

Repensando el problema de la obligación política: un examen del deber natural de ayuda mutua en el contexto de la teoría del *fair play*

Eduardo Magoja

Universidad de Buenos Aires – Argentina

E-mail: magojaeduardo@gmail.com

(Accepted August 2025)

Resumen

La teoría del *fair play* propone una sencilla, pero interesante, respuesta al “problema de la obligación política”. Sin embargo, enfrenta algunos obstáculos, como justificar el apoyo a medidas estatales que, en lugar de beneficiar a uno mismo, benefician solo a otros miembros del esquema de cooperación. En este trabajo se ofrece un análisis crítico sobre una de las formas de superar tal obstáculo: incorporar a la teoría del *fair play* el deber natural de ayuda mutua. Se busca demostrar que, si bien la estrategia va en la dirección correcta, se debería adoptar un enfoque asociativo sobre el Estado y recurrir a otros dos principios: el principio del bien común y el deber natural de justicia rawlsiano.

Palabras clave: Deber Natural de Ayuda Mutua, Obediencia Política, *Fair Play*, Bien Común, Deber Natural de Justicia

[RETHINKING THE PROBLEM OF POLITICAL OBLIGATION: AN EXAMINATION OF THE NATURAL DUTY OF MUTUAL AID IN THE CONTEXT OF FAIR PLAY THEORY]

Abstract

The theory of fair play presents a simple yet interesting solution to the “problem of political obligation”. However, it encounters challenges, such as justifying support for state measures that, instead of benefiting oneself, exclusively favor other members of the cooperative framework. This paper provides a critical analysis of a method to overcome such an obstacle: integrating the natural duty of mutual aid into the theory of fair play. The objective is to demonstrate that, while the strategy is heading in the right direction, an associative approach to the State should be embraced, in conjunction with resorting to two additional principles: the principle of the common good and the Rawlsian natural duty of justice.

Keywords: Natural Duty of Mutual Aid, Political Obedience, Fair Play, Common Good, Natural Duty of Justice.

1. Introducción

La teoría del *fair play*, desarrollada mayormente en la segunda mitad del siglo XX por Hart (1955) y Rawls (1999),¹ propone una sencilla, pero interesante, respuesta al denominado “problema de la obligación política”, esto es, el problema de determinar si existe un fundamento para obedecer a la ley en general de un Estado o comunidad política. Básicamente, lo que tal propuesta dice es que, si un individuo se beneficia, dentro de una empresa cooperativa, del esfuerzo de los otros participantes, tiene a su vez el deber de cumplir con las cargas que se le impongan; de no hacerlo, violaría su deber de reciprocitar los beneficios obtenidos. A pesar de su atractivo, la teoría presenta problemas. Uno de ellos es que, si bien se podría estar dispuesto a aceptar que los individuos obedezcan las leyes en razón de los beneficios que obtienen de la empresa cooperativa —como el Estado—, no parece suceder lo mismo cuando se trata de apoyar aquellas medidas estatales que benefician pura y exclusivamente a otros miembros.

En efecto, se podría objetar, como hace el liberalismo más conservador, que el Estado deba asumir estas funciones y, si lo hace, que haya justificación válida para eso. Un ejemplo representativo de este tipo de mirada lo ofrece Nozick (1991). El reconocido filósofo argumenta que cuando alguien adquiere determinadas capacidades, dotes o pertenencias, resulta injusto que el Estado, mediante el uso de la fuerza, utilice aquellas con el fin de ayudar a los demás integrantes de la sociedad (violación del principio de autopropiedad). Dicho con sus propias palabras, “forzarle, a usted, a contribuir al bienestar de otros, viola sus derechos; mientras que el que alguien no proporcione a usted las cosas que necesita imperiosamente, incluyendo cosas esenciales para la protección de sus derechos, no viola por *sí mismo* sus derechos” (Nozick, 1991, p. 42).²

Dentro de una teoría de la obligación política justificar el apoyo de los ciudadanos a las medidas del Estado a favor de los menos aventajados es una cuestión muy importante, porque una buena parte de las comunidades contiene en sus sistemas jurídicos, en mayor o menor medida, normas orientadas a garantizar la igualdad de oportunidades, la redistribución equitativa de las riquezas, la justicia social y el

¹ El principio del *fair play*, vale aclarar, tiene antecedentes claros en el *Critón* de Platón. En efecto, en los pasajes 49e9-50a1 y 54c2-6 Sócrates retrata a la *pólis* ateniense como una instancia que le permitió acceder a grandes beneficios, por lo cual, si desobedece las leyes fugándose de prisión, cometería una injusticia contra sus conciudadanos. Al respecto, ver Vlastos (1995) y particularmente Hecht (2011).

² Mediante una analogía un tanto exagerada Nozick (1991) incluso llega a decir, en su discusión con la propuesta rawlsiana, que “una aplicación del principio de maximizar la posición de los que estén en peor condición bien podría comprender una redistribución forzosa de partes corporales (‘tú has tenido vista todos estos años; ahora uno —o incluso los dos— de tus ojos debe ser trasplantado a otros’), o matar pronto a algunas personas para utilizar sus cuerpos con el objeto de obtener material necesario para salvar las vidas de quienes, de otra manera, morirían jóvenes” (p. 204). A pesar de ser una analogía un tanto exagerada, a lo que apunta la crítica —y acá se ve su agudeza— es a dar cuenta de que las transferencias de bienes de los más aventajados a los menos supone tratar a aquellos como meros medios. Sin embargo, tal postura puede ser rechazada por varios motivos. En primer lugar, el respeto y la realización de los derechos humanos básicos de las personas es una cuestión compleja que involucra, entre otro aspecto, la solidaridad. Como afirma Scholz (2014) “la naturaleza misma de los derechos supone una existencia social en la que hay un intercambio recíproco de derechos y necesidades entre todos los miembros individuales. Ese intercambio recíproco podría ser lo que se entiende por solidaridad social. En ese sentido, los derechos requieren solidaridad o, en otras palabras, para que los derechos tengan algún significado, debe haber sociabilidad, cooperación social o solidaridad social” (p. 50). En segundo lugar, un Estado que solo se limite a proteger la propiedad individual desconoce los enormes problemas que hicieron necesaria la conformación de un Estado social (vulnerabilidad humana, la igualdad aproximada, la limitación de recursos, etc.), en el que la satisfacción de los deberes políticos generales encuentra su justificación en la protección de bienes que se consideran valiosos, al igual que sucede con los deberes negativos generales (Garzón Valdés, 1986, p. 32). Por último, defender una propiedad absoluta o casi absoluta genera serios conflictos con juicios morales comúnmente aceptados, como bien ha hecho notar Fowler (1980, pp. 231-232); por ejemplo, uno podría rehusarse a salvar a un niño que cayó a una piscina, aduciendo que de hacerlo arruinará su costoso traje. Varios años después, Nozick (1992, pp. 227-234) advirtió el desacierto de su propuesta inicial, en particular porque desconocía la importancia simbólica de ver demostrados y expresados en la esfera política conjunta los lazos de afecto y solidaridad.

bienestar general de la población, y efectivamente llevan adelante desde el gobierno funciones asistenciales: por ejemplo, proveen cierta ayuda económica y/o social a favor de los pobres o adoptan acciones positivas en beneficio de las personas en situación de discapacidad o que padecen cualquier otro tipo de desventaja. Una teoría de la obligación política que desconociera tal aspecto sin duda tiene una capacidad explicativa muy limitada, ajena a la realidad de muchas sociedades actuales.

Hay varias estrategias para dar una respuesta satisfactoria al problema planteado, pero existe una a la que le queremos prestar especial atención en este trabajo: recurrir al deber natural de ayuda mutua. Lamentablemente, en el campo de la obligación política, tal deber no ha sido muy desarrollado por los especialistas. Sin embargo, encontramos algunas excepciones que han ofrecido lecturas muy interesantes: Klosko (2005), quien utiliza a ese deber natural como complemento de la teoría del *fair play*, y Wellman (2001 y 2005), quien en una novedosa propuesta trata de demostrar que dicha exigencia moral —a la que denomina principio samaritano— sirve tanto para justificar la legitimidad política como también fundamento parcial del deber general de obediencia al derecho junto a otros elementos.

