HUMANITARISMO Y SOLIDARIDAD SOCIAL COMO VALORES DE UNA SOCIEDAD AVANZADA

Gregorio Peces Barba

I. INTRODUCCION

La consideración de valores o principios morales y su comprensión científica o filosófica tiene una considerable dificultad porque el objeto de estudio es la acción del hombre en la historia, a veces en acciones irrepetibles y a veces en acciones consolidadas que constituyen la cultura. También el punto de vista del observador es relevante para los resultados, que no podrán tener la *wertfreiheit*, la neutralidad, con la que pueden, en principio, abordarse las ciencias físicas y naturales. Las categorías desde las que cada uno aborda esos problemas no son únicas, sino plurales, en consonancia con el pluralismo ideológico y metodológico de cada observador. También son plurales las categorías históricas, que en los campos económicos, político, jurídico, social o cultural condicionan tanto los objetos de estudio como las observaciones de los estudiosos. Por fin el lenguaje descriptivo o prescriptivo se acompaña a veces de un lenguaje emotivo que transmite sentimientos con el fin de persuadir en algún sentido a sus destinatarios, desvirtuando la objetividad posible.

Toda la complejidad de este tipo de estudios puede producir unos efectos contradictorios, estimulando el escepticismo sobre sus resultados o potenciando el dogmatismo, forzando las ideas claras, en ese afán de seguridad que es un rasgo de la condición humana. Esas actitudes extremas son poco constructivas, y sus excesos deben ser evitados en este tipo de estudios aceptando un cierto relativismo en las conclusiones que se alcanzan y al mismo tiempo una creencia en su valor positivo para la comprensión de esos valores morales y de las repercusiones políticas y jurídicas que se pueden deducir. En cuanto a los que estudian esos temas de-

bemos aceptar que la inteligencia y la clarividencia para comprender no son exclusiva de ninguna escuela y que los científicos y los filósofos que respetan las reglas de la probidad intelectual e investigadora, pueden alcanzar progresos ciertos. Evidentemente la tolerancia es la conclusión que se desprende de esos obstáculos del objeto y de los límites de los investigadores y ese es quizás el punto de arranque de los valores del mundo moderno. Todos los que se pongan de relieve y se propugnen deben tener en cuenta ese inicial y medular tema de la tolerancia, desde la cual tienen que contemplarse todos los demás.

Finalmente se debe huir en este tipo de estudios de los reduccionismos que distorsionan los resultados, el racionalista y el historicista, en cuanto suponen una aproximación racional, abstracta y ahistórica en un caso, o una creencia de que el conocimiento histórico proporciona los elementos suficientes para extraer los valores. Por el contrario me parece que sólo una integración de las dos aproximaciones permite una comprensión de la realidad, en la combinación entre los modelos históricos y su análisis racional, deduciendo criterios generales y principios abstractos, pero basados y no de espaldas a esos modelos históricos. Isaiah Berlin lo dirá concretamente al referirse a la tarea específica de los historiadores:

«... los historiadores no pueden cumplir su cometido sin poseer una capacidad considerable para pensar en términos generales; pero necesitan además atributos peculiares para la integración, para percatarse de semejanzas y diferencias cualitativas; sentido de la manera única en que diversos factores se combinan en la situación particular concreta; que tiene que ser a la vez no tan diferente de cualquier otra situación que constituya una interrupción total con el flujo continuo de la experiencia humana, ni tan estilizada y uniforme, que resulte ser criatura obvia de la teoría y no de carne y hueso...» (1).

La relación entre los hechos históricos y las conclusiones racionales, que son los valores, debe obviar la llamada falacia naturalista que a partir de Hume supone que del ser no puede deducirse un deber ser, y también la idea de que esos valores pertenecen a un mundo ideal en el modelo platónico. Sólo una correcta relación entre razón e historia, que sigue siendo el tema de nuestro tiempo, puede permitir la aparición de los valores, como construcción racional del hombre en la historia derivada de sus fines y de sus necesidades. De la reflexión humana sobre los mejores cauces para satisfacer necesidades y alcanzar fines acordes con la dignidad de su condición, surgen los valores, y en lo que a nosotros nos interesa, los valores éticos que permiten al hombre alcanzar su autonomía moral.

(1) *Conceptos y Categorías* (traducción castellano de Francisco González Aramburo), Fondo de Cultura Económica, México, 1983, p. 234 (original inglés *Concepts and categories. Philosophical essays*, The Hogarth Press, Londres, 1978, con introducción de Bernard Williams).

Con las precisiones necesarias que acabamos de formular se puede abordar el estudio de ese valor de solidaridad social, ese humanitarismo que es una dimensión clave del mundo moderno, y que adquiere una relevancia especial a partir del tránsito a la modernidad, en la configuración del Derecho, de la Sociedad y del Estado, aunque lo podamos encontrar en otros contextos históricos anteriores. Será especialmente relevante Aristóteles y el pensamiento estoico, en Cicerón y Séneca, por ejemplo, y el impacto del mensaje evangélico, que por supuesto estarían en la base de nuevas posiciones modernas (2). Pero será en ese mundo que cambia, cuan-

(2) En la *Política* de ARISTÓTELES se dice que «... la amistad es el mayor bien de las ciudades (puesto que puede ser el mejor remedio para las sediciones) y Sócrates alaba extremadamente la unidad de la ciudad. Esta unidad se considera generalmente obra de la amistad y él lo declara así también, del mismo modo que Aristófanes en los discursos sobre el amor...» (edición bilingüe de Julián MARIAS y María ARAUJO, con introducción y notas de Julián Marías. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1951, p. 32. El texto está tomado del fragmento 1262 b). De todas formas la idea de fraternidad, de amistad o de solidaridad más influyente en el pensamiento moderno será la del estoicismo que se incorporaría, a través de los humanistas, al pensamiento iusnaturalista y a la Ilustración.

En CICERÓN en *De Officiis* ya se dice: «... la misma naturaleza por medio de la luz de la razón concilia unos hombres con otros, así para el habla recíproca como para la vida sociable y engendra especialmente un amor especial para con los hijos, obligándonos a desear que haya unión y sociedad entre los hombres y a poder ser participantes de la misma sociedad» (Libro I, Capítulo IV en la edición de Porrúa. México, 4.ª edición, 1982, pp. 6 y 7). Más tarde se añade: «... Esta es la sociedad tan dilatada que abraza todo el género humano, en que deben ser comunes todas aquellas cosas que crió la naturaleza para el uso común...» (Libro I, Cap. XVII, p. 17). En *De legibus* dice en el mismo sentido CICERÓN: «... La naturaleza nos ha hecho justos para ayudarnos mutuamente y unirnos todos en una asociación...» (Libro I-92, en la edición de José GUILLÉN *Sobre la República. Sobre las leyes*. Tecnos. Madrid, 1986, p. 158). Un poco más adelante añade: «... Si el Derecho no tiene como fundamento la naturaleza, todas las virtudes desaparecerán. ¿Dónde estará la libertad, dónde el amor a la patria, dónde la piedad, dónde la voluntad de hacer bien a otro, o de agradecerle sus beneficios? Porque todas esas cualidades nacen de la propensión natural que tenemos de amar a los hombres, que es el fundamento del Derecho» (Libro I-15, p. 163).

En SÉNECA se puede leer que «... no es posible que viva feliz quien no dirige sus ojos más que a sí mismo y todo lo refiere a la propia utilidad: si quieres vivir para ti mismo es menester que vivas para otro. La vigilancia diligente y fiel de esta hermandad que junta al hombre con el hombre y establece un derecho común en el linaje humano, ayuda mucho también a cultivar el íntimo compañerismo de amistad de que te hablaba, pues tendrá toda cosa común con el amigo quien tiene mucha con el hombre» (*Cartas Morales a Lucilio*, edición de Jaime BOFILL Y FERRO, Editorial Iberia, Barcelona, 1964: «Carta XLVIII: De la Amistad», pp. 132 y 133). Estos ideales de solidaridad, de fraternidad o de humanidad se prolongarán y se potenciarán con el Cristianismo como se desprende del consejo de San PEDRO: «Honrad a todos, amad a los hermanos...» (1.ª *Epístola* II, 17), que se apoya en la caridad, es decir, en el amor de los unos a los otros como hermanos; en el decir del mismo San PEDRO: «... Amaos intensamente unos a otros, pues habéis sido reengendrados de un germen no corruptible, sino incorruptible por medio de la Palabra de Dios viva y permanente...» (1.ª *Epístola* I 22-23). De todas formas en el mundo moderno esa influencia cristiana en nuestro tema se matizará, sobre todo en los momentos de mayor dificultad en el siglo XIX, por una actitud de la Iglesia Católica oficial poco coherente con estos planteamientos que se prolongarán en algunas sectas pro-

do aparece como forma política propia el Estado, con la pretensión de monopolio de la fuerza legítima, cuando la economía localista medieval empieza a ser sustituida por una economía dineraria y de mercado, cuando se impone el proceso de secularización, en una sociedad progresivamente individualista, naturalista y racionalista, es decir, antropocéntrica, cuando se modelará progresivamente la idea de solidaridad y de fraternidad que ahora conocemos, y que es uno de los rasgos identificadores de la modernidad.

En la modernidad que cuaja con la aparición del Estado liberal y que en nuestro tiempo se concreta en el Estado social y en sus servicios, expresión de ese valor. En la panorámica histórica caracterizaremos los modelos que han aportado ideas a este valor de solidaridad, a este humanitarismo social, más como esbozos y sugerencias que como análisis exhaustivos, aunque espero que relevantes para entender que es un valor histórico que se enriquece, se completa y que se perfila con sucesivas aportaciones en el tiempo. También en algún caso señalaremos hechos especialmente significativos que han originado debates y reflexiones que han influido asimismo en la configuración en la cultura moderna, del valor solidaridad.

II. LOS MODELOS HISTORICOS

Un análisis histórico exhaustivo hubiera sin duda precisado de varias aproximaciones, análisis de hechos, de ideas, de instituciones, conexiones entre esos varios análisis, con una relevancia de la cronología y de las relaciones e influencias de cada realidad analizada, para que la perspectiva diacrónica pudiera alcanzar todo su sentido. No es posible en el marco de este trabajo, donde nos centraremos en la caracterización de algunos modelos históricos que acrediten la importancia de este análisis, que subrayen puntos de vista indispensables para perfilar el actual fundamento y concepto del valor solidaridad. Faltan muchos datos, y sobre todo faltan las conexiones entre los diversos modelos, aunque los apuntaremos cuando sea posible.

testantes y también en los orígenes del llamado catolicismo social, visto entonces con gran desconfianza por el Vaticano.

En Tomás DE AQUINO ese papel lo desempeña la virtud de la piedad que abre el *Tratado de las virtudes sociales* 2-2 q.101): «... a la piedad pertenece rendir culto a los padres y a la patria. En este culto de los padres se incluye el de todos los consanguíneos, pues que son consanguíneos precisamente por proceder todos de unos mismos padres. Y en el culto de la patria se incluye el de los conciudadanos y de los amigos de la patria. Por lo tanto, a estos principalmente se refiere la virtud de la piedad...» (art. 1. El texto está tomado de la edición de la Biblioteca de Autores Cristianos, tomo IX, Madrid, 1955, p. 398).

A. Las utopías: Las poesías de la solidaridad

En una obra de 1595 el poeta sir Philip Sidney identificó poesía y utopía, refiriéndose a la obra de Tomás Moro: «... Sir Tomás Moro erró como hombre y no como poeta, en efecto su modo de imaginar una república perfecta fue encomiable, aunque luego no lo llevara a la práctica...» (3). Este idealismo y esta fantasía que están presentes en la obra de Moro identifican bien la forma de aproximación a la realidad de la solidaridad en los autores de utopías (4). Señalan sociedades y Estados ideales, con todos los requisitos de organización y de valores que rigen en los mismos, sin conexión, al menos directa, con la situación económica, social y política de su tiempo, aunque como dice Toynbee «... una sociedad muy rara vez empieza a escribir una utopía antes de que sus integrantes hayan perdido la esperanza y la ambición de realizar mayores progresos...» (5). Estamos ante un desiderátum, ante un paradigma, cuyas ideas sin duda van a influir en el futuro, aunque no se trate de un proyecto a realizar, ni tampoco de una profecía o de una historia profética en la terminología de Kant (6).

La obra de Moro (1478-1535) nos sirve como ejemplo central de esta literatura y en la descripción de las instituciones y de los principios que rigen entre los ciudadanos de Utopía, encontramos un espíritu general de fraternidad, que deriva de una vida igual en comunidad y de la carencia de propiedad privada. Aquí apunta una de las corrientes que arrancan del valor solidaridad, que exige para que ésta sea posible la inexistencia de la propiedad: «... doquiera exista la propiedad privada, donde midiese todo por el dinero, no se podrá conseguir que en el Estado imperen la justicia y la prosperidad...» (7). También la crítica de los ricos y la defensa de los pobres prepararán el enraizamiento del valor solidaridad. «... Con frecuencia sucede que los pobres son más dignos de la for-

(3) *Defense of Poesie* (1595), en la edición de sus obras completas *The complete works*, tomo III, Cambridge University Press, Cambridge, 1923, p. 15.

(4) Neologismo formado por MORO con la expresión griega OV que sirve para expresar una negación y con la también griega «Topos», lugar, que como dice en su *Noticia, Juicio y Recomendación de la Utopía*, «cuyo significado es no hay tal lugar...».

(5) En su trabajo «Insect Societies and Human Utopias», en *A Study of History*, 1934, 3, pp. 80-90.

(6) Sobre Utopías vid. la importante obra de Frank y Fritxie MANUEL, *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, edición castellana de Bernardo MORENO CARRILLO, 3 tomos, Taurus, Madrid, 1981 (original inglés *Utopian thought in the western world*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge Mass., 1979). Vid. asimismo M. L. LASKY, *Utopía y Revolución*, edición castellana de Juan José UTRILLA, Fondo de Cultura Económica, México, 1985 (original inglés *Utopia and Revolution*, The University of Chicago Press, Chicago, 1976).

(7) En la versión castellana de Porrúa. 4.ª edición. México, 1981, esta expresión que se encuentra en el libro primero, p. 30.

tuna que los ricos, pues éstos son rapaces, inmorales e inútiles y aquéllos son, en cambio modestos y sencillos y su trabajo cotidiano es más provechoso para el Estado que para ellos mismos...» (8).

En el humanismo de Moro, la fraternidad o solidaridad, no son ideas secularizadas, sino que se mueven tanto como valores religiosos se habla, con reminiscencias tomistas de sentimiento de piedad y se alaba la caridad («... sólo un vida activa y la práctica de la caridad hacia el prójimo podrán valerles la felicidad después de la muerte...») (9) y al mismo tiempo se reconocen unos valores laicos porque «... todo se halla organizado racionalmente de acuerdo con el interés público...» (10). Otra doble vertiente de acción práctica impulsada por el principio de solidaridad arranca de esta dicotomía, la acción social y la acción estatal, que se prolongarán hasta nuestros días marcando rasgos distintivos en los llamados servicios sociales.

Pero quizás hay un atisbo de una dimensión central del valor solidaridad en el Estado social, que es la idea de una función promocional del Poder, a través del Derecho, que se plasma, por ejemplo, en el artículo 9.2 de la Constitución de 1978. En el libro primero, Rafael Hitlerio criticará la situación inglesa, el enganche con la realidad en esta obra de Moro, y apuntará soluciones:

«... Alejad de vuestra isla estas perniciosas calamidades, decretad que quienquiera que haya destruido pueblos o granjas los reconstruya o que, cuando menos, permita que los reconstruyan quienes lo deseen. Poned término a las maquinaciones de los ricos, impedid que ejerzan especie semejante de monopolio. Reducid el número de los ociosos, haced revivir la agricultura, cread manufacturas de lana, para que así nazca una industria honesta en la que pueda hallar ocupación esa turba de los haraganes, tanto los que la miseria lleva ya al robo, como los vagabundos y criados sin oficio, que a punto se hallan de convertirse en ladrones...» (11). Se propugna una acción positiva de los poderes públicos, añadiendo que «... si semejantes males no se remedian no elogiéis la justicia que también sabe reprimir el robo, dado que sólo es apariencia y no es equitativa ni útil...» (12).

