



Revista de Estudios Sociales | Facultad de Ciencias Sociales | Fundación Social

Revista de Estudios Sociales

ISSN: 0123-885X

res@uniandes.edu.co

Universidad de Los Andes

Colombia

Arango, Rodolfo

Solidaridad, democracia y derechos

Revista de Estudios Sociales, núm. 46, mayo-agosto, 2013, pp. 43-53

Universidad de Los Andes

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81528084005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Solidaridad, democracia y derechos*

Rodolfo Arango[❖]

Fecha de recepción: 12 de octubre de 2012
Fecha de aceptación: 14 de febrero de 2013
Fecha de modificación: 8 de abril de 2013

DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/res46.2013.05>

RESUMEN

Un análisis de los usos que históricamente se han hecho de la solidaridad permite explorar las potencialidades de este concepto para el desarrollo de la democracia y la realización de los derechos fundamentales y humanos. La concepción de la solidaridad como responsabilidad común ante la injusticia estructural —inspirada en las ideas de Iris Marion Young— se presenta como alternativa a las concepciones fáctica y normativa de la solidaridad, que tiene importantes efectos para la democracia y los derechos.

PALABRAS CLAVE

Solidaridad, responsabilidad, injusticia estructural, democracia, derechos humanos, derechos sociales.

Solidarity, democracy, and rights

ABSTRACT

The analysis of solidarity such as this concept has been used throughout history allows us to explore its potential for the development of democracy and the realization of human rights and fundamental rights. The conception of solidarity as a common responsibility in the face of structural injustice —inspired by the ideas of Iris Marion Young— reveals itself as a good alternative to the empirical and normative conceptions of solidarity and has important theoretical and practical consequences for democracy and rights.

KEY WORDS

Solidarity, responsibility, structural injustice, democracy, human rights, social rights.

Solidariedade, democracia e direitos

RESUMO

Uma análise dos usos que historicamente fizeram da solidariedade permite explorar as potencialidades deste conceito para o desenvolvimento da democracia e a realização dos direitos fundamentais e humanos. A concepção da solidariedade como responsabilidade comum ante a injustiça estrutural —inspirada nas ideias de Iris Marion Young— apresenta-se como alternativa às concepções fática e normativa da solidariedade, que tem importantes efeitos para a democracia e os direitos.

PALAVRAS CHAVE

Solidariedade, responsabilidade, injustiça estrutural, democracia, direitos humanos, direitos sociais.

* Este artículo es resultado de la investigación “Solidaridad en perspectiva filosófica” (2011-2012) y fue elaborado gracias a financiación de la fundación Alexander von Humboldt (Alemania) y la Universidad de los Andes (Colombia).

❖ Doctor en Filosofía del Derecho y Derecho Constitucional por la Universidad Christian-Albrechts de Kiel, Alemania. Profesor titular del Departamento de Filosofía de la Universidad de los Andes, Colombia. De su extensa obra, se pueden mencionar los libros: *El concepto de derechos sociales fundamentales*. Bogotá: Legis — Universidad Nacional de Colombia, 2^a Edición 2012; y *Democracia social. Un proyecto pendiente*. México: Fontamara, 2012. Correo electrónico: rarango@uniandes.edu.co

Introducción

Este artículo versa sobre la relación entre solidaridad, democracia y derechos fundamentales y humanos. Para exponer y analizar dichas relaciones contrapongo dos concepciones de la solidaridad con diversos alcances prácticos: la primera concepción identifica la solidaridad con un sentimiento que motiva la acción y la decisión políticas, como fue el caso de los movimientos obreros, sociales, anticomunistas, feministas y de antidiscriminación racial. La solidaridad entendida como sentimiento podría inculcarse mediante la educación de las emociones morales, con la ayuda, por ejemplo, de la literatura. Esta concepción contrasta con una comprensión normativa de la solidaridad. Esta última añade a la dimensión fáctica de la solidaridad una dimensión moral, política y jurídica. La solidaridad en sentido normativo se convierte así en un elemento central del Estado social de derecho, de una democracia social o del reconocimiento de los derechos sociales como fundamentales. Esta segunda perspectiva se caracteriza por ser universalista y más optimista que la perspectiva fáctica.

Pese a que la solidaridad es un concepto con diversas significaciones según los contextos históricos en que ha sido usado, no se trata de un concepto meramente retórico o trivial. La solidaridad, como principio político-jurídico, puede entenderse en la actualidad como responsabilidad común ante la injusticia social. Los ciudadanos de un Estado democrático y constitucional no sólo se deben respeto mutuo de sus libertades sino también ayuda recíproca que asegure materialmente la extensión social de la democracia y el goce de las libertades básicas para todos.¹

Las concepciones fáctica y normativa de la solidaridad pueden combinarse para lograr un uso promisorio de este concepto político. Comparto la preocupación de Rorty (1991 y 2000) por el progreso moral y la importancia de las

emociones para la transformación social (Arango 2011). No obstante, considero que desconocer el uso normativo de la solidaridad (Nicolini 1948) resulta contraproducente para el perfeccionamiento de la democracia y la realización de los derechos fundamentales y humanos.

Con el fin de refutar la objeción antinORMATIVA de la solidaridad, defenderé una concepción de solidaridad como responsabilidad común ante la injusticia estructural. En lo que sigue sustentaré mi tesis exponiendo la concepción de solidaridad como responsabilidad (1). Argumentaré luego cómo la solidaridad así entendida exige la construcción de un modelo de democracia social que se diferencia de otros modelos de democracia (liberal, republicano, deliberativo) que no toman suficientemente en serio la injusticia estructural y la responsabilidad común resultante de ella (2). Por último, mostraré el papel que cumple el principio de solidaridad, junto con el principio de subsidiariedad, en el reconocimiento de derechos sociales humanos y fundamentales (3).

Solidaridad qua responsabilidad colectiva ante la injusticia

El núcleo descriptivo que comparten los diferentes usos del concepto de solidaridad² a lo largo de la historia tiene que ver con la relación de ayuda recíproca entre los miembros de un grupo de seres humanos (Bayertz 1998, 11). En sus orígenes, la solidaridad era un concepto jurídico. Sólo en el siglo XVIII se impondría su uso político en boca del sioniano Pierre Leroux (Metz 1998; Wildt 1998, 203).

