

El voluntariado como fundamento de los derechos humanos*

Andrés GARCÍA INDA**

Resumen

Este artículo plantea algunas reflexiones acerca de la contribución del voluntariado, como movimiento social, al desarrollo de los derechos humanos. La condición principal para esa tarea es que los derechos se conviertan en el fundamento de la acción voluntaria. Pero también es necesario repensar el sentido de los derechos en el mundo actual y superar algunos reduccionismos. Así, es preciso construir una nueva cultura de los derechos: del reduccionismo normativista al "sentido fermental" de los derechos humanos; del individualismo liberal a la responsabilidad solidaria; de las "políticas de conquista" de derechos a las "políticas de construcción" de poderes sociales.

Definitivamente, el discurso de los derechos humanos ha acabado por instalarse en la cultura jurídico-política y en la conciencia ciudadana como una referencia ineludible en la organización de la vida social. Su consideración como el límite o la frontera ética que delimita o define

Abstract

THE VOLUNTARY WORK AND THE DEVELOPMENT OF HUMAN RIGHTS

This paper analyses the contribution of voluntary work, as a social movement, to the development of Human rights. The main condition for this task is that Human rights become the basis (or the principle) of voluntary action. But, in any case, it is also necessary to reflect about the meaning of "Human rights" now in the world and to resist some over-simplifications of human rights discourse. Thus, it is necessary to build a new Human right culture: first of all from a "legalist reduction" to a "germinal sense" of Human rights; secondly, from liberal individualism to a responsibility of social solidarity; and finally from the "politics of acquisition" of rights to the "politics of construction" of social powers.

los parámetros de la dignidad de la persona, o como concreción de las necesidades fundamentales para vivir humanamente, han convertido además a ese discurso en la plasmación elemental de la idea de justicia, en el conjunto de aspiraciones básicas a las que debe tender toda sociedad y en el

* Este trabajo se enmarca en un proyecto de investigación sobre "La construcción jurídica del voluntariado" (DGES: PB96/0516). Fue concebido además como una introducción al curso sobre "Derechos humanos y voluntariado", del programa de doctorado "Derechos humanos y libertades fundamentales" de la Universidad de Zaragoza (curso 1997-98, cód. S05154). Por eso, más que tratar de establecer conclusiones definitivas, su objetivo era el de plantear algunas reflexiones o hipótesis que pudieran abrir líneas de trabajo y análisis, tanto del sentido práctico de los derechos humanos y su coyuntura en el fin del milenio, como de la contribución que el voluntariado puede hacer al desarrollo de ese discurso.

** Profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad de Zaragoza.

criterio de legitimación más importante de cualquier forma de poder con vocación de reconocimiento. Con otras palabras, los derechos humanos constituyen lo que algún autor ha llamado la "nueva ética social para el siglo XXI" (Cassese, 1991:228; Martínez de Pisón, 1997:53).

Todo ello, sin embargo, no es sinónimo de su realización práctica y aun ha devenido en una experiencia comúnmente admitida la relación, directamente proporcional, entre la inflación (retórica) de los derechos y su falta de efectividad (práctica). Es más, casi podríamos decir que el discurso de los derechos lleva implícita, paradójicamente, una cierta insatisfacción, como horizonte de expectativas que, en caso de cumplirse, nos revela nuevas aspiraciones y necesidades. Y ello, no en virtud de ninguna idea de progreso que la evidencia empírica y la experiencia histórica parece refutar, sino tal vez fruto de la *incomplétude* original del ser humano, que está en la base de toda definición antropológica y que hacen de ésta (y de su hipotética traducción jurídico-política) una tarea inacabable. Dicho de otro modo, es preciso constatar, de entrada, la perplejidad que supone el reconocimiento de la *naturaleza dialéctica de los derechos humanos*, que "se encuentra precisamente en la búsqueda inacabada y contradictoria de la propia identidad del hombre", y que convierte a éstos en una realidad dinámica, cambiante, que no puede ser determinada en la praxis de forma objetiva y definitiva, en "una realidad que fluye en medio de contradicciones" (López Calera, 1990: 75).

Por otro lado, la reflexión sobre los derechos en la actualidad se ha desplazado de la cuestión de su fundamento o justificación, a la pregunta por su realización. O dicho de otra manera, la pregunta sobre el sentido de los derechos se ha trasladado del marco teórico (del "por qué") al marco social y político (al "cómo"). El profesor Norberto Bobbio lo ha expresado con palabras de sobra conocidas: "El problema de fondo relativo a los derechos humanos no es hoy tanto el de *justificarlos* como el de *protegerlos*. Es un problema no filosófico, sino político" (Bobbio 1991:61). En ello ha influido, por un lado, el imperativo urgente de dar satisfacción práctica a las aspiraciones y necesidades que codifican los derechos en un contexto en el que, por ejemplo, no sólo no se ha avanzado, en estos últimos años, en la superación del abismo mundial de la desigualdad, sino que dicha brecha sigue aumentando considerablemente, y en el que las mutaciones mundiales (globalización/regionalización, crisis del Bienestar, etc.) demandan nuevas respuestas para seguir haciendo vigentes las ideas de libertad e igualdad que los derechos encarnan. Por otro lado, es fácilmente constatable que la necesidad de justificar los derechos coexiste con una cultura en la que se hace imposible una fundamentación universalmente válida de la moral (Cortina 1989: 89 ss.). Aunque, como dice el mismo Bobbio, la imposibilidad de un fundamento *absoluto* no elimina el problema de la fundamentación, sino solamente lo sitúa en una nueva dimensión, más humilde: "No se trata de encontrar el

fundamento absoluto —empresa sublime pero desesperada—, sino, cada vez, los *varios fundamentos posibles*. Sin embargo, también esta investigación de los fundamentos posibles —empresa legítima y no destinada como la otra al fracaso— no tendrá ninguna importancia histórica si no es acompañada del estudio de las condiciones, de los medios y de las situaciones en las que este o aquel derecho puede ser realizado. Tal estudio es tarea de las ciencias históricas y sociales. El problema filosófico de los derechos humanos no puede ser disociado del estudio de los problemas históricos, sociales, económicos, psicológicos, inherentes a su propia realización: el problema de los fines del de los medios” (Bobbio 1991: 61).

