

Antes el deber.
Una crítica de la filosofía de los derechos ¹

TOMMASO GRECO
Università di Pisa

RESUMEN

Una vuelta al lenguaje de los deberes parece extremadamente necesaria. Los deberes son el correlato de los derechos desde una perspectiva jurídica pero son expresión de una lógica alternativa a la de los derechos desde un punto de vista antropológico; son la base para una mejor garantía de los derechos de todos, pero representan también la vía más adecuada para establecer y mantener las relaciones sociales.

Palabras clave: *Deber, derechos, vínculos sociales.*

ABSTRACT

It seems extremely necessary to resume the language of duties. Duties are correlative to rights according to a juridic perspective, but from an anthropological point of view they are the expression of a logic that is alternative to the logic of rights. They are the base for a better guarantee of everybody's rights, and also the most appropriate way to establish and maintain social relation.

Key words: *Duty, rights, social links.*

¹ Traducción de Emilia Bea del original en italiano, *Prima il dovere. Una critica della filosofia dei diritti*, en MATTARELLI, S. (coord.), *Doveri. Il senso della Repubblica*, FrancoAngeli, Milano 2007, pp. 15-30.

SUMARIO: 1. UNA ACLARACIÓN INICIAL IMPRESCINDIBLE.—2. ANTROPOLOGÍAS A DEBATE, CONTRASTE ENTRE ANTROPOLOGÍAS.—3. EL INDIVIDUO, LOS DERECHOS, EL ESTADO: LA AMBIVALENCIA DEL SUJETO JURÍDICO.—4. POR LOS DEBERES.

1. UNA ACLARACIÓN INICIAL IMPRESCINDIBLE

Nada resulta más urgente que una recuperación del lenguaje de los deberes.

Tal afirmación puede parecer excesiva en un periodo histórico en que la humanidad está amenazada por males tan serios; pero precisamente la proponemos desde la convicción de que muchos de los males presentes tienen alguna relación con una superficial y omnipresente «cultura de los derechos», que parece la única apta para tener carta de ciudadanía en el debate público (político y científico), en cuyo contexto «hablar mal» de los derechos es considerado, no sólo como un peligroso pecado moral, sino también como un grave error teórico.

En las páginas que siguen se sostendrá que aquello de lo que tenemos necesidad es de (re)comenzar a hablar (y actuar) «por deberes» y no «por derechos», porque sólo de este modo es posible salvaguardar al menos un mínimo de aquella dimensión social que todo individuo necesita para poder vivir una vida decente.

No se trata, naturalmente, de «hablar mal» de los derechos. Se trata, ante todo, de resaltar el nexo que tienen los derechos con la existencia de los deberes, y, por tanto, de recordar el tributo de honor que el lenguaje y la lógica de los derechos deben rendir al lenguaje y a la lógica de los deberes si se quiere evitar caer en una auténtica perversión de esa lógica y de la realidad. «Antes la obligación que la devoción», se dice en el lenguaje corriente, aludiendo a la necesidad de cumplir con las propias obligaciones antes de dedicarse a las aficiones. Lo que aquí pretendemos decir es: «antes el deber que los derechos», no sólo en el sentido de que no es imaginable un sistema de derechos subjetivos (positivos o naturales, indiferentemente) fuera del contexto de un sistema de obligaciones y deberes que los sujetos asuman recíprocamente o ante la autoridad pública llamada a garantizar (en última instancia) los derechos de cada uno; sino también, y sobre todo, en el sentido de que sólo una sociedad que insista en la prioridad del deber puede crear las condiciones para el respeto de los derechos de todos. Parece la cosa más banal del mundo, y lo es; pero nada es a veces más urgente que redescubrir banalidades que se han ido perdiendo.

De todos modos, hay que reconocer que de un tiempo a esta parte se ha vuelto a hablar de los deberes, generalmente para subrayar la

insuficiencia de un discurso público centrado exclusivamente en la reivindicación y la garantía de derechos subjetivos². Los derechos, se dice, han demostrado sobradamente su incapacidad para dar respuestas eficaces y seguras a las exigencias públicas y privadas de los individuos.

Entre las declaraciones pronunciadas en esta dirección –quizá por provenir de un no académico y estar escritas en estilo no académico, o quizá por proceder de un sujeto que siempre atrae la atención de la prensa italiana–, tuvieron un eco particular las que Bruno Arpaia escribió en 2007 en su opúsculo *Per una sinistra reazionaria*. Arpaia, de forma provocativa, no sólo propuso a la cultura de la izquierda la necesidad de una vuelta al lenguaje de los deberes, analizando las razones por las que tal lenguaje ha sido olvidado por completo³, sino que además lo hizo a través de un discurso articulado, ligando los deberes, por un lado, a la noción de «límite», y por otro lado, a la de «comunidad». Se trata del modo más apropiado de reproponer el razonamiento sobre los deberes, porque se refiere directamente al terreno antropológico, que más que cualquier otro permite abarcar todas sus implicaciones y garantizar todos sus desarrollos. Y se trata de una perspectiva que demuestra su validez sobre todo si se confronta con otra aproximación, que quiere moverse en la misma dirección y que parece pertenecer a muchos de los que hoy se reclaman de los deberes; la razón más urgente para volver a apelar a los deberes, dicen, reside en la necesidad de detener la difusa ilegalidad de los comportamientos. Con su habitual lucidez, y con la argucia que caracteriza a sus intervenciones, Michele Serra, por ejemplo, declaraba recientemente que de ahora en adelante votará «por aquella tendencia política que pronuncie más a menudo la palabra “deberes”»⁴. La declaración de Serra, provocada por el ascenso político de Sarkozy en Francia, está en línea con una tendencia que parece abrirse paso en la conciencia común: la idea de que una vuelta al lenguaje y a la práctica de los deberes resulta urgente sobre todo (si no exclusivamente) en aras de una defensa de la legalidad y de la seguridad contra la ilegalidad y la

² Me limito a señalar los siguientes ensayos e intervenciones que, desde su diversa procedencia disciplinar e ideológica, insisten en la necesidad de reproponer el lenguaje de los deberes: CHIODI, G. M., *Precedenza dei doveri sui diritti umani, che peraltro è meglio definire diritti fondamentali*, en *Id.*, *Europa. Universalità e pluralismo delle culture*, con un texto introductorio de C. Bonvecchio, Giappichelli, Torino 2002, pp.141-158; GRECO, T., *Dai diritti al dovere: tra Mazzini e Calogero*, en CASADEI, T. (coord.), *Repubblicanesimo, Democrazia, Socialismo delle libertà. «Incroci» per una rinnovata cultura politica*, FrancoAngeli, Milano 2005, pp. 137-150; MATTARELLI, S., *Dialogo sui doveri. Il pensiero di Giuseppe Mazzini*, Marsilio, Venezia 2005; PALOMBELLA, G., *Dei diritti e del loro rapporto ai doveri e ai fini comuni*, en POMARICI, U. (coord.), *Filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 2006; FONTANA, S., *Per una politica dei doveri dopo il fallimento della stagione dei diritti*, Cantagalli, Siena 2006; CALABRÒ, G. P. -HELZEL, P. B., *Il sistema dei diritti e dei doveri*, Giappichelli, Torino 2007.