Si utilizamos, en vez del término más clásico de Justicia, el de Derecho, no hay duda que Moro señala la insuficiencia de la función represio-

(8) Edición citada, p. 31.

(9) Edición citada, p. 75.

(10) Edición citada, p. 43.

(11) Edición citada, p. 20.

(12) Edición citada, p. 20. En la misma línea cuando dice HITLERIO que «... debes, pues, del soberano velar más por la prosperidad de su pueblo que por su personal felicidad...», y lo explica porque «... reinar sobre un pueblo de miserables es cosa incompatible con la dignidad de un soberano que tiene el deber de ejercer su potestad sobre una nación rica y feliz...» (p. 28).

ra, si no va acompañada de esa función promoción que cree empleo y riqueza para ayudar a los pobres y a los desempleados. Todavía no encontramos aquí otro signo distintivo de las interpretaciones más progresivas del valor solidaridad que integran en la protección de los servicios públicos a los trabajadores, a las necesidades básicas que con sus remuneraciones no pueden costearse, como la sanidad o la educación.

En la *Ciudad del Sol* de Tomás Campanella (1568-1639), cuya primera edición en latín es de 1623, aparece nítidamente este valor de la solidaridad o fraternidad, que llama amor a la colectividad o simplemente amistad: «... una vez que ha desaparecido el amor propio, subsiste, solamente el amor a la colectividad...» (13).

«... La amistad se manifiesta entre ellos en caso de guerra o de enfermedad, en el aprendizaje de las ciencias, ayudándose con enseñanzas recíprocas o auxilios mutuos, y a veces también con alabanzas, palabras, servicios y lo necesario a cada cual. Todos los coetáneos se llaman hermanos unos a otros...» (14). Es una buena descripción de la fraternidad, que lleva a la comunidad: «... la comunidad hace a todos los hombres ricos y pobres a un tiempo: ricos, porque todo lo tienen; pobres, porque nada poseen y al mismo tiempo no sirven a las cosas, sino que las cosas les obedecen a ellos...» (15). Solidaridad y comunidad evitan personificar a las cosas, en una línea ética que llegará hasta Kant, y también que nos convirtamos en propiedad de nuestras propiedades, en otra línea que formulará lúcidamente Mounier. Finalmente interesa subrayar la dimensión de secularización que introduce Campanella que presenta su República «... no como dada por Dios sino como un hallazgo de la filosofía y de la razón humanas...» (16).

Como signos son suficientes estos dos ejemplos de unas aportaciones iniciales que abrirán el camino a un tipo de literatura idealista, pero que arraigará en la moralidad de su tiempo, con valores como los de solidaridad, igualdad o libertad que serán decisivos en el futuro. Cuando Lamartine decía que las utopías no eran, a veces, sino verdades prematuras, intuía una gran verdad. Probablemente los primeros mensajes de solidaridad, no exclusivamente religiosos, con una secularización incipiente, y aceptando como vías de esa solidaridad una acción positiva de los poderes públicos aparezcan en las utopías. Suponen, con una presentación poética, una moralidad crítica de las sociedades de su tiempo, que contribuirá a los programas de transformación y de progreso de los siglos futuros. Tras unos tiempos de seducción por lo científico, lo positi-

(13) En la edición castellana *Utopías del Renacimiento*, publicada por el Fondo de Cultura Económica, 1.ª edición 1941, 3.ª reimpresión (colección popular), 1973, p. 151.

(14) Edición citada, p. 152.

(15) Edición citada, p. 157.

(16) Edición citada, p. 206.

vo y lo empírico, que hizo calificar a Engels de socialismos utópicos a los socialismos de raíz ética, este tipo de aproximación recupera toda su importancia.

B. La aproximación ética ante el Descubrimiento

El pensamiento español se encontrará ante el hecho del descubrimiento de América con una responsabilidad histórica. De la reflexión crítica sobre ese hecho y de la que se deduce de la forma de tratar a los habitantes de aquellas tierras surgirá también un depósito de reflexión moral sobre los valores de solidaridad y de fraternidad. Se estaba planteando ya el tema en España en la reflexión sobre las ayudas a los pobres, partiendo de normas de Juan II del año 1387, ratificadas y completadas por Carlos I, con un escrito de Domingo de Soto, *Deliberación de la Causa de los Pobres*, que generó otros escritos como el del abad del Monasterio Beneditino de San Vicente de Salamanca fray Juan de Robles y que no llevaban muy lejos (17).

En Luis Vives encontramos quizás el modelo español de humanista, que en su ingente obra fundamenta el principio de fraternidad, de raíz cristiana «... queriéndose los hombres entre sí y viviendo en unanimidad y comunión de vida...» (18). Es comparable a Moro y quizá con un lenguaje más moderno como cuando se pregunta «... ¿qué cosa hay más inspirada en la razón y el derecho de la naturaleza, que el que cada uno se conduzca para con los otros como quisiera que los otros se condujeran consigo? ...» (19). «Aquí no estamos en la formulación del *iustum* que más tarde hará Tomasio «no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti», sino que casi dos siglos antes Vives se adelanta a un

(17) *Vid.* estos dos textos en edición del Instituto de Estudios Jurídicos (hoy Centro de Estudios Constitucionales), Madrid, 1965. Son, sobre todo en Domingo DE SOTO, posiciones muy reacias al reconocimiento de un principio de solidaridad con los más débiles, restringiéndolo a los menesterosos españoles, y excluyendo a los extranjeros y también a los que podían trabajar. Posiciones próximas a esas encontraremos en Gran Bretaña en los orígenes de la sociedad industrial, en discípulos de Adam Smith partidarios del *laissez faire*, y también en todo el clima que se hace con las interpretaciones del *Ensayo sobre la Población* de MALTHUS. También en la doctrina pontificia del siglo XIX encontraremos posiciones próximas a ésta de Domingo DE SOTO: «... Los hombres que de suyo no tienen hacienda no tienen derecho a pedir a los otros la suya, sino sirviéndoles con sus oficios y trabajos, o si no pidiéndolo por Dios. Y éste fue el saber y providencia de Dios: que hubiese ricos que como ánima sustentasen y gobernasen a los pobres, y pobres que como cuerpo sirviesen a los ricos, que labrasen la tierra y hiciesen los otros oficios necesarios a la República...» (edición citada, pp. 25 y 26).

(18) *Vid. De concordia et discordia in humano genere* (1529), en la edición de sus *Obras completas*, Aguilar, Madrid, tomo II, 1948, p. 242.

(19) Obra y edición citadas. p. 243.

valor de solidaridad que supondrá una acción positiva, y no simplemente de no hacer. En ese sentido encaja su preocupación social en un diálogo *De subvenciones Pauperum* («Del socorro de los pobres»), que también llamará de forma muy moderna «De las Necesidades Humanas», donde discute la misma idea de propiedad («... Como si hubiera algún hombre que poseyera algo que con razón pueda llamar suyo...») y señala la disponibilidad ante los demás porque nadie «ha recibido para su uso y exclusiva comunidad ni el cuerpo, ni el alma, ni la vida, ni el dinero sino que es un despensero y escrupuloso repartidor...». Y en el libro segundo señalará las competencias del «gobernador de la ciudad» en el socorro de los pobres que abarca desde el remedio de la enfermedad, la educación, los servicios sociales, al menesteroso, al que no tiene trabajo, al ciego, etc. (20). Sorprende esta lucidez, que destaca en mucho respecto de cualquiera de sus contemporáneos que queramos escoger.

Serán Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas, los ejemplos más adecuados de esa reflexión, que se prolongó también en los propios territorios americanos con experiencias derivadas de las enseñanzas de Moro y de Vives como en los hospitales fundados en la Nueva España por Vasco de Quiroga.

Es notable en ese sentido la obra de José Acosta, catedrático en la Universidad de Lima a finales del siglo XVI, procedente de Alcalá, que logró —como dice Luciano Pereña— una síntesis de las enseñanzas de Vitoria y de la realidad americana, con su libro, significativamente titulado para lo que nos interesa, «... la promoción y evangelización de los indios», donde se esbozan y sientan las bases para una auténtica «teología de la liberación del indio...» a través de la superación «... de sus errores religiosos, de sus retrasos sociales y de sus insuficiencias políticas...» (21). Naturalmente esta actitud tutelar y solidaria, encontró desmentidos, limitaciones y contradicciones en la propia conducta egoísta, utilitaria e incluso sanguinaria de muchos conquistadores, y en sus teóricos como Ginés de Sepúlveda, que justificará en su *Demócrates alter* la servidum-

(20) Esta obra está en el tomo I, Madrid, 1947, pp. 1356 y siguientes. Las citas están en las pp. 1378 y 1379. Por cierto que sobre los ciegos afirmará que no «... se ha de consentir que los ciegos estén y anden ociosos... Los hay que son aptos para las letras si tienen quien les lea; estudien, en algunos vemos progresos de erudición no desdeñables. Otros tienen aptitud para la música; canten, tañan instrumentos de cuerda o de metal; hagan otros andar tornillos o ruedecillas, aprenden otros en los lagares a mover las prensas: hinchen otros los fuelles en las oficinas de los herreros...» (edición citada, p. 1395). En comparación con la literatura de su tiempo es VIVES un avanzado también en relación con los viejos, para los que propugna el apoyo para el trabajo como solidaridad. El tiempo y el desarrollo inmenso de las personas con esta minusvalía, han demostrado que estaba bien orientado.

(21) Luciano PEREÑA, *La Escuela de Salamanca. Proceso a la Conquista de América*, Caja de Ahorros de Salamanca, 1986, p. 98.

bre de los indios (22) y que luego confirmará en su *Apología*, en debate con Bartolomé de las Casas (23).

En toda la reflexión de Francisco de Vitoria sobre el problema de la conquista de América está presente esta idea de la solidaridad con la situación del indio y en general de la comunicación entre los hombres. Así dirá: «... Todo animal ama a su semejante, luego parece que la amistad entre los hombres es de derecho natural y que es contra la naturaleza estorbar el comercio y la comunicación entre hombres que no causan ningún daño...» y un poco más adelante añade: «... Los españoles son prójimos de los bárbaros según resulta de la parábola del samaritano en el Evangelio de San Lucas. Pues bien, tienen ellos obligación de amar a sus prójimos como a sí mismos...» (24). En una interesante síntesis del pensamiento de Vitoria y de la Escuela de Salamanca sobre este tema titulado *Carta Magna de los indios*, Luciano Pereña hará un excelente resumen del mismo. Así señalará que propugnan «... que todo hombre tiene derecho a la verdad, a la educación y a todo aquello que se refiere a la formación y promoción cultural y espiritual del hombre...», añadiendo que el derecho de España a permanecer en los territorios de las indias «... sólo es aceptable por la necesidad del cambio y a condición de que esta reforma y protección se realice para la promoción y desarrollo de los indígenas...» (25).

Bartolomé de las Casas, el gran defensor de los indios, con conocimiento directo de la realidad americana, a diferencia de Vitoria, escribió, incluso antes de su gran debate con Juan Ginés de Sepúlveda, un pequeño opúsculo en latín, los *Principia quaedam...* (algunos principios que deben servir de punto de partida en la controversia para determinar lo que es justo para «Las Indias»). En esa obra afirmará lo siguiente:

- 1) Todos los hombres del mundo, bien sean cristianos o paganos, tienen poder sobre las cosas creadas, tienen un derecho de legítima propiedad.

(22) Dirá en un párrafo muy significativo lo siguiente: «... Bien puedes comprender... que con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles a gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes a los continentales y templados, y estoy por decir que de hombres a monos...». Citado por Silvio ZAVALA en su obra *La defensa de los derechos del hombre en América Latina (siglos XVI-XVIII)*, Unesco, París, 1963, pp. 30 y 31.

(23) Vid. *Apología con las aportaciones de Juan Ginés de Sepúlveda y de Bartolomé de las Casas*, edición de Angel Losada, Editora Nacional, Madrid, 1975.

(24) Los textos citados son de la selección *De Indiis* I, 3, I y son los números octavo y decimocuarto. En la edición del *Corpus Hispaniarum de Pace*, L.S.I.C., Madrid, volumen V, 1967, los dos textos están situados, respectivamente, en las páginas 79 y 80.

(25) Vid. Luciano PEREÑA, *Carta Magna de los Indios*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1987, pp. 40 y 47.

- 2) Todo hombre ha sido creado libre.
- 3) Todo gobernante debe asegurar el bien común, sino es un simple tirano.

Por consiguiente, el fin de la dominación española en las Indias debe ser «el bien espiritual y temporal de sus habitantes...» (26).

Algo que estará presente en toda la reflexión sobre la solidaridad y la fraternidad, que es su estrecha vinculación con la igualdad y con la libertad, o con la idea de la igual libertad de todos los hombres, aparece aquí apuntado. Fraternidad es igualdad de hermanos como justificación de comportamientos correctores de desigualdades que aparecerán más tarde en las justificaciones de los servicios públicos y de los servicios sociales. Este aliento fraternal, de caridad y de solidaridad con los «bárbaros» está permanentemente presente en la respuesta a Juan Ginés de Sepúlveda, cuya intención era la de rechazar sus tesis donde «... se defendió el crimen inaudito y además se enseñaba que todos los bienes que se habían capturado en estas guerras eran poseídos legítimamente por los soldados, aunque éstos hubieran emprendido la operación con ánimo depravado de piratear, esto es, de hollar, destruir y perturbar todos los derechos divinos y humanos...» (27). Frente a esas posiciones la solidaridad y la caridad son la raíz de la respuesta de Bartolomé de las Casas:

«... Se nos ordena por institución divina amar al prójimo como a nosotros mismos y que si queremos que nuestros propios vicios sean usados y desarraigados blandamente lo mismo debemos querer para nuestros hermanos, aunque sean bárbaros...» (28). Su filosofía se resumirá, en lo que nos interesa, con un texto muy conciso, pero muy tajante: «... por tanto, debe ofrecerse la paz, la amistad cristiana y el amor mutuo a los paganos...» (29).

De todos estos planteamientos se desprende algo que encontraremos en otros momentos históricos y es la raíz religiosa cristiana, en este caso católica, de estos valores. También algo que dará lugar a dimensiones incluso más amplias y complejas que al propio valor solidaridad, que es la idea del trato del extranjero, y más aún al extranjero sometido a dominación colonial. Tanto la ideología anticolonialista como la justificación de la cooperación para el desarrollo de los países pobres, están en sus raíces presentes en este pensamiento español, crítico con los comportamientos de la conquista. Como dirá Silvio Zavala, «La actitud intelectual de los españoles ante el tratamiento de los indios y de los negros

(26) *Vid.*, el resumen de este opúsculo en Marianne MAHN-LOT, *Bartolomé de las Casas et le Droit des Indiens*, Payot, Paris, 1982, p. 165.

(27) Edición citada en nota 20, p. 116.

(28) Edición citada, p. 132.

(29) Edición citada, p. 174.

presenta, de una parte, limitaciones de época y de ambiente, y de otras generosas y universales ideas de libertad humana que contribuyeron a mejorar el destino de hombres pertenecientes a culturas distintas de las europeas...» (30). Algunas expresiones prácticas de estos puntos se encuentran en las llamadas Leyes de Indias, es decir, los textos jurídicos de la colonización española en América, como la «Instrucción de los Reyes Católicos a Nicolás Obando, Gobernador de las Indias» (1501) o las Leyes de Burgos (1512) o la Cédula de Fernando el Católico de 1514, el Decreto de Carlos I sobre la esclavitud en Indias (1516) o las «Leyes Nuevas de Indias» (1542) (31).

C. El impacto de la economía: La ética en los orígenes de la sociedad industrial

Uno de los rasgos de la secularización del mundo moderno, de su ruptura con la teología, es la desmoralización de la política con Maquiavelo, la desvinculación del Derecho Natural de su autor divino, de Grocio en adelante, y el paso de la economía moral a la economía política en los orígenes de la sociedad industrial. Esa época, que abarca los siglos XVIII y XIX, aunque su núcleo central se extiende desde el último tercio del XVIII a finales del siglo pasado, supone el paso de lo que podríamos llamar el concepto de solidaridad de los antiguos, al concepto de solidaridad de los modernos, mucho más distanciada de su raíz religiosa, más político usando instrumentos públicos y más abierto, considerando la extensión de su acción desde los pobres a los que, aun trabajando, no tenían cubiertas sus necesidades básicas. Esta etapa que coincide con lo que he llamado el proceso de generalización de los derechos fundamentales (32), es decir, con la progresiva implantación del sufragio universal y el reconocimiento del derecho de asociación, con el consiguiente protagonismo creciente de la clase trabajadora y con los orígenes del Estado social, es también el momento de la ofensiva más fuerte contra los valores de la solidaridad y de la fraternidad en nombre del *laissez faire* y del malthusianismo, es decir, de la Economía Política. Es también como dialéctica tesis-antítesis la época de los orígenes del socialismo, que en su dimensión reformista potenciará los valores éticos de la solidaridad, frente al individualismo aislacionista y antisolidario del capitalismo, pero también frente al intento de vaciar de contenidos éticos al socialismo, con una imposible pretensión de cientificidad plena.