En el momento actual son diversas las circunstancias que afectan a ese fundamento (*político*) y que han sometido al discurso de los derechos a profundas transformaciones, particularmente en lo relativo a los llamados derechos sociales. La idea de “crisis”, que ha perdido su inmediatez significativa para instalarse como una cualidad esencial y permanente en la definición de la sociedad contemporánea, es llamativa a este respecto (Fernández Buey, 1995). La cultura jurídica y política, así, se ha visto obligada a repensar el concepto mismo de derechos humanos, en función además de las existencia de nuevos espacios, nuevos actores y nuevas formas de relación social. Entre ellos, el *voluntariado* ha adquirido un importante protagonismo, añadiendo a su relevancia social un cierto potencial legitimador al que se recurre frecuente-

mente en los discursos políticos (y que se amplifica a través de los *media*). Lo que le ha convertido, por otro lado, en un fenómeno de moda tanto social como políticamente. Ello no elimina, sino que aumenta, los interrogantes que puedan suscitarse sobre el papel del voluntariado en la sociedad actual y, más concretamente, en relación a los derechos humanos. Es evidente que se trata de un fenómeno cuya relevancia es pareja a su ambigüedad. Pero, por eso mismo, como *movimiento social* (Madrid, 1996; Falcón, 1997), el voluntariado se presenta como *un* fundamento posible de la eficacia de los derechos, en tanto sujeto (o espacio) cualificado de un nuevo modelo de solidaridad. Pero a condición, a su vez, de que los derechos se conviertan también en el fundamento de su acción. Ello exige repensar el sentido de los derechos en el mundo actual y superar algunos reduccionismos a los que se ha sometido al discurso de los derechos humanos. Sin pretensión de exhaustividad, y a beneficio de inventario, podemos citar algunos de ellos, como desafíos que hagan posible la construcción de una nueva cultura de los derechos.

Del reduccionismo normativista al “sentido fermental”

Como punto de partida, el reto de los derechos desde una perspectiva transformadora exige superar la concepción exclusivamente juricista de los mismos que, reduciéndolos en los

límites de su institucionalización jurídica (y por lo tanto, en los márgenes de una acción estatal a su vez limitada por los procesos de globalización) acostumbra a “aprisionar a los derechos humanos en la formalización de las relaciones capitalistas”, desideologizándolos y “definiéndolos (a partir de una visión descontextualizada y ahistórica) como derechos individuales, abstractos y reificados, con pretensión de universalidad, y protegiéndolos con determinadas garantías formales y salvaguardas jurídicas”. En el contexto latinoamericano se viene defendiendo (y con las cautelas precisas sería trasladable al europeo) la necesidad de superar una concepción estrictamente juricista de los derechos humanos: “Porque los derechos humanos corren el riesgo de ser pervertidos en el exacto momento en que son institucionalizados jurídicamente. Concebidos históricamente como un mecanismo de protección de los ciudadanos contra el arbitrio del Estado, pueden ser vaciados en la medida en que es el propio Estado quien los regula” (Faria, 1996: 39). Pero eso no significa renunciar, en mi opinión, a la lucha por el reconocimiento jurídico-formal de los derechos (como derechos subjetivos, o prestaciones, etc., con las garantías correspondientes); lo que implica es la renuncia al monopolio jurídico-político de los derechos por parte del Estado. Como señala José E. Faria “el desafío de la concreción de los derechos humanos (...) exige la *superación de las concepciones juricistas en favor de prácticas políticas comprometidas* (a) con

la reconstrucción ética de los vínculos sociales, (b) con la condición de dignidad humana a ser incorporada en el universo normativo-institucional, (c) con la desalienación técnica (dada la distancia entre la vida cotidiana, aprehensible por el hombre común, y la complejidad de las decisiones gubernamentales, exigiendo conocimientos altamente especializados y generando, así, un creciente cinismo en torno a la vida política) y (d) con la sustitución de los ‘ciudadanos siervos’ (los sujetos formales de derecho que no disponen de poder sustantivo) por ‘ciudadanos plenos’ (capaces de influir en las decisiones fundamentales relativas a la organización de la vida económica y a la construcción de los lugares de la convivencia social)” (Faria, 1996: 40).