³ ARPAIA, B., *Per una sinistra reazionaria*, Guanda, Parma 2007.

⁴ En su sección habitual *L'amaca* en «La Repubblica», 8 de mayo de 2007.

inseguridad reinantes. Se trata de una aproximación legítima, obviamente, que tiene ante todo el mérito de llamar la atención sobre un tema crucial. Sin embargo, ligar el discurso de los deberes exclusivamente al de la legalidad y la seguridad, no sólo corre el riesgo de recluirlo dentro de un recinto demasiado estrecho, sino de acabar por perpetuar una actitud distorsionada en la cultura política habitual (en Italia), ya sea por la escasa familiaridad que muestra tener con el tema de la legalidad, ya sea porque, cuando se habla de legalidad y seguridad, entran en juego tics mentales consolidados e imágenes tan difíciles de evitar que acaban fatalmente por invertir también la figura del deber, agravando su descrédito y su desolador infortunio.

2. ANTROPOLOGÍAS A DEBATE, CONTRASTE ENTRE ANTROPOLOGÍAS

Las necesarias indagaciones analíticas sobre las relaciones entre derechos y deberes⁵ pueden ser provechosamente precedidas por un discurso más general (y quizá, por la naturaleza de las cosas, genérico), relativo a la dimensión antropológica. En este contexto, en vez de una relación entre términos correlativos, los derechos (el lenguaje, el discurso de los derechos) y los deberes (el lenguaje, el discurso de los deberes) dan vida a un juego de líneas cuya dirección difiere, cuando no está absolutamente desviada. Por tanto, es principalmente en este plano en el que hay que buscar las razones que militan a favor de una «rehabilitación de los deberes».

Se trata de una aproximación que puede darse por descontado, pero al mismo tiempo resultar eficaz: por descontado, porque parte del punto en que debería situarse el principio de todo discurso que tenga algo que ver con el hombre y con los hombres; eficaz, porque permite captar inmediatamente el dato esencial puesto de manifiesto por todos aquellos que han tomado partido por la causa de los deberes. Sintetizando al máximo, se puede decir que los deberes insisten en los vínculos que unen a los seres humanos, mientras los derechos originan más bien la separación. Por consiguiente, la cuestión principal no atañe tanto al contenido de los derechos y de los deberes, sino más bien al movimiento que producen: los derechos aíslan al individuo, lo recluyen en una esfera «privada», e incluso lo enfrentan a los otros hombres; los deberes, en cambio, le obligan a salir de sí mismo, llevándolo inmediatamente hacia el otro.

Es evidente que un discurso de este tipo no tiene nada que ver con la estructura de los derechos y de los deberes, y en particular con la estructura de sus relaciones. Y ello por la simple razón de que si fuera

⁵ Cfr. MILAZZO, Lorenzo, *Diritto, dovere, potere o dei «fantasmi giuridici»* en MATTARELLI, S. (coord.), *Doveri. Il senso della Repubblica*, cit. pp. 31-55.

verdad que la existencia de los derechos implica siempre la existencia de deberes correlativos –a falta de los cuales resultaría difícil postular la existencia de derechos en sentido pleno, esto es jurídico–, no tendría ningún sentido oponer derechos y deberes: igual que hay derechos que «alejan» a sus titulares, hay (debería haber) siempre deberes que al mismo tiempo los «acercan». El discurso al que nos referimos atañe sobre todo a los opuestos «imaginarios», generados respectivamente por los derechos y por los deberes; es decir, a la dirección que imprimen en el mundo en que se sitúan. Aquí sí resulta posible oponer dos visiones diversas, porque diversos son los paisajes que se pueden dibujar según nos movamos por derechos o por deberes⁶. Por tanto, no es en absoluto indiferente –como pretenden quienes, como Bobbio⁷, se detienen en la tesis de la correlatividad– el hecho de partir de unos o de otros.

La convicción de que la conciencia de tener deberes parte del postulado de la sociabilidad humana y que el cumplimiento de los deberes lleva al hombre hacia los otros hombres, y refuerza, por tanto, los vínculos sociales, es una convicción que recorre el pensamiento de todos aquellos que han insistido en la prioridad (axiológica⁸, si no lógica) de los deberes respecto a los derechos. Giuseppe Mazzini, por citar el ejemplo más clásico, afirma que, asumiendo los derechos como fundamento de la sociedad, se opta por «la alternativa de una lucha perenne», se descuida «el hecho principal de la naturaleza humana, la *sociabilidad*», y se consagra «el egoísmo en el alma»⁹. Para el autor que tuvo el coraje de abordar *Dei doveri dell'uomo* –el cual, quizá precisamente por esto, ha sido marginado de la moda neo-republicana, más atenta al lenguaje de los derechos¹⁰– sólo el ejercicio de los deberes permite crear un vínculo originario entre los hombres que no dependa –hobbesianamente– de la fuerza de cada uno. El derecho remite a la *individualidad* mientras el deber implica *asociación*: este es el *leitmotiv* de la misión mazziniana, repetida en todos

⁶ Sobre este aspecto insiste también FONTANA, *Per una politica dei doveri*, cit., p. 42.

⁷ Cfr. BOBBIO, N., *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990, p. XIX: «L'affermazione di un diritto implica l'affermazione di un dovere e viceversa. Se poi l'affermazione di un diritto preceda temporalmente quella del dovere o avvenga il contrario, è un puro accadimento storico, una questione di fatto [...] Che si cominci dagli obblighi degli uni o dai diritti degli altri è, rispetto alla sostanza del problema, assolutamente indifferente» (*El tiempo de los derechos*, Sistema, Madrid 1991).