(30) Silvio ZAVALA, *La defensa de los derechos del hombre en América Latina. Siglos XVI-XVIII*, UNESCO, París, 1983.

(31) Vid. todos esos textos en PECES BARBA, HIERRO, IÑIGUEZ DE ONZOÑO y LLAMAS, *Derecho Positivo de los Derechos Humanos...*, pp. 45 a 56.

(32) Vid. mi trabajo «sobre el puesto de la Historia en el concepto de los derechos fundamentales», en *Escritos sobre Derechos Fundamentales*, Eudema, Madrid, 1988.

Estos valores de solidaridad y de fraternidad serán una respuesta ética al problema de la pobreza, tanto a la de los que por razones físicas, psíquicas, de edad o de enfermedad no podían trabajar, como a la de los que trabajando no lograban el mínimo para vivir. En Gran Bretaña ese debate se mezcló con una tradición de intervención de los poderes públicos en relación con los pobres ya desde Isabel I en el siglo XVI, y con una tradición represiva, en el enfoque del tema con esas leyes a otras complementarias como la Ley de Asentamientos. También provocó una amplia literatura como el folleto de Defoe de 1704, la fábula de las Abejas de Bernard Mandeville (1714) o la obra del duque de Shafstesbury con su teoría de los afectos sociales. Todavía algunos, en los panfletos, en periódicos, o simplemente en las arengas de los motines producidos por la escasez y la carestía de los alimentos defendían la economía moral, «... una economía basada en los precios justos, en los salarios justos, en un orden paternalista tradicional...» (33). Era la solidaridad de los antiguos, pero ya no era posible ni mantenerse ni volver atrás. A partir de Adam Smith y de su obra *La riqueza de las Naciones*, la solidaridad que se impone será la de los modernos.

En el progresivo perfil del valor solidaridad en la historia moderna esta perspectiva de estudio nos interesa por lo siguiente:

1) La influencia de algunas sectas minoritarias en los siglos XVII y XVIII en Inglaterra configura todavía una forma de acercamiento al problema de la solidaridad, basada en la caridad, que complementaba el afán de ganar. Una nueva trilogía «gana todo lo que puedas», «ahorra todo lo que puedas» y «da todo lo que puedas» es propuesta por Wesley y por su secta metodista (34). Como dice G. Himmelfarb, refiriéndose a la acción de estos grupos, «las colectas después de la reunión las realizaban unos mayordomos nombrados para ese fin y el dinero (igual que la comida y la ropa) se distribuía entre los pobres; se establecieron fondos para préstamos y en algunos casos se formularon proyectos de trabajo para los desempleados; a los metodistas les ordenaron hacer “visitas” a los enfermos y a los prisioneros en la cárcel; los centros de reunión se usaron como escuelas, asilos y clínicas. No es sorprendente descubrir que los metodistas se destacaron en la fundación de orfanatos, escuelas, hospitales, sociedades de amigos, asociaciones de beneficencia y empresas filantrópicas de todo tipo...» (35). Por eso su impulsor Wesley decía en una reunión que «el cristianismo es esencialmente una religión social»

(33) Vid. la excelente obra de Gertrude HIMMELFARB, *La idea de la pobreza. Inglaterra a principios de la era industrial*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988, p. 51 (original inglés *The Idea of Poverty. England in the early industrial age*, Knopf, Nueva York, 1983).

(34) Vid. sobre este tema Bernard SEMMEL, *The metodist revolution*, Nueva York, 1973.

(35) En *La idea de la pobreza...* citada, p. 43.

y Samuel identifica «este aspecto comunitario del metodismo como el equivalente del ideal francés de la *fraternité*...» (36). Frente al protestantismo individualista que fomentaba una burguesía de negocios, preocupada del mercado y del beneficio, y despreocupada de problemas ético-sociales, este cristianismo más solidario estuvo presente siempre a partir de entonces en la tradición política inglesa y sin duda llega hasta los movimientos fabianos y las *Trade-Unions* en el siglo XIX. Probablemente también este punto de vista influyese en el llamado sistema de Speedhamland, como se conoció a los acuerdos tomados en ese lugar en 1795 por los jueces de paz de Berkshire, que dictaron que cualquier hombre pobre y trabajador «cuyos ingresos estuvieran por debajo de un mínimo dado, determinado por el precio del pan y el número de miembros de su familia, recibiría un subsidio de la parroquia para elevar su ingreso al nivel de subsistencia mínimo...» (37).

Naturalmente esta decisión, muy controvertida y muy debatida por los partidarios del *laissez faire*, supone un cambio que anuncia dimensiones públicas y secularizadas de ayuda social, no sólo a los menesterosos sino a los trabajadores sin las necesidades básicas resueltas que está en el punto de partida de la Filosofía del Estado Social.

2) Aunque Hume está en los orígenes del nacimiento del liberalismo económico (38), participará de una corriente filantrópica, de amor a la humanidad, de la que son expresión sociedades existentes en la época en la que escribe su *Encuesta sobre la Moral* en 1751, como la «Sociedad para promover el conocimiento cristiano», «la Sociedad para la abolición del tráfico de esclavos» o «la Sociedad para el Mejoramiento de las Condiciones y el Aumento de las Comodidades de los Pobres...». Entramos en una aproximación de los valores morales más empírica, desligada no sólo de raíces teológicas, sino de cualquier racionalismo abstracto y basada en la utilidad. Estamos ya en la Ilustración y desde luego en la solidaridad de los modernos, que describirá en su capítulo sobre la benevolencia.

«... Los epítetos sociable, bien nacido, humano, compasivo, agradecido, amigable, generoso, benéfico y sus equivalentes son conocidos en todos los lenguajes y expresan universalmente el mayor mérito que es capaz de alcanzar la naturaleza humana...» (39). Añadiendo en el mismo tono descriptivo que «en todas las determinaciones de la moralidad, siempre

(36) Citado por G. HIMMELFARB, p. 44.

(37) Vid. G. HIMMELFARB, obra citada, pp. 81 y 82.

(38) Vid. Didier DELEUDE, *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Aubier, Montaigne, París, 1979.

(39) Edición castellana de *Una investigación sobre los principios de la moral*, en la edición de Dalmacio NEGRO PAVÓN, *De la Moral y otros escritos*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1982, p. 11.

se halla a la vista de manera principal esta circunstancia de la utilidad pública; de modo que en cualquier disputa que surja, bien sea en filosofía, bien en la vida común, concerniente a los límites del deber, la cuestión no se puede decidir en modo alguno con una certeza mayor que mediante la averiguación de los verdaderos intereses de la humanidad en cualquier aspecto...» (40).

3) Como contrapeso a las posiciones preocupadas aún por planteamientos comunitarios surgirá a partir de la *Riqueza de las Naciones* en 1776, la economía desligada de preocupaciones morales, que es el primer paso de una evolución que conduce en ese individualismo egoísta y aislacionista del creciente aumento de la importancia de la economía, a la economía como moralidad, es decir, a la aplicación de las conclusiones y de las técnicas económicas como si fueran criterios morales, que es la etapa que ahora vivimos en esta relación entre moral y economía en el mundo moderno. Esta nueva mentalidad introducida por *La riqueza de las Naciones* supone la división del trabajo que contribuirá a la productividad creciente y por consiguiente a «la opulencia» creciente de toda la sociedad; los hechos fundamentales de la naturaleza humana (el interés propio, o egoísmo y la «propensión a permutar, traficar e intercambiar») que generaron la fuerza del proceso económico; «la mano invisible (una metáfora que sólo usó una vez, pero que está implícita en toda su obra) que volvía el interés del individuo en instrumento del bien general, y al sistema de «libertad natural que era el único modo seguro para lograr la riqueza de las naciones y el bienestar de los individuos...» (41). Sin perjuicio del contenido propio de la obra, que no nos corresponde analizar aquí, lo cierto es que abrió la puerta a una interpretación potenciada por algunas aportaciones de sus seguidores, de que las dimensiones morales no afectaban a la economía, que se regía por sus leyes propias, las del mercado, y que la solidaridad y la fraternidad no tenían sitio en una sociedad impulsada por el ánimo de lucro y que sólo relacionaba a los hombres a través del contrato (42). Se decía de los comerciantes ingleses de aquellos tiempos, que durante la semana el libro mayor era su biblia y que solamente el domingo la biblia era su libro mayor, para significar la superficialidad religiosa y moral de aquella sociedad, y consiguientemente el abandono de raíces éticas en la economía (43).

(40) Edición citada, pp. 16 y 17.

(41) En Gertrude HIMMELFARB, *La idea de la pobreza...*, citada, p. 59.

(42) Vid. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Edwin Capnan, New York, 1937.

(43) Adam SMITH era profesor de Filosofía Moral en Glasgow, autor de una *Teoría de los Sentimientos Morales* y no era sin duda su intención expresa la de desmoralizar a la economía. E. P. THOMSON enjuicia de *Wealth of Nations* en su obra *The moral economy of the English Crowd in the Eighteenth Century*, sosteniendo que «... la nueva política fue “desinfectada de imperativos morales intensivos”, no porque Smith y sus colegas fueran inmorales o porque no estuvieran interesados en el bien público sino por-

Burke, por ejemplo, que se declaraba discípulo de Smith, intenta separar pobres de trabajadores:

«... Hasta ahora el nombre de pobre (en el sentido en que se usa para producir compasión) no ha sido usado para los que pueden sino para los que no pueden trabajar: los enfermos y los mutilados, los niños huérfanos, los viejos decrepitos y débiles; pero cuando protegemos por piedad, por ser pobres, a los que deben trabajar, o el mundo deja de existir o nos burlamos de la condición humana. La suerte común del hombre es que debe trabajar con el sudor de su frente, esto es con el sudor de su cuerpo o con el sudor de su mente... No puedo llamar a un joven saludable, alegre de mente y de brazos vigorosos... pobre...» (44).

En un ensayo de 1795, *Pensamientos y detalles sobre la escasez*, Burke planteará el mismo tema, pero desde el punto de vista del Estado y de sus competencias, y también para defender lo que llamaríamos con Nozick el Estado mínimo. Para él «lo que corresponde al Estado o a las criaturas del Estado» es la religión (no se olvide que estamos en la Inglaterra de tradición anglicana), la magistratura, los impuestos, las fuerzas armadas y las corporaciones, en una palabra todo lo que es verdadera y adecuadamente público: la paz pública, la seguridad pública, el orden público, la prosperidad pública...» (45).

La idea de dejar a los trabajadores a su albur dependiendo de su fuerza de trabajo, con la ficción de que está en pie de igualdad con el empleador para contratar, suele ir acompañada de la idea del Estado mínimo y no intervencionista, en el que el valor ético de la solidaridad no está presente ni como valor político ni jurídico. Burke será un precursor de los neoliberales. Como se ve, se perfila el antimodelo del Estado Social, que es al mismo tiempo el antimodelo del valor solidaridad.

En la misma línea se da por Colguhoun el paso de aceptar como natural que el trabajador siempre será pobre y no por eso merecedor de ayuda. Esta se restringe a los indigentes.

«La pobreza es el estado y la condición de la sociedad cuando los individuos no tienen un trabajo extra, de reserva, y en consecuencia ninguna propiedad sino la que deriva del ejercicio constante del trabajo en las diversas ocupaciones de la vida; o en otras palabras es el estado de todo el que debe trabajar para mantenerse... Por consiguiente, la indigencia y no la pobreza es el mal. Es la condición en la sociedad que implica ne-

que era la consecuencia objetiva de su doctrina sin considerar sus intenciones...», Gertrude HIMMELFARB, obra citada, nota 15, p. 60.

(44) *Letters to a Regicide Peace* (3.ª Carta 1797), *Works Bohn*, Londres, 1909-1912 V 321-322, citado por G. HIMMELFARB, obra citada, pp. 85 y 86.

(45) En *Works*, tomo V, pp. 107 y 108. Citado por G. HIMMELFARB, p. 85.

cesidad, miseria y escasez. Es el estado de cualquiera que carece de medios de subsistencia y que no puede trabajar para producirlos en el grado que lo requiere la naturaleza. La fuente natural de la subsistencia es el trabajo del individuo; mientras lo tiene es predominantemente pobre; cuando no tiene trabajo o sólo un trabajo de medio tiempo se vuelve indigente» (46). Sólo la caridad o la beneficencia para el indigente, pero no la solidaridad para el pobre, que es sinónimo de trabajador, y que naturalmente debe permanecer en esa situación.

4) Un paso más se da con la obra de Malthus, *Ensayo sobre la población* (1978), que tiene un enorme impacto y completa la economía clásica, con la posterior aportación de Ricardo. Se consumará la ruptura con la filosofía moral y se intentará plantear la economía como una ciencia natural, susceptible de una aproximación científica y de unas conclusiones basadas en esos hechos físicos y biológicos. Pese a las críticas que les dirige, no parece dudoso que el posterior intento, desde otra plataforma filosófica, de hacer de la economía, la infraestructura y explicación de todas las cosas en Marx, no supone ruptura, en este sentido, con la economía clásica. El valor solidaridad, e incluso la simple caridad para los indigentes dejan de tener sentido en este modelo. Es la lucha por la existencia, la ley del más fuerte, con absoluta exclusión de cualquier reflexión moral.

«... la felicidad del conjunto será resultado de la felicidad de los individuos y se iniciará primero en ellos. No se requiere una cooperación...» (47). Lo que se requiere es limitar la población. Malthus carecerá de límites morales en este texto que es un modelo antisolidario, y que se ha llamado irónicamente la parábola del banquete:

«Un hombre que nace en un mundo que ya tiene dueño, si no puede obtener el alimento de sus padres, a lo que tiene derecho es a pedirlo, y si la sociedad rechaza su trabajo, no tiene derecho a reclamar ni una pequeña parte de alimentos... En el gran banquete de la naturaleza no hay un lugar reservado para él. Ella le dice que se marche, y rápidamente ejecutará su orden, si él no despierta la compasión de otros invitados. Si algunos invitados se levantan y le hacen lugar, otros intrusos de inmediato aparecen exigiendo el mismo favor. La noticia de que hay comida para todos los que lleguen, llenará la sala de numerosos pedigüeños. El orden y la armonía del banquete se ven perturbados, la abundancia que antes reinaba se torna en escasez y la felicidad de los invitados se ve destruida por el espectáculo de la miseria y la dependencia que reina en todas partes de la sala y por el clamor inoportuno de los que están justamente furiosos por no encontrar los alimentos que les habían prometido. Los invitados se dan cuenta demasiado tarde de su error, al desobedecer las

(46) *Treatise on indigence*, Londres, 1806, pp. 7 y 8.

(47) *On Population*, Modern Library, New York, 1960, Pp. 495 y 496.

órdenes estrictas para todos los intrusos que dio la gran anfitriona de ese banquete, la que deseando que todos sus invitados tuvieran comida abundante, y sabiendo que no podría ofrecerla para un número ilimitado, *humanitariamente* (el subrayado es mío) se negó a admitir a los recién llegados cuando su mesa ya estaba ocupada...» (48).