Sobre esta base, en el presente trabajo analizaremos en especial ambas propuestas, con una mirada crítica que identifique sus virtudes y debilidades. Veremos que son insuficientes para superar una serie de dificultades que ofrece el tema de obligación política y, a partir de allí, avanzaremos hacia la formulación y desarrollo de la siguiente propuesta: intentaremos demostrar que, para ofrecer una respuesta adecuada al problema de apoyar las medidas del Estado a favor de los desventajados, la teoría del *fair play* debería, por un lado, asumir la tesis asociativa de concebir a la empresa cooperativa estatal como un proyecto colectivo común con lazos de membresía, y por el otro debería conjugarse con otros dos principios: el principio del bien común y el deber natural de justicia rawlsiano.

2. El deber natural de ayuda mutua en el campo de la obligación política

Se suele caracterizar al deber de ayuda mutua como un deber positivo general que, como explica Garzón Valdés (1986), son “aquéllos cuyo contenido es una acción de asistencia al prójimo que requiere un sacrificio trivial y cuya existencia no depende de la identidad del obligado ni de la del (o de los) destinatario(s) y tampoco es el resultado de algún tipo de relación contractual previa” (p. 17).³ A diferencia de los deberes negativos, que nos ordenan no llevar adelante acciones que perjudiquen a los demás (de no irrumpir en la esfera de organización ajena, como sucede con el deber de no dañar), los deberes positivos son deberes de realizar una acción a favor de otro en situaciones en las que necesita ayuda: comúnmente, por eso, se los entiende como “deberes de asistencia”. Además de que su cumplimiento beneficia a otro e involucra por lo general el uso de recursos, hay al menos otras tres notas distintivas que se les suelen atribuir: no tienen un correlativo derecho de exigencia; no pueden respaldarse legítimamente por medio de la coerción estatal; y, por último, son imperfectos, es decir, son deberes que no ordenan realizar una acción concreta dadas determinadas circunstancias, sino que admiten múltiples medios de cumplimiento respecto a los cuales el agente tiene una significativa discrecionalidad.⁴ Podemos elegir, como explica Heyd (1982), “la cantidad,

³ A los fines de un estudio más profundo pueden verse los trabajos de Heyd (1982), Herman (1984), Murphy (1993), Valentini (2009), Gilabert (2010 y 2012), Montero (2014) y Alemany (2015), entre muchos otros. En general, los autores discuten sobre la naturaleza del deber y sus características desde una relectura de la teoría de Kant sobre los deberes perfectos e imperfectos, y realizan diversas propuestas —muchas positivas— relacionadas con el grave problema mundial de la pobreza.

⁴ Hay quienes dicen que los deberes imperfectos, a diferencia de los perfectos, se caracterizan fundamentalmente por carecer de un correlativo derecho o la imposibilidad de ser exigidos por ley (por ejemplo, Garzón Valdez, 1986, p. 17). La afirmación, si bien es correcta, se olvida de la delimitación en función de los rasgos de la discrecionalidad o indeterminación (Seglow, 2013, p. 8). En el caso particular de la teoría

extensión y circunstancias en que deben realizarse las acciones que cumplen el deber imperfecto” (p. 62). O, como precisa el propio Kant (2005), dado que la ley va dirigida no directamente a las acciones, sino a sus correspondientes máximas, son de “obligación amplia” y dejan cierto margen de libertad para su cumplimiento, es decir, “no puede indicar con precisión cómo y cuánto se debe obrar con la acción con vistas al fin que es a la vez un deber” (p. 241). Quienes, por ejemplo, realizan donaciones a comedores comunitarios, fundaciones u otras entidades destinadas a ayudar a las personas, tienen la libertad de elegir las cuestiones ligadas a qué bienes, cuánto de ellos y cuándo donarlos y con qué frecuencia hacerlo.

En el terreno del problema de la obligación política, los dos autores que mayormente se ocuparon de abordar el deber natural de ayuda mutua, como dijimos, fueron Klosko y sobre todo Wellman. En el caso de Klosko, tal deber viene a jugar un papel un tanto accesorio. En efecto, el principio matriz o estructural de su teoría de la obligación política es el de *fair play*. El inconveniente es que este principio solo puede justificar las obligaciones de uno mismo a raíz del beneficio propio, pero no por qué los miembros del esquema cooperativo deben apoyar medidas que, antes que a ellos, benefician a los demás. Este es el problema con el que comenzamos la reflexión de este trabajo y vimos que Klosko trata de sortearlo adicionándole al *fair play* el deber natural de ayuda mutua. Así, considera que, a pesar de que los deberes naturales tienen un carácter débil (están calificados en relación con los costos, los cuales no deben ser muy excesivos) que impide fundamentar las exigencias centrales para sustentar el Estado, “son capaces de apoyar el bienestar social y otros programas similares, siempre que estos impongan cargas relativamente ligeras” (Klosko, 2005, p. 106). A partir de este parámetro (que se apoya en última instancia en una lógica de costos-beneficios), el autor cree que uno podría aceptar el deber natural de ayuda mutua como base para requerir que los ciudadanos apoyen los programas gubernamentales que ayudan a los necesitados, mediante la imposición de algunas mínimas contribuciones financieras que no representen grandes esfuerzos y se ajusten a las posibilidades de los contribuyentes. Que se destine una parte de un determinado impuesto para combatir la desnutrición infantil es menos oneroso que exigirles a las personas que dediquen tiempo a entregar alimentos y se aboquen personalmente a toda otra tarea ligada a tal acto de beneficencia, como preparar la comida o atender a los menores. Hay que reconocer, agrega el autor, que es difícil trazar la línea entre cargas aceptablemente ligeras y objetablemente pesadas, pero a pesar de ello la idea central del principio es clara y se pueden identificar, sin mayores problemas, casos que caigan dentro de uno u otro supuesto (Klosko, 2005, p. 107).

En lo sustancial, este es el planteo del profesor de la Universidad de Virginia, con el cual encontró una manera de fortalecer las deficiencias de la teoría del *fair play* y pudo formular una teoría de la obligación política más poderosa o con mayor alcance explicativo de las funciones del Estado que una basada simplemente en un solo principio. Sin embargo, y más allá del mérito que le corresponde a aquel autor, entre los especialistas quien realizó una ingeniosa interpretación del deber de ayuda mutua, bajo el nombre de “principio samaritano”, fue, como dijimos, Wellman. A diferencia de Klosko, no utiliza el principio samaritano como un mero complemento, sino que le da un papel protagónico en su teoría. Su propuesta consta de dos etapas: en primer lugar, ofrece una justificación de la legitimidad del Estado, es decir, da cuenta de por qué está permitido que los Estados coaccionen a sus ciudadanos; y, luego, da una justificación de

kantiana, se suele derivar aquel carácter de no exigibilidad de los deberes imperfectos de la propiedad de la indeterminación y de que se tratan de “deberes de virtud” cuya legislación es interna (Kant, 2005, pp. 244-246). En efecto, el problema es que, como advierte O’Neill (1998, p. 91), de entenderse que la virtud fuera exigible externamente, ella no se podría distinguir del *ius*, lo cual contradeciría dos afirmaciones centrales del pensador ofrecida en su *Metafísica de las costumbres*, a saber, que sobre los deberes de virtud es moral y físicamente imposible una legislación exterior y que ellos son indeterminados.

la obligación política en sentido estricto, esto es, del deber de los ciudadanos de cumplir con las leyes.