En lo que sigue me referiré a la multiplicidad de significados asociados al vocablo de la solidaridad, para privilegiar una comprensión del concepto que le reconoce una doble dimensión, tanto descriptiva como normativa, propia de los conceptos éticos densos. Un concepto ético denso, como lo sostiene Hilary Putnam, es tanto descriptivo como normativo (Putnam 2004, 50 y ss.). La crueldad es un ejemplo. Cuando se dice que alguien es cruel, no se describe simplemente la conducta de quien se alegra con el sufrimiento de otro; además, se desaprueba o condena esa forma de actuar. Cuando decimos que alguien es solidario, no sólo describimos un comportamiento cooperativo con el necesitado, sino que aprobamos y aplaudimos tal forma de actuar.³

¹ Contra la acepción normativa de la solidaridad, se objeta que sobreestima las posibilidades del discurso del derecho y de la moral universal en sociedades altamente diferenciadas, pluralistas e individualistas. En el caso colombiano, un argumento por parte de un economista expresa en toda su dimensión la reserva mental hacia una visión normativa de la solidaridad. Veinte años de activismo judicial en el reconocimiento de derechos sociales fundamentales, dicen los escépticos de la solidaridad, no han servido para impedir que Colombia sea una de las sociedades más inequitativas del mundo. Por el contrario, el discurso de la solidaridad habría servido para legitimar un régimen económico injusto y para retardar una verdadera transformación social. En esta línea de pensamiento, más valdría, como sugiere Rorty (1991, 207 y ss.), dedicarnos a sensibilizar y movilizar a la población contra la injusticia, que confiar en las instituciones del Estado, que, a la postre, sirven es a la dominación, la subordinación y la exclusión social.

² Una temprana e importante referencia a la evolución del concepto de la solidaridad se encuentra en J. E. S. Hayward (1959).

³ Una de las principales objeciones en contra del entendimiento de la solidaridad como concepto ético denso consiste en que tal

La objeción que reduce la solidaridad a su dimensión empírica y la identifica con formas antiguas de relacionamiento social o con compromisos morales o religiosos sustantivos puede ser desvirtuada mediante una noción de solidaridad que conserve su dimensión normativa y que incluya el uso actual dado al término en las sociedades contemporáneas. A continuación reconstruyo esquemáticamente las dimensiones empírica y normativa de la solidaridad, lo que resulta necesario para defender una concepción de la solidaridad como responsabilidad común ante la injusticia.

Dimensión fáctica de la solidaridad

La dimensión fáctica, empírica, de la solidaridad se encuentra bien representada en el tránsito de la solidaridad orgánica a la solidaridad mecánica, según la descripción de Émile Durkheim (1928). Mientras que la solidaridad orgánica es propia de las comunidades antiguas, donde los vínculos sociales son definidos por la pertenencia al grupo familiar o afectivo, la solidaridad mecánica de los modernos es resultado de la división del trabajo, donde las relaciones entre los integrantes del organismo social se determinan por las funciones que éstos cumplen en la sociedad. En el primer caso, la familia y la religión definen las relaciones de reconocimiento y apoyo; en el segundo, es el derecho el medio fundamental para regular la conducta e integrar la sociedad.

En la misma dirección de Durkheim apunta la distinción entre comunidad y sociedad ofrecida por Ferdinand Tönnies. Para el sociólogo alemán, contemporáneo de Max Weber, una vida “verdaderamente” cohesionada sólo es posible en una comunidad entendida como organismo viviente, no ya en un agregado mecánico de intereses complementarios como lo es la sociedad actual (Bayertz 1998, 28). Para Tönnies sólo la comunidad conduce a una auténtica vida en común;

concepción presupondría compartir valores sustantivos y adherir a vínculos afectivos con seres cercanos, todo lo cual sería propio de comunidades o sistemas totalitarios, no de sociedades altamente diferenciadas como las actuales. En contra de tal objeción puede sostenerse que aceptar el uso normativo del concepto de solidaridad no significa acoger un conjunto de valores morales sustantivos, como en el caso de Max Scheler, Nicolai Hartmann o Henri Bergson. Lo que sea tenido por un comportamiento solidario puede variar con el tiempo. La dimensión empírica de la solidaridad, como se evidencia en el cambio de significación del concepto en diferentes épocas, es contingente. No obstante, esto no anula la dimensión normativa. El comportamiento solidario, como diría Jon Elster para ciertas emociones, tiene una valencia positiva, una actitud disposicional deóntica y una tendencia a la acción.

la sociedad es, por el contrario, vida común pasajera, aparente y artificiosa.⁴

De la disolución de las formas tradicionales de la solidaridad surgen nuevas formas de solidaridad que promueven la amistad (neoaristotélicos), el patriotismo (comunitaristas), la educación de los sentimientos (neopragmatistas) o el reconocimiento de solidaridades “débiles”, como las emanadas de las iniciativas ciudadanas, de los movimientos sociales o de grupos de autoayuda (Bayertz 1998, 31). Pese a lo anterior, no como lo anota Kurt Bayertz, el patriotismo o el retorno a los valores de la familia o la comunidad no parecen poder evitar la erosión de la solidaridad diagnosticada desde la dimensión puramente empírica. Propuestas como dificultar el divorcio o utilizar el salón de clases para promover la lealtad o el patriotismo, no parecen promover una solidaridad republicana (Bayertz 1998, 33-34).⁵

Formulaciones como las anteriores ponen énfasis en una dimensión fáctica de la solidaridad pero no hacen justicia a su dimensión normativa. Para Kurt Bayertz la solidaridad no se reduce a la comunidad de intereses. La conducta solidaria tampoco se explica como un asunto de inteligencia o de viveza (*Klugheit*). La solidaridad no se confunde con el altruismo desinteresado, ya que en el actuar solidario siempre está presente la esperanza de una potencial reciprocidad. Esto último daría pie para pensar que sólo se es solidario por interés y que sería poco inteligente ser insolidario (Bayertz 1998, 42). No obstante, la prueba de que el actuar solidario no es una expresión de un comportamiento racional instrumental es que quien actúa insolidariamente no es visto como poco inteligente sino como alguien despreciable o condenable. Quien actúa insolidariamente no sólo se

4 La erosión de los lazos comunitarios es denunciada igualmente por Adam Ferguson, con el avance de la modernidad liberal. La división del trabajo parece ofrecer el triunfo del ingenio humano, pero en verdad rompe los lazos sociales. La sociedad se constituye así de partes, ninguna de las cuales está poseída de espíritu alguno. La modernización entreve para esta visión republicana la erosión de la solidaridad bajo la dominación del pensamiento individualista liberal (Bayertz 1998, 28).