⁸ La prioridad axiológica del deber es destacada por John Finnis: «quando si tratta di spiegare le esigenze della giustizia, cosa che facciamo riferendoci ai bisogni del bene comune nei suoi vari livelli, allora troviamo che esiste una ragione per ritenere che i concetti di dovere, obbligo, o esigenza posseggano un ruolo esplicativo e strategico superiore del concetto di diritti» (*Legge naturale e diritti naturali*, a cura di F. Viola, Giappichelli, Torino 1996, p. 227).

⁹ MAZZINI, G., *Interessi e principii*, en GALASSO, G. (coord.), *Antologia degli scritti politici di Giuseppe Mazzini*, Il Mulino, Bologna 1961, p. 82.

¹⁰ Son una particular excepción los trabajos de Maurizio Viroli, de quien hay que referirse al menos a *Republicanesimo*, Laterza, Roma-Bari 1999.

sus escritos. «Estamos todos vinculados unos a otros»¹¹, éste es el motivo que funda la doctrina del deber¹².

Aunque la cuestión de los derechos como paradigma del individualismo (y del egoísmo) es un fenómeno relativamente reciente –habiendo sido desarrollada preferentemente a partir del fin del siglo XVIII y sobre todo en el siglo XIX, es decir, en la época del individualismo triunfante¹³–, el tratamiento del tema de los deberes, en conexión con el de la sociabilidad, viene de antiguo; en coherencia, por otra parte, con una concepción del hombre que ciertamente no tomaba en consideración la figura de un individuo autosuficiente y autónomo, ya plenamente constituido en sujeto independientemente de su pertenencia a la comunidad¹⁴. La idea aristotélica del hombre como «animal social» implica necesariamente una precisa consideración de los deberes impuestos por las múltiples relaciones en que el individuo está naturalmente inscrito. Sólo la existencia de una espesa trama de relaciones, alimentada y basada en un continuo y multiforme intercambio de beneficios, podría conducir a sostener que la amistad es el fundamento de la ciudad por encima de la justicia¹⁵, es decir, que, previamente al derecho y a sus rígidos compartimentos y preceptos, hay que tener en cuenta un nivel de sociabilidad, que ya de por sí constituye la *polis*, y que se mantiene gracias al cumplimiento espontáneo de los deberes derivados precisamente de estas relaciones. Del mismo modo, todo el planteamiento del *De officiis* ciceroniano se fundamenta en la existencia del «instinto natural» que «mediante la fuerza de la razón une al hombre a los otros hombres», creando «una correlación que se manifiesta en el lenguaje y en la sociabilidad»¹⁶. Son los distintos grados de la sociabilidad humana, de hecho, los que fijan en cada momento sus deberes correlativos; y no es casual que Cicerón se haya detenido

¹¹ MAZZINI, G., *Pensieri sulla democrazia in Europa*, Salvo Mastellone (coord.), Feltrinelli, Milano 1997, p. 95.

¹² Para una presentación tan ágil como sistemática de la doctrina mazziniana de los deberes, véase MATTARELLI, *Dialogo sui doveri*, cit.

¹³ Es célebre la invectiva de Marx, que puede decirse que ha establecido el argumento clásico de la crítica a la concepción individualista de los derechos: «i cosiddetti diritti dell'uomo, i droits de l'homme, come distinti dai droits du citoyen non sono altro che i diritti del membro della società civile, cioè dell'uomo egoista, dell'uomo separato dall'uomo e dalla comunità [...] Il diritto dell'uomo alla libertà, si basa non sul legame dell'uomo con l'uomo, ma piuttosto sull'isolamento dell'uomo dall'uomo. Esso è il diritto a tale isolamento, il diritto dell'individuo limitato, limitato a se stesso» (*Sulla questione ebraica*, en MARX, K.-ENGELS, F., *Opere*, vol. III. 1843-1844, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 176).

¹⁴ Cuando se habla de «individuo», se debe tener presente la distinción, puesta de manifiesto por Louis Dumont, entre el individuo «soggetto empirico», tal y como se puede encontrar en todas las sociedades, y el individuo como «essere morale», esto es «independente, autonomo e pertanto (essenzialmente) non sociale, quale lo si incontra anzitutto nella nostra ideologia moderna dell'uomo e della società» (DUMONT, L., *Saggi sull'individualismo*, Adelphi, Milano 1993, p. 88).

¹⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1155 a, 20-30.

¹⁶ CICERÓN, M.T., *De officiis*, I, 12.

a considerar el «vínculo originado por los beneficios dados y recibidos por ambas partes», los cuales «ligan a dos personas con sólida amistad»¹⁷.

Este punto, común a toda la tratadística antigua, merece un breve desarrollo. El minucioso análisis de las formas y de las reglas que rigen el intercambio de dones y beneficios reenvía, en efecto, a un aspecto típico de las sociedades tradicionales, puesto en evidencia por los clásicos de la antropología cultural. Los estudios de Malinowski y de Mauss, relativos al sistema de la reciprocidad en el intercambio de dones, han puesto de manifiesto que tal intercambio no está ligado a los deseos arbitrarios y pasajeros de los individuos, sino que funciona en base a precisas obligaciones de dar, recibir y corresponder. Estas obligaciones dan vida a aquello que Mauss denominó el «sistema de las prestaciones totales», un sistema en el que no se intercambian sólo bienes y riquezas útiles económicamente, sino toda una serie de «prestaciones» que implican las relaciones sociales en su complejidad¹⁸.

Lo que cabe subrayar, a este respecto, es que no estamos ante un descubrimiento de antropología social, que pueda servir todo lo más para comprender el funcionamiento de las sociedades tradicionales (aquellas que en otro tiempo se denominaban «salvajes»). Nos referimos, por el contrario, a un mecanismo esencial en todo actuar social y comunitario. Los escritores anti-utilitaristas, que han tenido muy en cuenta las enseñanzas de Mauss, han insistido precisamente en la existencia (o persistencia) de una red de circulación de bienes y servicios –la red de la sociabilidad– esencial en cuanto a las garantías del mercado o de la economía pública: «en esta tercera red –escribe, por ejemplo, Alain Caillé– los bienes son puestos al servicio de la creación y de la consolidación del vínculo social, y lo que mayor importancia tiene, no es el valor de uso o el valor de intercambio, sino lo que se podría denominar valor del vínculo»¹⁹.