Repitamos que no se trata de despreciar el valor de los derechos como instrumentos jurídicos (entre otras cosas porque no se trata de concebirllos sólo como derechos frente al poder del Estado, sino también frente a otros poderes posibles, como el del mercado) sino de reivindicar el sentido político de los mismos, independiente o complementariamente a su traducción jurídico-formal. O, como dice Enrique Haba, su “sentido fermental” o heurístico en tanto ideales, puesto que “son prácticamente inocuas, y además engañosas, las enunciaciones de tales ‘derechos’ en instrumentos *jurídicos* como las Constituciones y el Pacto Internacional de 1966”. Eso no significa devaluarlos en la práctica sino al contrario, reevaluarlos: “Significa que la gravitación real de esas

ideas depende, no de su eventual inclusión en discursos jurídicos como los mencionados, sino sobre todo de la medida en que ellas sean tomadas en cuenta —¡en la práctica!— *sin* imaginarse que se trata ahí de unas posibilidades *aseguradas* por el Derecho. De esta manera sí pueden llegar a ser fértiles, sobre todo con vistas a encarar la crítica de sociedades actuales, como así también para ‘humanizar’ las planificaciones meramente tecnocráticas del desarrollo. Pero tal fertilidad pasa, paradójicamente, por la condición previa de no deslumbrarse creyendo que se trata desde ya de unos ‘derechos’ adquiridos” (Haba, 1995: 59). Desde otra perspectiva, el filósofo José Antonio Marina también ha insistido, en orden a la construcción de una ética, en la necesidad de recordar que los derechos no son *propiedades* personales adquiridas por el mero hecho de ser reconocidas jurídica o formalmente, sino *posibilidades* a construir moral y socialmente: “Ni la libertad ni la racionalidad son propiedades nuestras, sino posibilidades que nos apropiamos, de ahí su incertidumbre y vulnerabilidad. Si queremos mantenernos en su órbita estamos *obligados* a cumplir los trámites necesarios” (Marina, 1996: 176). Lo que viene a subrayar la importancia de la idea de deber en la definición de los derechos, sobre lo que insistiremos más adelante.

Por eso, también desde la perspectiva de los derechos una de las tareas más importantes de los movimientos sociales en el momento actual (y del voluntariado como tal), es la

de “proponer utopías realizables”, o contribuir a la construcción de la realidad desde nuevos presupuestos (Zubero, 1996). Eso implica, evidentemente, *nuevas visiones de la realidad*, y nuevas referencias epistemológicas a la hora de definir el alcance y contenido de los derechos (González, 1996; Czerny, 1993). O dicho de otra manera: se trata de recuperar la dimensión utópica de los derechos, pero no en el sentido de quimera o fantasía, sino en cuanto “construcción de mundos imposibles destinados a iluminar la formación y la conquista de mundos posibles; como un ‘horizonte de sentido’ para las prácticas políticas y para el ensanchamiento de los espacios públicos de palabra y de acción” (Faria, 1996: 40).

Del individualismo liberal a la responsabilidad solidaria

De otro lado, el desafío de los derechos para el nuevo siglo implica superar la concepción individualista a la que quedan reducidos en su versión liberal, actualmente en auge. Según esa concepción, es cada persona la que puede ser libre, y la libertad es predicable formalmente sólo de sujetos individualmente considerados (Ellacuría, 1993: 699). Lo que supone también que la lucha por los derechos queda reducida a una conquista individual, que acaba haciéndose depender del mérito y la capacidad personal para reivindicarlos, sin atender a las condiciones sociales que hacen po-

sible esa conquista. Es cierto que los derechos humanos son también "derechos del individuo", y que su constitución histórica se ha desarrollado en paralelo a la constitución del individuo. Y es razonable pensar, además, que defender la "individualidad" de la persona de intromisiones ilegítimas no sólo no es rechazable, sino incluso constituye una condición y un deber del sujeto moral (Camps, 1993: 13). El error, sin embargo, desde nuestro punto de vista, reside en reducir la persona a esa dimensión de "individualidad", o en confundir el proceso histórico de "individuación" (como "reconocimiento de la categoría y dignidad igual de cada individuo"), con el "individualismo", como teoría política y moral del individuo "normal" (Camps, 1993: 119). No hace falta decir que este intento por superar el individualismo, sin negar la libertad individual, no ha de caer en el escollo del colectivismo, sin negar la libertad ajena (Ellacuría 1993: 699).

Así, un estudio de la relación entre voluntariado y derechos humanos, de lo que las transformaciones del voluntariado como "cauce institucional" del Bienestar suponen y *pueden y deben* suponer de cara al desarrollo y la satisfacción de los derechos humanos, tiene necesariamente que tomar en consideración esta reflexión, desde una doble perspectiva: (a) Primero, en positivo, el voluntariado puede tener sentido de cara a esa transformación, por cuanto suponga una idea de ayuda mutua, de cooperación o co-implicación, en la cual se supera esa idea "liberalista-in-

dividualista" de los derechos (al procurar, mediante la acción voluntaria, el desarrollo de los derechos humanos, se procura el desarrollo de la libertad para todos); (b) segundo, en negativo, esa crítica a la versión "liberalista-individualista" de los derechos puede servir también de parámetro para enjuiciar la calidad emancipadora o transformadora del voluntariado cuando ésta adopta, precisamente, la versión individualista de los derechos.

Así, por un lado, el reto del voluntariado a la hora de desarrollar una cultura de los derechos humanos estriba en superar la visión liberal-individualista de los mismos; por ejemplo, en lugar de estrategias de dispersión y tecnificación en los procesos de defensa de intereses que tienden a "desarmar" la lucha por los derechos, los nuevos movimientos sociales como el voluntariado pueden apostar por procesos de aglutinación y politización de los mismos, que tiendan a concentrar esos luchas (Faria, 1992). Por otro lado, la necesidad de superar el reduccionismo liberal-individualista de los derechos ha puesto en el centro de la discusión el papel preponderante que la responsabilidad social (diferente, pero en ningún modo necesariamente contrapuesta, a la responsabilidad estatal) tiene en el desarrollo de los derechos de acuerdo a esa cultura. Desde esa perspectiva, el sentido del voluntariado en relación a los derechos pasa por compaginar una *ética del cuidado*, atenta a las situaciones concretas, con una *ética de la justicia* que busca resolver problemas desde una perspectiva más universal,

El voluntariado como fundamento de los derechos humanos

que es la perspectiva de los derechos (Domingo, 1997: 20-22). Pero entendiendo también la universalidad de los derechos en un nuevo sentido que permita escapar al callejón sin salida en el que ésta se encuentra actualmente.