Es una cita larga, pero vale la pena, porque representa la antítesis del valor solidaridad, en una aproximación económica vaciada de cualquier contenido moral. La única referencia al carácter «humanitario» del planteamiento no servirá para paliar este juicio que autores como Southey (49), Byron, Shelley, Carlyle, Dickens, Disraeli o Engels (50), desde diversas perspectivas, enérgicamente formulan. Así se consolidará una concepción de gran influencia en las sociedades modernas, probablemente aumentada en estos años por la quiebra de las sociedades comunistas en los países del Este. Lucha por la existencia, victoria del más fuerte, aceptación de las desigualdades, instrumentación meramente utilitaria de la fuerza de trabajo sin atención al desarrollo humano del trabajador, competitividad y valoración moral del dinero y del éxito son algunos de los rasgos de ese modelo de sociedad, contradictoria con un modelo de sociedad influida por el valor solidaridad. Un economista italiano, Gian Maria Ortes, resumía en 1774 muy fielmente esta mentalidad desarrollada naturalmente desde entonces, pero muy significativamente presente en su núcleo esencial:

«... La riqueza de una nación corresponde a su población y su miseria corresponde a su riqueza. La laboriosidad de algunos es la causa del ocio de otros. Los pobres y los ociosos son un producto inevitable de los ricos y de los laboriosos...» (51).

Para que la riqueza sea posible es necesaria la pobreza y la desaparición de la solidaridad o la fraternidad con los pobres, entre los cuales están los que venden su fuerza de trabajo, es una condición de esa riqueza. La solidaridad no es una virtud, porque su impulso a la ayuda a los

(48) Texto citado por G. HIMMELFARB de la edición de *On population*, Londres, 1903, reimpresión de la 2.^a edición, p. 531. La citada en la *Idea de la Pobreza* está en p. 147 (edición citada).

(49) Lo describió como algo tan asqueroso que sólo podía ser digerido «por los que tenían como los "hotentotes" afición a la basura» («State of the Poor» [1812] en *Essays, Moral and Political*, Londres, 1832 I, 93).

(50) ENGELS dijo que se trataba de una «... teoría vil, infame..., blasfemia asquerosa contra la naturaleza y la humanidad». Citado por HIMMELFARB, p. 148.

En España se encuentra una interesante obra precursora de lo que supone el malthusianismo, el *Arcano de Principes* de Vicente MONTANO, fechado en 1681, y muy anterior por consiguiente al *On Population*. (Vid. la edición y el estudio preliminar de Manuel MARTÍN RODRÍGUEZ, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1986).

(51) En su obra *Della Economia Nazionale*, Libri sei. Venecia, 1774. Citado por Bronislaw GEREMEK en su obra *La pietà e la forza. Storia de la Miseria e della Carità in Europa*, Laterza, Bari, 1986, p. 244. (Introducción del polaco de Arma MARX VANNINI).

más débiles, y a la creación de condiciones mínimas de igualdad, con la satisfacción de necesidades básicas, pone en peligro la riqueza. En las modernas teorías del Estado mínimo, en la desconfianza de los conservadores (a veces llamados impropriadamente liberales) hacia el Estado Social, en la predicación de la privatización y de la disminución de los servicios públicos y de los servicios sociales, e incluso en una aparentemente neutra descripción del retorno de la sociedad civil, o de un Derecho sin el Estado, está presente esta corriente antisolidaria, egoísta y aislacionista que surge en los orígenes de la sociedad industrial. La puesta de relieve del valor de una propiedad de imposible contenido igualitario completará el panorama de la insolidaridad.

5) La idea de propiedad privada, legitimada por su condición de derecho natural, pero prescindiendo del principio de igualdad en el goce de ese derecho, es decir, aceptando un derecho natural no igualitario, será otro rasgo de esa sociedad burguesa que se confrontará de manera radical con el valor solidaridad, antes incluso de los orígenes de la sociedad industrial. Se buscará un criterio moral, vinculado a ideas como orden y trabajo, para salir de criterios puramente económicos en la justificación de la propiedad. No es ya una economía que prescinde de la moral sino de una concepción económica que utiliza a la moral. En la historia moderna esta dialéctica propiedad privada, aceptando su imposible contenido igualitario justificando su moralidad, y solidaridad, con limitación o supresión de la propiedad privada para impulsar situaciones más igualitarias, es una de las claves del enfrentamiento ideológico. Los fisiócratas serán los autores más representativos de ese modelo antisolidario. En Mercier de la Riviere, Quesney o Dupont de Nemours se busca la seguridad para los propietarios, aceptando la desigualdad de la propiedad y aún así afirmando un carácter de derecho natural (52). Los no propietarios no tienen derecho a buscar una mayor igualación, y los poderes públicos no pueden intervenir sino para proteger a los propietarios. No hay lugar para la solidaridad.

En su obra *Le Droit Naturel*, publicada en 1765 en el *Journal de L'Agriculture, du Commerce et des Finances*, Quesney reducirá el derecho natural de los hombres al derecho de propiedad: «... El derecho natural del hombre puede ser definido genéricamente como el derecho que el hombre tiene sobre las cosas aptas para su disfrute...» y añade que se encuentra «... una gran desigualdad en el goce del derecho natural de

(52) Vid. sobre este tema G. GLIOZZI, *Le Teorie della proprietà da Lutero a Babeuf*, Loescher, Turín, 1978, 2.ª ed. 1986; G. REBUFFA, «Fisiocrazia, Ordine Naturale, Diritti individuali...», en *Materiali per una storia della cultura giuridica*, Il Mulino, Bolonia, n.º 1, 1971, pp. 213 y siguientes. Asimismo, G. SOLARI, «Individualismo e Diritto Privato», volumen I de la obra *Filosofía del Diritto Privato*, Giappichelli, Turin, 1959, pp. 88 y siguientes.

los hombres. Esta desigualdad no admite ni justo ni injusto en su principio: resulta de la combinación de las leyes de la naturaleza...» (53). Es la consagración de un derecho natural insolidario, de la protección jurídica de esa propiedad desigual, y de la imposibilidad de acciones positivas de los poderes públicos para restaurar una igualdad, a través de la satisfacción de las necesidades básicas de los más débiles.

Turgot, en su obra *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses...*, de 1766, profundizará esta argumentación: «... Las tierras mejores en el transcurso del tiempo fueron todas ocupadas; no quedaban para los últimos llegados sino las tierras, estériles, rechazadas por los primeros ocupantes. Al final cada tierra encontró su propietario y aquellos que no pudieron tener propiedades no tuvieron otra salida que la de cambiar el trabajo de sus propios brazos en los empleos de la clase asalariada para obtener como mínimo lo superfluo de los productos del propietario cultivador...» (54).

Y Voltaire, que en este aspecto participaba de las posiciones económicas de los fisiócratas, aunque con un cierto distanciamiento crítico, y con un lenguaje desenfadado, se convertirá en un teórico de la insolidaridad, expresión de un liberalismo elitista, que reserva la libertad sólo para un sector. En la voz «igualdad» del *Diccionario Filosófico* dirá: «... El género humano tal cual es, no puede subsistir, a menos que haya una infinidad de hombres útiles que no posean nada; ciertamente un hombre acomodado no dejará su tierra para venir a labrar la vuestra; y si necesitáis un par de zapatos no será un magistrado quien os lo hará. La igualdad es, por consiguiente, a la vez la cosa más natural y al mismo tiempo la más quimérica...» (55).

La reacción igualitaria y solidaria, en defensa de esos valores, y del rechazo del carácter absoluto de la propiedad privada, que tenía precedentes en utópicos como Moro, o en precursores del socialismo en el XVII, como el jefe de las *true levellers* o *diggers*, Winstanley, cristalizará con Mably (56), con Morelly o con Rousseau, en un famoso texto con el que se inicia la segunda parte de su *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes...*

(53) Citado por GLIOZZI, p. 194.

(54) Citado por GLIOZZI, p. 199.

(55) Vid. *Dictionnaire Philosophique* en la edición de Garnier-Flammarion, voz «Egalité...», París, 1964, pp. 172 y 173.

(56) Esta idea aparece en la obra de MABLY, *Des droits et des devoirs des citoyens*: «... Siempre que leo en viajeros, la descripción de alguna isla desierta cuyo cielo es sereno y las aguas salubres me viene el deseo de ir a establecer una república, donde todos iguales, todos ricos, todos pobres, todos libres, todos hermanos, nuestra primera ley sería no poseer nada en propiedad...» (edición crítica de Jean Louis LECLERCE, Lib. Marcel Didier, París, 1972, p. 111). La fraternidad se vincula aquí directamente, como la igualdad, a la inexistencia de la propiedad.

«... El primero que habiendo cercado un terreno se preocupó de decir, esto es mío y encontró gentes tan simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. Cuántos crímenes, guerras, muertes, cuántas miserias y horrores hubiese ahorrado al género humano, el que arrancando los postes o rellenando el foso hubiera gritado a sus semejantes: “... Cuidado con escuchar a ese impostor... Estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y que la tierra no es de nadie...”» (57).

Y en Rousseau aparece clara la vinculación entre rechazo de la propiedad y solidaridad, que es la cara opuesta de la relación que hemos visto sobre entre rechazo de la solidaridad y propiedad: «... El derecho que cada particular tome sobre su propio fundo, está siempre subordinado al derecho que la comunidad tiene sobre todos, sin lo que no habría ni solidez en el bien social, ni fuerza real en el ejercicio de la soberanía...» (58).

Esta reacción contra la hegemonía de «la ciencia lúgubre» como denominaba Carlyle a la Economía (59), será el punto de partida de una seria reflexión sobre la solidaridad. Ya no podrá ser la vieja idea cristiana de la caridad, y consiguientemente el abandono de la protección a la sociedad civil ni tampoco el intento del marxismo y del leninismo de dar una respuesta «científica», adecuada a los planteamientos «científicos» de la Economía clásica. Ni economicismo ni marxismo, aunque intenten otra salida, son los cauces, como tampoco lo es la idea cristiana de la caridad, ni la *pietas* tomista. Empezará a confrontarse una relación entre una dimensión ética, la solidaridad como valor humano; una dimensión política, la progresiva conformación del Estado social y una jurídica, la organización de unas formas de acción del Derecho que van desde actuaciones directas de servicios públicos, hasta la promoción de servicios sociales vinculados a entidades no lucrativas en el ámbito humanitario y social. Pero todo eso sólo se apunta a principios del siglo XIX.

D. Del liberalismo social al socialismo

La cristalización definitiva del valor solidaridad y su influencia en la configuración de fines y funciones de la sociedad civil y del Estado se produce a partir del siglo XIX. El proceso de generalización de los derechos fundamentales, como lucha por el reconocimiento del sufragio universal y del derecho de asociación supondrá incorporación progresiva de la clase trabajadora a las instituciones políticas del Estado parlamenta-

(57) Se encuentra en la edición *Oeuvres Complètes*, Gallimard. París, 1966, tomo III, p. 164.

(58) *Vid. Du Contrat Social* en edición citada (tomo III), libro I, capítulo IX, p. 367.

(59) «Letter-Day Pamphlets» (1 de febrero de 1850), en *Works*, Nueva York, 1897, XIII, p. 301.

rio representativo, y la posibilidad de acción en libertad de todo el potencial de colaboración solidaria y de apoyo mutuo que supone el movimiento obrero. Será difícil delimitar las influencias, pero una cierta corriente cristiana, una socialización de sectores liberales, junto con la ya indicada liberalización de sectores socialistas, el llamado socialismo reformista, democrático o liberal de origen ético o utópico y una idea anarquista de la realidad, serán a mi juicio determinantes.

Todo este movimiento que es una continuación de la Ilustración con matices de romanticismo social incorporará una dimensión laica y secularizada de la idea de solidaridad, la fraternidad de la trilogía revolucionaria y encuadrada en el naciente Estado social de Derecho, impulsará una segunda generación de derechos fundamentales, los económicos, sociales y culturales, que tendrán como objetivo la satisfacción de necesidades como las garantías en el trabajo y en sus condiciones, la educación, la sanidad, la seguridad social o la vivienda. Importa subrayar la importancia del paso del valor moral «solidaridad» al concepto jurídico, derechos económicos, sociales y culturales, que sitúa el problema en el ámbito de una sociedad política, de un Estado y de su Derecho, sin perjuicio de la influencia ética y religiosa. Este punto de vista me parece decisivo, porque configura el contenido de las acciones positivas basadas en la idea de solidaridad y es el objetivo perseguido por la acción de los poderes públicos y por los fines de las organizaciones sociales que se dedican a este tipo de prestaciones.

Las posiciones de origen religioso serán complementadas o sustituidas por las nuevas dimensiones laicas de los valores humanitarios y filantrópicos efecto de la Ilustración y del liberalismo social. Más tarde la vinculación que el socialismo hará entre miseria y problema obrero, y la consolidación de la conciencia de clase y de las responsabilidades en la explotación de los trabajadores, con la aparición de partidos y sindicatos representantes de esa clase, producirá una desconfianza e incluso una hostilidad y un rechazo de las instituciones de caridad (60). Sin embargo, parte de ese movimiento obrero estará todavía en 1848, como veremos, impregnado de sentimiento religioso, probablemente uno de los signos de su influencia romántica, e incluso en el seno de la propia Iglesia surgirán movimientos muy minoritarios y reprimidos por la Institución, el llamado catolicismo social. Veamos, sin ningún afán exhaustivo, algunos rasgos de ese proceso:

(60) Para el fenómeno muy complejo de la influencia religiosa en el espíritu capitalista y en concreto en el que aquí nos interesa, son de gran importancia, aunque sólo tratan nuestro tema de manera colateral, las obras de M. WEBER, *La Ética Protestante y el espíritu del Capitalismo*, edición castellana de Legaz Lacambra, Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid, 1955, y R. H. TAWNEY, *Religion and the rise of Capitalism*, Londres, reimpresión de 1964 de las *Holland Memorial Lectures*, 1922.

a) Los orígenes del liberalismo social que arrancan de autores como Condorcet o como Paine se pueden identificar con aportaciones como la de Bentham o la de Stuart Mill.

En Condorcet (1743-1794), un liberal progresista, aparecerá quizás por primera vez con lenguaje moderno, una justificación de la idea de seguridad social: «... asegurando al que alcanza la vejez una pensión producida por sus ahorros, pero aumentada con las de los individuos que tras hacer el mismo sacrificio, mueren antes del momento de tener necesidad de recoger sus frutos; procurando mediante una compensación similar, a las mujeres y a los niños, para el momento en que pierdan a su maridos o a sus padres, un recurso igual...». Añadirá una explicación de las técnicas necesarias que son «... aplicación del cálculo a las probabilidades de la vida y a las colocaciones del dinero... con esa variedad de formas que los haría verdaderamente útiles, no solamente a algunos individuos sino a toda la masa de la sociedad, a la que librarían de esa ruina periódica de un gran número de familias, fuente siempre de corrupción y de miseria...». Aplicará también ese principio de igualdad a la instrucción para «... instruir a la masa entera de un pueblo acerca de lo que cada hombre tiene necesidad de saber...». Es interesante que el impulso de esa acción según Condorcet se puede hacer por «el poder social» o por «asociaciones particulares», con lo que impulsa un cierto protagonismo de la sociedad civil, frente a la desconfianza de Rousseau, que no quiere nada entre el individuo y el Estado (61). Uno de los rasgos de esa secularización es que la solidaridad como valor se sustituye por la igualdad. Veremos este fenómeno repetido en muchas posiciones a partir del siglo XIX. No se trata tanto del valor solidaridad o fraternidad, impregnados de dimensiones religiosas, como del valor igualdad, más racional, lo que se situará en la raíz del impulso de los servicios sociales.

Paine, en esa misma línea dirá en *Los Derechos del Hombre...* que «... cuando en países que se dicen civilizados vemos a la ancianidad ir al hospicio y a la juventud al patíbulo tiene que ser porque algo marcha mal en el sistema de gobierno... La labor del régimen civil no consiste en hacer ejecuciones sino en tomar las medidas necesarias para instrucción de la juventud y el sostén de la ancianidad... Propio de la piedad es asociarse con la desgracia...» (62). Y en otra obra posterior, un folle-

(61) Vid. este planteamiento en *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, edición castellana de A. TORRES DEL MORAL, Editora Nacional, Madrid, 1980, pp. 231 a 233. Asimismo el texto de CONDORCET, *Informe y proyecto de Decreto sobre la organización general de la Instrucción Pública...*, edición de Olegario NEGRÍN, traducción de Brigitte Leguen, Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid, 1990, y la biografía intelectual Condorcet. *Un intellectuel en Politique*, Fayard, París, 1988, de R. y E. BADINTER.