5 En la misma línea empírica, la perspectiva del príncipe Kropotkin concibe la solidaridad como un sentimiento o instinto de ayuda mutua entre animales y entre hombres que sirve para afrontar cooperativamente, mediante la ayuda mutua de los miembros del grupo, los desafíos de la evolución (Bayertz 1998, 24-25). Similar perspectiva es la adoptada por Friedrich Engels, que entiende la solidaridad de los trabajadores como un sentimiento de clase. La solidaridad de clase mantiene unidos a los trabajadores de todos los países y lenguas bajo un gran partido del proletariado, en consonancia con la tendencia marxista a enfatizar la parte objetiva de los procesos históricos y de las relaciones sociales, en desmedro de una teoría de la solidaridad (Bayertz 1998, 41).

daña a sí mismo sino que daña a aquellos que esperan su solidaridad. Además, la solidaridad supone que existe una igualdad básica entre los integrantes del grupo (Bayertz 1998, 43), que justifica la expectativa recíproca de ayuda en casos de necesidad. La solidaridad tampoco es mera generosidad o comportamiento caritativo. El compromiso común con un fin colectivo, por ejemplo, en el movimiento obrero, hace que quien participa de los frutos de la lucha sin asumir los costos y riesgos de la misma sea visto como alguien injusto. La solidaridad es en este sentido la antítesis del comportamiento ventajoso (*Trittbrettfahrertum*). Veamos en detalle algunas de las connotaciones que ha adoptado históricamente la solidaridad en su dimensión normativa.

Dimensión normativa de la solidaridad

El origen de la solidaridad en su acepción normativa está en el derecho romano. La *obligatio in solidum* es una forma de responsabilidad por la que cada miembro del grupo (familiar) ve por las deudas de todo el grupo, y, a la inversa, todo el grupo ve por las deudas de cada uno de los miembros. El uso político del término solidaridad es, no obstante, relativamente reciente. Sólo a principios del siglo XIX se populariza el término, junto con el de la fraternidad, como uno de los tres postulados de la Revolución Francesa (Bayertz 1998, 11). Según Bayertz, la solidaridad presenta tres características: 1) consta de la relación de interdependencia entre los miembros de un grupo humano; 2) encierra la expectativa de una ayuda recíproca en casos de necesidad; 3) la ayuda solidaria es prestada bajo el entendido que ella favorece los intereses justos o legítimos de todos los miembros de la colectividad (Bayertz 1998, 12).

Pese a su importancia política, el concepto de solidaridad no ha recibido la atención que sí han recibido la libertad y la igualdad. Esto por dos razones: primero, porque la solidaridad remite a comunidades o grupos particulares, mientras que la ética moderna se interesa más por la fundamentación de normas universales. Segundo, porque las prestaciones positivas impuestas a individuos o comunidades son vistas como supererogatorias, contrarias a la autonomía individual y, por consiguiente, tenidas por no vinculantes. La solidaridad es asociada así al pensamiento totalitario o antiliberal, tal como se presenta en algunas versiones del socialismo o en la doctrina social de la Iglesia (Bayertz 1998, 14).

La solidaridad en su dimensión política se mueve entre dos extremos: por un lado, es vista como medio (sentimiento, deber) para el aseguramiento de otros fines o intereses, por lo que tiene un valor instrumental para la colectivi-

dad; por otro lado, hace parte del ideal universal de la justicia, con carácter deontológico, y asegura la igual consideración y respeto de todas las personas sometidas a una misma legislación. Los siglos XIX y XX han sido un teatro de confrontaciones entre ideologías que han dado diferente significación al concepto, como se puede apreciar en las accidentadas historias francesa, inglesa y alemana (Metz 1998, 172 y ss.). A grandes rasgos, puede decirse que la solidaridad ha sufrido una serie de apropiaciones políticas a lo largo de la historia que no impiden reconocer que se trata de un concepto ético denso de central importancia para la teoría política actual.

En la tradición francesa, primero con el pensamiento jacobino y luego en el solidarismo de Léon Bourgeois, la solidaridad debe preceder a la libertad y la igualdad. La unidad revolucionaria sólo con derechos y sin deberes sociales amenaza con romperse (Metz 1998, 179). Robespierre —como lo recuerda Domènec (2004, 81 y ss.)— defiende la fraternidad como concepto político horizontal, emancipatorio, donde la situación de los necesitados debe ser resuelta por vía de la revolución o la reforma radical de la sociedad y del Estado. La *caritas* cristiana es reemplazada por un sentimiento de hermandad entre iguales. No el pecado original, sino la culpa social producto de la contradicción entre igualdad política y desigualdad socioeconómica, justifica la legislación social necesaria para asegurar a todos contra los riesgos del trabajo asalariado. El apoyo a los integrantes desfavorecidos de la sociedad es elevado a deber sagrado, y un derecho a la subsistencia es garantizado por el Estado a toda persona que no pueda proveerse mediante su trabajo los propios medios para su existencia (Declaración de los derechos del hombre de 1793). La persona en situación desfavorecida tiene un derecho a la subsistencia exigible frente al Estado. Ya no está abandonada a la buena voluntad de personas privadas o a la caridad pública. Esta tendencia se radicalizará a principios del siglo XX en los movimientos sociales y obreros, para quienes la solidaridad como concepto de lucha desplaza el concepto de fraternidad.