La existencia, constatable a todas luces, de diversos grados de reconocimiento y realización de los derechos, incluso en contextos cultural y políticamente homogéneos; el agravamiento de las desigualdades existentes a nivel mundial; la aparición de conflictos generadas por los movimientos migratorios; incluso la disfuncionalidad en muchos casos de los propios sistemas prestacionistas del Estado social al reproducir los esquemas de desigualdad existentes en la práctica, etc., empujan a considerar la universalidad como "un mito irrealizable", ante la evidencia, en palabras de Valeria Fargón de que "por mucho que den un paso adelante, los últimos siguen siendo los últimos, porque los demás siempre proceden más aprisa" (citado en Ara, 1990: 120). Un ejemplo de lo que en economía y ciencias sociales se conoce como el *efecto Mateo*: "al que tenga se le dará, y al que no tenga se le quitará hasta lo que tiene".

Para tratar de salir de ese atolladero, G. Peces-Barba distingue entre "dos modalidades en la universalidad racional de los derechos: una universalidad del punto de partida y una universalidad del punto de llegada. La primera parte de una moralidad básica que afirma que todos los hombres nacen y permanecen libres e iguales

en derechos (...). Los derechos individuales, civiles y políticos arrancan de esa moralidad básica y reflejan en su concepción esa universalidad del punto de partida. Históricamente, aparecen en ella mezcladas dimensiones del ser y del deber ser". En cambio, la segunda modalidad, la universalidad como punto de llegada, "distingue claramente el ser y el deber ser. En el ser, la realidad de muchas relaciones sociales, la desigualdad impide que se pueda hablar de universalidad (...)". Así, los derechos económicos y sociales en cuanto derechos fundamentales se entienden, según Peces-Barba, como instrumentos cuya finalidad es precisamente restablecer la igualdad, o trabajar para operar el paso del ser al deber ser. Su universalidad es la del punto de llegada; y su moralidad básica afirma que es necesario tratar de que los hombres sean libres e iguales. O dicho con palabras del propio autor: "No estamos en una universalidad del punto de partida y los medios de la igualdad como diferenciación así lo acreditan, pero sí estamos en la universalidad del punto de llegada, puesto que el objetivo de esa organización de derechos específicos, es restablecer, o al menos acercarse a la equiparación de todos, superando esa desigualdad, con el trato desigual a los menos favorecidos. Se trata con los derechos específicos no de arrancar de la moralidad básica, sino de llegar a esa moralidad básica, que configura los grandes valores de la ética pública de la modernidad". Más concretamente, y respecto a la universalidad de los derechos económicos y

sociales en el contexto de la crisis del Estado social, Peces-Barba añade que “es un exceso no justificado atribuir esos derechos a personas que tienen posibilidades de satisfacer por sí mismos esas necesidades, por tener una capacidad económica suficiente. Su universalidad no es del punto de partida y no están amparados por la moralidad básica, más que en aquellos supuestos en que, al no poder satisfacer por sí mismos esas necesidades, necesitan del tratamiento de la igualdad como diferenciación, por la acción de apoyo y promoción del Derecho del Estado social. La extensión de esos derechos a todos crea un amplio grupo de titulares de los mismos, que no tienen un apoyo en la moralidad básica, puesto que no necesitan esos derechos para el desarrollo pleno de su personalidad. En un contexto de escasez suponen un despilfarro que carece de razón, y como hemos visto carecen del rasgo de la universalidad, que no es ni la del punto de partida, ni tampoco la del punto de llegada” (Peces-Barba, 1995a: 316-319).

Creo que esa forma de entender la universalidad que defiende el profesor Peces-Barba (y que trata de transformar y fortalecer el discurso de los derechos ante los problemas derivados de la inflación de derechos, la crisis del Estado social, etc.), entronca con la actual *reivindicación de la solidaridad* como una virtud pública que se ha convertido en condición de la justicia. Actualmente asistimos a una auténtica inflación de las referencias a la solidaridad, convertida en el prin-

cipal estereotipo ideológico de cualquier discurso moral o político que se precie, una inflación que corre el riesgo de devaluar el posible carácter transformador de la idea, bien convirtiéndola en una especie de caja de pandora en la que quepa cualquier práctica de carácter social, bien reduciéndola a un instrumento de legitimación, etc. Lo cierto es que, como decimos, la idea de solidaridad ha acabado por convertirse en los últimos años en una referencia indispensable del discurso moral y político. Por un lado, podemos pensar, ese retorno del principio de solidaridad parece ser fruto de las preocupaciones por dar nuevas formas y contenidos, por establecer nuevos criterios que permitan ampliar y redefinir las condiciones de justicia en las sociedades contemporáneas. Por otro, podemos sospechar, el uso y abuso de la referencia (a veces con pretensiones meramente legitimadoras) también puede ser el resultado del cansancio o el agotamiento de ese mismo discurso, en el que el escepticismo dominante habría acabado por reducir la reflexión sobre la justicia a sus “hermanas menores”. Sea como fuere, minimalista o no, es evidente que la solidaridad ha venido a constituirse, como dice Marciano Vidal, en el “horizonte axiológico de la humanidad en este final de milenio” (Vidal, 1996:5). Y desde esa perspectiva, el sentido de los derechos, su posibilidad como referentes de la justicia y la dignidad humana en nuestra sociedad actual, va ligado al desarrollo de la práctica de la solidaridad entendida como una respuesta o responsa-

El voluntariado como fundamento de los derechos humanos

bilidad común, o una co-implicación entre sujetos que les invita (u obliga) a compartir un mismo destino.