(62) Vid. *Los derechos del Hombre*, edición castellana de Eloy TERRÓN, Aguilar, Madrid, 1962, pp. 295 y 296. La edición original de la primera parte es de 1791 y de la segunda, donde se encuentra la cita, de 1792.

to de 1797, *Agrarian Justice opposed to Agrarian Law and to Agrarian Monopoly...*, el más radical de los trabajos posteriores, propondrá compensaciones estables, que recuerdan a un sistema moderno de seguridad social, aunque con un tenor ciertamente arbitrista. Himmelfarb resumirá así esa propuesta: «... Como compensación de la propiedad que había sido suya en estado neutral, todos los adultos recibirán a la edad de veintiún años la suma de 15 libras, y a la edad de cincuenta una mensualidad de diez libras durante el resto de su vida. Estas cantidades deberían pagarse con un “fondo nacional” creado por un impuesto de la herencia...» (63). Otra dimensión a tener en cuenta es que Paine sitúa este problema en el campo del derecho, con una frase que está en la edición francesa, pero que se omite en la inglesa: «... Lo que estoy pidiendo no es caridad sino un derecho, no es generosidad sino justicia...» (64). No es ya el paso de la religión a una moral secularizada, sino el reconocimiento de que el ámbito del Derecho positivo es decisivo también en este campo para la realización efectiva de los valores morales, en este caso la solidaridad y la igualdad.

En Bentham, además de su idea de la Compañía de Caridad Nacional que expone en su *Manejo mejorado de los indigentes* (1798) (65), que expresa como en el *Panopticon* su idea de una prisión modelo, un plan de acción con «... un grado considerable de reglamentación e instituciones monopolíticas en un grado sin precedente» (66), me parece que lo más interesante para nuestra idea es la aproximación utilitarista, que potencia la secularización de la solidaridad y la intervención pública en la solución de este problema. En las primeras líneas de sus *Tratados de Legislación Civil y Penal* dirá que «la felicidad pública debe ser el objeto del legislador y la utilidad general el principio del razonamiento en legislación. Conocer el bien de la comunidad de cuyos intereses se trata, constituye la ciencia: hallar los medios de realizar este bien constituye el arte...» (67); y en ese mismo capítulo primero definirá lo que entiende por prin-

(63) *La idea de la pobreza*, citada, p. 114.

(64) *La idea de la pobreza*, p. 115. Sobre Paine vid. la obra de Bernard VINCENT, *Thomas Paine on la religion de la liberté...*, Aubier, París, 1987. También la reciente edición castellana de *El Sentido Común. Disertaciones sobre los primeros principios del Gobierno y Justicia Agraria*, edición de Soriano y Becundos, Tecnos, Madrid, 1990.

(65) «Outline of a Work Entitled Pauper Management Improved», publicado en *Annals of Agriculture*, editado por Arthur Young, y reimpreso como folleto en 1802 y 1812. Se encuentra asimismo en *The Works of Jeremy Bentham*, edición de John Bowring, 11 vol., 1838-1843. Reimpresión en 1962 por Russell and Russell en Nueva York, tomo VIII, pp. 369 a 437. En España vid. el excelente trabajo de Benigno PENDÁS, *Política y Derecho en los Orígenes del Estado Constitucional*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1988.

(66) Vid. G. HIMMELFARB, obra citada, p. 97.

(67) Edición castellana de Magdalena RODRÍGUEZ GIL, Editora Nacional, Madrid, 1981. p. 27.

cipio de utilidad: «... Utilidad es un término abstracto que expresa la propiedad o la tendencia de una cosa a preservar de algún mal o procurar algún bien... Lo conforme a la utilidad o al interés de un individuo es lo que es propio para aumentar la suma total de su bienestar: lo conforme a la utilidad o al interés de una comunidad, es lo que es propio para aumentar la suma total del bienestar de los individuos que la componen» (68). Estamos sin duda en un punto de vista en relación con la pobreza y con la satisfacción de las necesidades básicas, alejado de las dimensiones afectivas, con las que se había venido enfocando.

Finalmente, John Stuart Mill representa el nexo de unión más claro entre ese liberalismo radical de los Benthamitas y de su propio padre James Mill y el socialismo de la época. Matizará y profundizará el utilitarismo de Bentham para reforzar sus dimensiones vinculadas al interés general, y con una interpretación utilitarista del mensaje evangélico. Es un defensor de la solidaridad frente al egoísmo.

«... Cuando las personas que son tolerablemente afortunadas con relación a los bienes externos no encuentran en la vida goce suficiente que la haga valiosa para ellos la causa radica generalmente en la falta de preocupación por los demás... aquellos que dejan tras de sí objetos de afecto personal, y especialmente aquellos que han cultivado un sentimiento de *solidaridad* respecto a los intereses colectivos de la humanidad, mantienen en la víspera de su muerte un interés tan vivo por la vida como en el esplendor de su juventud o su salud...» (69). Y añade más adelante que «en la regla de oro de Jesús de Nazaret encontramos todo el espíritu de la ética de la utilidad:

»“Compórtate con los demás como quieras que los demás se comporten contigo” y “Amar al prójimo como a ti mismo”, constituyen la perfección ideal de la moral utilitarista...» (70).

Con ese bagaje se acercará al socialismo para emprender sus programas de reformas que conducen al Estado social y a sus servicios impulsados por los valores de solidaridad e igualdad. Desde un punto de vista liberal, llegará lo más lejos posible:

«... No estando ya esclavizada o puesta en servidumbre la gran mayoría por la fuerza del Derecho, lo está por la fuerza de la pobreza; se halla encadenada todavía a un puesto, a una ocupación y a la conformidad con la voluntad de un empleador, así como excluida por el accidente del nacimiento, tanto de los goces como de las ventajas mentales y morales que otros heredan sin esfuerzo e independientemente del mérito. Los

(68) Obra y edición citada, p. 28.

(69) J. STUART MILL, *El Utilitarismo*, edición de Esperanza Guisán, Alianza Editorial, Madrid, 1984, pp. 56 y 57.

(70) Obra citada, p. 62.

pobres no se equivocan al creer que es éste un mal igual a casi cualquier otro contra el cual haya luchado la Humanidad hasta ahora...». Y comprenderá que los planteamientos socialistas no son absurdos o impracticables, aunque él no los comparta plenamente.

«... Las clases trabajadoras están legitimadas para reclamar que todo el campo de las instituciones sociales sea reexaminado... El tema a estudiar tendrá que consistir, pues, en la investigación de qué instituciones de propiedad establecería sin perjuicios, absolutamente imparcial entre los poseedores de la propiedad y los no poseedores; y defenderlas y justificarlas con las razones que influirán efectivamente en un legislador semejante, y no mediante unas tales que tuviesen la apariencia de haber sido preparadas para probar a favor de lo que ya existe. Tales derechos o privilegios de propiedad serán abandonados más pronto o más tarde, en cuanto no soporten esta prueba... Por tanto, todos los planes propuestos por los reformadores sociales, designados mediante cualquier nombre, con el fin de alcanzar los beneficios a que tiende la institución de la propiedad, sin sus inconvenientes, deberán ser examinados con la misma sinceridad, sin prejuzgarles como absurdos e impracticables...» (71). Es el socialista un punto de vista, que en sus dimensiones moderadas y no excesivas, las que aceptan el sistema político parlamentario representativo, idea que subyace en este escrito de Stuart Mill, razonable, e integrable en la cultura política de su tiempo. No es, desde luego, un enemigo a exterminar, sino un interlocutor que debe ser escuchado atentamente: «... los fundamentos morales e intelectuales del socialismo merecen el estudio más atento, en cuanto ofrecen, en muchos casos, los principios conductores de los progresos que se necesitan para dar su óptima oportunidad al presente sistema económico de la sociedad...» (72).

Ya se ve que no conecta Mill en un socialismo revolucionario, con lo que probablemente se adelante al diagnóstico de la historia que estamos viviendo en estos años en el derrumbamiento de los sistemas comunistas de los países del Este. Vincula su liberalismo social, con el socialismo ético en cuyo seno se desarrolla el valor solidaridad, no ahogado por las ilusiones científicas y positivistas del llamado «socialismo científico», a cuya crítica y deslegitimación intelectual estamos asistiendo.

La posición de Stuart Mill contrasta con la de Tocqueville, tan agudo en otros temas, que no acepta la consecuencia que deriva de la aplica-

(71) Vid. *Capítulos sobre el Socialismo*, edición castellana de Dalmacio NEGRO, Aguilar, Madrid, 1979, pp. 56 y 57, y para él el interlocutor socialista más adecuado será Louis Blanc: «... La más clara, la más compacta y la más precisa exposición del pleito de los socialistas en general contra el orden existente de la sociedad en el ámbito económico de los asuntos humanos, se encuentra en la órbita de Louis Blanc, *Organización du travail*, p. 67.

(72) Obra citada, p. 107.

ción del valor solidaridad a la realidad de su tiempo. Es decir, que no acepte más servicios administrativos para afrontar los temas de la pobreza y de la satisfacción de las necesidades básicas. La referencia del otro gran liberal del siglo XIX realza más el talante abierto del autor británico:

«... Estoy profundamente convencido de que cualquier sistema administrativo permanente, regular, cuya meta sea satisfacer las necesidades de los pobres, creará más miseria de la que remedia, depravará a la población a la que desea ayudar y atender, con el tiempo hará que los ricos sólo sean los arrendatarios de los pobres, agotará la fuente de los ahorros, detendrá la acumulación de capitales, retardará el desarrollo del comercio, entorpecerá el trabajo y las actividades humanas y terminará produciendo una revolución violenta...» (73).

b) Así como la presencia de sectores protestantes en las luchas por la solidaridad y la igualdad arranca desde el siglo XVI, y los encontramos entre los puritanos, impulsores de los *levelers*, las baptistas, los cuáqueros o los metodistas, de gran influencia en el movimiento cartista, la influencia organizada de los católicos no sobrepasa las acciones caritativas y no pasa a justificar dimensiones de acción social. Sólo encontramos en el siglo XIX los esfuerzos meritorios, pero aislados del llamado catolicismo liberal o en temas concretos como la defensa del intervencionismo de la ley para regular el trabajo de los niños que hace Montalembert en la Cámara de los Pares de Francia el 4 de marzo de 1840.

Describe la situación de los niños que «apenas pueden tenerse en pie, serán arrancados de sus padres, introducidos en industrias donde su desarrollo físico será degradado, debilitado de año en año, y donde en vez de conocer los goces, la alegría, la libertad de su edad, son iniciados en todo lo que hay de más deplorable en la depravación humana...». Y añade «... El yugo de la industria es ése... Reconozco la fuerza de las cosas, el despiadado imperio de la concurrencia. Pero esta situación existe, y pesa sobre las generaciones de Francia, y como dice su venerable prelado, en otros tiempos vuestro colega, el cardenal de Croi: “Sobre la debilidad extrema, pesa la opresión extrema”. Dijo que este estado de cosas es inaceptable para la moralidad de nuestro país...» (74). Con esta justificación apoyará Montalembert la legislación que pretende disminuir ese enorme problema.

Pero cuando un cierto sector del liberalismo se abría a preocupaciones sociales y el socialismo ético potenciaba la reflexión y la acción desde

(73) En su pequeño trabajo *Memoria sobre la pobreza* (1833), leído ante la Real Sociedad Académica de Cherburgo en 1835 y que se publicó en las actas de la misma. Citado por HIMMELFARB, obra citada, p. 179.

(74) Texto recogido en *Le Liberalisme Catholique*, presentado por Marcel PRELOT y F. GALLOUEDEC GENUYS, Armand Colin, París, 1969, pp. 215 y 216.

la perspectiva de la solidaridad la Iglesia oficial, en el último tercio del siglo XIX condenaba el socialismo, y justificaba la aceptación por los obreros de su suerte mientras otros textos condenaban la incipiente infiltración liberal en el catolicismo.

La Encíclica de León XIII *Quod Apostolici Muneris* de 28 de diciembre de 1878 pretenderá arrancar «... de raíz la planta siniestra del socialismo» que se empeña en «... trastornar los fundamentos de toda sociedad civil». En efecto, según el Pontífice, los socialistas «... atraídos por la codicia de los bienes materiales impugnan el derecho de propiedad sancionado por la ley natural», y añade: «... Así como los secuaces del socialismo se reclutan principalmente entre los proletarios y los obreros, los cuales, cobrando horror al trabajo se dejan fácilmente arrastrar por el cebo de la esperanza y de las promesas de los bienes ajenos, así es oportuno favorecer las asociaciones de artesanos y obreros que, *colocados bajo la tutela de la religión se habitúen a contentarse con su suerte, a soportar meritoriamente los trabajos* y a llevar siempre una vida apacible y bien tranquila...» (75). No sólo no se impulsa la solidaridad o la fraternidad, sino bien al contrario el conformismo y la aceptación de la desigualdad y de la pobreza. Sólo después de la Segunda Guerra Mundial y sobre todo con Juan XXIII y Pablo VI la Iglesia como institución se preocupa de una manera moderna del problema social. Cuando con un triunfalismo reiterado se escuchan o se leen declaraciones papales o episcopales afirmando que la Iglesia ha estado siempre con los pobres y los oprimidos, conociendo documentos como el que hemos recogido aquí, hay que pensar que sólo el cinismo o la ignorancia pueden producir tales expresiones. La influencia evangélica con una orientación católica se reducirá a acciones individuales o de grupos a órdenes religiosas, sin apoyo oficial y a veces como en el caso del periódico *L'Avenir* o el movimiento *le Sillon* con expresas condenas.

c) Probablemente el mayor impulso de los ideales solidarios y fraternales en el siglo XIX y en el actual se produce en el seno de los movimientos socialistas y anarquistas. Cuando hablo de socialismo me estoy refiriendo fundamentalmente al que he llamado socialismo ético, con plurales raíces, incluso religiosas, humanistas laicas, liberales radicales, utópicas, etc., frente al llamado socialismo científico que a partir de Marx plantea una aproximación pretendidamente científica, que rechaza la autonomía de los valores morales y los hace depender en gran medida de la infraestructura de las relaciones de producción y que como su oponente, la economía clásica, en una aproximación impregnada de positivismo se aleja de raíces éticas.

(75) Se puede encontrar este texto con *Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios...*, publicado por Acción Católica Española, Madrid, tomo I, 1962, pp. 12, 14 y 18.

El socialismo ético, reformista, democrático o liberal, luchará en primer lugar por la igualdad política de los trabajadores, lo que supone aceptar las estructuras del Estado parlamentario representativo, pero convirtiéndose en real la afirmación de las declaraciones liberales de derechos de que todos los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Será la lucha por el sufragio universal y por el derecho de asociación.

Encontramos esa lucha en periódicos defensores de la reforma radical como *The Poor Man's Guardian*, aparecido en julio de 1831, aunque naturalmente el sufragio que defendían se limitaba a los hombres adultos (76); en el movimiento cartista (77), en Robespierre (78), en los republicanos y en los socialistas jacobinos durante la Monarquía de Luis Felipe, en Louis Blanc (79), en Lasalle, que creía que dominado el Estado por la mayoría del voto proletario «... comenzarían las reformas necesarias para encaminar la sociedad entera hacia el socialismo...» (80). En su *Manifiesto Obrero* de primero de marzo de 1863 será contundente: «... El sufragio universal y secreto es, por consiguiente, como se ha demostrado, no solamente su principio político fundamental, sino también su principio social básico, la condición básica de todo el auxilio social. Es el único medio para mejorar la situación material de la clase obrera...» (81).

Este texto marca un hito importante por la claridad con la que vincula el sufragio universal y lo que él llama el auxilio social. La solidaridad y la fraternidad como valores raíces de la acción social alcanzan su pleno sentido, al margen del paternalismo y de la beneficiencia cuando son realizados por la propia clase trabajadora a través de su acceso a las instituciones por medio del sufragio. Esta lucha política, y sus resultados posi-

(76) Vid. el capítulo «The Poor Man's Guardian: el reverso radicalismo», en *La idea de la pobreza*, citada, pp. 269 y siguientes.

(77) Se forma por dos organizaciones diferentes, la Asociación de Trabajadores de Londres y la Unión Política de Birmingham, luego se extiende por toda gran Bretaña en torno a la «Carta del Pueblo», de ahí la denominación, que redactó la Asociación de Trabajadores de Londres y cuyo primer punto era el sufragio universal para los hombres adultos.