Una segunda corriente de pensamiento asocia la asistencia a los pobres con el cumplimiento de los deberes religiosos (como en la doctrina social de la Iglesia), o con un medio para neutralizar la revolución. Un representante de esta corriente es el jurista alemán Lorenz von Stein (1957), inspirador de la legislación de pobres durante la época de Bismarck. Bajo esta concepción, la solidaridad no está en función de la emancipación social, sino de la ayuda social al necesitado, entendida como ayuda a la autoayuda (*Selbsthilfe*). La solidaridad adquiere, bajo este

enfoque, un valor meramente instrumental⁶ (razón prudencial). A fines del siglo XIX, en Alemania la cuestión social es un asunto de orden público y seguridad del Estado, no una meta revolucionaria de emancipación humana. El modelo de Estado social de derecho surge así para mantener el equilibrio en una sociedad donde las diferencias de propiedad y el conflicto de intereses opuestos son constantes e insuperables.⁷

En tiempos de una moral posconvencional, Habermas resalta una concepción universalista de la solidaridad. En su discusión con Kohlberg sobre los niveles de desarrollo de la conciencia moral, Habermas considera que para alcanzar el respeto recíproco entre iguales no basta adicionar al respeto de la autonomía individual un sentimiento de benevolencia. A partir del enfoque de una ética discursiva, la igualdad de trato de personas autónomas requiere además justicia entre iguales, solidaridad en las relaciones intersubjetivas en un mundo socialmente compartido. “Toda moral autónoma desempeña dos tareas: valida la inviolabilidad de los individuos socializados, en la medida que exige la igualdad de trato, y con ella, el respeto mutuo por la dignidad de cada cual; y protege las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco al exigir solidaridad de los individuos pertenecientes a la sociedad que han sido socializados” (Habermas 1992, 71).

Habermas es consciente de que las ideas de justicia y de solidaridad no bastan para superar los límites de formas de vida concretas, como la familia, el grupo étnico, la comarca o la nación. También reconoce que la solidaridad (patriótica) ha servido para promover la pertenencia a asociaciones políticas tradicionales y hasta fanáticas, como es el caso de las juventudes durante la Alemania nazi. No obstante, inspirado en Peirce y Apel, ve en la institucionalización de los discursos y de la argumentación orientada al entendimiento la posibilidad de superar los límites de la comunidad particular, para alcanzar

⁶ Algo equivalente sucede en el movimiento de los trabajadores. La solidaridad es un concepto de lucha que permite articular la conciencia de grupo y anticipar una nueva forma de relación social (Wildt 1998, 208).

⁷ Tal visión es compatible con el utilitarismo, que, por razones de conveniencia, ve positivo para el bienestar de la comunidad el brindar apoyo a personas o sectores en necesidad. Meta de la reforma social es la creación de condiciones que permitan a los trabajadores desarrollar su humanidad en sociedad (Metz 1998, 187). Bajo esta óptica, la solidaridad se mantiene como un concepto moralmente restringido que sirve a la inclusión en el grupo o clase (por ejemplo, de trabajadores) o al Estado o nación, no a la emancipación del ser humano. Es así como, para las éticas particularistas (comunitarismo) y posmodernas (Rorty), la solidaridad sigue siendo una relación de los miembros de la familia, de la clase, de la nación o del Estado social particular, con lo cual se niega su dimensión universal.

un concepto de solidaridad universal posible en las sociedades contemporáneas (Habermas 1992, 71).

Una defensa de la solidaridad menos abstracta que la ofrecida por Habermas en su teoría de la acción comunicativa es la planteada por autores para quienes la solidaridad se vincula con la lucha contra la dependencia, la opresión y la injusticia social (marxismo analítico, feminismo).

La solidaridad, definida no como vínculo afectivo sino como concepto normativo asociado a la igualdad, tiene su expresión normativa más clara, no en la benevolencia o la caridad cristiana, sino en derechos de necesario reconocimiento, si se pretende asegurar independencia a todos los seres humanos. De esta forma, se vinculan argumentos de justicia social a la solidaridad: “[Las] prestaciones sociales del Estado dejan de ser vistas como ayuda social y pasan a ser compensaciones por daños o lesión de derechos” (Bayertz 1998, 39). Según Kurt Bayertz:

Las prestaciones sociales del Estado no son entendidas ya más como asistencia o ayuda, sino como compensación por la lesión o violación de derechos. La consolidación del Estado social debe comprenderse como parte de un proceso en el cual la pobreza y la necesidad no son efecto de un destino inevitable e inocente [...] En el grave problema social de las sociedades modernas, el desempleo masivo, la cuestión es clara: éste es resultado de las innovaciones técnico científicas, de decisiones de inversión y de medidas de racionalización, por lo que es un producto (indirecto) de las acciones y decisiones humanas [...] Bajo estas condiciones, no sólo es concebible sino incluso necesario, como exigencia de justicia, trasladar al Estado, así sea en parte, las tareas que antes cumplía la familia, así como a otros eslabones de la sociedad que, por beneficiarse de las actuales estructuras económicas y sociales, asumen la mayor parte de los respectivos costos. (Bayertz 1998, 39)

El anterior enfoque es útil para plantear la concepción normativa de solidaridad que deseó defender en este escrito, a saber, la solidaridad como responsabilidad común ante la injusticia estructural.

Solidaridad como responsabilidad común ante la injusticia estructural

La tempranamente fallecida Iris Marion Young, en su obra póstuma *Responsibility for Justice* (2011), defiende un “modelo social de la responsabilidad” que viene a complementar la responsabilidad individual por los actos u omisiones propios. Para Young, muchas situaciones de

la vida moderna son estructuralmente injustas y tienen efectos devastadores sobre las personas, sin que sea posible responsabilizar a alguien en particular. La injusticia es vista como natural, producto del destino o la fatalidad, como en el caso de las catástrofes naturales. Young se resiste a naturalizar la injusticia estructural. Considera que muchas situaciones son injustas, aun cuando el propósito de esas decisiones no haya sido afectar a alguien en particular, ni los efectos dañinos sobre los individuos sean achacables a alguien o algunos en particular. La injusticia estructural que victimiza a muchas personas es más bien resultado de la agregación de multiplicidad de acciones y decisiones que sumadas (estructuralmente) terminan por perjudicar a personas concretas. Los efectos de las decisiones colectivas del pasado evidencian la interdependencia social en que vivimos. Muchas políticas públicas y decisiones generales benefician o incluyen a unos pero perjudican y excluyen a otros. Para aclarar su tesis, Young da el ejemplo de una joven madre soltera que vive con su pequeña hija en un apartamento apartado a dos horas de su lugar de trabajo en una gran ciudad. Por una decisión lícita de un inversionista propietario del edificio donde vivía, debe buscar otra residencia. Al buscar una vivienda más cerca de su trabajo y con un colegio medianamente aceptable para su hija, ve que los precios de la vivienda se triplican. Debe aceptar entonces bajar de dos a una habitación y limitar radicalmente su calidad de vida. Las decisiones públicas de planeación y el mercado de vivienda reducido la condenan a descender de su nivel de vida a uno inferior, sin que pueda hacer nada en contra de dicha situación. Pero la injusticia estructural que sufre no es atribuible a nadie en particular.