La cuestión de la legitimidad política se compone de dos premisas básicas de índole descriptiva: primero, los Estados brindan beneficios importantes y, segundo, estos beneficios no se podrían garantizar en ausencia de tal organización política (Wellman, 2001, p. 743). Hay, por cierto, una tercera premisa involucrada, la cual sostiene que los Estados pueden proporcionar tales beneficios sin imponer costos irrazonables a sus ciudadanos. A esta parte descriptiva se le suma una normativa que justifica por qué el Estado puede ejercer coacción. Es aquí donde entra en juego el principio samaritano. Wellman (2001) afirma que “la única forma no paternalista de suponer que las ventajas de la sociedad política permiten que un Estado coaccione a todos aquellos dentro de sus fronteras es sostener que los peligros que otros experimentarían en un estado de naturaleza pueden limitar *nuestros propios* derechos morales” (p. 744). El autor ofrece dos ejemplos para explicar su propuesta. Imaginemos, dice, que Alice y Beth van caminando juntas por la calle y de repente Beth sufre un infarto. A menos que Alice pueda llevar a su amiga al hospital de inmediato, ella morirá. En las inmediaciones del desafortunado suceso solo se encuentra el auto de Carolyn, sin las puertas trabadas y con las llaves en su interior para poder ser utilizado sin mayores inconvenientes. Frente a este escenario, para Wellman (2001), se justifica que Alice tome el auto de Carolyn para llevar a Beth al hospital, básicamente porque las razones morales que presenta la situación de Beth superan los derechos de Carolyn sobre su vehículo. En este sentido, el autor avanza al terreno político y sostiene que “las dinámicas morales de la coerción estatal son análogas a las de Alice, Beth y Carolyn” (p. 745). Mientras que Alice tiene la libertad para actuar en violación del deber de propiedad de Carolyn solo porque su acción es necesaria para rescatar a Beth, “el Estado tiene la libertad de coaccionar a los individuos de una manera que normalmente violaría sus derechos solo porque esta coerción es necesaria para rescatar a todos aquellos dentro del Estado de los peligros” (Wellman, 2001, p. 745).

Si bien ese ejemplo es muy ilustrativo, hay un segundo escenario que para Wellman exhibe de mejor forma las complejidades de la coerción política. Imaginemos, dice el autor, que un grupo de individuos necesita un autobús para escapar de ciertos peligros, pero supongamos que solo cada uno de ellos dispone de una parte de ese vehículo. En este caso, el principio samaritano permitiría a un mecánico tomar todas las piezas (incluso sin permiso) y armar el vehículo, porque esta es la única forma de disponer de un medio que los transporte a todos ellos hacia un lugar seguro. Entonces, la lección de esta analogía es que, “así como el samaritanismo permite que el mecánico obligue a cada persona a contribuir con su parte en la construcción del autobús, también permite que el Estado obligue a cada persona a contribuir con su parte en la construcción de la estabilidad política” (Wellman, 2001, p. 745). A partir de estos dos ejemplos, Wellman (2001) concluye que “en cada caso, la coerción está permitida porque el peligro de los demás genera razones morales de mayor peso que la presunción a favor del dominio de cada individuo sobre sus propios asuntos” (p. 746).

El principio samaritano por sí mismo es suficiente para justificar la cuestión de la legitimidad estatal, pero Wellman (2001, p. 747) advierte que no lo sería con respecto al deber de obediencia en cabeza de los particulares. Dicho de forma más precisa, si bien puede explicar por qué el Estado puede coaccionarnos legítimamente para rescatar a otros de los peligros del estado de naturaleza (cuando tal coerción no es excesivamente costosa), es insuficiente para justificar por qué tenemos el deber moral de rescatar a aquellos que están en grave peligro (si esto no es irrazonablemente costoso para nosotros). A primera vista, dice Wellman, uno podría pensar que el principio samaritano podría generar obligaciones. En efecto, si el Estado protege o asiste a todos sus miembros de las circunstancias peligrosas que existirían en su ausencia y se apoya en la conformidad de sus súbditos para ejercer sus funciones más importantes (legislativas,

ejecutivas y judiciales), “se sigue que cada uno de nosotros tiene un deber samaritano de obedecer la ley” (Wellman, 2005, p. 31). En el ejemplo dado, el derecho de Alice de tomar prestado el auto de Carolyn haría suponer que ella tiene un deber de prestárselo, lo cual se traduce en obedecer el derecho porque esta obediencia es lo que salva a nuestros compatriotas cuando están en dificultades (Wellman, 2005, p. 32).

Sin embargo, Wellman (2005, p. 32) advierte un problema u obstáculo ligado a la condición de la necesidad. No es verdad que los peligros de un estado de naturaleza inevitablemente prevalecerían a menos que uno obedezca las leyes. De hecho, si los individuos, considerados de forma aislada, obedecen o desobedecen la ley, es algo que por lo general no influye en casi nada con respecto a la existencia del Estado y en su capacidad asistencial. La existencia del Estado depende de la obediencia colectiva, pero no necesariamente de la de cada individuo en particular; por eso, no está claro para Wellman cómo el principio samaritano puede ser relevante en ese punto.

Esa es la razón por la cual, para fundamentar sobre cada ciudadano un deber de obediencia a la ley, el autor recurre al principio del *fair play* como complemento. Mediante este movimiento, formula varias consideraciones (Wellman, 2005, p. 33). En primer lugar, sostiene que no se debe pasar por alto que el Estado no es más que la “coordinación coercitiva” de los individuos que lo componen. Luego, señala que la capacidad del Estado de realizar sus funciones depende del porcentaje de participantes que cumplan con las normas jurídicas establecidas en tal empresa cooperativa. Por último, y en función de estas precisiones, dice que la responsabilidad de rescatar a otros de los peligros cae equitativamente sobre todos nosotros; por eso, se puede entender a la obligación política como la justa parte del quehacer samaritano comunal de rescatar a los demás de los peligros del estado de naturaleza. El principio del *fair play* impondría sobre todos los participantes este deber de apoyar las acciones del Estado tendientes a proteger a sus miembros. Más adelante volveremos sobre algunos de estos componentes de la teoría; por lo pronto, es suficiente con tener en claro los rasgos fundamentales de la propuesta de Wellman, la cual claramente se inscribe dentro de una teoría de la obligación política de múltiples principios.

3. El deber de ayuda mutua y algunos desafíos

El deber de ayuda mutua es un recurso interesante en las diversas propuestas de filosofía política analizadas. Sea que se lo trate como complemento del *fair play* para justificar los servicios de asistencia estatales (Klosko, 2005) o como fundamento de la legitimidad del Estado y también, en parte, del deber general de obediencia a las leyes (Wellman, 2001), está claro que la función de tal deber en una teoría de la obligación política no es superflua. En nuestro caso, creemos que fundamentalmente el deber de ayuda mutua tiene que acoplarse al principio de *fair play* para justificar por qué los ciudadanos deben apoyar aquellas medidas del Estado destinadas a favorecer o proteger a los otros, especialmente a los menos aventajados. En esto coincidimos con Klosko y Wellman. Sin embargo, también creemos, como anticipamos al comienzo del trabajo, que la teoría tiene que, por un lado, incorporar la tesis asociativa de concebir a la empresa cooperativa estatal como un proyecto colectivo común con lazos de membresía y, por el otro, debería conjugarse con otros dos principios: el principio del bien común y el deber natural de justicia. En esto nos distanciamos de ambos autores y la razón por la que consideramos que se debe proceder de ese modo está en la necesidad de contar con una propuesta más completa y robusta para, por un lado, hacer frente a las dificultades ligadas a la naturaleza especial del deber de obediencia al derecho en cuanto lazo que une al ciudadano con su propio Estado y, por el otro, —pero en el mismo orden de ideas— dotar de sentido ético-comunitario robusto al deber de ayuda mutua, de manera que sirva de verdadero apoyo para la promoción y consolidación de instancias institucionales destinadas a favorecer a los más desventajados en una

comunidad política en especial. Veamos, con un poco más de detalle, en qué consisten tales obstáculos.