(78) En un «Discurso sobre la necesidad de reconocer los decretos que exigen la contribución de un marco de plata para el ejercicio de los derechos del ciudadano», elaborado por ROBESPIERRE en junio de 1790. No lo pronunció sino que lo envió para que fuese leído en los clubs en marzo de 1791 (en *Obras Completas*, París, P.V.F. 1957, tomo VII, pp. 160 a 174; traducción castellana en *Los Jacobinos*, edición de J. ALVAREZ JUNCO y Emilio GILOLMO, Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1970, pp. 65 a 73).

(79) Vid. la amplia descripción de esa situación en GONZÁLEZ AMUCHÁSTEGUI, *Louis Blanc y los orígenes del socialismo democrático*, en Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1989, pp. 157 y siguientes.

(80) Vid. Salvador GINER, *Historia del Pensamiento Social*, Barcelon, 1.ª ed., 1967, 2.ª reimpresión de la 2.ª edición, 1980, p. 490.

(81) Ferdinand LASALLE, *Manifiesto obrero y otros escritos políticos*, edición de Joaquín ABELLÁN, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, p. 119.

tivos, es imprescindible para una actitud positiva del Derecho, y supone el paso del Estado liberal al Estado social. Sin esa lucha política el socialismo ético no hubiera alcanzado sus objetivos. El desprecio del llamado «socialismo científico» por estas batallas institucionales y por los derechos humanos supondrá a largo plazo su desaparición. La lucidez de abordar el problema político, como medio para el social será también a largo plazo el éxito del socialismo ético. La actuación social a través de los servicios públicos o a través de entidades no estatales que forman parte de la sociedad civil, las llamadas entidades no lucrativas de carácter social y humanitario, es posible porque el Estado, a cuyos órganos de decisión acceden los partidos y los sindicatos obreros, asume por su influencia los valores de solidaridad y de fraternidad, que completan y matizan los valores más clásicos de libertad y de igualdad.

Bernstein, en la misma línea, defiende el sufragio universal, la acción política en las instituciones parlamentario-representativas y el progresivo aumento de poder y consiguientemente, las mayores posibilidades de emancipación y de satisfacción de las necesidades básicas de los trabajadores. Su planteamiento supone una juridificación de la solidaridad, su realización a través del Derecho positivo, y consiguientemente con un protagonismo de los poderes públicos, lo que no excluye la acción de entidades vinculadas a la sociedad civil, cooperativas, asociaciones de servicios sociales sin ánimo de lucro, sindicatos, etc., pero siempre que las grandes líneas de la acción se planifiquen, desde los grandes órganos que no representan intereses parciales, sino intereses generales. De ahí la importancia de la participación de la clase trabajadora en la formación de la voluntad de éstos, y, por consiguiente, del sufragio universal. Es la tesis de «lo político primero». Es también la idea de que la superación de la pobreza viene por la generalización del trabajo, el derecho al trabajo, con la consideración de los trabajadores como gran mayoría de la población. No se puede olvidar tampoco que sus planteamientos se hacen desde una crítica a Marx, a Engels, y a los planteamientos del «socialismo científico» sobre todo en el ámbito político, como la idea de dictadura del proletariado.

«... En la democracia, el derecho de voto hace virtualmente a su titular partícipe de los asuntos públicos, y esta participación virtual debe traducirse a la larga en una participación efectiva... La socialdemocracia no tiene un instrumento mejor para apoyar este proceso que situarse sin reticencias, aun a nivel doctrinal, en el terreno del sufragio universal y de la democracia, con todas las consecuencias que esto implica para su táctica...» (82).

(82) Vid. *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*, Siglo XXI editores, edición a cargo de José ARICÓ, México, 1982, pp. 220 y 221.

Señalará como objetivo del socialismo «... el aumento continuo de las prestaciones gratuitas de la comunidad organizada hacia sus miembros...» (83), e insistirá en la necesidad de los poderes públicos, como garantía frente a los intereses parciales.

«... Vemos aquí nuevamente cómo subsiste un interés general, que tiene que ser preservado de los intereses parciales o particulares. Para procurarlo efectivamente la comunidad necesita mandatarios que funcionen con regularidad, esto es funcionarios, al igual que para evitar la arbitrariedad en la ponderación y control de las disposiciones universalmente válidas, es decir, leyes...». «En la vida social, con la diferenciación de las economías se hace necesaria la formación de un cuerpo administrativo que represente al interés social como tal. Hasta ahora y todavía en la actualidad, este cuerpo es el Estado» (84). Es también un rechazo del valor solidaridad de los anarquistas que el marxismo acoge con la idea de la progresiva desaparición del Derecho y del Estado en la construcción de la sociedad comunista.

Una vez puesta de relieve esta aportación política del socialismo ético para el encauzamiento del valor solidaridad en su realización práctica, podemos ver a grandes rasgos su contribución a la formación y al encauzamiento de ese valor en la cultura moderna.

Debemos señalar que el socialismo, en sus orígenes tiene y no sólo en Gran Bretaña, sino también en Francia en 1848, una veta religiosa importante, aunque progresivamente disminuya, incluso hasta desaparecer en amplios sectores del propio socialismo ético, y no sólo del científico, probablemente en los más influidos por las corrientes laicas de la Ilustración. El valor solidaridad se situará también en esas complejas perspectivas y participará, en el socialismo, de dimensiones laicas y religiosas. La vuelta a Kant propugnada a finales del siglo XIX por un sector del socialismo reformista será una síntesis ética, desde un cristianismo secularizado (85).

Uno de los precursores, Winstanley, el líder de los *diggers* o cavadores, mitad anarquista, mitad calvinista individualista, señalará ya en su obra *El Derecho de Libertad* o *La verdadera magistratura restaurada*, como dice Giner, una «... total confianza en el hombre como ser capaz de establecer una sociedad basada en la ayuda mutua, la ausencia de coacción y el amor al prójimo...» (86).

(83) Obra citada, p. 97.

(84) Obra citada, p. 49.

(85) Vid. Eric J. HOBBSBAWN, *Worlds of Labour*, Weindenfeld and Nicolson, Londres, 1984, consultado en su edición italiana de Mario CAPITELLA, *Lavoro, Cultura e mentalità nella società industriale*, Laterza, Roma-Bari, 1986, especialmente el tercer trabajo «La religione e l'ascesa del socialismo», pp. 41 y ss.

(86) *Historia del pensamiento social*, citada, p. 415.

La justificación del Poder y del Derecho es «la conservación común...» y añade que ésta se da «... cuando hay principio en todos para buscar el bien de los otros, como para sí mismo, sin dejarse llevar por distinción de personas. Esta es la raíz del árbol de la Magistratura y la Ley de la justicia y la paz...» (87). Estamos ante la solidaridad igualitaria, que tiene raíz religiosa y que lleva a la verdadera libertad. De aquí arranca una idea propia del socialismo, que completa así al pensamiento liberal de que la verdadera libertad comprende también dimensiones igualitarias y solidarias en la satisfacción de las necesidades básicas.

«... Y en esta libertad común, habrá aquí alimento y vestido, comodidad y placer plenos, tanto para uno como para todos; de manera que nadie mendigue ni muera de hambre, ni viva en las estrecheces de la pobreza, lo cual incumple con la Ley justa de Cristo: ‘hazlo como si lo hicieras por’», porque aquella Ley de Cristo no puede ser realizada sino cuando se establezca la libertad de la República...» (88).

Autores como Saint Simon, Fourier u Owen, ya en el siglo XIX señalarán, en esa corriente socialista de la que son precursores, la importancia de la fraternidad y de la solidaridad.

En su obra *Le Nouveau Christianisme*, Saint Simon resumirá bien su pensamiento y su influencia cristiana, que llevó a sus discípulos a continuar su doctrina como si se tratase de una Iglesia con su culto propio, y con un proselitismo evangelizador de esa Iglesia Saintsimoniana:

«... Es evidente que el principio moral: todos los hombres deben conducirse como hermanos los unos en relación con los otros, dado por Dios a su Iglesia, encierra todas las ideas que incluí en este precepto: Toda la sociedad debe trabajar para la mejora moral y física de la clase más pobre; la sociedad debe organizarse de la manera más adecuada para alcanzar esa meta...» (89).

Fourier describirá apasionadamente la fraternidad societaria en su *Traité de l'association domestique et agricole* (90):

«... ¿Cuál es este impulso que engendra subitamente las virtudes, los prodigios industriales unidos al desprendimiento? No es más que la omnifilia (91), amistad del octavo grado. No es la amistad dulce y tierna

(87) Vid. WINSTANLEY, *El Derecho de libertad o la verdadera magistratura restaurada*, introducción de R. GANZANO, Librería Cervantes, Salamanca, 1985, p. 70.

(88) Obra citada, p. 145.

(89) Vid. el texto en SAINT SIMON, *Textos Choisis*, Editions Sociales, París, 1951, p. 179.

(90) 1.ª edición, París-Londres, 1822, 2 tomos.

(91) FOURIER llamará «acuerdo omnimado» u «omnifilia» a la simpatía total de cada uno hacia los demás, y de todos hacia cada uno.

que predica la moral, es una pasión vehemente, una virtud fogosa, es verdaderamente el fuego sagrado... Estos obreros venidos de otros tajos no conocían a los del tajo Beaujonc. No había nada personal en esta entrega; era afección de filantropía colectiva y no individual. Este movimiento de afección colectiva que germina de golpe en las masas es el más brillante exponente de la virtud... En tal situación la filosofía puede contemplar durante algunos instantes la igualdad y la fraternidad...» (92). Es un lenguaje emotivo sin duda, pero no se puede negar que impulsa y apoya el valor solidaridad.

Owen, por concluir con este inicial socialismo ético, influido por Bentham y por su utilitarismo defendía su tesis apoyado en la mayor felicidad para el mayor número. Así se expresará; el 1 de enero de 1816 inaugurando en New Lamark una «institución para la formación del carácter», a los trabajadores reunidos:

«... A partir de este día, un cambio debe producirse, una nueva era debe comenzar; la inteligencia humana, a lo largo de toda la tierra, rodeada hasta hoy de esa ignorancia y la superstición más crasa, debe comenzar a desprenderse de las tinieblas; nada mantendrá a partir de ahora las siembras de la desunión y de la división entre los hombres. Ha llegado el momento de crear medios para inculcar a todas las naciones del mundo, a los hombres de todas las razas y de todas las latitudes, de costumbres distintas, esos conocimientos que les incitarán no sólo a amarse, sino también a ejercer una bondad activa de los unos hacia los otros, en toda su conducta, sin la menor restricción...» (93).

Aquí el sentimiento arranca de la racionalidad tal como Owen concibe su sistema, aunque hay que señalar que no entiende la dimensión política del problema y que se desinteresa del sufragio universal, lo que le aproxima a posiciones anarquistas... (94).

El anarquismo, como este primer socialismo, impulsará la idea de solidaridad. Es el caso de Proudhon, que buscará cauces para resolver los problemas de la pobreza y de la satisfacción de las necesidades básicas a través de la federación libre de asociaciones obreras basadas en el mutualismo, en la ayuda mutua. Se ha terminado el tiempo de las asociaciones benéficas de caridad y también filantrópicas.

(92) Obra citada, tomo I, pp. 409-413.

(93) Texto tomado de Robert OWEN, *Textes choisis*, Editions Sociales, París, 1963, p. 139.

(94) Su indiferencia por las reivindicaciones democráticas le alejarán a veces de movimientos muy populares durante años, como es el caso del cartismo. Este texto será revelador: «... La atención del público se dirige, desde hace tiempo, hacia una reforma parlamentaria, que sería la panacea de todos sus males políticos. Todos los que esperan mucho serán tristemente decepcionados, porque no pueden producir ni bien ni mal...» (en la edición citada, p. 133).

«... Sólo la federación puede procurar satisfacción a las necesidades y a los derechos de las clases laboriosas, resolver el problema del acuerdo entre trabajo y el capital, el de la asociación, el del impuesto, el del crédito, la propiedad, el salario, etc. La experiencia ha demostrado que la ley de la caridad, el precepto de beneficencia y todas las instituciones de la filantropía resultan aquí radicalmente impotentes. Queda, pues, recurrir a la justicia soberana en economía política tanto como en gobierno...» (95). Es un texto importante. Señala el protagonismo social y no sólo estatal de la acción social, la sitúa en el terreno de la justicia y no de la caridad o de la filantropía, y señala el sometimiento de la economía política a la justicia, es decir, rechaza la autonomía de la economía y mucho más su elevación a criterio moral. Para él la justicia supondrá «... reemplazar el principio del monopolio por el de mutualidad...» (96).

En este modelo de socialismo ético es importante la figura de Louis Blanc. Defiende, por supuesto el sufragio universal y también la intervención del Estado, purificado por la presencia de la clase trabajadora gracias a ese tipo de voto generalizado que lo democratiza. En el *Catecismo de los socialistas* dirá en ese sentido: «... ¿Cómo se pasa del orden social actual a aquel al que aspiráis? Por la intervención del Estado... ¿Cuál debe ser la misión del Estado? Guiar a la sociedad por las sendas del progreso...» (97). Aunque esa intervención del Estado no excluye la sociedad, solo la guía, como demuestra el carácter central que, tiene el principio de asociación.

«... Nosotros no pedimos como los saint-simonianos que el Estado haga todo por sí mismo; pedimos que tome la iniciativa de una revolución industrial que tenga por meta la sustitución del principio de competencia por el de asociación. No pedimos que el Estado se haga empresario y concentre en sus manos todos los monopolios: pedimos que intervenga para proporcionar instrumentos de trabajo a las asociaciones de trabajadores...» (98). Es un planteamiento equilibrado que expresa sintéticamente

(95) *El Principio Federal*, de Juan GÓMEZ CASAS, Editora Nacional, Madrid, 1977, p. 325.

(96) Edición citada, p. 325.

(97) *Catéchisme des socialistes. Au Bureau du Nouveau Monde*, París, 1849, p. 10. Traducción de J. GONZÁLEZ AMUCHÁSTEGUI en su libro *Blanc y los orígenes del socialismo democrático*, citado, p. 304.

(98) *Organization du Travail*, 1.ª ed., Prevot, París, 5.ª ed., *Au Bureau de la Société de l'Industrie fraternelle*, París, 1848, pp. 149 y 150. Tomado igualmente de la traducción de González Amuchástegui, p. 304. En la misma línea recoge González Amuchástegui en esa misma página otro texto que ratifica y refuerza el anterior: «... La necesidad de la intervención de los gobiernos es relativa; se deriva únicamente del Estado de debilidad, de miseria e ignorancia al que las tiranías anteriores condujeron al pueblo... Habrá un día en el que no habrá necesidad de un gobierno fuerte y activo, porque no habrá en la sociedad clase superior e inferior...».

las posiciones del socialismo ético en esta materia: un Estado democratizado por la participación de los trabajadores que acceden a la formación de la voluntad total por el sufragio universal, y que guía y coordina a las asociaciones de la sociedad civil, y en su caso las completa o las sustituye en la satisfacción de las necesidades básicas y el motor es el valor de la fraternidad que en Blanc es sinónimo de asociación. Partirá de una crítica dura de la libre competencia y de la libertad de trabajo, negando la igualdad entre empleador y trabajador: «... Más que un error es una mentira. Al contratar a su trabajador el patrono busca beneficios. Al pedir trabajo, el obrero busca la supervivencia. ¡Acepta lo que te ofrezco o muérete de hambre! En estos términos se formula para el pobre la libertad de trabajo...» (99).

Al principio de fraternidad o de asociación lo definirá como aquel «... en virtud del cual los hombres, en lugar de aislarse y disputarse la vida y la fortuna como si fuera una presa, en definitiva de destrozarse, reúnen sus voluntades y trabajan juntos en una obra común de la que cada uno se beneficia según sus necesidades, después de haber contribuido según sus facultades...» (100). Formulará, antes que Marx, el principio que éste recoge en su *Crítica del Programa de Gotha*, que es muy útil para nuestro tema como objetivo de la fraternidad o de la solidaridad, «de cada cual según sus capacidades —facultades dirá Blanc—, a cada cual según sus necesidades». Es un auténtico principio de justicia, reglas de la igualdad material y objetivo de la solidaridad, lo que pone de relieve la proximidad, sino la coincidencia, en muchos casos, de esos tres supuestos.

d) En el socialismo español se puede destacar entre los fundadores, junto a la figura humana ejemplar de Pablo Iglesias, la figura intelectual del doctor Jaime Vera, quizás el único intelectual importante hasta la llegada ya en el siglo XX de los profesores que como Besteiro o Fernando de los Ríos, se incorporan al Partido Socialista Obrero Español. Será el autor del informe de la Agrupación Socialista Madrileña ante la Comisión de Reformas Sociales en primero de diciembre de 1884, texto muy marcado por la influencia del pensamiento de Marx, pero que recogerá esta idea de la solidaridad, en un marco crítico y de ruptura con el capitalismo.