El error (explícito o implícito), típico del pensamiento individualista moderno, consiste en haber ocultado deliberadamente tal dimensión, absolutizando la validez de la explicación utilitarista del comportamiento social y remitiendo, por tanto, a una antropología conflictualista, que ha tenido la finalidad (y en gran parte el efecto) de «inmunizar» progresivamente las relaciones sociales²⁰. Inmunizar en

¹⁷ *Ivi*, I, 56.

¹⁸ Cfr. MAUSS, M., *Saggio sul dono*, en ÍD., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 2000, p. 153 ss. Véase también MALINOWSKI, B., *Diritto e costume nella società primitiva*, Newton Compton, Roma 1972.

¹⁹ CAILLÉ, A., *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 9. De la ya extensa literatura sobre el tema, destacamos las contribuciones de J.T. Godbout, y ante todo *Lo spirito del dono*, con la colaboración de A. Caillé, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

²⁰ Sobre este aspecto del individualismo ha insistido sobre todo Pietro Barcellona: cfr., entre sus múltiples trabajos, *L'individualismo proprietario*, Bollati Boringhieri, Torino 1987, y *Il ritorno del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 1990.

el sentido, puesto de manifiesto por Roberto Esposito en sus importantes trabajos²¹, de eludir el *munus*, aquel deber (don, encargo) que constituye propiamente la esencia de la *communitas*

Según la interpretación de Esposito, que se apoya tanto en una relectura de los clásicos como en precisas indagaciones etimológicas, los miembros de la comunidad no están ligados por una común pertenencia o por algo que posean en común; el significado originario de la palabra *communitas* –totalmente olvidado en los debates contemporáneos sobre la temática comunitaria– alude a «un conjunto de personas unidas, no por una «propiedad», sino, precisamente, por un deber o por una deuda». Tal deber determina que los sujetos de la comunidad «no sean enteramente dueños de sí mismos», ya que les expropia «de su propiedad más propia –esto es de su misma subjetividad»–²². Y justamente de este destino –de esta «desapropiación» que impulsa a salir de uno mismo– quiere huir el individuo moderno, el sujeto por excelencia, aquel que se proclama libre e igual «por naturaleza» ya antes de tomar en consideración sus vínculos con los otros hombres. «Los individuos modernos –escribe Esposito– se convierten verdaderamente en tales –y con ello perfectamente en individuos, individuos “absolutos”, rodeados por unos límites que los aíslan y los protegen– sólo si están liberados de la “deuda” que los mantiene unidos. Si están exentos, exonerados, dispensados de aquel contacto que amenaza su identidad exponiéndolos [...] al contagio de la relación»²³.

Un panorama, por tanto, totalmente diferente a aquel otro fundado en la relación necesaria entre los sujetos²⁴; un panorama nuevo, que

Para una reconstrucción de los principales temas presentes en la reflexión de este autor, puede consultarse GRECO, T., «Modernità, diritto e legame sociale», en *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 2001, núm. 2, pp. 517-541.

²¹ Cfr. ESPOSITO, R., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998, y ÍD., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002, dos trabajos fundamentales para la filosofía política y jurídica contemporánea, seguidos (y completados) por los más recientes *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, y *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007.

²² ESPOSITO, *Communitas*, cit., pp. xv-xvi.

²³ *Ivi*, p. xxiv.

²⁴ La oposición entre las dos antropologías puede tomar la forma de la oposición entre el *mito del deudor* y el *mito del acreedor*. Volviendo a las indagaciones de Kolakowski sobre el mito, Barcellona ha escrito que «il mito del creditore corrisponde alla cultura dei diritti e dell'illimitato desiderio», y lo hacen suyo aquellos «che pensano di aver solo crediti e nessun dovere verso gli altri»; mientras «il mito del debitore è il mito che istituisce il rapporto fra le generazioni e riconosce il debito verso il passato e la responsabilità verso il futuro» (*Excursus sulla modernità. Aporie e prospettive*, c.u.e.c.m., Catania 1999, pp. 173-174). Un intento de elaborar un concepto de «dovere fondamentale» a partir de una antropología del «debito» (entendido como «debito della morte» que une a todos los hombres), se encuentra en D'AGOSTINO, F., *I doveri dell'uomo*, en ÍD., *Lezioni di filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 2006, p. 267 ss. Según D'Agostino, existe un deber jurídico fundamental, y es el de la *coesistenza* (*ivi*, p. 272).

fue magistralmente descrito²⁵ por Dostoievski en un pasaje de *Los hermanos Karamazov*:

«Todos, hoy en día, no aspiran más que a separar su personalidad del resto y gozar individualmente de la vida en plenitud. A pesar de todo, los esfuerzos humanos no sólo no alcanzan sus fines, sino que van directamente al suicidio por que, en lugar de afirmar plenamente su personalidad, los hombres terminan en la soledad más absoluta. En nuestro siglo, cada hombre es una unidad, cada quien se mete en su cueva, se aleja del resto, oculta con él sus riquezas, se aparta de sus semejantes y, a la vez, los aparta de sí. Él sólo acumula fortunas, se vanagloria por su poder, por su riqueza y como un insensato, no sabe que cuántas más riquezas junta, más hundido está en una impotencia fatídica. Porque se acostumbró a contar sólo consigo mismo y se ha desprendido de sus semejantes; se habituó a desconfiar de la solidaridad, de su prójimo y de la humanidad y la sola idea de perder su riqueza y los privilegios que ella le da lo hace temblar. En este momento, el espíritu humano no alcanza a ver, y es ridículo, que lo único que garantiza la seguridad de un individuo es la solidaridad y no su esfuerzo personal solitario.»

Tal panorama se debe considerar como el fruto de un lento proceso de liberación del individuo respecto a los vínculos y a la pertenencia que determinaban tradicionalmente su persona y su destino y fijaban también sus deberes. El individuo-sujeto *empírico*, que «durante mucho tiempo se ha autenticado en relación a los otros y a través de la manifestación de su relación con ellos»²⁶ ha llegado a ser el individuo sujeto *moral*. Ahora bien, ¿qué vínculo es posible establecer entre este nuevo panorama humano y social, del que se pueden aislar los elementos principales a través de la filosofía política moderna²⁷, y el ascenso de una cultura de los derechos? ¿Qué relación puede establecerse entre esta construcción del sujeto individual y su representación como «sujeto de derechos»?