La primera dificultad identificada se vincula con la cuestión acerca de que el deber de ayuda mutua se realice obedeciendo a nuestro propio Estado. En efecto, el problema es que, al igual que todos los deberes naturales, aquel deber se aplica a las personas en general antes que a grupos específicos de individuos y además los beneficiarios de tal deber no se encuentran determinados. Esto hace, en consecuencia, que se pueda cumplir con él no solo apoyando las leyes y medidas del Estado, sino que basta con apoyar cualquier otro tipo de institución nacional o supranacional establecida a tal fin. Uno podría realizar el deber de ayuda mutua contribuyendo, por ejemplo, a una organización que se dedica a reducir el hambre y la pobreza en el mundo, antes que contribuir con las instituciones de su comunidad. Es más, si se piensa la cuestión en función del grado de necesidad de los beneficiarios, en muchos casos esa pareciera ser la consecuencia. Los ciudadanos de Argentina, Colombia o Brasil, por ejemplo, tendrían como primera exigencia destinar sus esfuerzos a favor de otros Estados en los que sus ciudadanos se encuentren con mayores necesidades; no así a favor de sus conciudadanos que, a pesar de tener enormes problemas, quizá no lleguen a sufrir las carencias o vulneración de derechos de aquellos que se encuentran en una situación de guerra o sufren las consecuencias de una catástrofe natural muy grave. Esto es muy difícil de medir de todas formas, pero la idea parece ser clara.

El problema tratado no es otro que la satisfacción de lo que Simmons (1979) denominó el “requisito de particularidad” (p. 31). Según esta exigencia, una teoría aceptable de la obligación política debe explicar por qué los *integrantes* de un Estado deben obediencia y aquellos que no poseen ningún tipo de vínculo con este tienen la libertad de hacer o no lo que el derecho ordena. Klosko (2005), por supuesto, reconoce la dificultad y ofrece una respuesta. Cree que, al acoplarse al deber de ayuda mutua el principio del *fair play*, se ofrecen los medios “para identificar la comunidad política de la que uno es miembro y, por lo tanto, las instituciones que se aplican a uno” (Klosko, 2005, p. 109). Estas instituciones serían aquellas que les proporcionan a los ciudadanos los bienes indispensables para llevar a cabo su plan de vida. Así, dado que ellos obtienen tales beneficios, tienen responsabilidades especiales frente a los demás miembros de la comunidad, incluso, y muy especialmente, con aquellos que no son muy favorecidos por el sistema. En efecto, como estos también obedecen regularmente la ley, contribuyen a que se mantenga la estabilidad de la empresa cooperativa y haya una atmósfera de orden esencial para el bienestar de todos. Entonces, el principio del *fair play*, al colocar el acento en los beneficios concretos que los ciudadanos reciben de sociedades particulares, permite establecer una identificación entre los individuos y el cuerpo político, y además logra darle al deber de ayuda mutua su propia especificidad en un contexto comunitario determinado.

Wellman (2004) también es consciente de la dificultad que presenta la satisfacción del requisito de particularidad, al que incluso identifica como “el obstáculo más apremiante para defender una versión plausible de nuestro deber de obedecer la ley” (p. 97). En respuesta al problema, sostiene la tesis de que “las responsabilidades samaritanas pueden requerir acciones específicas y que los peligros del estado de naturaleza requieren específicamente que uno obedezca las leyes del propio estado” (Wellman, 2004, p. 108). Hay dos grandes movimientos argumentativos que el autor realiza para justificar semejante afirmación. En primer lugar, señala que los deberes samaritanos son muy diferentes de las responsabilidades caritativas generales que tienen las personas y esto se debe a que aquellos pueden correlacionarse con derechos positivos de los demás: son “típicamente deberes perfectos que requieren que uno realice una acción específica en nombre de una persona específica en un momento específico” (Wellman, 2004, p. 108). Recurre para ilustrar este punto a la parábola bíblica del buen samaritano que habría narrado Jesús, atestiguada en el Evangelio de Lucas

(cap. 10, versículos 25-37).⁵ Imaginemos, dice Wellman (2004, p. 108), que le preguntáramos al sacerdote por qué no se detuvo a ayudar al hombre malherido y este respondiera que, si bien pensó en ayudarlo, prefirió, con miras a cumplir sus deberes de otra manera, expedir un gran cheque a favor de otras personas en situación de hambruna una vez que volviera a su casa. En este caso, estaría claro que el sacerdote malinterpreta la naturaleza de sus responsabilidades y que cualquier donación caritativa que pudiera hacer para aliviar el hambre no extinguiría el deber que tiene con el viajero herido. Entonces, el caso bíblico muestra que no hay nada curioso acerca de las responsabilidades samaritanas que requieren que uno realice un curso de acción específico a personas específicas.

Pero Wellman advierte una clara objeción a su planteo. En el ejemplo dado, el sacerdote no goza de discrecionalidad para cumplir el deber samaritano porque solo su acción es necesaria para salvar la vida del viajero, pero dentro del Estado un ciudadano sí la tiene sobre sus deberes políticos porque no es necesaria la obediencia a la ley para salvar a sus compatriotas del estado de naturaleza. La salida a esta objeción está, para el autor, en la importancia de mantener, frente a los peligros de la anarquía, la estabilidad política. En efecto, los regímenes políticos, dice Wellman (2004), son necesarios porque solo es posible la paz en la medida que las personas “sigan un conjunto común de reglas y apelen a una autoridad común para resolver conflictos bajo estas reglas”; de lo contrario, “ningún poder común surgiría en ausencia de una coerción uniforme” (p. 109).

En este punto, el principio del buen samaritano se tiene que complementar con el del *fair play*. En efecto, este último principio permite explicar “el deber de uno de contribuir a un proyecto grupal incluso cuando la contribución de uno no tiene un efecto perceptible sobre el proyecto en su conjunto” (Wellman, 2004, p. 109). No hay que creer, por eso, “que un ciudadano disfruta de la discrecionalidad de obedecer o no las leyes simplemente porque esta obediencia no es necesaria para que su Estado pueda desempeñar sus funciones” (Wellman, 2004, pp. 109-110). En realidad, lo que sucede es que, como “disfrutar de tal discrecionalidad depende de la negación de la misma discrecionalidad a otros, solo podría disfrutarla aprovechando la obediencia de otros ciudadanos” (Wellman, 2004, p. 110). Pero esto supone tomar ventaja injustamente del esfuerzo de los demás, lo cual prohíbe el principio del *fair play*. Bajo esta mirada, pues, Wellman entiende que cumplir nuestra parte acorde con tal principio implica que nadie es moralmente libre para ejercer aquel tipo de discrecionalidad. Es más, ningún régimen político puede permitir que todos sus ciudadanos tengan plena discrecionalidad para elegir a quiénes favorecer al realizar su deber samaritano; de lo contrario, sería incapaz de resolver el problema de coordinación. En resumen, según Wellman (2004), “una vez que uno aprecia tanto las demandas de equidad como el hecho de que la discrecionalidad es en sí misma un bien cuyo disfrute universal es inconsistente con la estabilidad política, uno reconoce cómo la explicación del samaritano puede satisfacer el requisito de particularidad” (p. 111).

4. Hacia una propuesta de múltiples principios

4.1. Una respuesta al problema del requisito de particularidad

Tanto en el caso de Klosko como en el de Wellman las respuestas que ofrecen para que el deber de ayuda mutua o principio samaritano satisfaga el requisito de particularidad adolecen de un defecto común. Se cree que al integrarlo con otro principio —el del *fair*

⁵ Lo que se cuenta en ese pasaje, vale recordar, es la historia de un hombre que, tras ser asaltado y golpeado, quedó muy mal herido, casi muerto. Un sacerdote y un levita que viajaban por el mismo camino, al cruzarse con él, deciden no ayudarlo y pasarlo por alto. Pero luego, un samaritano, quien tiene una visión religiosa diferente, siente compasión por él y lo ayuda.

play — este le transmite las propiedades y logra anclar su realización en una comunidad en concreto. Sin embargo, esto no parece del todo correcto. Que el principio del *fair play* satisfaga el requisito de particularidad no hace que el deber natural de ayuda mutua siga la misma suerte. El *fair play* no logra compartir tal propiedad porque la forma en que lo cumple descansa, principalmente, en la obtención, por parte de los integrantes de una empresa cooperativa, de una serie de bienes que les permiten llevar adelante su plan de vida. Pero que uno reciba bienes esenciales u otro tipo de bienes, producto de la cooperación, no justifica que se deban realizar contribuciones adicionales a favor de los más necesitados de esa comunidad en especial. Si bien con tal propuesta se ofrecen los medios para identificar la comunidad en la que uno es miembro, no se explica la preferencia por ayudar a los propios conciudadanos antes que a las personas en desventaja de otras sociedades.