El planteamiento de Young resulta de gran importancia para una comprensión normativa de la solidaridad,⁸ entendida como responsabilidad ante la injusticia. ¿Por qué razón toda la colectividad debería ayudar a los afectados por situaciones estructuralmente injustas, sin que ellas sean resultado de actos u omisiones atribuibles a otros? La respuesta tiene que ver con la responsabilidad común por el mundo que hemos creado colectivamente. En este sentido, Young va un paso más allá que Habermas cuando defiende la institucionalización de los discursos y de la argumentación para transitar a una sociedad comunicativa donde se superen las solidaridades locales y se haga realidad una solidaridad universal en la comunidad universal

de diálogo. A Young le preocupa la interdependencia material que ya vivimos en un mundo global y saca consecuencias teóricas y prácticas de dicha interdependencia para la teoría de la responsabilidad social.

Cinco características distinguen la solidaridad como responsabilidad ante la injusticia: primero, el deber de solidaridad emana, no de actos particulares, los cuales caen bajo el modelo de la responsabilidad personal, sino del conjunto de decisiones, políticas y procesos instituidos a lo largo del tiempo y que tienen efectos diversos para los miembros de la sociedad. Segundo, el deber de actuar solidariamente no recae en individuos o grupos de individuos individualmente considerados, lo que supondría la imposición de deberes supererogatorios, sino en las comunidades políticas vistas como un todo. Esto significa que todos debemos responder por la suerte de los desventajados o excluidos a consecuencia de las decisiones, las políticas y los procesos colectivos, en particular, mediante la tributación directa. Tercero, el origen de la responsabilidad común por la injusticia estructural no es un sentimiento de caridad, benevolencia, altruismo o generosidad, sino un principio normativo de justicia compensatoria por los efectos de estructuras sociales injustas, dado un contexto de interdependencia social. Cuarto, el deber de solidaridad presupone un derecho colectivo a la institucionalización de una democracia social que posibilite luchar contra la injusticia estructural. Quinto, la exigibilidad jurídica de la solidaridad a favor de personas en situación de debilidad o desventaja requiere la interrelación con el principio de subsidiariedad, con el fin de resguardar la autonomía individual, la responsabilidad personal y la justicia retributiva en las relaciones sociales.

En conclusión, la solidaridad como responsabilidad por la injusticia exige una complementación de la teoría de la responsabilidad personal por los daños o lesiones a los derechos generados por los actos u omisiones propios. Como responsabilidad común ante fenómenos de injusticia estructural, esta forma de solidaridad requiere un desarrollo teórico y práctico que va de la mano con la teoría de la dominación, de la dependencia y de la injusticia estructural, que aún deberá ser desarrollada y que tiene importantes implicaciones en la lucha contra la pobreza.

Para finalizar, quisiera sólo enunciar las consecuencias que tiene la noción de solidaridad como responsabilidad común por la injusticia en los modelos de democracia y en el reconocimiento de derechos sociales, tanto fundamentales como humanos, lo cual remite a la pregunta por la relación entre solidaridad local y solidaridad nacional, también discutida por Habermas en su oportunidad.

8 Ver en este mismo volumen la reseña, elaborada por Sebastián Briceño Mutis, del libro *Responsibility for Justice* (2011), escrito por Iris Marion Young y publicado gracias a Martha C. Nussbaum luego de la prematura muerte de su autora.

Solidaridad y democracia social

La democracia social se diferencia de la democracia liberal representativa (Locke 2004; Mill 2007), de la democracia republicana (Pettit 1999; Bellamy 2007) y de la democracia deliberativa (Nino 1997; Habermas 1999). La democracia social (Meyer 2009; Arango 2012) toma en serio la injusticia estructural en la interacción social (Shklar 2010; Young 2011) e interviene por vía del Estado social de derecho y la teoría de los derechos para corregirla (Arango 2003). En ello, la democracia social o solidaria no incurre en el perfeccionismo que se indigna con la concepción republicana, ni en el proceduralismo de la defensa deliberativa de la democracia o en el individualismo exacerbado de la democracia representativa de corte liberal.

La democracia liberal parte de una concepción muy delgada de ser humano como tomador racional de decisiones, quien ve reducido el mundo social a las preferencias individuales de los agentes en interacción social. El modelo de mercado para regular los diversos ámbitos de la vida —tanto el intercambio de bienes y la producción como la provisión de los servicios de salud, educación o seguridad social— genera discriminación y exclusión (Przeworski 2010, 50 y 53). Esto porque el mercado, basado en las preferencias individuales, reproduce exclusiones (Shklar 2010) y discriminación (Sunstein 1999). Los procedimientos democráticos limitados a la garantía de las libertades básicas y del sufragio universal son funcionales a grupos de poder organizados en contra de minorías y sectores que no tienen rostro, voz ni voto. Las reglas colectivas para asegurar la responsabilidad individual son ajenas a fenómenos imperceptibles para el ojo liberal relacionados con políticas y actuaciones que sólo agregativamente y a largo plazo producen efectos devastadores sobre personas y sectores en condiciones de desventaja (Young 2000 y 2011).

La democracia republicana parte de una visión demasiado sustantiva de la persona, que acerca al modelo democrático al perfeccionismo moral. Los intentos de recuperar las virtudes cívicas en las sociedades pluralistas y altamente diferenciadas no parecen ser muy factibles. Tampoco es previsible concebir la democracia como un proceso de reconocimiento y autodeterminación ajeno a la transacción de intereses. Habermas acierta al criticar la visión de sociedad y de proceso político del republicanismo clásico de Ferguson o Marx como reductora de la libertad, para formular y llevar a cabo planes de vida según las personales concepciones del bien, en particular en sociedades posmetafísicas como las actuales.