Más claramente, la apuesta por esa nueva universalidad de los derechos de la que habla Peces-Barba coincide con la apuesta por un *nuevo modelo de solidaridad*, tal como lo plantea, con palabras de Peter Glotz, Imanol Zubero: "hoy la solidaridad nos obliga a renunciar al disfrute de algunos «derechos». Con otras palabras: hoy ser solidarios va muchas veces contra nuestros intereses" (Zubero, 1994: 92). Zubero distingue tres modelos de solidaridad. Los dos primeros serían los modelos clásicos representados por el movimiento obrero y la industrialización, y el Estado de bienestar keynesiano, respectivamente. Dichos modelos, según este autor, han cumplido su función, pero hoy día se encuentran agotados, "carecen de lugar social, de espacio político". De ahí la necesidad de apostar por un nuevo modelo de solidaridad, que sin renunciar a las conquistas de los anteriores, permita superar sus propias limitaciones: una solidaridad *compasiva*, que Zubero identifica con la que Reyes Mate (1990: 51-63) llama *solidaridad por reconocimiento ascendente*, "y que consiste, no en «repartir entre los menos-iguales el excedente de los más iguales (mecánica propia redistributiva del Estado del bienestar), sino de organizar todo desde los derechos de los menos-iguales»" (Zubero, 1994: 111). Es decir, se trata de "que los fuertes se solidaricen con los débiles. En el modelo de la primera solidaridad, eran

los débiles (mayoría) quienes se solidarizaban entre sí contra los fuertes (minoría). El segundo modelo de solidaridad ha intentado resolver la situación de los débiles (que ya no son mayoría en el primer mundo) sin tocar sustancialmente la situación de los fuertes (que ya no son minoría en el primer mundo, y entre los que nos encontramos, al menos relativamente, la mayoría de los ciudadanos de los países desarrollados). Lo que ahora se propone es resolver la situación de los débiles en contra de los intereses de los fuertes. ¿Es esto posible?" (Zubero, 1994: 93-94).

La principal dificultad radica en que ese modelo de solidaridad choca con dos principios que hoy día parecen intocables: "mantenimiento de nuestro estilo de vida y universalización del mismo". Es decir, esa solidaridad compasiva (o lo que es lo mismo, la realización práctica del contenido de justicia de los derechos) pasa necesariamente por un cambio de estilo de vida; por la organización de formas de relación social que vayan haciendo posible el contenido fermental, utópico, de los derechos. Se trata, por lo tanto, de construir mundos posibles en los que pueda encarnarse el contenido de la nueva solidaridad: la ciudadanía universal. Aunque cualquiera puede constituirse en sujeto histórico de ese nuevo modelo de solidaridad, siempre que asuma ese contenido, lo cierto es que los nuevos movimientos sociales parecen representar una forma cualificada de reivindicarlo. De ahí que el voluntariado puede constituirse en una

vía importante de realización de derechos, a la vez que la apuesta por esa ciudadanía universal se constituye en test de verificación para un voluntariado transformador.

Por otro lado, la reivindicación actual de la solidaridad va pareja a *la recuperación de la noción de deber* y de la institucionalización de los deberes de solidaridad (De Lucas, 1994 y 1996) como contrapunto indispensable de los derechos. No hay derechos sin la existencia de deberes. Más aún, el reconocimiento de los derechos humanos como concreción de las necesidades básicas constitutivas de la dignidad humana, lo que realmente implica es el reconocimiento del deber de actuación en orden a la satisfacción de esas necesidades. “Sólo con la mediación de los deberes y a partir de éstos, el valor de la solidaridad alumbró derechos” (Peces-Barba, 1995b: 37). Ese (re)descubrimiento de los deberes, además, es consecuencia directa del hecho de reconocer, como decíamos antes, que los derechos no son propiedades reales del ser humano, sino posibilidades reales: “La dificultad de explicar la acción de los deberes está causada por nuestro empeño en convertir los derechos en cosas. Si el derecho es algo irremisiblemente dado, los deberes se descuelgan del campo de los motivos, pasan al otro lado de la brecha. En cambio, si los derechos no son cosas sino fines propuestos por la inteligencia, que el hombre desea y en los que se reconoce, el deber no es más que la consecuencia del derecho y por lo tanto se mueven en el mismo

lado del barranco” (Marina, 1996: 104 y 227). Simone Weil ya lo advirtió en su momento con cierta contundencia: “La noción de obligación prima sobre la de derecho, que está subordinada a ella y es relativa a ella. Un derecho no es eficaz por sí mismo, sino sólo por la obligación que le corresponde. El cumplimiento efectivo de un derecho no depende de quien lo posee, sino de los demás hombres, que se sienten obligados a algo hacia él. La obligación es eficaz desde el momento en que queda establecida. Pero una obligación no reconocida por nadie no pierde un ápice de la plenitud de su ser. Un derecho no reconocido por nadie no es gran cosa” (Weil, 1996: 23).