3. EL INDIVIDUO, LOS DERECHOS, EL ESTADO: LA AMBIVALENCIA DEL SUJETO JURÍDICO

Un análisis sumario, tanto de la historia del pensamiento jurídico y político como de la historia institucional, no deja lugar a dudas: no sólo existe una relación estrechísima entre la construcción del individuo y su representación como «sujeto de derechos», sino que se puede

²⁵ DOSTOIEVSKI, M. F., *Los hermanos Karamazov*, VI, 2, d, Longseller, Buenos Aires 2004, pp. 418-419.

²⁶ FOUCAULT, M., *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 54.

²⁷ Cfr. ESPOSITO, R., *Communitas*, cit. PULCINI, E., *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

llegar a decir que la construcción del sujeto individual ha sido posible *in quanto* se ha pensado al individuo como sujeto de derechos. La historia del individualismo moderno coincide, de hecho, con la historia de la afirmación de los derechos subjetivos²⁸.

A tal efecto, basta con detenerse brevemente en el momento paradigmático de la afirmación del individualismo, representado por lo mejor de la filosofía política de Thomas Hobbes. Aquí, el individuo natural se caracteriza exclusivamente por ser «sujeto de necesidades», un «sujeto humano referido reductivamente a su vertiente económico-pulsional»²⁹, y, por tanto, despojado radicalmente de toda su caracterización social. El hombre hobbesiano es un individuo contrapuesto a todos los otros por su necesidad de autoconservación y, al mismo tiempo, titular de un derecho absoluto e inalienable a tal autoconservación. Similar a una «molécula de gas que flota en un recipiente», es «libre de ir a donde quiera», aunque ocasionalmente su trayectoria pueda cruzarse con la de otro. En esta situación, «ningún átomo ayuda a otro átomo o se aparta para dejarle paso: no tendría sentido. Son un conjunto de unidades desconectadas»³⁰. El *right of nature* es, de hecho, para Hobbes «la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder, como él quiera, para la preservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida, y, por consiguiente, de hacer toda aquello que su juicio y razón conciba como el medio más apto para ello»³¹. De la absolutización de este derecho nace aquella «guerra de todos contra todos» que parece constituir tanto la imagen como el destino ineluctables de las modernas sociedades capitalistas. Llegamos así al punto decisivo: sólo un proceso mediado por el derecho –y por el Leviatán, que se convierte en creador y garante del derecho– permitirá a los individuos establecer relaciones pacíficas.

La grandeza y la importancia de Hobbes radican en haber construido magistralmente, no sólo el modelo del absolutismo político, sino también el modelo del absolutismo individualista, centrado en la figura de un sujeto que sólo entra en relación con los demás mediante un contrato y que, por ello, sólo se deja condicionar por los otros individuos en la medida en que él mismo consiente. Es decir, por lo que respecta a nuestro tema, se siente en relación positiva con los otros sólo porque, y en la

²⁸ Como ha escrito Giuseppe Duso, «i diritti hanno una base individualistica in quanto non solo riguardano il singolo individuo, ma sembrano, nella loro genesi, essere le determinazioni stesse che accompagnano il concetto di individuo nella nuova funzione che viene ad assumere per pensare la società e il legame sociale» («Crisi della sovranità: crisi dei diritti?», en *Diritto e politica nell'età dei diritti*, coord. CARRINO, A., GUIDA, Napoli 2004, p. 105).

²⁹ COSTA, P., *Il progetto giuridico. Ricerche sulla giurisprudenza del liberalismo classico. I. Da Hobbes a Bentham*, Giuffrè, Milano 1974, p. 116.

³⁰ WOLGAST, E.H., *La grammatica della giustizia*, prefacio de P. Barcellona, Editori Riuniti, Roma 1991, p. 12.

³¹ Hobbes, T., *Leviatán*, cap. XIV.

medida en que, tiene necesidad de afirmar los propios derechos, garantizándoles eficacia a través de la mediación jurídica.

A pesar de sus múltiples variantes, tal modelo permanecerá constante en la tradición iusnaturalista, la cual se centrará siempre en un sujeto que, gracias al derecho (objetivo) y a los derechos (subjctivos), establece barreras estrictas entre sí mismo y los demás; cuanto más garantizados estén sus derechos, más reconocidas estarán estas barreras *ab origine* por todos los sujetos implicados y/o más serán consecuencias obligatorias del orden jurídico positivo.

Si esto es así, no resulta paradójico que el límite extremo de la historia de tal modelo se encuentre en el ideal revolucionario de la *fraternité*, en el que la creación del vínculo social viene fijada como objetivo prioritario de la *République*. Es como si se afirmara que, en una sociedad construida sobre los derechos, se puede –o mejor, se hace necesario– repensar la relación, precisamente en el momento –y *porque*– ya no se puede poner en cuestión la separación originaria entre los sujetos individuales. La idea de un *derecho fraterno*, que hoy es prestigiosamente repropuesta³², puede surgir sólo cuando se ha dejado atrás, de forma definitiva, el horizonte aristotélico de la amistad: la conjugación de la «relación» en los términos del «derecho» ha de entenderse como un homenaje que rinde un modelo social ideal, fundado sobre la *fraternidad* entre sujetos separados, al modelo ideal opuesto (y ahora superado), en el que la amistad y el vínculo precedían al derecho y hasta prescindían de él.

Pero si el individuo es tal en cuanto sujeto de derechos, hay que entender de modo correcto la relación que viene a instaurar con el Sujeto jurídico por excelencia: el Estado. En la afirmación de que el individuo es «sujeto de derechos» frecuentemente se pone en evidencia y se exalta el lado positivo –la consecución de la plena *subjetividad* política y jurídica, en virtud del reconocimiento de derechos civiles, políticos y sociales– mientras se infravalora el lado negativo –aquel que conduce al individuo a ser sujeto, en el sentido de *sumisión* a un poder que está implicado desde el principio en el esquema vertical de la protección jurídica–. No hay derechos del sujeto si no hay un poder que los formalice, garantice y tutele, haciéndolos efectivos. Como sabía bien Simone Weil, que quizá más que cualquier otro autor vio y denunció claramente el nexo entre derecho y poder, tras el derecho sólo puede estar la fuerza, de otro modo toda reivindicación sería ridícula³³. Estamos habituados a pensar que los derechos están contra el Estado, y que precisamente para defenderse del Estado han sido

³² Cfr. RESTA, E., *Il diritto fraterno*, Laterza, Roma-Bari 2002.