El modelo alternativo a los dos anteriores, propuesto por Habermas, tampoco acierta en corregir los excesos libertarios de la democracia liberal ni las tendencias perfeccionistas de la democracia republicana. El énfasis en el proceso dialógico y el *telos* comunicativo del lenguaje ofrece ciertamente una fundamentación posmetafísica de la democracia y enriquece la noción de persona humana, con lo cual la propuesta deliberativa se deslinda de las concepciones republicana y liberal de la democracia.

La concepción discursiva del proceso político y de la sociedad contemporánea es una propuesta necesaria, mas no suficiente, para afrontar la injusticia estructural. Las instituciones y los procedimientos democráticos de una democracia social, es decir, una democracia que es inclusiva (Young 2000; Arango 2012) y se toma suficientemente en serio la solidaridad, no se limitan a desbloquear los flujos de información y expresión políticas para que los ciudadanos ilustrados puedan autodeterminarse.

Una democracia social, como sostiene Thomas Meyer, para asegurar la vigencia formal y la realización práctica de los derechos fundamentales y humanos, debe abarcar cinco dimensiones:

primero, la dimensión normativa, con la pregunta por las exigencias de legitimación de las instituciones y de las políticas de la democracia; segundo, la dimensión empírico-analítica, con su pregunta por la efectividad del sistema democrático en la solución de problemas sociales; tercero, la investigación sobre la estabilidad, con su pregunta por las condiciones necesarias para asegurar la democracia política; cuarto, la investigación democrática comparada, con su pregunta sobre el éxito de soluciones locales y específicas a los desafíos democráticos; y quinto, la nueva investigación sobre las causas, las formas y los efectos de la democracia imperfecta. (Meyer 2009, 8 y ss.)

Como lo he sostenido en otro lugar, “la solidaridad refiere también a un contenido de futuro donde cesa la sujeción y la jerarquía y se propicia un ambiente relajado en el cual, como diría Rorty, nos podemos mirar a los ojos, sensibilizarnos ante la crueldad y el sufrimiento y ensanchar el nosotros para incluir a otras tribus” (Arango 2012, 182). Las potencialidades políticas del concepto de solidaridad apoyan una concepción de democracia como la formulada por John Dewey, para quien ésta es la forma de organización política y social más adecuada para liberar la inteligencia de todos y ponerla al servicio de la solución de los problemas sociales. Democracia social es democratización de la sociedad en todos sus ámbitos, no sólo en el proceso político electoral.

Por último, quisiera referirme de modo sucinto a la relación entre solidaridad y derechos sociales, humanos y fundamentales, tema que remite a la difícil relación entre la solidaridad local y la solidaridad universal. La pregunta puede reducirse a establecer cómo entraña el reconocimiento institucional de derechos fundamentales (en el nivel nacional) con el reconocimiento internacional de los derechos humanos cuando estamos ante el aseguramiento de prestaciones positivas como la alimentación, la salud o la educación. Mi respuesta tiene que ver con un concepto de derechos suficientemente abstracto y relacionado con la teoría del riesgo y del daño, cuya regulación normativa exige tomar en serio la interdependencia local y global como humanidad.

Solidaridad, derechos humanos y derechos fundamentales

En el discurso de los derechos la solidaridad ocupa un lugar crucial (Gurvitch 2005). Si entendemos por derechos humanos, siguiendo a Ernesto Tugendhat (1997, 333-334), las exigencias recíprocas que nos hacemos si queremos comprendernos moralmente —y definimos los derechos fundamentales como derechos humanos positivizados en las constituciones políticas nacionales—, podemos entender cómo la progresiva inclusión de derechos sociales, económicos, culturales y ambientales en las constituciones de finales del siglo XX y principios del siglo XXI evidencia una progresiva realización de la solidaridad en los ámbitos local e internacional. El principal vehículo de dicha realización ha sido el reconocimiento de los derechos sociales como verdaderos derechos humanos y derechos fundamentales (Arango 2003; Guari y Brinks 2008).

Los derechos humanos han dejado de identificarse con libertades básicas del individuo anteriores al Estado y fundamentadas teológicamente. El uso del lenguaje de los derechos permite concluir que ellos son exigencias que nos reconocemos mutuamente, cuya institucionalización reclama prestaciones positivas de diverso tipo para asegurar la realización de estados de cosas deseables en el mundo. Como lo ha puesto de relieve Amartya Sen con su teoría integrada de los derechos (Sen 2002, 36), con vistas a su realización, todos los derechos cuestan. La garantía efectiva y la realización integral de los derechos humanos y fundamentales presuponen la actuación solidaria de titulares y destinatarios de los derechos, bien sea en el ámbito universal o nacional. En particular, los derechos sociales, humanos o fundamentales, buscan

garantizar condiciones materiales sin las cuales la persona humana carecería de lo necesario para desarrollar plenamente sus potencialidades, entre ellas la libertad, entendida como no dominación (Pettit 1999) o como un tercer concepto diferente a la no interferencia o a la auto-perfección (Skinner 2005).

En las sociedades contemporáneas las prestaciones sociales del Estado se basan en un concepto normativo de la solidaridad.

Los Estados modernos han asumido, además de la función clásica de garantizar la seguridad individual, diversas tareas con miras a asegurar un mínimo vital, como el apoyo material a las personas que no pueden ver por sí mismas, bien temporalmente o en forma definitiva. Tales prestaciones sociales del Estado se legitiman mediante la invocación del concepto de la solidaridad. (Bayertz 1998, 34)

La premisa normativa que subyace a esta tesis es que los ciudadanos conforman, por razones históricas, culturales, lingüísticas, una comunidad solidaria, la cual tiene el deber de ayudar a los compatriotas necesitados (Bayertz 1998, 34). Tal comprensión normativa de la solidaridad hunde sus raíces en la Constitución francesa de 1848, en cuyo preámbulo se consagra el deber de la república de asegurar la subsistencia a todo conciudadano necesitado. Pero esta concepción normativa de solidaridad social está lejos de la solidaridad como vínculo emotivo de ciudadanos comprometidos. Más que individual y basada en donaciones voluntarias, la protección social a los necesitados es prestada en el Estado social de derecho por un aparato burocrático mediante el reconocimiento de derechos fundamentales. De esta forma, la solidaridad deja de ser una relación afectiva entre los miembros de un colectivo, para juridificarse. La ventaja de este enfoque consiste en que la persona necesitada de ayuda no depende de la caridad privada sino que es titular de un derecho que le corresponde en virtud de la libertad, la igualdad y la solidaridad.