De las “políticas de conquista” a las “políticas de construcción”

En general, el voluntariado puede ser estudiado desde una doble perspectiva en su relación con los derechos humanos:

a) En primer lugar, *el voluntariado como derecho*, esto es, como fórmula de participación que expresa en sí misma determinados valores constitutivos de lo que de un modo general, y con terminología más o menos polémica o ambigua, podemos llamar la *ciudadanía*. Desde ese punto de vista, el voluntariado encarna ideas de autonomía individual y colectiva, responsabilidad, etc., que constituyen las referencias básicas a la hora de problematizar la idea de ciudadanía.

El voluntariado como fundamento de los derechos humanos

El ejercicio del voluntariado puede ser, así visto, un derecho de participación, entendiendo ésta, por ejemplo, como "implicación en las decisiones políticas, compromiso con la organización de la sociedad, no inhibición frente a los problemas comunes" (Camps, 1993: 89).

Desde esa perspectiva, también podría leerse, en teoría, la política legislativa actual de fomento y promoción del voluntariado, como una forma de incentivar el ejercicio de un derecho/deber de participación en el desarrollo de la sociedad (García Inda, 1997). Pero ese fomento e incentivo debería leerse desde el art. 9.2 de la Constitución. En ese sentido, puede ser útil, para una crítica de la incentivación al voluntariado que hace la ley 6/1996, el comentario de Cáritas española al respecto: "tal incentivación dirigida a la persona voluntaria, debe ser entendida como promoción y fomento de modo que no se desnaturalice el propio ser voluntario. Es decir, hay que concretar qué significa aplicar el artículo 9.2 de la Constitución al fenómeno del voluntariado, o sea qué es remover obstáculos y promover condiciones para la participación. Y en el caso del voluntariado, dos son los aspectos que necesitan esa acción de remoción y de promoción: la disponibilidad de tiempo para su acción voluntaria removiendo los obstáculos que pudieran interponerse, y promover las condiciones para realizar una acción voluntaria que sea digna de tal, o sea, cualificar al voluntario para una adecuada acción voluntaria" (*Documentación social* n° 104, 247). Y tampoco

está de más, en ese sentido, recordar que el "descubrimiento" de las bondades del voluntariado y la participación social por parte de las administraciones se hace a principios de los años 90, cuando el "modelo dirigista de gasto público creciente en servicios culturales y sociales se hace insostenible económicamente por la nueva crisis" (Montañés, Villasante y Alberich, 1996: 16-17).

b) En segundo lugar, *el voluntariado como cauce de satisfacción y desarrollo de los derechos*, esto es, como garantía de los derechos (sociales, fundamentalmente) y procedimiento para dar eficacia (social) a los derechos humanos. En este sentido, el voluntariado se configura como *un recurso social* (García Roca y Comes Ballester, 1995) que moviliza y canaliza energías, contribuyendo a la satisfacción de necesidades sociales y, por lo tanto, al desarrollo de los derechos. Pero además el voluntariado es también aprovechado como *un cauce institucional de participación y acción social*, que en el Estado social se articula como mecanismo para suplir o complementar, según se vea y se utilice, las energías institucionales que tratan de llevar a cabo esa tarea (Garcés, 1996: 54). Desde esta perspectiva, el voluntariado es un cauce para la consecución de la ciudadanía.

Ambas ideas están estrechamente interrelacionadas y servirían para dar algunas pinceladas sobre un aspecto fundamental en esa construcción de aquello que demos en llamar la ciudadanía (entendida, en general como la constitución de todos los

hombres como sujetos con un pleno disfrute de los derechos), a saber: que *la consecución de la ciudadanía no puede conseguirse si no es a través del propio ejercicio de la ciudadanía*. Esta idea, que algunos considerarán perogrullesca, implica sin embargo algunas importantes consecuencias. Por ejemplo: que no basta o no es suficiente con la consideración de la ciudadanía como una "concesión" formal hecha desde arriba e "impuesta" (o "propuesta") a los sujetos que vayan a disfrutarla, lo que dicho más llanamente conlleva la necesidad de reconsiderar el papel hasta ahora atribuido al Estado o revisar el modelo de ciudadanos-servos que se viene desarrollando hasta ahora; pero además, que tampoco servirá como "cauce" para el ejercicio (y por tanto desarrollo) de la ciudadanía, cualquier otra fórmula que aunque venga desde abajo, socialmente no sea inclusiva, es decir, que no sirve tampoco un voluntariado que no contenga en sí el germen de una ciudadanía universal.

En esa misma línea, la doble perspectiva en la consideración del voluntariado desde el punto de vista de los derechos, también implica algunas consecuencias importantes de cara a la comprensión misma de los derechos. Tengamos en cuenta que, como hemos dicho, el voluntariado puede ser simplemente (de hecho es, aunque no necesariamente sólo) un cauce institucional de satisfacción de determinados derechos. El Estado (la Administración), dado el contexto particular de las sociedades contemporáneas (crisis del Estado de bienestar,

transformaciones del derecho y el Estado, etc.), recurre a determinadas energías y recursos sociales para llevar a cabo sus políticas sociales. Eso, como ya hemos dicho en algún otro lugar, conlleva transformaciones mutuas tanto de cara al Estado como al voluntariado. Pero un voluntariado que se configurara únicamente como "cauce institucional" del Estado social no supondría en cierta manera una contribución importante a la transformación de los derechos. Sin embargo el voluntariado no es, o *no debe ser*, sólo un cauce institucional en colaboración con el Estado. Puesto que trabaja de otra manera o siguiendo otra lógica distinta, también puede suponer algo más.