Frente a este panorama, y siguiendo a Simmons (1979, pp. 31-32), se podría insistir en que se debe hacer más que simplemente demostrar cómo un deber general puede exigir que uno, en particular, obedezca las leyes del Estado al que pertenece, y que en realidad se proporcione un “principio de obligación política que vincula al ciudadano a un Estado *particular* por encima de todos los demás, a saber, ese Estado en el que es ciudadano”. Una teoría de la obligación política deseable no solo debe dar cuenta del deber general de obedecer la ley del Estado al que pertenecemos, sino de la responsabilidad especial que nos une con él y los demás miembros. El deber de obediencia al derecho, en cuanto lazo especial, no es vacío de eticidad. Se da con una comunidad en particular con valores, normas sociales, tradiciones y una cultura compartida que lo tiñe con su impronta específica y su propio sentido. Esto involucra un mayor compromiso moral y político sobre los ciudadanos, que da lugar a otras responsabilidades, más exigentes y sólidas, con el cuerpo político: el deber de servir al país en tiempos de guerra es un claro ejemplo de ese tipo de responsabilidades, quizá el más importante.

Ninguna de las propuestas analizadas satisface aquella exigencia porque de lo que se trata es de un problema comunitario. No logran advertir esa conexión que une a los ciudadanos con su propio Estado, que hace que se le deba obediencia y que explica los diversos deberes y responsabilidades cívicos. Solo una teoría de la obligación política que incorpore de alguna manera este aspecto comunitario, como reconoce Renzo (2008, p. 211) en su crítica a Wellman, parecería estar en condiciones de dar cuenta del vínculo complejo y especial de responsabilidades. Esa es la razón por la cual Dworkin (2005) simpatiza con un enfoque que coloca el acento en las “obligaciones asociativas” u “obligaciones comunales” (p. 145) antes que cualquier otro tipo de teoría; o, para dar otro ejemplo, es el motivo por el que Rosenkrantz (2006) considera como elemento central en la obligación política la cuestión de la membresía ciudadana. Sin ir más lejos, el propio Wellman (2004) reconoce aquella limitación y acepta que el principio samaritano no puede dar cuenta de ese lazo especial. Pero rechaza que un enfoque asociativo esté en mejor condición para responder el problema⁶ y, en su lugar, se focaliza

⁶ Según Wellman (2004), los asociativistas se enfrentan al siguiente dilema: “deben ofrecer (1) alguna explicación plausible sobre por qué nuestros vínculos emocionales hacia los compatriotas y las instituciones políticas generan obligaciones especiales; o deben afirmar (2) que no se necesita tal explicación porque la identificación psicológica es una propiedad moralmente básica (similar a la promesa, por ejemplo)” (pp. 112-113). Ninguna de tales opciones es viable a su modo de ver. En efecto, en cuanto a la primera, no se ha podido salvar la brecha entre la disposición razonable de sacrificarnos por aquellos con quienes nos identificamos (plano descriptivo) y la obligación moral de hacerlo (plano normativo); y con respecto a la segunda, considerar aquella identificación como moralmente fundamental tiene implicaciones negativas en relación con el racismo, el sexismo, etc. Las objeciones de Wellman no parecen, sin embargo, concluyentes. Un vínculo social valioso genera razones legítimas para que nos comportemos de una manera que refleje nuestra sensibilidad tanto hacia el valor inherente del vínculo como hacia el valor de aquellos con quienes hemos establecido esa conexión de manera conjunta (Scheffler, 2017, p. 5). Tampoco se reduce a una cuestión psicológica, sino que están envueltas por una dimensión moral donde se identifican comportamientos “correctos” o “incorrectos”, respecto a la cual lo que vale es una justificación racional (Horton, 2010, p. 162).

en demostrar que una teoría de la obligación política no necesita cumplir con esa exigencia para ser satisfactoria. No creemos, por las razones dadas, que el requisito sea superfluo y de su satisfacción depende sin duda el valor y la capacidad explicativa de la teoría.

Se puede encontrar una salida a este laberinto. Siguiendo algunas de las ideas de los enfoques comunitarios o asociativos, creemos que la clave está en incorporar una concepción de la comunidad política no solo como una mera empresa cooperativa o, en términos de Walzer (1983), un simple “club de beneficio mutuo” (p. 81), sino además como un tipo de asociación en la que sus integrantes comparten una relación fuerte de membresía. Esto supone que toda empresa cooperativa estatal constituye, con más o menos firmeza, con más o menos diferencias sociales, éticas o culturales en su interior, un “proyecto colectivo común”, un “proyecto sugestivo de vida en común” en términos de Ortega y Gasset (1921, p. 25), o incluso, como lo concibe Dworkin (2005), una “comunidad fraternal” (p. 147). Básicamente, lo que queremos indicar con ello es que una sociedad jurídica y políticamente organizada no es una simple alianza, una sumatoria de individuos sin ningún tipo de vinculación. Hay un destino y proyecto político compartido que, por un lado, a cuyo cumplimiento los integrantes son convocados y que, por el otro, es dador de sentido de los planes de vida particulares (su destino individual) y también influye en la forma de comportamiento ciudadano ante las instituciones estables. En razón de ello, hablamos de nuestro país y pensamos en nosotros mismos como sus partes componentes (Horton, 2010, p. 169). Al mismo tiempo, reconocemos que tiene derecho a hacer requerimientos sobre nosotros y puede tener expectativas legítimas que no se explicarían sin hacer referencia a la idea de que es “nuestra comunidad” y somos ciudadanos de ella.

Ese dato básico fundamental, la pertenencia a semejante proyecto encarnado en la figura de una organización política concreta, determina moralmente nuestra relación con los demás miembros y lo que sentimos y pensamos acerca de qué es lo que debemos hacer en el esquema social. Una comunidad política en cuanto proyecto identitario común tiene un valor especial para sus miembros (Horton, 2010, pp. 176-177), quienes a su vez comparten un vínculo que los identifica con la comunidad (Horton, 2010, p. 180). Esta relación que se da entre los miembros de la comunidad y las instituciones políticas, según Horton (2010), se despliega en un aspecto “objetivo” y otro “subjetivo” (p. 183). El aspecto objetivo versa sobre el hecho de que la pertenencia a una comunidad política es algo que simplemente se asume de acuerdo con las convenciones establecidas: nada en particular se necesita hacer en la gran mayoría de los casos para adquirir la condición de miembro. Por su parte, el aspecto subjetivo se refiere a una forma más o menos explícita de autocomprensión, que incorpora muchos de los sentimientos morales, creencias, emociones y actitudes al interior de la asociación. En este punto, el plano subjetivo se forma en función del significado que la práctica social atribuye a la circunstancia de ser miembro o pertenecer al grupo. Se trata, pues, antes que de una cuestión meramente psicológica, de una propiedad interpretativa de las prácticas grupales de hacer valer y reconocer responsabilidades (Dworkin, 2005, p. 148).

En cierta medida, lo dicho coincide con la idea de sujeto plural (*plural subject*) de Gilbert (1993a y b, 2000 y 2006). Según la filósofa británica, los grupos sociales son sujetos plurales que están constituidos por compromisos conjuntos (*join commitments*), esto es, aquella clase de acuerdo (expreso o tácito), promesas —como casos paradigmáticos— o cierto tipo de relación del que emergerían deberes entre los participantes (Gilbert, 1993a, pp. 126-127). Todo lo que es necesario para establecer un compromiso conjunto es que las partes interesadas expresen mutuamente su disposición de estar comprometidas de un modo que pueda ser comprendido por ellas. Un compromiso conjunto es lo que transforma a distintos individuos en un agente social colectivo. Este, efectivamente, no se reduce a sus partes constitutivas; no es simplemente un agregado de ellas (Gilbert, 1993b, p. 242). Al contrario, Gilbert (2006, pp. 136-137)

sostiene que un compromiso conjunto une a las personas de tal modo que las “unifica”, creando un “nuevo cuerpo”.