«... Romper el molde capitalista es emancipar el hombre de la lucha darwiniana por la existencia en el orden económico. No será ya *homo*

(99) Recogido de GONZÁLEZ AMUCHÁSTEGUI, obra citada, p. 277. Se trata de un artículo publicado en *La Creme du Progrès* en abril de 1839, titulado «Un société. Où elle était, en elle est, en elle va...».

(100) *Catéchisme des socialistes*, ed. citada, p. 4. Traducción de GONZÁLEZ AMUCHÁSTEGUI en obra citada, p. 296.

homini lupus. No terminará la lucha del individuo y de la especie contra los obstáculos que los elementos naturales oponen al perfeccionamiento de su vida; pero cesará el estado de guerra económica de individuo contra individuo, de grupo social contra grupo social, de clase contra clase. Hay en el hombre un elemento social que distingue la vida colectiva de su especie de la vida de los demás animales. Por algo se dice “la familia humana”. El predominio de las relaciones sociales de este espíritu colectivo universal humano sobre el espíritu individualista que exhaustivamente informa la vida de los animales, tanto más feroces cuanto más individualistas, derivará inmediatamente de la cesación de los antagonismos económicos. Cuando el hombre no tenga que disputar al hombre ni la subsistencia ni los medios de producción, el imperio de la competencia cesa y se abre la era de la solidaridad. Solidarios los intereses ya es posible la fraternidad en los sentimientos...» (101).

Es sin duda un hermoso texto de un socialismo ético que coloca la fraternidad no como un valor de partida, sino como un valor de llegada, más allá del capitalismo. Se debe subrayar para evitar que la idea de los servicios sociales para la satisfacción de las necesidades básicas encuentre un acomodo, sin problemas en la sociedad capitalista. Aun en estos años históricos, la década de los noventa del siglo XX, que está viendo el derrumbamiento de los sistemas comunistas, hay que reiterar la injusticia de las sociedades capitalistas, que siguen generando hombres egoístas, preocupados por el éxito y por el beneficio. Ni la ética del éxito ni la del beneficio como valores supremos son compatibles con el valor solidaridad. Una fundamentación ética de los servicios sociales que permitiese su concepción como una corrección del capitalismo sería chata y alicorta. Quizás haya que afirmar, como dice Peguy, que es una mirada hecha para una luz distinta y que el valor solidaridad nos lleva más allá del capitalismo, que genera valores contradictorios con éste. Ya el Estado social ha desvirtuado algunos aspectos que el capitalismo había propugnado en otros momentos históricos como esenciales, pero aún sigue vivo. El texto de Vera supone una llamada a la utopía, que ojalá sea en este caso una verdad prematura como decía Lamartine.

Ya en la etapa previa a la guerra civil española es importante para nuestro tema el magisterio de Fernando de los Ríos en la misma onda que Jaime Vera.

Aunque se sitúa en un socialismo ético que critica y no comparte los puntos de vista marxistas, plantea la idea de libertad como superación del capitalismo:

(101) El informe está publicado en *Ciencia y Proletariado. Escritos escogidos de Jaime Vera*, edición de Juan José CASTILLO, Edicusa, Madrid, 1973. El texto está en las páginas 116 y 117.

«... Al capitalismo le interesa no la libertad de la conciencia que es en cambio lo que a mí me interesa. Al capitalismo le interesa la libertad económica que es la única que a nosotros no nos interesa. Nosotros —lo he afirmado hace ya muchos años— consideramos que allí donde haya una economía libre los hombres son esclavos, que no hay más posibilidad de hacer al hombre libre que haciendo a la economía esclava...» (102).

La cooperación y la solidaridad los sitúa en el marco de lo que llama el constitucionalismo social. El socialismo ético y jurídico, como le llama lo resume «... en la aspiración, que debe convertirse en móvil íntimo de la vida civil, de hacer viable a todo hombre *mediante la dación de medios*, la realización de su vocación, posibilitando así a todo individuo, a todo grupo y a la sociedad en su unidad, la plenitud espiritual de que sea capaz en cada sazón... (103).

La humanización de la economía, una vuelta, en ese aspecto, a lo que destruyó la economía clásica al vaciar la economía de dimensiones éticas, será para Fernando de los Ríos el objetivo del socialismo, es decir, «... una forma de refrescar y espiritualizar las almas y a causa de ello una forma de abrir cauce dilatado al sentimiento, hoy soterrado, de la religiosidad del vivir...» (104). Hay pocas maneras más hermosas de identificar el valor de la solidaridad y el objetivo de los servicios sociales.

E. La historia del presente

El valor solidaridad como raíz de los servicios sociales aparece en la historia de este siglo perfilando, matizando y entrelazando los diversos puntos de vista, que como paradigmas parciales y no como agotamiento exhaustivo del tema hemos ido presentando. Puede ser útil, pero no es en ningún caso, ni lo pretende, definitivo. Ya estamos en esa historia que se está haciendo, que se nos presenta casi como un fenómeno de hoy y es difícil hacer historia del hoy, ciertamente menos que del futuro, lo que sería una imposible historia profética. Analizar todos los claroscuros de estos últimos setenta u ochenta años es imposible aquí. Es tarea de tesis doctoral o de un gran trabajo de investigación que está por hacer, mucho más cuando en los últimos años se precipita el derrumbamiento de

(102) «Lo económico y lo ideal en la concepción socialista». Conferencia pronunciada el 11 de enero de 1929 en el Teatro de los Campos Elíseos de Bilbao. Recogida en Fernando DE LOS RÍOS, *Escritos sobre Democracia y Socialismo*, edición de Virgilio ZAPATERO, Taurus, Madrid, 1975, p. 154. *Vid.* sobre Fernando de los Ríos el excelente libro de Virgilio ZAPATERO, *Fernando de los Ríos: los problemas del socialismo democrático...*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1974.

(103) *El sentido humanista del socialismo*, edición de Elías DÍAZ, Castalia, Madrid, 1976, p. 221.

(104) Obra y edición citadas, pp. 304 y 305.

una forma de aproximación al problema social que es el de los países comunistas, empezando por la Unión Soviética.

Sólo podemos apuntar una síntesis que nos abra la puerta a la segunda parte, es decir, al análisis sistemático y racional del valor solidaridad. Es una forma suave de salir de lo diacrónico y de entrar en lo sincrónico.

1) El valor solidaridad tiene raíces religiosas que se han ido secularizando a lo largo de la historia del mundo moderno. Frente a la distinción muy clara, con la ruptura de la ética católica medieval, que se basaba en dos pivotes inseparables, la gracia y la libertad, la ética moderna no católica, o es una ética de la gracia o es una ética de la libertad. La ruptura guiará al protestantismo y al humanismo laico, respectivamente. Ambos han influido y siguen influyendo en el valor solidaridad que sin embargo aparece, como toda la cultura con una autonomía que no exige arrancar de esa raíz religiosa.

2) La caridad producía la beneficencia y la solidaridad produce servicios sociales. Desde la sociedad civil y desde el Estado se pueden administrar esos servicios sociales. El anarquismo como liberalismo extremo defendía exclusivamente el protagonismo de la sociedad civil, pero también la realización por ésta, de manera no operativa de acciones sociales para satisfacer las necesidades básicas. El socialismo ético defiende el protagonismo del Estado, como promotor, garante y coordinador de los servicios sociales, pero no se cierra a la sociedad civil cuya acción impulsa y protege. Es el Estado social. El liberalismo capitalista rechaza cualquier organización pública y social en esta materia y defiende un Estado mínimo con las funciones clásicas para el Derecho, de garantía de la autonomía de los particulares y de represión frente a las violaciones de esas reglas de juego. La solidaridad vuelve a ser caridad y beneficencia. El estatismo marxista defendía, porque está desapareciendo como ideología efectiva en el mundo de hoy, una acción social dirigida desde el Estado y desde el partido vanguardia del proletariado, sin instituciones parlamentarias representativas y sin economía de mercado.

3) El modelo posible de realización actual del valor solidaridad es el Estado social, en esa combinación entre los poderes públicos y las instituciones de la sociedad civil para la satisfacción de las necesidades básicas. Estas aparecen en ocasiones configuradas como derechos fundamentales. La ofensiva contra el Estado social procede del pensamiento conservador, del thatcherismo y del reaganismo que rechazan la acción social positiva. Sin embargo, en Gran Bretaña no se han desmontado los grandes servicios sociales, lo que pone de relieve tanto la consolidación del modelo del Estado social como la persistencia de necesidades sin satisfacer, incluso en los países avanzados, que justifican su permanencia.

4) El Estado social no se enfrenta hoy sólo con la problemática que le originó como cauce de satisfacción de necesidades básicas. Al menos

HUMANITARISMO Y SOLIDARIDAD SOCIAL

dos rasgos nuevos deben ser tenidos en cuenta al afrontar el tema de los servicios sociales: el posible desbordamiento de su capacidad para afrontar todas las reclamaciones que se le plantean y la escasez en uno de los cauces de solución planteados clásicamente por el socialismo, es decir, el trabajo.

En efecto, la satisfacción de necesidades básicas, con la acción positiva de los servicios públicos y de los sociales han creado una mentalidad de extensión que podría ser abusiva, donde incluso no sólo los trabajadores reclaman mayores servicios para sus necesidades, sino que la técnica de la subvención o de la exención impositiva incentivadoras, servicios sociales en definitiva para empresarios, e incluso la asunción por el Estado de las pérdidas empresariales en diversos sectores por razón de la importancia de la producción o del servicio que presta la empresa, o del empleo que mantiene, supone un aumento de los gastos del Estado que pueden llegar a ser difícilmente sostenibles, superando incluso los límites impositivos posibles (105). Aunque en realidad otras dimensiones de los gastos como los referidos a las fuerzas armadas, son más responsables de la crisis por su enorme cuantía. La distensión que se apunta con la nueva situación en los países del Este y en la Unión Soviética en particular, puede ser, de continuar, un alivio para esta situación.

5) Por otra parte, como hemos apuntado en el número anterior, las condiciones derivadas de la aparición de la informática y de otras técnicas que suplen el trabajo humano, así como otras concausas que aquí no podemos analizar, han producido como resultado una escasez en el trabajo que supone unas tasas de paro en todos los países desarrollados, que tienen serias dificultades para reducirse. Este hecho, junto con el diagnóstico de que puede continuar si persiste la actual forma de organización del trabajo en la sociedad industrial, ha cambiado profundamente la relación que el socialismo ético estableció entre trabajo y desarrollo, con el papel central del derecho al trabajo, entendido como derecho a tener un puesto de trabajo. La escasez es un factor en ese campo que puede trastocar puntos de vista, muy cuajados en los sectores más impulsores de la acción pública y social. Si la variable paro persiste y se estabiliza se puede llegar a matizar o cambiar ese punto de vista clásico sobre el derecho al trabajo con soluciones alternativas, quizás unas vinculadas a redistribución de las riquezas producidas y con mayor acción de los servicios públicos y sociales, con la potenciación, en campos como la enseñanza, la sanidad, la vivienda o la seguridad social, de salarios sociales.

(105) Vid. en ese sentido James O'CONNOR, *The Fiscal Crisis of the State*, St. Martins Press, Nueva York, 1973. Edición castellana *La crisis fiscal del Estado*, Península, Barcelona, 1981. Interesante asimismo su obra *The Meaning of crisis*, Blackwell, Oxford. Nueva York, 1987. Otra aportación valiosa en este campo es la de Gunnar MYRDAL, *Challenge to Affluence*, Random House, Nueva York, 1962. Edición castellana *El reto a la sociedad opulenta*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964.

6) La tensión entre países desarrollados y subdesarrollados, con todos los matices que se pueden producir en ambas categorías, viene poniendo de relieve, sobre todo a partir del proceso de descolonización que culmina después de la segunda guerra mundial, y la toma de conciencia de la situación, que en los últimos años se ha agudizado con el problema de la deuda externa, que el valor de la solidaridad ha ido adquiriendo una dimensión internacional. No es ya sólo la pobreza de los hombres, es la pobreza de los pueblos, que supone en esas naciones una pobreza generalizada, salvo reducidas minorías.

Sin analizar todos los motivos de ese proceso, sí que se debe llamar la atención sobre la incidencia que produce en nuestro tema:

a) El valor solidaridad, vinculado a conceptos como el derecho de desarrollo, se está convirtiendo en un elemento de reflexión ética en el ámbito internacional, ante la injusticia y el desequilibrio entre países pobres y ricos.

b) El reflejo político y jurídico de esa situación es potenciar la necesidad de que existan organizaciones internacionales públicas y sociales que intentan afrontar ese tema en su nueva dimensión. Es un factor más en la formación de la conciencia de superación del ámbito estatal soberano, como superior referencia del poder político. Esta situación explica, que la aparición de organizaciones y agencias de cooperación en el ámbito público como las dependientes de Naciones Unidas, o de la Comunidad Europea y también la extensión de la acción de organizaciones sociales no estatales que prestan ese tipo de servicios como Cruz Roja y otras. Probablemente acciones de prestación de servicios sociales en el ámbito de las sociedades civiles nacionales empiecen a coordinarse con sus homólogas de otros países ante esa necesidad de afrontar el reto internacional.

Incluso se está produciendo el fenómeno ya experimentado en el ámbito de los Estados, de que las organizaciones públicas internacionales incentiven y coordinen las acciones de las asociaciones privadas que prestan servicios sociales.

7) Finalmente la concreción de la solidaridad ha producido una especificación de problemas que no pueden tener un tratamiento genérico y general, y la repercusión de esa situación en el tema de los derechos humanos ha conducido a contemplar los derechos tradicionales que son de todos los ciudadanos, civiles, políticos y económicos, por una identificación de sujetos concretos merecedores de una protección especial. En unos casos esta protección especial se debe a una inferioridad cultural y social histórica, como es el caso de la mujer, que desaparecerá, como tal protección especial, cuando se superen las causas que la motivaron. En otros casos estamos ante una protección especial permanente, que puede ser, a su vez, de dos tipos. Se puede tratar de una protección ante una

inferioridad física, como es el caso de las minusvalías de todo tipo, o se puede tratar de una relación estable de inferioridad, en las relaciones sociales, con la otra parte de la relación en condiciones de superioridad. Es el caso de los consumidores, de los soldados o de los administrados, etc. En la evolución de los servicios sociales cada vez se ha ido prestando más atención a estas situaciones de especificación de personas situadas.

III. UN ENSAYO DE RACIONALIZACION

A. La dimensión ética y política del valor solidaridad

La solidaridad, en el sentido que aquí nos interesa se define por la Academia como «... adhesión circunstancial a la causa o a la empresa de otros» (106). El otro término que hemos usado como sinónimo, que está en la divisa de la revolución francesa, fraternidad, significa en castellano «... unión y buena correspondencia entre hermanos o entre los que se tratan como tales...» (107). Probablemente sean las definiciones insuficientes para identificar plenamente en esos términos con el ámbito de la cultura política moderna y sea necesaria una mayor aproximación, para la que nos es de utilidad el material histórico que hemos manejado en el apartado anterior.

a) Solidaridad o fraternidad tienen un origen religioso, aunque han experimentado el proceso de secularización que ha recorrido toda la cultura política moderna.

Se sitúan en el ámbito social y político como impulso ético de acciones de la sociedad y de los poderes públicos para satisfacer necesidades básicas que alcanzan formas jurídicas como derechos subjetivos que generan deberes correlativos cuyos titulares son quienes los satisfacen desde servicios públicos o desde servicios sociales.

b) A la altura de nuestro tiempo no son principalmente actos de caridad, de beneficencia o de filantropía, sino que influyen para convertirse en ética legalizada, en Derecho positivo, que regula prestaciones a las que personas situadas en una determinada condición: jubilado, menor de edad escolar, minusválidos, parados, etc., tienen derecho a exigir.

c) Expresan valores contrarios a los de la economía clásica y en general al pensamiento liberal individualista que vinculaba principalmente a los individuos a través del contrato y que tenía una idea del Derecho con dos funciones principales: garantizadora y represora. Por la prime-

(106) *Diccionario de la Lengua Española*; volumen II, 20.ª edición, Madrid, 1984.