³³ «La noción de derecho está vinculada a la de reparto, intercambio, cantidad. Tiene algo de comercial. Evoca por sí misma el proceso, el alegato. El derecho sólo se sostiene mediante un tono de reivindicación; y cuando se adopta ese tono, es que la fuerza no está lejos, detrás de él, para confirmarlo, o sin eso es ridículo» (WEIL, S., «La persona y lo sagrado», *Escritos de Londres y últimas cartas*, Trotta, Madrid 2000, p. 26).

«inventados», y debemos adquirir el hábito de pensar que nacen en el interior de un dispositivo en el que Estado y derechos corren paralelos para implicarse y confirmarse recíprocamente³⁴.

Por todo ello, lo que Norberto Bobbio ha llamado «revolución copernicana», refiriéndose al «paso del código de los deberes al código de los derechos»³⁵, no puede definirse sólo –simplemente– como un camino de «liberación» de la autoridad, en el que finalmente la relación política habría sido transformada en favor del ciudadano; esta revolución ha tenido también el efecto de confirmar –o más bien reforzar– la línea «vertical», que va del superior al inferior (y viceversa), dejando al Estado como referencia exclusiva de la ineludible propensión social de los individuos. Como observó Tocqueville a propósito de la dinámica desencadenada por la «igualdad de condiciones»³⁶, la construcción del individuo democrático produce la imagen y la realidad de un poder unitario, ubicuo y omnipotente, al que los ciudadanos pueden dirigirse siempre: «las necesidades y sobre todo los deseos» –podemos decir hoy: los derechos y la continua demanda de derechos– llevan continuamente al individuo «hacia el Estado, que acaba por ser considerado como el único y necesario sostén de la debilidad individual»³⁷. Un mecanismo defectuoso, en base al cual se afirman derechos para defenderse del poder, pero se tiene necesidad del poder para hacer efectivos los derechos; una espiral sin fin en la que es posible que los derechos se queden en papel mojado, generando rabia y frustración³⁸, mientras los poderes reclamados hacen notar cada vez más su presencia axfisiante.

4. POR LOS DEBERES

Precisamente la necesidad de interrumpir este mecanismo perverso puede proporcionar un argumento fuerte para volver a proponer el

³⁴ «Logica dei diritti individuali e logica della sovranità si sono reciprocamente rafforzate –mentre si combattevano– per tutti i secoli XIX e XX» (GALLI, C., *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Il Mulino, Bologna 2001, p. 80).

³⁵ BOBBIO, N., *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990, pp. 55-56.

³⁶ Cfr. TOCQUEVILLE, A. de, *La democrazia en América*, III.IV.2.

³⁷ *Ivi*, III.IV.3; tr. it. coord. CANDELORO, G., Rizzoli, Milano 1992, p. 712.

³⁸ Sobre el hecho de que la proliferación de los derechos acabe por sobrecargar la estructura del Estado hasta correr el riesgo de que entre en crisis, incidiendo así en el alcance de la obligación jurídica y política, cfr. RIPEPE, E., *La questione della crisi del diritto e dello Stato come messa in questione dell'obbligazione giuridica e dell'obbligazione politica*, en ÍD., *Riforma della Costituzione o assalto alla Costituzione? (e altre riflessioni in pubblico)*, Padova, Cedam, 2000, p. 118 s. Conviene quizá recordar, a este propósito, las palabras de Alessandro Manzoni, quien pensaba que la ley, en cuanto que no puede crear un deber «senza far nascere un corrispondente diritto», sólo debe pronunciarse «quando abbia una quasi certezza di farsi obbedire» (*Osservazioni sulla morale cattolica*, II, 5; en *Tutte le opere*, vol. II, coord. M. Martelli, Sansoni, Firenze 1993, p. 1495 s).

lenguaje de los deberes y, al mismo tiempo, propiciar la ocasión para explicar, de una vez por todas, que la llamada a retomarlo y a practicarlo cotidianamente no debe sonar en absoluto a una nueva propuesta del modelo político del *ancien régime*, en el que el súbdito tendría exclusivamente deberes hacia el soberano; al contrario, quiere alejarse de aquella línea que une al individuo con el Estado y lo vincula a sus categorías y a su poder —es más: lo reduce a su lógica— para afirmar en cambio el valor «horizontal» de la práctica de los deberes.

Se trata de imprimir un giro de noventa grados a la dirección de nuestra mirada. La urgencia de volver a pensar (y a actuar) «por deberes», y no «por derechos», radica nuevamente en la necesidad de reactivar la comunicación y los lazos entre los individuos, reavivando un imaginario que tiene un fundamento real en la ineludible naturaleza social del hombre. Habría que desarrollar un verdadero y preciso trabajo de «reeducación»³⁹, cuyo objetivo debería ser enseñar a «leer» las situaciones que requieren el cumplimiento de un deber: «como en un trozo de pan se lee algo para comer, y se come —dice Simone Weil—, así en un determinado conjunto de circunstancias se lee una obligación; y se cumple»⁴⁰. El deber, en suma, debería ser el centro de un «nuevo mecanismo de conservación y producción de aquel grado de sociabilidad, de reciprocidad, de solidaridad, por debajo del cual una sociedad no “convive”»⁴¹.

Es evidente que un discurso de este tipo presupone una opción de fondo a favor de las relaciones, e incluso a favor de una tendencial estabilidad de las relaciones mismas⁴²; una opción que la actual socie-

³⁹ Usando el término «reeducación» se quiere expresar con fuerza la necesidad de mirar críticamente los procesos educativos en curso en todos los niveles de la sociedad en que vivimos. Si los jóvenes son adoctrinados desde la educación elemental sobre los «derechos del niño», si en el discurso público sólo lo que viene declarado en términos de derechos atrae la atención, y si no estamos en condiciones de construir ningún discurso sobre la justicia que no haga referencia a los derechos, quiere decir esto que tenemos necesidad urgente de activar procesos (de reeducación, precisamente) que den un vuelco al punto de vista en que estamos continuamente clavados. «Siamo talmente irretiti da questo linguaggio [dei diritti] —ha escrito E. Wolgast— che persino di fronte alle sue bizzarre conseguenze ce lo teniamo stretto e consideriamo i problemi che fa sorgere come fossero l'esigenza di nuovi diritti» (*La grammatica della giustizia*, cit., p. 33).