En contra de la solidaridad como base para el reconocimiento de derechos sociales fundamentales se ha esgrimido la seria objeción de que elimina la autonomía y la responsabilidad individual, a la vez que refuerza la dependencia y la irresponsabilidad fiscal. Tomar en serio la solidaridad como principio político que fundamenta obligaciones positivas del Estado (y de la comunidad política) para asegurar materialmente a las personas que no se pueden ayudar a sí mismas temporal o de-

finitivamente conduciría a una sociedad de gorrones o *free riders*, i.e., una sociedad cuyo funcionamiento no sólo es ineficaz sino también injusto. Una adecuada comprensión de los derechos como relaciones deonticas construidas discursivamente y validadas de cara a las situaciones de riesgo y daño permite desvirtuar los peligros de un principio de solidaridad con efectos conductistas y desmovilizadores. En la solidaridad como principio jurídico la responsabilidad del grupo no se activa sino ante la situación de debilidad o desventaja de uno de sus miembros.

Mientras el sujeto individual pueda cumplir por sus propios medios con los compromisos adquiridos, no es exigible la responsabilidad colectiva, que es subsidiaria (Arango 2005, 156 y ss.). Según este entendimiento, la base de legitimación de los derechos sociales fundamentales y humanos es el principio de igualdad (Bayertz 1998, 38). Quizás es Thomas H. Marshall (1973) quien mejor expresa la evolución de los derechos en relación con la ciudadanía, al referirse al tránsito de los derechos de libertad del siglo XVIII a los derechos de participación política en el siglo XIX, y luego, a los derechos sociales en el Estado de bienestar en el siglo XX. Si la igualdad social es precondición de una ciudadanía plena, entonces debe poder reclamarse como un derecho que debe ser garantizado por el Estado (Bayertz 1998, 38-39).

Habermas (1992) y Brunkhorst (2002) buscan establecer un equilibrio aceptable entre la solidaridad local y solidaridad internacional. Según la propuesta de estos dos filósofos alemanes, las estructuras sociales solidarias sirven de contrapeso a los circuitos de poder económico y burocrático que amenazan con destruir la estabilidad de las democracias en las sociedades posindustriales. Mientras más integración funcional y sistemática se presenta en las sociedades altamente tecnologizadas, menores son la integración social y la autonomía política de la población (Brunkhorst 2002, 162 y 164). Ante la presión de la globalización y de la episteme neoliberal, las solidaridades nacionales amenazan con desmoronarse. Mientras se reduce la integración positiva por vía del Estado social, crece la integración negativa mediante el auge de los consejos de seguridad (Brunkhorst 2002, 159). Frente al proceso de transnacionalización del comercio y de las relaciones internacionales, que es irreversible, y el consecuente descenso de la solidaridad democrática, Brunkhorst propone diversas medidas, como la participación de las democracias precarias (en sociedades con altos niveles de inequidad) con voz y voto en las

organizaciones internacionales, como las Naciones Unidas. Habermas va más allá e incluso propone la representación política en dichas organizaciones para grupos y organizaciones de la sociedad civil, de forma que la sociedad civil pueda hacer contrapeso a los gobiernos maniatados por las normas del comercio y del derecho internacional (Habermas 2006, 171, y 2009, 161 y ss.). La realidad de una opinión pública crecientemente débil es enfrentada por estos autores mediante la promoción de derechos humanos fortalecidos (Brunkhorst 2002, 191 y ss.), en un contexto de un derecho cosmopolita que promueve la democratización de las organizaciones postnacionales (Brunkhorst 2002, 202).

A diferencia de una concepción emotiva de la solidaridad que sólo promueve la integración internacional mediante la educación y la investigación, para la concepción normativa de la solidaridad la cultura de los derechos humanos no es mera filantropía, sino derecho. El “lenguaje de los derechos humanos” propio de las entidades no gubernamentales, las asociaciones civiles y los movimientos populares, así como de las organizaciones internacionales, no es un discurso meramente moral sino crecientemente jurídico (Brunkhorst 2002, 210). Esta perspectiva es más prometedora (y complementaria) que la perspectiva emotivista y sociológica de la solidaridad, a la hora de preguntarse cuáles son las instituciones democráticas trasnacionales que debemos erigir para la plena realización de los derechos humanos como un todo integral.

Cuál sea la relación adecuada entre la solidaridad local y la solidaridad universal; cuándo y hasta dónde deben solidarizarse e intervenir otras democracias en democracias precarias que desconocen los derechos humanos de su población, son preguntas abiertas. El principio de subsidiariedad, presente en el Estatuto de Roma que crea la Corte Penal Internacional, es ciertamente un principio de coordinación fundamental que abre una perspectiva de solidaridad universal prometedora. No obstante, todavía deberemos desarrollar instituciones y mecanismos alternativos nuevos de derecho internacional para hacer exigibles derechos sociales (Guari y Brinks 2008) humanos ante la comunidad internacional —como podría ser una Corte Social Internacional—, para responder efectivamente a las injusticias estructurales, en particular cuando los mecanismos y procedimientos democráticos locales no son suficientes para garantizar la plena realización de los derechos humanos, como ha mostrado el caso del terremoto en Haití.

Conclusiones

La solidaridad es un concepto ético denso que en su dimensión normativa participa del principio de justicia. En su uso actual, el concepto de solidaridad es un principio normativo, y no meramente un sentimiento o emoción. Demandas de igualdad por vía de la atribución mutua de derechos —en especial, prestaciones positivas del Estado a favor de personas perjudicadas, afectadas o excluidas, en la forma de derechos sociales fundamentales y humanos— pueden derivarse del concepto normativo de solidaridad.