Muchas personas tienen la sensación de poseer ciertos vínculos políticos, o sienten que están atadas de una manera especial a sus gobiernos u obligadas a apoyar las instituciones políticas de su país y obedecer sus leyes (Gilbert, 1993a, p. 127). Cuando alguien, de acuerdo con Gilbert (1993a, p. 127), se dirige a un cierto país como “nuestro país”, o a un gobierno como “nuestro gobierno”, claramente se refiere a este como un sujeto plural del cual es parte. Existe en este tipo de expresiones un compromiso común que está acompañado de una serie de obligaciones y derechos entre las personas que las enlaza entre sí (Gilbert, 1993a, p. 124), y estas expresan a su vez la adscripción a un mismo proyecto común al que se lo percibe como propio: los miembros se ven, bajo una misma entidad, corresponsables de promover los fines y los principios ético-políticos compartidos.

En resumen, una empresa cooperativa, vista desde un enfoque asociativo, es más que una conglomeración de individualidades y se presenta más bien como un proyecto colectivo común que define sus prácticas, su estructura, la forma de su propio desarrollo, así como también sus responsabilidades y obligaciones (Sandel, 2009, p. 224). Esto es lo que hace que los deberes políticos al interior del grupo —las “obligaciones asociativas” o “comunales”—, como explica Scheffler (2001), “requieran que uno dé prioridad a los intereses de sus asociados en varios sentidos por sobre los intereses de otras personas [no miembros del grupo]” (p. 53). Semejante prioridad que asumen los deberes no puede ser mejor ilustrada que con la metáfora de los círculos concéntricos que ofrece Shue (1988):

A menudo vemos nuestros deberes desde el punto de vista de una piedra arrojada a un estanque: yo soy la piedra y el mundo es el estanque en el que he sido arrojado. Estoy en el centro de un sistema de círculos concéntricos que se vuelven más débiles a medida que se expanden. El primer círculo inmediatamente a mi alrededor es fuerte, y cada círculo sucesivo es más débil. Mis deberes son exactamente como las ondas concéntricas alrededor de la piedra: más fuertes en el centro y disminuyendo rápidamente hacia la periferia. Mis deberes principales son para aquellos inmediatamente alrededor de mí, mis deberes secundarios son para aquellos más cercanos, mis deberes terciarios son para aquellos siguientes, y así sucesivamente. Claramente, cualquier deber hacia aquellos en la periferia lejana se reducirá a nada, y dados los limitados recursos disponibles para cualquier persona común, sus deberes positivos apenas alcanzarán más allá de un segundo o tercer círculo. (p. 691)

Si pensáramos al deber de ayuda mutua sin contemplar el ámbito comunitario fundamental en el que se desenvuelve, sería imposible comprender su sentido, su propia especificidad y la fuerza o debilidad que tiene frente a otros en función de qué tan lejos o cerca estos se encuentren de nosotros. Caeríamos, de este modo, en el error de tratarlo como un requerimiento moral que vale por igual tanto para los ciudadanos del Estado como para cualquier ciudadano de otro Estado, algo que dista de guardar cierta coherencia con respecto a cómo se dan las relaciones humanas en la vida real. Las estrategias de Klosko y Wellman no parecen sortear el obstáculo que surge del requisito de particularidad, que es el que hemos intentado superar mediante semejante propuesta.

4.2. El principio del bien común y el deber natural político

Quedó pendiente, en nuestro esfuerzo teórico para justificar el apoyo de los ciudadanos a las medidas del Estado a favor de los menos aventajados, desarrollar otro

aspecto importante identificado al comienzo de la sección 3: ofrecer, en sintonía con las consideraciones realizadas en la sección 4.1, una justificación acerca de cómo cubrir con un sentido ético-comunitario robusto al deber de ayuda mutua con el fin de que efectivamente sirva de apoyo para la promoción y consolidación de instancias institucionales destinadas a favorecer a los más desventajados dentro de una comunidad política en especial. Lo que se intenta superar con semejante planteo es evitar que la realización del deber para apoyar los programas estatales pueda quedar trunca. La razón de esta consecuencia indeseada es que, como explica Klosko (2003, p. 837 y 2005, p. 81), el deber presenta un carácter débil, esto es, se encuentra calificado por los costos, que no deben ser en modo alguno muy excesivos. En parte tal carácter es cierto, pero el problema es que seguir simplemente una lógica costos-beneficios no parece resultar un criterio definitivo en el cumplimiento de ese deber. Muy probablemente sea el primer criterio que todo ser racional seguiría —y en esto coincidimos con Klosko y Wellman—, pero no sería el último que todo ser moral y ético emplearía. Una comunidad política, en cuanto proyecto colectivo común, no es solo una relación que opera en términos de costos-beneficios (puramente en términos económicos), sino que hay componentes éticos y valores morales que orientan el desarrollo de las prácticas sociales. La vida en sociedad no se trata de una cooperación simple y llanamente autointeresada, en la que cada uno hace todo lo posible para satisfacer su propio plan de vida, incluso si ello fuera en detrimento o perjuicio de los demás miembros del grupo. Una sociedad en la que se impone por doquier el egoísmo y no hay valores éticos de base con aspiraciones más fundamentales estaría más próxima al estado de naturaleza hobbesiano, en donde se sufre un estado de guerra constante y la vida es breve, pobre, solitaria y desagradable. No contemplar la faceta ética que estructura las relaciones humanas lleva a desconocer por qué el deber en cuestión constituye, como reconoce Rawls (2006, pp. 310-311), un gran valor social: una fuente importante de confianza y seguridad, y en última instancia de la conformación de una sociedad más justa. Tales aspectos son dadores de sentido y permiten trazar una mejor distinción entre las cargas aceptablemente ligeras y objetablemente pesadas que se imponen sobre la ciudadanía.

El desarrollo de esta propuesta involucra dos grandes pasos. En primer lugar, y muy ligado a la idea de “proyecto comunitario” que desarrollamos más arriba con el fin de dar respuesta al requisito de particularidad, al deber natural de ayuda mutua se le debe acoplar el principio del bien común. Este concepto es multívoco y problemático (Crowe, 2019, pp. 88-93), pero podemos tomar aquí la definición de Finnis (2000), según la cual el bien común es “un conjunto de condiciones que capacita a los miembros de la comunidad para alcanzar por sí mismos el valor (o los valores), por los cuales ellos tienen razón para colaborar mutuamente (positiva y/o negativamente) en una comunidad” (p. 184). Este conjunto de condiciones (sociales, económicas y de otras índoles) es dador de posibilidades y les permite a los miembros de la comunidad alcanzar por sí mismos ciertos valores en el desarrollo de su plan de vida y en consonancia con el bienestar general. A esto cabe agregar —o aclarar— que las acciones ciudadanas y especialmente todo acto de quienes tienen autoridad en la toma de decisiones (judiciales, legislativas o ejecutivas) repercuten, en mayor o menor medida, en la realización, promoción y conservación del bien común, pues se trata de condiciones de carácter indivisible, compartidas por todos aquellos que integran la comunidad política. El principio del bien común va más allá de los intereses individuales y se proyecta sobre el conjunto de la comunidad. Es más, nadie puede alcanzar su propio bien, sino cuando se alinea y trasciende en la búsqueda del bien común. Ciertamente, los integrantes de la empresa estatal tienen el deber de trabajar en pos de realizar ese valor rector de la vida social e institucional. A él contribuye cada uno, pero también se participa de sus grandes ventajas bajo criterios de distribución justa y equitativa, lo cual genera ciertas responsabilidades y actitudes ciudadanas. De esto se sigue, entonces, que el desarrollo personal de cada plan de vida no puede reducirse pura

y exclusivamente a los propios intereses, sino que también se tiene que acomodar a las necesidades de los demás miembros del grupo.