En ese sentido, podríamos pensar en algunas transformaciones importantes, como decíamos, de cara a la comprensión misma de los derechos, por ejemplo, por lo que hace a su (re)legitimación democrática y social o a lo que puede llegar a ser el arrebató al Estado del monopolio en la configuración de los mismos. Esto es algo que, dicho así, sin más, puede sonar como un barbarismo, y exigiría una reflexión mucho más madurada (que habrá que hacer). En términos generales, podríamos plantearlo del siguiente modo: vivimos una concepción de los derechos en la que el Estado ocupa el papel principal no sólo en lo que hace a la satisfacción de los derechos humanos (lo que, por otro lado, no deja de ser cuestionable, a tenor de la impotencia con que se reclaman muchos derechos y el grado de eficacia puramente formal del que

gozan bastantes de ellos, sobre todo los llamados derechos económicos y sociales), sino, más importante, en la *definición de los mismos*. Derechos son sólo aquellos que han sido reconocidos como tales por el Estado. Poner en cuestión ese planteamiento podría pensarse que equivale a restaurar o volver a determinados planteamientos iusnaturalistas. No se trata de eso (o no es esa al menos la intención, y, de todos modos, la etiqueta de positivista o iusnaturalista no creemos que vaya a añadir nada esencial al debate). De lo que se trata es de ampliar el espacio posible de definición, o de sustraer a la lógica estatal el monopolio no ya en la satisfacción de los derechos, sino en la definición de los mismos, es decir, en la delimitación de los mínimos y máximos que corresponden a las personas en el ejercicio de la ciudadanía. Algunos dirían que ese planteamiento, de corte social y político, no excluye otro, de carácter propiamente jurídico, para el que los “derechos” fueran única y exclusivamente delimitados por el Estado sin perjuicio de los valores, aspiraciones o ideales que la sociedad civil pueda demandar para que se constituyan como tales derechos. Sin embargo, me parece que esa distinción no hace sino perpetuar un estado de cosas. Arrebatar el monopolio de la calificación como “derechos humanos” al Estado es algo más que una simple perversión dogmático-jurídica.

Se trata de pasar de la conquista de derechos a la construcción de derechos. Y el voluntariado puede ser una contribución para ese proceso

(“puede”, no necesariamente lo es, y habrá que pensar también las condiciones para que un voluntariado lo sea *como tal y, por tanto, sirva a esa tarea*). Hablar del paso *de la conquista a la construcción* puede ser sugerente porque a nuestro juicio supone lo siguiente (evidentemente, la utilización de los términos es convencional de cara a expresar las ideas que se pretenden, y en modo alguno se está infravalorando todo el proceso de “conquista” de derechos): la tarea de *conquista* se centra en conseguir el reconocimiento por parte del Estado de determinados derechos, y delega en éste una vez que se ha logrado dicho reconocimiento (así, la Administración es el eje a la hora de configurar los derechos, y alrededor de su trabajo gira todo el proceso, la relación del ciudadano con la Administración tiende a hacerse, en este sentido, en términos de consumidor); la tarea de *construcción* no excluye esa labor, pero la considera únicamente como un recurso más. El reconocimiento del Estado, o el trabajo que desde la Administración pueda hacerse es *muy* importante de cara a la definición de los derechos y la eficacia de los mismos, pero no es suficiente; es más, considerado únicamente desde ahí, es perverso. Así, la construcción supone además el trabajo social por definir esos derechos incluso al margen del Estado, lo que supone, por otro lado, articular espacios y relaciones en los que se hagan efectivos.

Juan Ramón Capella se refiere en este sentido (siguiendo la estela dejada por Pietro Barcellona), a la ne-

cesidad de construir nuevos *poderes sociales* que permitan alternativas emancipadoras: "En la situación presente, las políticas de 'conquistas de derechos' practicadas por la izquierda social en la época del 'Estado de bienestar' resultan frágiles e insuficientes a la vez. Un 'derecho social no es sino la atribución al Estado —a los funcionarios del Estado— de la tarea de gestionar determinados intereses reconocidos jurídicamente de los sujetos sociales. Con las 'políticas de derechos' estos sujetos quedan desagregados y consiguientemente incapaces de gestionar *por sí* tales intereses: se convierten en sujetos carentes de todo poder que no sea el fácticamente vacío de la intervención electoral para consentir 'representantes políticos' formalmente encargados de dirigir y controlar la actuación de los funcionarios públicos". Ante esa situación no se puede adoptar "una estrategia tendente a volver a poner en pie el 'Estado del Bienestar', una estrategia de mera 'conquista de *derechos*' (conquista de programas de actuaciones funcionariales), sino que debe dirigirse a la constitución de *poderes* para las poblaciones, a la articulación y vinculación *social* de éstas. Una política esencialmente *menos delegante* que la política del Welfare. Una política de *poderes* de las poblaciones sólo es posible en la medida en que también lo sea poner de manifiesto, hacer visibles, los lugares *públicos* y *privados* en que se asientan los poderes (contrarios) existentes; los lugares donde se realiza el ajuste político-económico, capilar, descentralizado, necesario. Una y otra cosa implican una revisión

profunda de los supuestos y modos de pensar de la izquierda social en el pasado" (Capella, 1993: 112-113).

Para Capella "los ciudadanos-siervos son los sujetos de los *derechos sin poder*. De la delegación en el Estado y el mercado. De la privatización individualista". De lo que se trata, por tanto, es de constituir poderes que permitan auténticos derechos. Esa tarea pasa por la recuperación de vínculos, de relaciones que permitan construir esos espacios de poder. Pero no quiere decir que el poder institucional deba dejar de ser considerado. Por el contrario, se trata de combinar y entrelazar el ámbito tradicional, estatal e institucional, con "un ámbito público no estatal de actividad social" en el que actúen agentes voluntarios organizados. (Capella, 1993: 114 y 152-153)

Un voluntariado empeñado en la construcción de poderes-derechos a ese nivel es necesariamente un voluntariado conflictivo, en la línea que apunta Enrique Falcón (1997). De ahí la necesidad de someter tanto al discurso de los derechos, como al propio voluntariado, a una reflexión crítica que permita deslindarlo de otro tipo de prácticas que, bajo el mismo nombre, esconden en realidad modelos divergentes y que en muchos casos no apuntan sino a estrategias de legitimación del "desorden establecido".