⁴⁰ WEIL, S., *Quaderni*, vol. II, Adelphi, Milano 1985, p. 182.

⁴¹ REVELLI, M., *Le due destre. Le derive politiche del postfordismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, p. 213.

⁴² Escoger las relaciones, en este sentido, quiere decir optar por la puesta en valor de una esfera común que no se agota en la dimensión pública institucional, sino que «si struttura nella prassi delle relazioni interpersonali» (BARCELLONA, P., *Politica e passioni. Proposte per un dibattito*, Bollati Boringhieri, Torino 1997, p. 78). Quiere decir buscar una «socialità del sociale» que se contrapone tanto a la «asocialità del mercato» como a la «socialità astratta» del Estado: sobre esta temática ha insistido Marco Revelli en sus trabajos, entre los cuales destaca *Oltre il Novecento. La politica, le ideologie e le insidie del lavoro*, Einaudi, Torino 2001.

dad occidental, invasiva y profundamente contractualista, no parece querer tomar.

Sin lugar a dudas, una opción por las relaciones no puede no implicar una opción por los deberes (y no por los derechos). Hagamos un pequeño ejercicio, banal pero esperamos que clarificador. Imaginemos que nos encontramos en una situación tan frecuente y común como estar en una cola ante la caja de un supermercado. Detrás de nosotros una mujer encinta, o un anciano, o simplemente un cliente cualquiera con pocos productos espera su turno. Podemos (¡tenemos derecho!) a hacer como si nada, e incluso a ni siquiera mirar a nuestro alrededor; o podemos, mirando alrededor –*dirigiendo nuestra mirada hacia los otros*– sentir el deber de ceder nuestro puesto y dejar pasar a quien está detrás. Al hacerlo, tenderemos una mano, estableceremos una relación, imprimiremos confianza en el sistema social⁴³. Siguiendo a Simone Weil, leeremos una obligación en las circunstancias en que nos encontramos y la cumpliremos. Sobre todo, cumpliremos con un deber sin que ningún sujeto posea derechos sobre nosotros. Imaginemos, por el contrario, que la caja en la que hacemos cola es una caja especial que *da derecho* a las mujeres encinta (o a los ancianos o a las personas que han comprado pocos productos) para pasar antes que el resto de clientes. En cuanto el titular de este derecho se ponga delante (ejerciendo una pretensión legítima) lo más normal es que tome el lugar que le corresponde sin comunicarse con nadie. Pero es también probable que deba hacer valer su derecho ante los otros teniendo que enfrentarse a ellos: y en este caso, confirmando el hecho de que imponer un derecho allá donde antes sólo había espacio para el deber, equivale a interrumpir la comunicación y estimular la exigencia (y, por tanto, tendencialmente el enfrentamiento)⁴⁴.

Se dirá naturalmente que la creación de los derechos pretende resolver de raíz el problema de la incertidumbre en el cumplimiento de los deberes. ¿Quién garantizará que aquel que está sujeto a un deber lo cumplirá efectivamente? Es correcto pensar que no hay otro medio para alcanzar la certeza que transformando el deber indefinido en

⁴³ El tema de la confianza merecería un desarrollo ulterior, ante todo por las implicaciones que podría tener en materia de diálogo intercultural. De momento, nos conformamos con afirmar que una cultura de los deberes haría más activo el diálogo con «otras» culturas que todavía no llegan a articular y a apropiarse del lenguaje occidental de los derechos. Sobre este tema, puede verse el trabajo de PASTORE, B., *Pluralismo, fiducia, solidarietà. Questioni di filosofia del diritto*, Carocci, Roma 2007.

⁴⁴ Sobre el hecho de que los procesos de institucionalización de las respuestas a las necesidades disminuyen la necesidad de la relación, cfr. WOLGAST, *La grammatica della giustizia*, cit., p. 89 s. Más en general, este argumento es utilizado por aquellos que ven en las prestaciones del Estado social –en cuanto que máxima expresión de la burocratización de la solidaridad– una forma de superación de las relaciones basadas en el don. Cfr. ad es. IGNATIEFF, M., *I bisogni degli altri*, Il Mulino, Bologna 1986, p. 13 s., y especialmente BARCELLONA, P., *Dallo Stato sociale allo Stato immaginario. Critica della «ragione funzionalista»*, Bollati Boringhieri, Torino 1994.

obligación jurídica y creando así la posición equivalente, es decir, el derecho de la otra parte. Ahora bien, aceptar tal respuesta supone rechazar totalmente el reto que la «reeducación en valores» podría plantear a la cultura dominante, y lo que es aún más grave, se trata de una respuesta que, por ser tan concluyente, acaba siendo forzada y engañosa. Forzada, en la medida en que querría extender a todo tipo de relaciones sociales una lógica que puede (y debe) funcionar sólo en una parte de ellas: dado que la esfera de las necesidades humanas supera siempre la esfera de lo que es «juridificable»⁴⁵, habría que tener suficiente lucidez como para poder llegar a ver que la lógica de los derechos, aplicada a determinadas relaciones, produce auténticos *diritti sbagliati*⁴⁶. Y engañosa, porque oculta la dimensión normativa –generada por la naturaleza de las cosas y reforzada por la aprobación social– que subsiste en toda situación y que, por desuso, hemos llegado a ser incapaces de reconocer. En tiempos de Cicerón, como escribió en el *De officiis*, todos detestaban a las personas que omitían el cumplimiento de su deber disuadiendo a otros de hacer el bien (II, 63), pues se temía que llegara a desencadenarse un mecanismo al que, sin embargo, estamos totalmente acostumbrados en las sociedades contemporáneas: «¿por qué debo hacer yo lo que ningún otro siente el deber de hacer?». Pero si rige esta lógica, ¿cómo es posible pensar seriamente en la existencia de derechos que no pueden ser exigidos por nadie, como el derecho al ambiente, el derecho a la seguridad, el derecho a la paz, el derecho de las generaciones futuras? ¿No se trata claramente de figuras que sólo pueden ser expresadas con el lenguaje de los deberes?

