidad e inalienabilidad de los derechos humanos. Esa cobertura moral nos remite a la radicalidad de la ética social expresada en el deber de solidaridad, cuyas raíces ilustradas apuntan hacia la virtud política de la benevolencia o hacia el humanitarismo filantrópico en su dimensión cosmopolita: el deber de promover el bien común, deber de cooperación con los demás y de buscar su bienestar aun cuando no encontremos retribución, el deber de propiciar de manera constante la concordia con todos los agentes racionales, el deber de llevar a cabo una acción generosa y humanitaria y el deber de establecer vínculos de utilidad y simpatía con los demás.

Estos deberes de solidaridad y del compromiso humanitario pertenecen a la categoría de los deberes positivos generales⁵⁰ cuyo contenido es una acción de asistencia, aunque limitada en su alcance y vinculada a la acción colectiva, y cuya existencia o fundamento no depende del correlato de un derecho en sentido estricto a exigir su cumplimiento por parte del destinatario de la ayuda, sino que depende de la protección de bienes que se estiman valiosos, de los cuales no pueden excluirse los bienes primarios (aquellos bienes necesarios —además de la vida, libertad o seguridad— para la realización de cualquier plan de vida que incluya los recursos indispensables para la subsistencia).

Estos deberes —como las demás virtudes sociales— pertenecen al ámbito de las obligaciones imperfectas⁵¹ porque se trata de exigencias que recaen sobre

49. BOURDIEU, P., *La miseria del mundo*, Madrid, Akal/Grandes Temas, 1999. Todo este voluminoso libro es una crónica y una secuencia de ejemplos extraídos de la cotidianidad que muestran ese rostro del encubrimiento que no hace sino incrementar la deuda de responsabilidad y la culpable inmoralidad de individuos e instituciones.

50. Cfr. GARZÓN VALDÉS, E., *Derecho, Ética y Política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993, pp. 339-360.

51. Cfr. O'NEILL, Onora, *Towards justice and virtue. A constructive account of practical reasoning*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, pp. 141-146. La reivindicación de las virtudes sociales suele despertar un cierto escepticismo, sobre todo, por considerar que no hay que dar entrada a la posibilidad de las obligaciones imperfectas como quiera que las obligaciones han de tener siempre como contrapartida un derecho y han de plantearse como una cuestión de justicia.

todos en las que ni se especifica quiénes son los receptores de ese deber ni las circunstancias en que han de ejercitarse. Mientras que en la obligación perfecta —como ocurre en el ámbito de la justicia— el deber tiene siempre un derecho del receptor que puede reclamar según los requisitos legales convencionales, en la obligación imperfecta (como ocurre en los deberes de solidaridad y del compromiso humanitario) no hay un derecho como contrapartida. Sin embargo, no han de concebirse como incompatibles o contrapuestas justicia y deberes de solidaridad, sino como complementarias, siendo ambas exigibles⁵², aunque en el caso de los deberes de solidaridad —en tanto que obligación universal— no exista un derecho como contrapartida. En vez de dar preeminencia al punto de vista de los derechos y de los receptores de las obligaciones, es preciso adoptar un punto de vista integrador en el que confluyen tanto las obligaciones que conllevan derechos como las obligaciones sin derechos. La diferencia entre justicia y deber de solidaridad está en que la primera, además de exigible, es debida y, por tanto, reclamable o renunciabile. En cambio, el deber de solidaridad es exigible o requerida, pero no debida como derecho y de ahí que no sea reclamable ni renunciabile. De lo que se trata es de afirmar la posibilidad de que hay obligaciones universales que —como los deberes de solidaridad y del compromiso humanitario— carecen de derechos como contrapartida.

Cuando se adopta la perspectiva del receptor o destinatario y se otorga prioridad a los derechos, no suele prestarse atención ni a las obligaciones sin derechos ni a las obligaciones cuya correspondencia con los derechos sólo aparece cuando las instituciones están organizadas. Además, desde esa perspectiva, justicia y deber de solidaridad (o virtud en general) aparecen como dos opciones que entran en confrontación en vez de ser consideradas como orientaciones complementarias. Cuando se da prioridad a la perspectiva del receptor en detrimento de la del agente, se produce —como destaca Onora O’Neill— una desconexión con la estructura del razonamiento práctico⁵³. Esta tesis encuentra respaldo en autores como Locke, Rousseau o Kant que no dieron prioridad a la perspectiva de los derechos, sino