Bibliografía

- ARA PINILLA, I. (1990), *Las transformaciones de los derechos humanos*. Madrid, Tecnos.
- ARANGUREN GONZALO, L.A. (1998), *Reinventar la solidaridad. Voluntariado y educación*. Madrid, PPC.

El voluntariado como fundamento de los derechos humanos

- BARCELONA, P. (1992), *Postmodernidad y comunidad*, Madrid, Trotta.
- BOBBIO, N. (1991), *El tiempo de los derechos*, Madrid, Sistema.
- CAMPS, V. (1990), *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa-Calpe.
- CAMPS, V. (1993), *Paradojas del individualismo*, Barcelona, Crítica.
- CAPELLA, J.R. (1993), *Los ciudadanos siervos*, Madrid, Trotta.
- CASSESE, A. (1991), *Los derechos humanos en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Ariel.
- CORTINA, A. (1989), *Ética mínima*, Madrid, Tecnos.
- CZERNY, M.F. (1993), "Liberation Theology and Human Rights", en MAHONEY, K.E. y MAHONEY P. eds. *Human Rights in the Twenty-first Century*, Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 33-39.
- DE LUCAS, J. (1994), "La polémica sobre los deberes de solidaridad", *Revista del Centro de Estudios Constitucionales* nº 19, 9-88.
- DE LUCAS, J. (1996), "La obligatoriedad de un servicio social y los deberes de solidaridad", *Cuadernos de Trabajo Social* nº 9, 153-186.
- DOMINGO MORATALLA, A. (1997), *Ética y voluntariado*, Madrid, PPC.
- ELLACURÍA, I. (1993), "Liberación", en FLORISTAN, C. y TAMAYO, J.J. eds., *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, Trotta, 690-710.
- FALCÓN, E. (1997), *Dimensiones políticas del voluntariado*, Barcelona, Cij.
- FARIA, J.E. (1992), *Justiça e conflito. Os juizes em face dos novos movimentos sociais*, São Paulo, Editora Revista dos Tribunais.
- FARIA, J.E. (1996) "Democracia y gobernabilidad: los derechos humanos a la luz de la globalización económica", *Travesías* nº 1, 19-45.
- FERNÁNDEZ BUEY, F. (1995), "La crisis actual: perspectiva socio-cultural", en AA.VV., *Crisis industrial y cultura de la solidaridad*, Bilbao, IDTP/DDB, 25-48.
- GARCÉS SANAGUSTÍN, A. (1996), *Prestaciones sociales, función administrativa y derechos de los ciudadanos*, Madrid, McGraw-Hill.
- GARCÍA INDA, A. (1997), "La construcción administrativa del voluntariado: un modelo explicativo", en *Revista Aragonesa de Administración Pública* nº 11, 57-90.
- GARCÍA ROCA J. y COMES BALLESTER, J.A. (1995), "El voluntariado como recurso social", en AA.VV., *El voluntariado. Premio Bancaixa de investigación sobre servicios sociales 1994*, Valencia, Fundac. Bancaixa, 11-147.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, A. (1996), "Orden mundial y liberación", *Travesías* nº 1, 61-88.
- HABA, E.P. (1995), "Magia verbal, realidades y sentido fermental de los, así llamados, 'derechos' económicos", *Sistema* nº 125, 59-74.
- LÓPEZ CALERA, N. (1990), "Naturaleza dialéctica de los derechos humanos", *Anuario de Derechos Humanos* nº 6, 71-84.
- MADRID, A. (1996) "Algunos interrogantes sobre el fenómeno del voluntariado", en AA.VV., *En el límite de los derechos*, Barcelona, EUB, 243-275.
- MARINA, J.A. (1996), *Ética para naufragos*, Barcelona, Anagrama.
- MARTÍNEZ DE PIÑÓN, J. (1997), *Derechos humanos: historia, fundamento y realidad*, Zaragoza, Egido.
- MATE, R. (1990), *Mística y política*, Estella, Verbo divino.
- MONTAÑÉS, M., VILLASANTE, T.R., ALBERICH, T. (1996), "¿Asociaciones de voluntarios? Lo que se dice y lo que se quiere decir cuando hablamos de voluntariado", *Documentación social* nº 104, 13-25.
- PECES-BARBA, G. (1995a), *Curso de Derechos Fundamentales*, Madrid, U. Carlos III/BOE.
- PECES-BARBA, G. (1995b), *Ética, poder y derecho*, Madrid, CEC.
- RIECHMANN, J. y FERNÁNDEZ BUEY, F. (1994), *Redes que dan libertad*, Barcelona, Paidós.
- VIDAL, M. (1996), *Para comprender la solidaridad*, Estella, Verbo divino.
- WEIL, S. (1996), *Echar raíces* (1949), Madrid, Trotta.
- ZUBERO, I. (1994), *Las nuevas condiciones de la solidaridad*, Bilbao, IITD/DDB.
- ZUBERO, I. (1996), *Movimientos sociales y alternativas de sociedad*, Madrid, HOAC.

Andrés GARCÍA INDA
Universidad de Zaragoza