Esta es, pues, la forma mediante la cual se puede justificar que el deber de ayuda mutua, con auxilio del principio del bien común, tenga un despliegue comunitario sólido y los ciudadanos deban apoyar las acciones estatales para favorecer a quienes se hallan en desventaja en su comunidad. Sin embargo, el principio del bien común tiene un punto débil respecto a tal justificación. Si bien permite decir que los ciudadanos deben enderezar sus contribuciones para el bien del todo, como dirige su atención a la dimensión comunitaria, piensa fundamentalmente en términos universales. Dicho de otra forma, no se detiene en detalle en las instancias particulares y, por eso, puede suceder que no haga diferenciaciones que son necesarias para fortalecer las instituciones focalizadas a ayudar a quienes más lo necesitan.⁷ Quizá esta sea la razón por la que Klosko, cuando aborda la cuestión ligada a paliar las necesidades que sufren algunos grupos sociales no se vale de aquel principio y solo echa mano del deber natural de ayuda mutua. Al principio del bien común, en cambio, solo lo emplea para tratar ciertas funciones del Estado sobre temas muy generales que van más allá de los problemas de injusticia concretos, tales como “la regulación de la economía para mantener bajo control la inflación y el desempleo, el apoyo a la educación pública, los museos, las orquestas sinfónicas y los parques nacionales” (Klosko, 2005, p. 111).

El problema —que es al fin y al cabo una cuestión de especificidad— se puede subsanar con el deber natural de apoyar y promover las instituciones justas propuesto por Rawls (2006) o también llamado por Klosko (2005) como “deber natural político” (p. 79).⁸ En efecto, apoyar y promover las instituciones justas significa contribuir y favorecer a aquellas instituciones que, por un lado, “distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determina la división de las ventajas provenientes de la cooperación social” (Rawls, 2006, p. 20) y, por otro lado, lo hacen contemplando no solo al todo o a la ciudadanía en general, sin ninguna diferenciación, sino también, y muy fundamentalmente, pensando en el reparto en aquellos casos especiales en los que cabría hacer distinciones justificadas. Esto depende, por cierto, de las características que uno considera que deben tener las grandes instituciones para que las cataloguemos de justas o, visto desde otra perspectiva, de los criterios de distribución que se deberían satisfacer a tales efectos. Si seguimos uno que no se limite a una mera igualdad aritmética (tratar a todos como puro número) o de acuerdo con el libre mercado (Smith, 1996 o Hayek 1997, por ejemplo), sino que incorpore aspectos de la justicia social, está claro que corregir las desigualdades es una de las grandes preocupaciones de la justicia distributiva. Rawls (2006), por ejemplo, propone como mecanismo de rectificación de las desigualdades sociales el principio de diferencia. Según este, “las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para [...] mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo”

⁷ No se quiere decir, vale aclarar, que desde la perspectiva del bien común no haya una integración entre, por un lado, la búsqueda de bienes valiosos para todo el cuerpo social (dimensión social general) y, por el otro, la realización de bienes individuales que deben ser garantizados y promovidos, como son los derechos humanos (dimensión individual). Sin duda, la realización de los derechos humanos de los individuos en concreto depende del grado de realización del bien común. En realidad, lo que se quiere marcar es que la visión desde el bien común en cuanto estado de cosas con valor intrínseco de la comunidad como un todo puede en algún punto ser un problema para la gestión de los problemas individuales concretos.

⁸ Tal deber natural se trata de un requerimiento moral de la propia naturaleza del hombre que ordena obedecer las leyes y someterse a la autoridad del Estado, siempre y cuando exista una estructura institucional justa. En cuanto a su justificación, Rawls (2006) simplemente afirma que los participantes de la posición originaria lo elegirían porque constituye “un principio que concuerda con los criterios de las instituciones” (p. 308), es decir, los dos principios de justicia de su teoría. No hace falta entrar en detalle sobre este punto, sino que basta con reconocer que tal propuesta puede ser intuitivamente aceptada sin mayores discusiones, pues las instituciones justas son aquellas que nos ofrecen las condiciones necesarias para llevar adelante un plan de vida racional, mediante orden, seguridad, justicia y paz, y permiten de este modo la realización de la personalidad moral de los seres racionales.

(Rawls, 2006, p. 280). En nuestro caso, creemos que el criterio rector que orienta el reparto de bienes y cargas hacia la realización de la igualdad proporcional es el mérito o título con el que cuenta la persona, el cual determina justamente lo que se le es debido; pero a su vez hay varios criterios intermedios: su necesidad, función, condición, capacidad y aporte sobre las que se realiza el reparto (Hervada, 2000, pp. 222-241). Todos ellos, en su conjunto, ofrecen un esquema o modelo bastante riguroso para que el reparto de bienes y cargas sea lo más equilibrado posible, teniendo en cuenta no solo los derechos o responsabilidades que se deben repartir, sino también a las personas sobre las que procede tal reparto.

Claro que el bien común y la realización de la justicia van de la mano, pues apoyar y promover las instituciones justas es, al mismo tiempo, apoyar y promover el bien común. Pero el punto que queremos marcar es que, al complementarse el principio del bien común con el deber natural de apoyar y promover las instituciones justas, uno se garantiza en la teoría de la obligación política que los integrantes de un esquema cooperativo ventajoso apuesten a mejorar las condiciones de los ciudadanos menos favorecidos mediante las instituciones apropiadas, es decir, las justas. También en este punto se manifiestan diversas relaciones que se dan entre el deber natural político con el deber de ayuda mutua: en primer lugar, la idea de complementariedad indica una clara relación de *acumulación*, según la cual un principio se añade al otro para mejorarlo o perfeccionarlo; en segundo lugar, se da una relación de *superposición*, esto es, un fortalecimiento de un principio a otro cuando presenta ciertas debilidades; y, por último, entre ambos existe un *apoyo mutuo*. En lo que respecta a esta última relación, hay un doble movimiento. Por un lado, el deber de ayuda mutua justifica el apoyo ciudadano a los programas estatales destinados al bienestar social, a paliar las desigualdades o, como suele expresar Wellman (2001, p. 746), a sacar a los otros de los peligros del estado de naturaleza; pero, como en un Estado de derecho esto no se debe hacer por cualquier vía, sino por intermedio de las instituciones que se encargan de repartir de la forma más justa posible sobre los ciudadanos las ventajas y cargas que se obtienen de la cooperación social, el deber natural político viene a erigirse como su soporte esencial. Por otro lado, el desarrollo y promoción de las instituciones justas (las que sigan los criterios de mérito, necesidad, función, condición, capacidad y aporte) encuentra un punto de anclaje sólido en el deber de ayuda mutua, el cual es al mismo tiempo dador de sentido: este marca el fin (la asistencia a los otros como prioridad) y el deber natural político interviene en el apoyo y favorecimiento de los medios más aptos (las instituciones justas) para lograr esa meta.

En última instancia, los deberes de obediencia al derecho que se recogen bajo el deber natural de ayuda mutua y el deber natural político dan cuenta de que el deber de cumplir con nuestra parte en la empresa cooperativa del Estado (el deber de *fair play*) no se agota en la coordinación misma o la conformación del conjunto de condiciones que permita a cada uno llevar adelante su plan de vida. A este enfoque estático, se le debe añadir uno dinámico estructurado con base en un horizonte privilegiado: la constitución de una sociedad lo más justa posible, a pesar de las inevitables injusticias que puedan darse. Ambos deberes naturales sirven al perfeccionamiento de las propias instituciones, a mejorar su calidad y mantener su fortaleza. Quienes se benefician del esquema de cooperación del Estado deben trabajar para mejorar el sistema o transformarlo, atendiendo a quienes no logran, por diversos motivos justificados, acceder a un reparto justo de bienes que permitan llevar adelante un plan de vida digno. En este punto, en el que la justicia distributiva y el reconocimiento del otro —especialmente el más necesitado— toman una misma dirección, el proyecto jurídico y político exhibe su mayor sentido de justicia y un aspecto esencial de su objetivo último: realizar el bien común en un proceso de construcción permanente.