Según esta posición, no se ve con buenos ojos mezclar justicia social con virtudes sociales. Sin embargo, como destaca Onora O’Neill, el hecho de que las virtudes sociales no puedan proteger con efectividad una situación justa no significa que no puedan ser requeridas o exigidas. Ese hecho sólo indica que no pueden exigirse como una cuestión de derecho. Pero vivir según los principios de la justicia no es todo lo que se requiere en la conducta de aquellos con quienes estamos vinculados. A. Sen se ha ocupado, también de estas obligaciones imperfectas: SEN, A., *La idea de la justicia*, Taurus, Madrid, 2010, cap. 17.

52. Pueden considerarse tres clases de virtudes exigibles. La primera incluye las virtudes de la justicia (aquellas que se introducen en las instituciones públicas como la justicia en sí misma, el juego limpio, la tolerancia, el respeto hacia los demás, la lealtad o las reglas de la honestidad). Otra clase de virtudes exigibles es la que está compuesta por las virtudes práctico-instrumentales que se ponen en marcha al decidir, controlar o guiar la conducta: autocontrol, eficiencia, respeto por sí mismo, autocontrol... La tercera clase de virtudes exigibles son las virtudes sociales que constituyen obligaciones imperfectas; altruismo, simpatía, solidaridad, generosidad, magnanimidad, benevolencia...). Cfr. cap. 5 de Onora O’NEILL, *op. cit.*, pp. 122 y ss.

53. *Ibid.*, p. 140.

que ofrecieron un tratamiento conjunto de la justicia y de la virtud. Estos autores no empezaron con los derechos, sino con los deberes o con la ley natural y tratan conjuntamente justicia y virtud. Lo mismo sucede en Hume o J. S. Mill que tampoco dan prioridad los derechos ni al punto de vista del receptor⁵⁴. En definitiva, un razonamiento sobre la justicia, basado únicamente en el discurso de los derechos, resulta demasiado estrecho. Por eso, hay que reivindicar el punto de vista de las obligaciones universales tales como los deberes de solidaridad y del compromiso humanitario en los que se concibe como equivalente la perspectiva del agente y del receptor del deber, bien exista o no un derecho como contrapartida.

El deber de solidaridad o del compromiso humanitario no tienen, según lo dicho, como correlato un derecho a la solidaridad por parte del receptor de la acción, pero eso no significa que ese deber no esté suficientemente justificado por el derecho moral que encuentra suficiente razón de su existencia en las necesidades básicas para una existencia digna⁵⁵. La razón de ser del deber de solidaridad o del compromiso humanitario se halla en que los seres humanos nos interpelan desde su situación de necesitados porque las necesidades básicas que atañen a condiciones inexcusables de una vida digna devienen en exigencias que se traducen en derechos universalmente reconocibles. Bien sea que esos derechos morales queden reconocidos positivamente, sólo parcialmente o no encuentren reconocimiento legal, constituyen razones suficientes para que se despliegue el deber de solidaridad y del compromiso humanitario.

De entre las distintas razones para la acción⁵⁶, la acción humanitaria pertenecer a las razones morales y al ámbito de las actitudes prácticas que constituyen lo que el agente considera como valioso. Estas actitudes prácticas son razones para la acción caracterizadas por dos rasgos aplicables a los deberes de solidaridad y del compromiso humanitario: constituyen una preferencia que va más allá de los propios intereses y deseos (metapreferencias sobre los deseos), y son razones prácticas que todo el mundo debería respetar (pretensión universal de corrección)⁵⁷. Desde el punto de vista de las razones para la acción, los deberes de solidaridad y del compromiso humanitario o del humanitarismo filantrópico pueden considerarse, a nuestro juicio, como razones auxiliares para el cumplimiento de las normas en el sentido de que impulsan a su cumplimiento, entendiendo que dichas normas garantizan bienes valiosos y dignos de su realización efectiva, actuando de este

54. *Ibid.*

55. FERNÁNDEZ, E., "Acotaciones de un supuesto iusnaturalista a las hipótesis de Javier Muguerza sobre la fundamentación ética de los derechos humanos", en MUGUERZA, J., y otros autores, *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Debate, 1989, p. 158.

56. BAYÓN, J. C., *La normatividad del derecho: deber jurídico y razones para la acción*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991, p. 70. Hay razones instrumentales, prudenciales y morales.