(107) *Diccionario de la Lengua Española*, citado, volumen I.

ra, el Derecho creaba las condiciones para el desarrollo de la autonomía de la voluntad, y era fundamentalmente Derecho civil. Por la segunda, garantizaba esas reglas de juego a través de la aplicación de sanciones negativas o penas a los transgresores y era fundamentalmente Derecho penal.

Son valores del hombre en comunidad, en relaciones de integración con los demás hombres para realizar objetivos comunes y compartidos, frente a las relaciones contractuales de coordinación que son las del modelo contrario.

Se identifican con la función promocional del Derecho que realiza acciones positivas para incentivar, remover obstáculos, satisfacer necesidades e impulsar la acción de personas y grupos.

d) Se sitúan en una tradición cultural que arranca de la idea de dignidad humana, de los valores de libertad y de igualdad y que sostiene, con Kant, que los seres humanos todos, son seres de fines, que no puedan ser cosificados, tratados como medios o como instrumentos de otros hombres.

La dignidad humana permite una comunicación intersubjetiva, un diálogo a través del lenguaje, partiendo de la realidad del otro como tal otro y de la posibilidad del nosotros (108). En este contexto se explica la identificación con Louis Blanc entre las ideas de fraternidad y de asociación.

Para que pueda existir solidaridad o fraternidad es necesario creer en unos ideales comunes, como los de la tradición ética del humanismo a la que me acabo de referir. No se trata de ideales partidistas, sino compatibles con el pluralismo necesario en toda la sociedad democrática, los ideales comunes, que la gran mayoría pueden compartir. La solidaridad necesita de esa comunidad axiológica, como en su versión religiosa necesita de la idea de un padre común, respecto del cual todos son hermanos. Como dice Bloch «... fraternidad es el afecto de saberse unidos hacia el mismo objetivo, de saber que todo lo que uno tiene de valor y todo lo que se reconoce de valor en los demás procede del objetivo común...» (109).

(108) Vid. Pedro LAÍN ENTRALGO, *Teoría y Realidad del Otro*, Revista de Occidente, Madrid, 1991, dos tomos. Un reciente artículo de Adela Cortina: «Más allá del colectivismo y el individualismo: autonomía y solidaridad», *Sistema*, n.º 96, mayo de 1990, incide en este planteamiento.

(109) *Derecho Natural y dignidad humana*, edición castellana de Felipe GONZÁLEZ VICEN, Aguilar, Madrid, 1980, p. 171 (edición original *Naturecht und menschliche Würde*, Surhrkamp, Frankfurt, 1961). MARITAIN utilizará para referirse a esa realidad términos como «amitié fraternelle», «fraternité humaine», o «fellowship» en su etapa norteamericana, aunque el término que más usa es el de «amaité civique». Vid. mi libro *Persona, sociedad, Estado. Pensamiento social y político de Maritain*, Edicusa, Madrid, 1972, pp. 167 y siguientes.

e) En su configuración actual la solidaridad se sustenta en un ideal formado por tres aportaciones sucesivas: la liberal, la democrática y la socialista. Todas son indispensables y su traducción en la estructura política es el Estado social de Derecho. Suponen el paso de los ideales éticos del humanismo y de la plenitud de la dignidad humana a la dimensión política. El estudio de este fenómeno es el camino que se recorre desde la filosofía moral hasta la filosofía política. La libertad individual, como ideario liberal, la participación política como democrático y la construcción de una sociedad integrada en una comunidad igualitaria a través de la satisfacción de las necesidades básicas como objetivo socialista, son, muy en síntesis los contenidos de ese ideal común de la solidaridad y de la fraternidad. La falta de la dimensión liberal produce totalitarismo, la falta de la dimensión democrática exclusión de importantes sectores sociales en la formación de la voluntad política, exclusión de la generalidad de los sujetos activos, la falta de la dimensión socialista, la desigualdad que impide o dificulta el goce de la libertad individual y de la participación política.

Las dimensiones liberal y democrática afectan principalmente a la libertad, las dimensiones democrática y socialista afectan principalmente a la igualdad, con el esquematismo que supone siempre construir modelos. La dimensión democrática que abarca libertad e igualdad, puede ser la síntesis que reciba contenidos liberales y socialistas y que nos permita hablar, también como síntesis de ese ideario, de libertad igualitaria.

f) Identificado el valor solidaridad con la necesidad de un ideal común, y con una tarea común se puede constatar asimismo que realiza una doble función en la vida social: a priori sirve para impulsar las tareas tendentes a la realización de ese ideal común, a posteriori si se potencia o se enriquece por el buen fin de esa actividad, aunque en la dialéctica de la acción social el «a priori y a posteriori» a veces se confunden y se unen en el tiempo lo que en una determinada situación consideramos que es una realidad solidaria, consecuencia de una acción, se convierte en el punto de partida para otra acción posterior. Dicho de otra manera el valor solidaridad o fraternidad es un motor para alcanzar la libertad igualitaria y al mismo tiempo una de las metas de esa libertad igualitaria, meta que a su vez es motor para pasos posteriores, sin que eso suponga aceptar una perspectiva optimista en cuanto a la idea de progreso.

B. La dimensión política y jurídica del valor solidaridad

Cuando el valor solidaridad con las connotaciones que hemos visto se convierte en un valor político, en un postulado de la concepción democrática que pretende alcanzar una dimensión de libertad igualitaria, utiliza como cauce principal para su efectividad social al Derecho. El momento ético, el político y el jurídico son los tres ámbitos en los cuales

va progresivamente realizándose el valor solidaridad y el análisis histórico verifica esta síntesis con la aparición de documentos, de situaciones vividas de instituciones de formulaciones teóricas, etc., donde la solidaridad aparece vinculada a alguno de esos tres monumentos. Algunas reflexiones sobre el último estadio jurídico serán la conclusión de este trabajo.

a) Los valores morales que asumidos por una concepción política se incorporan al Derecho por una decisión del titular del poder, lo pueden hacer a través del Derecho legal, es decir, de la Constitución, de las leyes y de los reglamentos, o del Derecho judicial, a través de las sentencias y de la jurisprudencia. El valor solidaridad no es una excepción a este principio.

En la Constitución se puede incorporar como un valor o un principio que serían así moral legalizada, y desarrollarse tanto como derechos fundamentales, derechos económicos, sociales o culturales principalmente, o como principios de organización y funcionamiento de los poderes, o de su división funcional o territorial, o como criterios para la interpretación de las normas.

Las leyes pueden concretar esa regulación constitucional, con el desarrollo de las competencias establecidas en esa materia, y con los órganos a los que se les atribuyan.

Los reglamentos pueden fijar y concretar los servicios públicos o los requisitos de la protección y promoción del Estado cuando se pretende que esas actividades no sean realizadas, o no sean realizadas en exclusiva, por servicios públicos, sino por servicios sociales dependientes de entidades no lucrativas de tipo social y humanitario. Especialmente esos reglamentos pueden, en el marco de la Ley y de la Constitución, fijar las condiciones para el funcionamiento, y el régimen fiscal y de subvenciones en que se concreta, normalmente, el impulso del Estado en ese tipo de instituciones.

Por su parte, las sentencias de los jueces y tribunales pueden suponer la satisfacción de pretensiones apoyadas por valores o principios constitucionales, o por normas legales inferiores que los desarrollen, y la jurisprudencia establecer doctrina general que tiene valor normativo y que puede completar, incluso en el nivel de los valores y de los principios aquellos no establecidos explícitamente por el Derecho legal.

No se olvide, finalmente, que los principios y las normas de interpretación que se apoyan en este caso en la idea de solidaridad son utilizables por juzgados y tribunales en la elaboración de sus sentencias y en la formación de la jurisprudencia.

b) En España la Constitución no recoge el valor solidaridad entre los valores superiores que establece el artículo 1.1 y que son la libertad,

la justicia, la igualdad y el pluralismo político. Estos valores expresamente reconocidos suponen la relación entre el poder político y el Derecho, es decir, los valores morales asumidos por el Estado social y democrático de Derecho para ser realizados a través del mismo (110). Ya veremos que esto no significa de manera definitiva que estamos ante un sistema cerrado y que no se puede encontrar en el sistema de valores el de la solidaridad.

Tampoco está el valor solidaridad entre los valores internos al Derecho, en el conjunto del Ordenamiento que aparecen en el artículo 9.3 y que están vinculados a la seguridad jurídica, al primer valor que la mayor parte de las doctrinas consideran que debe realizar el Derecho, y que, por cierto, tampoco está entre los valores superiores (111).

Aparece el valor solidaridad en una parte del sistema jurídico, en un subsistema, el referido a las Comunidades Autónomas, en el artículo 6 de la Constitución al señalar que reconoce y garantiza «el derecho a la autonomía de las nacionalidades y regiones que la integran y la solidaridad entre todas ellas...». También aparece en el subsistema referido al medio ambiente, señalando que «los poderes públicos velarán por la utilización racional de todos los recursos naturales con el fin de proteger y mejorar la calidad de la vida y defender y restaurar el medio ambiente, apoyándose en la indispensable solidaridad colectiva...» (art. 45.2 de la Constitución).

c) A pesar de lo que acabamos de señalar sobre la Constitución española de 1978, me parece posible afirmar que la solidaridad es un valor superior de igual tenor que los cuatro reconocidos en el artículo 1.1. En efecto, este artículo no es un *numerus clausus*. De un examen atento del conjunto del Ordenamiento se desprenden los que no encontramos incluidos, la seguridad jurídica y la solidaridad, y sin embargo está, al menos uno, la justicia, que se convierte en un *flatus vocis*, si pretendemos que sea algo distinto de sus contenidos de libertad e igualdad. Al hablarse de libertad y de igualdad y al ser éstos los contenidos materiales de la idea de justicia, parece que es una redundancia mantenerla y algo similar se puede decir, en puridad, del pluralismo político que es una dimensión del valor libertad (112). Y junto con estos valores que para ser prudentes diríamos que pueden sobrar, encontramos los ya añadidos de la seguridad jurídica, que es la dimensión formal de la justicia, y que incluso podríamos entender comprendida en la mención de ésta, y de la solidari-

(110) Vid. mi libro *Los valores superiores*, Tecnos, Madrid, 1984.

(111) Vid. mi artículo sobre «La seguridad jurídica», en *Anuario de Derechos Humanos*, n.º 6, Madrid, 1990, pp. 215-229.

(112) Vid. también, en este sentido, mi libro, en colaboración con el profesor Luis PRIETO SANCHÍS, *La Constitución Española de 1978: un estudio de Derecho y Política*, Fernando Torres, Valencia, 1981. También para la producción normativa del texto de mi libro *La Elaboración de la Constitución de 1978*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1988.

dad o fraternidad. Vamos a ocuparnos solamente del segundo, que es el que interesa a nuestros efectos.

En la Constitución existen una serie de referencias normativas que sólo se explican como expresión del valor solidaridad, que se puede aceptar como elemento de la jerarquía de valores, a partir del análisis sistemático del texto. Estas referencias, que me llevan a concluir que está implícita, aunque no se explicita en el artículo 1.1, como valor superior la solidaridad en el Ordenamiento español, con las siguientes:

1) Ya en el preámbulo hay que señalar las referencias a «un orden económico y social justo» y «promover el progreso de la cultura y de la economía para asegurar a todos una digna calidad de vida». No es un lenguaje economicista, sino de raíces éticas, ni tampoco un lenguaje individualista, sino preocupado por el bienestar y la felicidad de todos.

2) La referencia en el punto 1.1 al Estado social y democrático de Derecho que es un Estado garantista y asistencial fundado en el valor solidaridad.

3) La referencia a la solidaridad entre las comunidades autónomas del artículo 2 es un fragmento de la idea superior y general de solidaridad, referida a una parcela, que sólo es posible partiendo del valor en su totalidad.

4) La referencia a los sindicatos y a las asociaciones de empresarios del artículo 7 y a su contribución «a la defensa y promoción de los intereses económicos y sociales que le son propios», porque señala un marco para que la clase trabajadora pueda desempeñar un papel. No se puede olvidar que tanto el sindicato reformista católico polaco como otro en el País Vasco se denominan «Solidaridad» y «Solidaridad de Trabajadores Vascos».

5) El artículo 9.2 es probablemente la máxima repercusión del valor solidaridad al atribuir a los poderes públicos la función promocional (promover las condiciones y remover los artículos) para que «la libertad, la igualdad del individuo de los grupos en que se integra sean reales y efectivos» y la de «facilitar la participación de todos los ciudadanos a la vida política, económica cultural y social...».

6) El reconocimiento que hace el artículo 10.1 de la dignidad de la persona como fundamento del orden político y la paz social, núcleo de la tradición humanista e ideal común del valor solidaridad, que se completa además con la referencia del artículo 27.2 al señalar como objeto de la educación «... el pleno desarrollo de la personalidad humana».

7) El derecho al trabajo, reconocido en el artículo 35, aunque ya he indicado que esta norma, que prolonga el principal ideario socialista

de la solidaridad y de la fraternidad, tiene hoy especiales dificultades en llevarlo a la práctica.

8) Los principios rectores de la política social y económica son en su mayoría preceptos vinculados a la igualdad, pero también a la solidaridad como en el caso del progreso social y económico y de las condiciones de higiene y seguridad en el trabajo (art. 40), de la seguridad social pública (art. 41) de la protección de la salud (art. 43) del acceso a la cultura y de la promoción de la ciencia y de la investigación científica y técnica (art. 19) del derecho al medio ambiente, donde la solidaridad se extiende a las generaciones futuras (art. 45), de la vivienda (art. 47), de la participación de los jóvenes (art. 48), de la política respecto a los disminuidos físicos sensoriales y psíquicos (art. 49), de las pensiones y de los servicios sociales de los viejos (art. 50) y de la defensa de consumidores y usuarios (art. 51).

9) El principio de la subordinación de toda la riqueza del país al interés general expresa, frente a las posiciones economicistas que arrancan de la economía clásica, una dimensión de solidaridad. Lo mismo se puede decir del reconocimiento de la iniciativa pública a la actividad económica (art. 128).

10) La participación de los interesados en la seguridad social y en la actividad en los organismos públicos cuya función afecta directamente a la calidad de la vida o al bienestar general es otro signo distintivo del valor implícito de la solidaridad (art. 124) (113).

11) La solidaridad interregional reforzada, además del artículo 2 en el artículo 158 expresa una forma de solidaridad entre colectivos que presupone la de los individuos, o de su mayoría.

12) La consideración de la asistencia social, como una competencia de las Comunidades Autónomas (art. 142.1.20) y la reserva al Estado de competencias en medio ambiente entre otros, es signo de la autonomía de estas materias, frente a las clásicas identificadas con el concepto liberal de fomento.

13) La referencia expresa al principio de solidaridad al constituir el Fondo de Compensación Interterritorial (art. 158.2) es el último cargo de esta importante serie de normas derivadas de la aceptación del valor solidaridad.

(113) Es significativo en ese sentido lo establecido en el artículo 7.2 de la Ley Orgánica del Poder Judicial 6/85 de 1 de julio (*B.O.E.* del 2 de julio), que establece la obligación de los juzgados y tribunales de proteger los derechos e intereses legítimos tanto individuales como colectivos y reconoce legitimidad para la defensa de estos últimos a las corporaciones, asociaciones y grupos que resulten afectados o que estén legalmente habilitados para su defensa y promoción.

Desde el punto de vista doctrinal existe, como se puede ver, justificación suficiente para concluir, como lo hemos hecho, que el valor de solidaridad es un valor superior implícito en el sistema jurídico español, pero la jurisprudencia del Tribunal Supremo y en su caso del Tribunal Constitucional, no se han pronunciado al respecto, con lo que no se ha complementado en ese sentido el Ordenamiento jurídico, como establece el artículo 1.6 de nuestro Código Civil vigente, y en este ámbito mi afirmación tiene, en lo que se acepte, una consistencia teórica, pero aún no normativa.

Su reconocimiento en ese nivel supondrá, si se produce, un signo relevante en favor del Estado social, en la lucha de éste contra el Estado mínimo. Al final, nos encontramos de nuevo, en la raíz del tema con sus dimensiones éticas y políticas.