5. Conclusión

Sobre la base de una teoría del *fair play* a la que se le acople el deber de ayuda mutua, el principio del bien común y el deber natural político rawlsiano, hemos ofrecido en este trabajo una teoría de múltiples principios que permitiría justificar, no solo por qué los ciudadanos deben apoyar aquellas medidas estatales destinadas a favorecer a los menos aventajados, sino muy especialmente que la realización del deber se efectivice sobre aquellos integrantes del Estado con respecto a los cuales, en cuanto miembros de un mismo proyecto cooperativo, se mantienen lazos éticos y comunitarios más fuertes. A modo de cierre, resulta oportuno realizar una muy importante aclaración. Todo lo dicho no significa en modo alguno que sobre todos los ciudadanos más favorecidos de la cooperación social se impongan siempre e indistintamente las cargas. Hay que analizar caso por caso desde una teoría general de la responsabilidad si corresponde que se perfeccione el deber natural de ayuda mutua a la luz de criterios racionales que permitan exigir con justicia la realización del deber.

Semejante problema, que no es otro que la cuestión del alcance y límites del deber de ayuda a otro, es sumamente complejo. En este trabajo, como se podrá advertir, al deber de ayuda mutua se lo ha condicionado, en mayor o menor medida, a los costos que involucraría cumplirlo. Según los autores vistos, la exigencia moral existe siempre que el cumplimiento no implique “riesgo o pérdida excesivos” (Klosko, 2005, p. 79) o no suponga “un costo irrazonable para uno mismo” (Wellman, 2001, p. 744). Más allá de las sutiles diferencias que guardan entre sí este tipo de expresiones o criterios, ellos apuntan a un mismo lugar: por un lado, buscan trazar de forma coherente en nuestra moralidad la frontera entre lo obligatorio y lo supererogatorio; y, por el otro, y en línea con lo dicho, intentan hacer del deber de ayuda mutua un deber moral realizable en el plano práctico (no ideal) y evitar tratarlo como algo que quizá puedan cumplir solo algunos pocos individuos, héroes o ángeles, o que en todo caso suponga poner la vida de los más favorecidos al servicio de los menos aventajados, corriéndose el riesgo de que no puedan atender su propio plan de vida. Estas consideraciones abren un nuevo problema que gira en torno a las condiciones adicionales sobre el alcance del deber natural de ayuda mutua, cuyo estudio quedará pendiente para otro trabajo complementario.

Bibliografía

- Alemany, M. (2015). Ricos y pobres: sobre el fundamento y alcance del deber de ayudar al prójimo. *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 7, 159-188.
- Crowe, J. (2019). *Natural Law and the Nature of Law*. Cambridge University Press.
- Dworkin, R. (2005). *El imperio de la justicia*. Gedisa.
- Finnis, J. (2000). *Ley Natural y Derechos Naturales*. Abeledo-Perrot.
- Fowler, M. (1980). Self-Ownership, Mutual Aid, and Mutual Respect. *Social Theory and Practice*, 6(2), 227-245.
- Garzón Valdés, E. (1986). Los deberes positivos generales y su fundamentación. *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 3, 17-33.
- Gilbert, P. (2010). Kant and the Claims of the Poor. *Philosophy and Phenomenological Research*, 81(2), 382-418.
- Gilbert, P. (2012). *From Global Poverty to Global Equality: A Philosophical Exploration*. Oxford University Press.
- Gilbert, M. (1993a). Group Membership and Political Obligation. *The Monist*, 76, 119-131.
- Gilbert, M. (1993b). Reconsidering the “Actual Contract” Theory of Political Obligation. *Ethics*, 109(2), 236-260.

- Gilbert, M. (2000). Obligation and Joint Commitment. En Gilbert, M., *Sociality and Responsibility: New Essays in Plural Subject Theory* (pp. 50-70). Rowman & Littlefield.
- Gilbert, M. (2006). *A Theory of Political Obligation: Membership, Commitment, and the Bonds of Society*. Oxford University Press.
- Hart, H. L. A. (1955). Are There Any Natural Rights? *Philosophical Review*, 64(2), 175-191.
- Hayek, F. A. (1997). *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*. Unión Editorial.
- Hecht, J. (2011). Fair Play: Resolving the Crito-Apology Problem. *History of Political Thought*, 32(2), 543-564.
- Herman, B. (1984). Mutual Aid and Respect for Persons. *Ethics*, 94(4), 577-602.
- Hervada, J. (2000). *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*. Eunsu.
- Heyd, D. (1982). *Supererogation: Its Status in Ethical Theory*. Cambridge University Press.
- Horton, J. P. (2010). *Political Obligation*. Palgrave Macmillan.
- Kant, I. (2005). *La Metafísica de las Costumbres*. Tecnos.
- Klosko, G. (2005). *Political Obligations*. Oxford University Press.
- Klosko, G. (2003). Samaritanism and Political Obligation: A Response to Christopher Wellman's "Liberal Theory of Political Obligation". *Ethics*, 113(4), 835-840.
- Montero, J. (2014). ¿Justicia, asistencia o caridad? ¿Qué deberes tenemos hacia los pobres del mundo? Una exploración preliminar. *Andamios*, 11(25), 75-104.
- Murphy, L. (1993). The Demands of Beneficence. *Philosophy and Public Affairs*, 22 (4), 267-292.
- Nozick, R. (1991). *Anarquía, Estado y Utopía*. FCE.
- Nozick, R. (1992). *Meditaciones sobre la vida*. Gedisa.
- O'Neill, O. (1998). Kant's Virtues. En Crisp, R. (ed.), *How Should One Live? Essays on the Virtues* (pp. 77-97). Oxford University Press.
- Ortega y Gasset, J. (1921). *España invertebrada*. Calpe.
- Rawls, J. (1999). Legal Obligation and the Duty of Fair Play. En Freeman, S. (ed.), *Collected Papers* (pp. 117-129). Harvard University Press.
- Rawls, J. (2006). *Teoría de la Justicia*. FCE.
- Renzo, M. (2008). Duties of Samaritanism and Political Obligation. *Legal Theory*, 14(3), 193-217.
- Rosenkrantz, C. F. (2006). La autoridad del derecho y la injusticia económica y social. *Revista Discusiones*, 6, 17-57.
- Sandel, M. (2009). *Justice: What's the Right Thing to Do?* Penguin.
- Scheffler, S. (2001). *Boundaries and Allegiances: Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*. Oxford University Press.
- Scheffler, S. (2017). Membership and Political Obligation. *Journal of Political Philosophy*, 26(1), 3-23.
- Scholz, S. J. (2014). Solidarity as a Human Right. *Archiv Des Völkerrechts*, 52(1), 49-67.
- Seglow, J. (2013). *Defending Associative Duties*. Routledge.
- Shue, H. (1988). Mediating Duties. *Ethics*, 98(4), 687-704.
- Simmons, A. J. (1979). *Moral Principles and Political Obligation*. Princeton University Press.
- Smith, A. (1996). *La riqueza de las naciones*. Alianza.
- Valentini, L. (2009). *Justice and Assistance: Three Approaches and a Fourth One*. Centre for the Study of Social Justice (University of Oxford). <http://social-justice.politics.ox.ac.uk>.
- Vlastos, G. (1995). Socrates on Political Obedience and Disobedience. En Graham, D. W. (ed.), Gregory Vlastos. *Studies in Greek Philosophy. Socrates, Plato, and Their Tradition* (pp. 30-42), vol. II. Princeton University Press.
- Walzer, M. (1983). *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. Basic Books.
- Wellman, C. H. (2005). Samaritanism and the Duty to Obey the Law. En Wellman, C. y Simmons, A. J. (eds.), *Is There a Duty to Obey the Law?* (pp. 1-89). Cambridge University Press.

- Wellman, C. H. (2001). Toward a Liberal Theory of Political Obligation. *Ethics*, 111(4), 735-759.
- Wellman, C. H. (2004). Political Obligation and the Particularity Requirement. *Legal Theory*, 10(2), 97-115.

* * *