57. *Ibid.*, p. 143. Cfr. HIERRO, L., *La eficacia de las normas jurídicas*, Barcelona, Ariel, 2003, p. 87.

modo aquellos deberes de solidaridad como un resorte moral en la cuestión de la eficacia de las normas⁵⁸.

De entre estos bienes valiosos que constituyen razones para la acción humanitaria no pueden excluirse, como hemos dicho, las necesidades básicas⁵⁹. Si estas necesidades son ya razones para una pretensión que se traduce o puede traducirse en derecho, *a fortiori* podrá decirse que dichas necesidades son razones de la acción humanitaria. Por eso, coincido con la apreciación de que las necesidades constituyen fundamentalmente razones para la acción “en el ámbito de la praxis moral, jurídica y política”⁶⁰. Pero es necesario precisar que las necesidades que pueden constituir derechos no queden al arbitrio de la subjetividad y “no tienen que ver con estados de ánimo (...), sino que han de estar relacionadas con hechos objetivos, en los que se constata la existencia de carencias (alimento, vestido, vivienda, educación...)”⁶¹. Se trata de necesidades para cuya satisfacción —como subraya Liborio Hierro— ha de haber “razones suficientes para exigir en todo caso”⁶². Pero el término derechos como correlato de las necesidades (en un contexto internacional cuando los seres humanos viven en condiciones de penuria) puede tomarse en un sentido amplio, indicando que se trata de un derecho que no necesita ser correlativo con el deber de otro.

El deber de solidaridad y del compromiso solidario se incardina en esta modalidad de los derechos vinculados a necesidades que conllevan un deber que no necesita ser correlato estricto de un derecho. El deber de solidaridad encamina su acción hacia el remedio de cualquier situación de necesidades primarias y urgentes en las que se encuentran los seres humanos, bien sea que esas necesidades sean consideradas como derechos, lo sean un cierto grado o no reciban ninguna protección jurídica. En los tres casos cumplen su papel estos deberes de solidaridad, del compromiso humanitario o del humanitarismo filantrópico: impulsan el deber de

58. Cfr. HIERRO, L., *La eficacia de las normas jurídicas*, op. cit., pp. 86-90.

59. Hay dificultades para determinar la lista de necesidades básicas y se han ofrecido múltiples ensayos. Por eso, es plausible, como subraya M^a J. Añón, acudir a la vía negativa: en lugar de justificar directamente por qué una necesidad debe ser satisfecha, mejor será dar razones que expliquen por qué es malo carecer de algo o que no hay alternativa posible a la no satisfacción de la necesidad. AÑÓN, M^a J., “Fundamentación de los derechos humanos y necesidades básicas”, en BALLESTEROS, J., *Derechos humanos*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 114.

60. *Ibid.*, p. 113. DE LUCAS, J., y AÑÓN, M.^a J., “Necesidades, razones, derechos”, *Doxa*, 7, 1990, pp. 55-81.

61. MARTÍNEZ DE PISÓN, J., “La efectividad de los derechos sociales: de las necesidades básicas al desarrollo humano” MARTÍNEZ DE PISÓN, J. y GARCÍA INDA, A. (coords.), *Derechos fundamentales, movimientos sociales y participación. Aportaciones al debate sobre ciudadanía*, Madrid, Dykinson, 2003, p. 139.

62. Como dice L. Hierro, la correlación entre derechos y deberes es la forma habitual de configurar la teoría de los derechos. Pero puede no ser así como ocurre cuando los derechos se ponen en relación con las necesidades. En este sentido, “tener un derecho es tener una necesidad para cuya satisfacción hay razones suficientes para exigir en todo caso”. HIERRO, L., “¿Derechos humanos o necesidades humanas? Problemas de un concepto”, *Sistema*, 46, 1982, p. 57. Del mismo autor, cfr. *Estado de Derecho, Problemas actuales*, México, Fontamara, 1998, pp. 95-102.

justicia al propugnar su regulación jurídica; garantizan la efectiva realización de ese derecho y propugnan nuevos horizontes de justicia. Para evitar las objeciones que derivan de las acciones individuales de solidaridad⁶³, hay que subrayar que ese deber de solidaridad y del compromiso humanitario puede encauzarse mediante acciones colectivas institucionalmente organizadas.

63. Tales objeciones son el llevar a cabo acciones reduplicadas en esfuerzos que resultan ser ineficientes.