Como “principio”, la solidaridad es un mandato que exige a la comunidad política (nacional o internacional) actuar al máximo de las posibilidades fácticas y normativas, a favor de individuos o grupos determinados de individuos que se encuentran en situación de debilidad o desventaja, para evitar, mediante la intervención colectiva suficiente y oportuna, la ocurrencia de un daño injustificado inminente.

Para que la solidaridad tenga lugar y opere en la práctica no es necesario en la actualidad que exista un vínculo emocional o afectivo entre los miembros de la comunidad. Tampoco se requiere un consenso valorativo sustutivo en ámbitos particulares (Walzer 2004) para procurar y recibir ayuda del próximo en caso de necesidad. El principio de solidaridad exhibe en la comprensión actual un carácter normativo asociado a la igualdad, no una adhesión valorativa a una comunidad existencial de destino, como es el caso en Charles Taylor (2003) (quien identifica solidaridad y patriotismo).

Basta aceptar que la dimensión normativa de la solidaridad supone reconocer una responsabilidad jurídica compartida ante situaciones de injusticia que son consecuencia misma de la forma de interrelacionarnos como seres humanos.

Un concepto de solidaridad adecuado a las sociedades políticas pluralistas y altamente diferenciadas sólo puede tener por sujeto a la comunidad nacional o internacional, y como destinatario, a la persona individual o colectiva (grupos étnicos y culturales debidamente diferenciados).

La forma óptima para la realización de la solidaridad entendida como responsabilidad siguen siendo el discurso y la práctica de los derechos humanos, en especial por activistas y organizaciones no gubernamentales. No obstante, los enormes desafíos sisté-

mico-funcionales exigen mucho más trabajo y una mayor creatividad, principalmente en la creación e implementación de mecanismos políticos y jurídicos que promuevan la democracia social. Por fortuna existe un interés creciente en el diálogo e intercambio interdisciplinarios en este campo. ☙

Referencias

1. Arango, Rodolfo. 2003. *Basic Social Rights, Constitutional Justice and Democracy*. *Ratio Juris* 16, nº 2: 141-154.
2. Arango, Rodolfo. 2005. *El concepto de derechos sociales fundamentales*. Bogotá: Legis -Universidad Nacional de Colombia.
3. Arango, Rodolfo. 2008. *Derechos humanos como límite a la democracia. Análisis de la Ley de Justicia y Paz*. Bogotá: Norma.
4. Arango, Rodolfo. 2011. Emociones y transformación social. *Logos* 19, nº 1: 199-212.
5. Arango, Rodolfo. 2012. *Democracia social. Un proyecto pendiente*. México: Fontamara.
6. Bayertz, Kurt. 1998. *Solidarität. Begriff und Problem*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
7. Bellamy, Richard. 2007. *Political Constitutionalism: A Republican Defense of the Constitutionality of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
8. Brunkhorst, Hauke. 2002. *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globales Rechtsgenossenschaft*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
9. Domènech, Antoni. 2004. *El eclipse de la fraternidad*. Barcelona: Crítica.
10. Durkheim, Emilio. 1928. *La división del trabajo social*. Madrid: Daniel Jorro Editor.
11. Guari, Varun y Daniel M. Brinks (eds.). 2008. *Courting Social Justice. Judicial Enforcement of Social and Economic Rights in the Developing World*. Cambridge: Cambridge University Press.
12. Gurvitch, Georges. 2005. *La idea del derecho social*. Granada: Comares.
13. Habermas, Jürgen. 1992. *Gerechtigkeit und Solidarität. Zur Diskussion über “Stufe 6”*. En *Erläuterungen zur Diskurstheorie*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 49-76.

14. Habermas, Jürgen. 1999. *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós.
15. Habermas, Jürgen. 2006. *El Occidente escindido*. Madrid: Trotta.
16. Habermas, Jürgen. 2009. *¡Ay, Europa!* Madrid: Trotta.
17. Hayward, J.E.S. 1959. Solidarity. The Social History of an Idea in Nineteenth Century France. *International Review of Social History* IV: 261-284.
18. Locke, John. 2004. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Alianza.
19. Metz, Karl H. 1998. Solidarität und Geschichte. *Institutionen und sozialer Begriff der Solidarität un Westeuropa im 19. Jahrhundert*. En *Solidarität. Begriff und Problem*, ed. Kurt Bayertz. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 202-216.
20. Meyer, Thomas. 2009. *Soziale Demokratie: Eine Einführung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
21. Mill, John Stuart. 2007. *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza.
22. Nicolini, Ugo. 1948. La solidarità umana come precetto morale e come norma giuridica. *Humanitas* 3: 270-278.
23. Nino, Carlos Santiago. 1997. *La constitución de la democracia deliberativa*. Barcelona: Gedisa.
24. Pettit, Philip. 1999. *Republicanismo: una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós.
25. Przeworski, Adam. 2010. *¿Qué esperar de la democracia? Límites y posibilidades del autogobierno*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
26. Putnam, Hilary. 2004. *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*. Barcelona: Paidós.
27. Rorty, Richard. 1991. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
28. Rorty, Richard. 2000. *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Barcelona: Ariel.
29. Sen, Amartya. 2002. *Economía de bienestar y dos aproximaciones a los derechos*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
30. Shklar, Judith. 2010. *Los rostros de la injusticia*. Barcelona: Herder.
31. Skinner, Quentin. 2005. La libertad de las repúblicas: ¿un tercer concepto de libertad? *Isegoría* 33: 19-49.
32. Stein, Lorenz von. 1957. *Movimientos sociales y monarquía*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
33. Sunstein, Cass. 1999. *Free Markets and Social Justice*. Oxford: Oxford University Press.
34. Taylor, Charles. 2003. *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
35. Tugendhat, Ernst. 1997. *Lecciones de ética*. Barcelona: Gedisa.
36. Walzer, Michael. 2004. *Esferas de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
37. Wildt, Andreas. 1998. Solidarität — Begriffsgeschichte und Definition heute. En *Solidarität. Begriff und Problem*, ed. Kurt Bayertz. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 202-216.
38. Young, Iris Marion. 2000. *Inclusion and Democracy*. Nueva York: Princeton University Press.
39. Young, Iris Marion. 2011. *Responsibility for Justice*. Oxford – Nueva York: Oxford University Press.