Bastaría con reflexionar sobre las propias necesidades cotidianas para darse cuenta de lo oportuno que sería tomar en serio las reflexiones de quienes proponen una *ética del cuidado*, como es el caso, en particular, de algunas autoras americanas. Joan Tronto, por ejemplo, cuyo importante trabajo *Moral Boundaries* ha sido traducido recientemente al italiano⁴⁷, ha denunciado la marginación en el debate político y jurídico de todo lo referido al «tener cuidado» de los otros. Las diversas fases del cuidado que ella analiza –el «interesarse por», el «tener cuidado de», el «prestar atención» y el «recibir cuidado»–

⁴⁵ Sobre este aspecto, véase el sugerente trabajo de Ignatieff citado en la nota anterior.

⁴⁶ Así se expresa E. Wolgast a propósito de todas aquellas relaciones –médico/paciente, padres/hijos, madre/feto– en las que existe una enorme disparidad de condiciones entre el titular de los derechos y aquel que debería estar obligado en sus relaciones. Según esta autora, «il principale difetto del modello [fondato sui diritti] è di ignorare la varietà dei rapporti con cui le persone si assumono la responsabilità e la cura di altre, i rapporti familiari, professionali, o semplicemente di benevolenza», y ello por su tendencia «ad assimilare tutti i rapporti a quelli tra persone indipendenti, libere e con interessi personali» (*La grammatica della giustizia*, cit., p. 47; pero véase todo el cap. 2).

⁴⁷ Cfr. TRONTO, J., *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, a cura di A. Facchi, Diabasis, Reggio Emilia 2006.

representan una articulación precisa de aquel compromiso responsable que todos debemos asumir respecto a los otros⁴⁸.

Evidentemente, estamos pisando un terreno que se sitúa más allá del razonamiento jurídico, y lo precede. Tratándose, como ha escrito Giuseppe Duso, de reconocer la «relevancia del otro para la construcción de uno mismo», nos enfrentamos a «un modo de pensar que es radicalmente diferente al de los derechos [...] Aquí el concepto de *deber* no es simplemente el correlato de la afirmación del derecho, sino que comporta precisamente la originalidad de la relación entre los hombres en vez de la abstracción de la autonomía individual»⁴⁹.

Pero incluso permaneciendo en el plano jurídico, sería irreal pensar que la garantía efectiva de los derechos puede depender siempre de la acción del Estado. Aunque es cierto que, en el plano formal, un derecho subjetivo «es un derecho en sentido jurídico» cuando es «un derecho al comportamiento de otro, es decir, al comportamiento al que el otro está jurídicamente obligado»⁵⁰, y aunque también es cierto que el deber jurídico es «el deber del sujeto de “obedecer” a la norma jurídica» bajo amenaza de sanción⁵¹, no por ello hemos de creer que el cumplimiento de la obligación que vuelve concreto un derecho puede estar vinculado exclusivamente al mecanismo de la coerción. Como han puesto de relieve los fundadores de la sociología del derecho, y como bien saben todos los juristas, la eficacia del ordenamiento jurídico depende ante todo del cumplimiento espontáneo de los propios deberes por parte de los asociados, en ausencia de los cuales ningún ordenamiento podría sobrevivir. «Todos los hombres –escribía Eugen Ehrlich– están integrados en innumerables relaciones jurídicas de las que derivan los deberes que, con escasas excepciones, cumplen de modo absolutamente espontáneo: cumplen los propios deberes de padre e hijo, de marido y mujer, no molestan al vecino en el disfrute de su propiedad, pagan las propias deudas, entregan lo que han vendido y ejecutan los servicios a que se han comprometido»⁵². En conclusión, garantizamos los derechos de los demás al cumplir nuestras obligaciones, mientras los otros también cumplen sus obligaciones y garantizan nuestros derechos. Sólo así se puede salir de una lógica que «hace que todo individuo gire sobre sí mismo», como ha escrito Fran-

⁴⁸ Hay que subrayar el hecho de que en el discurso de Tronto resulta central la crítica «all'idea che gli individui siano interamente autonomi e autosufficienti» (p. 153). También hay que destacar que Tronto prefiera hablar de «responsabilità» que de obligación, ya que le parece un concepto más sociológico y antropológico que el de deber, y sobre todo porque «si inserisce in un insieme di pratiche culturali implicite, piuttosto che in un insieme di regole formali o in una serie di promesse» (pp. 150-151). Precisamente estas razones hacen evidente que se trata de un concepto que coincide totalmente con el significado (indefinido) que se atribuye al deber en este ensayo.

⁴⁹ Duso, *Crisi della sovranità: crisi dei diritti?*, cit., p. 108.

⁵⁰ KELSEN, H., *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Etas, Milano 1984, p. 75.

⁵¹ *Ivi*, p. 59.

⁵² EHRlich, E., *I fondamenti della sociologia del diritto*, Giuffrè, Milano 1976, p. 27.

co Cassano. Desde su punto de vista, «una sociedad sólo de derechos es una sociedad de teléfonos que suenan en el vacío, ya que quien debería responder tiene siempre algo mejor que hacer»⁵³, aunque sería bueno que empezáramos a descolgar el auricular, al menos para que otros lo hagan cuando seamos nosotros los que llamemos.

Por lo demás, son cosas que todos conocemos perfectamente, y que quizá simplemente deberíamos recordar más a menudo. En efecto, nadie piensa, y menos aún desea, que para poder disfrutar de sus derechos deba tener siempre a un policía al lado. Es mucho más simple, y seguramente más tranquilizador, pensar que son los otros los que deben garantizar efectivamente nuestros derechos, y que somos nosotros quienes debemos garantizar los de los demás. Para todos los derechos vale lo que decía la *Declaración de derechos y deberes del hombre y del ciudadano* de 1795 a propósito de la seguridad: el deber cumplido por todos garantiza los derechos de cada uno. Una perspectiva que sin embargo sólo puede ser realizada si creemos verdaderamente que hay que dar la vuelta del revés al inicio de un famoso trabajo destinado a defender el carácter absoluto de los derechos: si Nozick podía afirmar decididamente que «los individuos tienen derechos»⁵⁴ —expresando de esta forma la verdadera norma fundamental de nuestros ordenamientos jurídicos y sociales—, deberíamos empezar a sostener con convicción que ante todo «los individuos tienen deberes».

Fecha de recepción: 30/03/2009. Fecha de aceptación: 15/11/2009.

⁵³ CASSANO, F., *Oltre il nulla. Studio su Giacomo Leopardi*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 23.

⁵⁴ NOZICK, R., *Anarchia, Stato e utopia*, Il Saggiatore, Milano 2000, p. 17.

