

0. Introducción. El valor de la movilidad humana

Lorenzo PEÑA y Txetxu AUSÍN

CSIC. CCHS. Instituto de Filosofía

Grupo de Estudios Lógico-Jurídicos (JuriLog)

La movilidad humana podemos entenderla como una posibilidad o como una efectividad. Movilidad en el primer sentido es la posibilidad de moverse, de realizar un desplazamiento ubicativo. En el segundo sentido es el hecho de efectuar tal desplazamiento.

El ser humano forma una especie biológica dotada de una serie de rasgos naturales, uno de los cuales es su aptitud al desplazamiento, que realiza gracias a que la madre naturaleza lo ha dotado de dos instrumentos: sus pies y su inteligencia. Con ésta última es capaz de diseñar medios artificiales, o artificialmente usados, para transportarse de un sitio a otro. Por artificiales que sean, su uso es un ejercicio de esa capacidad natural que tenemos de pensar, imaginar, diseñar y valernos de las leyes de la naturaleza para hacerlas funcionar en nuestro provecho (*natura parendo uincitur*).

No sólo está el ser humano dotado por naturaleza de esa aptitud a la marcha y al desplazamiento, sino que la marcha es doblemente una necesidad de la vida humana: como medio y como fin.

Lo es como medio, ya que, a diferencia de las plantas, los animales necesitamos ir a buscar el sustento y desplazarnos para poder realizar las diferentes funciones que integran nuestra vida animal. Y el ser humano, como una especie particular de animal social, necesita, en concreto, moverse para realizar las diversas facetas de su actividad social, desde la de encontrar a sus herma-

nos de especie hasta la de desarrollar su producción, siendo impensable que pueda llevar a cabo todo eso sin cambiar nunca de lugar.

Mas el desplazamiento, la marcha, es también una necesidad de la vida humana como un fin en sí mismo, porque, aunque — como resultado del desarrollo de nuevas técnicas o por un milagro — pudiera el hombre permaneciendo ubicativamente estático toda su vida, realizar sus actividades vitales, está claro que así perdería algo, y aun mucho, de lo que hace que la vida valga la pena de ser vivida, algo esencial de la vida humana, que es el movimiento.

Quienes quedan inmovilizados a causa de enfermedad o accidente entendemos que están privados de una de las capacidades esenciales de que nos ha dotado la naturaleza y que su vida, por consiguiente, ha de ser truncada y mutilada. Nadie duda que una sociedad solidaria y fraternal ha de ayudar a quienes sufren tal desgracia a sobrellevar la vida lo mejor posible, a aliviar el efecto deletéreo de esa limitación vital lo mejor que se pueda, y a proteger a los demás miembros de la sociedad para que, en la medida de lo posible, se eviten tales tragedias. Pero nadie considera que el estar condenado uno a vivir así sea indiferente o no implique daño alguno.

Sin embargo, no está ya igual de claro que el vivir de hecho en la inmovilidad, si se escoge voluntariamente, sea también una limitación de la vida humana, implicando que la vida que se realiza, en cierto modo, no es vida, o no es vida humana, al menos plenamente. Pero así es.

Tener una vida humana es realizar las funciones para las que la naturaleza nos ha hecho aptos y que forman parte de lo que es vivir en seres de nuestra especie. Hay abstenciones voluntarias para la realización de algunas de tales funciones que, aunque constituyan limitaciones, no afectan a lo esencial, porque no tienen vocación natural de realizarse constantemente a lo largo de nuestra vida, como p. ej. la relación sexual. No decimos que quien escoge la virginidad renuncia a una vida plenamente humana. Y seguramente llevamos razón en no decirlo.

Pero, si se pudiera escoger (gracias a algún artilugio o a un milagro) no respirar, no alimentarse, no pasar por fases de edad su-

cesivas, no estar expuesto a enfermedades, lo que resultaría sería una existencia tal vez dichosa, tal vez valiosa, como lo sería la de un ángel, pero una existencia que no sería vida humana. Pues bien, una de esas notas vitales es la de moverse, la de cambiar de lugar. No sólo poder hacerlo, sino hacerlo de hecho. La vida humana implica, entre otras cosas, ir y venir, subir y bajar, andar y desandar. Tan es así que la sedentariedad excesiva provoca un anquilosamiento mórbido de nuestros miembros, con efectos perjudiciales para la salud general del cuerpo humano.

Es valioso para el ser humano cuanto hace — como fin o como medio — que su vida sea más vida y más vida humana. Y es desvalioso, un desvalor o antivalor, lo que disminuye el grado de su vitalidad, lo que hace que su vida sea menos vida, o vida menos humana. En ese sentido podemos decir con los estoicos que es valioso lo que se ajusta a la naturaleza (humana), lo que está en conformidad con la naturaleza de la humana naturaleza, lo que acrecienta el florecimiento o la prosperidad del ser del hombre y lo hace vivir más y vivir más humanamente. (Vivir más no es forzosamente vivir más tiempo.)

Concluimos así que el moverse, el desplazarse, el cambiar de lugar es una actividad valiosa y que hay un valor incorporado a esa faceta esencial de nuestra vida. No sólo es verdad, por consiguiente, que privar a alguien de la posibilidad de moverse es coartar su libertad — y atentar así contra el ejercicio de otro rasgo valioso del ser humano, que es la voluntariedad de sus acciones y omisiones —, no sólo es eso verdad, sino que hay algo más, de igual importancia si no mayor, a saber: que incluso la quietud voluntaria entraña un desvalor, porque implica la no realización de una capacidad que es valiosa no ya en su posibilidad o aptitud sino específicamente en su ejercicio efectivo. Igual que quien decide no pensar, por libremente que lo haga, incurre en un grave desvalor y renuncia a una vida de veras humana, lo mismo cabe decir de quien, imaginariamente, renunciara, de modo voluntario, a moverse y se redujera a la quietud.

De esos varios motivos que hemos ido hilvanando para considerar el movimiento como algo valioso en la vida humana, hemos de destacar un componente de lo que funda el valor del

movimiento como medio. Hemos dicho que, como medio, el movimiento es valioso porque es lo que facilita al ser humano procurarse otros medios de vida: cobijo, alimento y demás elementos materiales o soportes materiales de bienes espirituales que van a ser utilizados para la satisfacción de otras necesidades. Pues bien, hay una de esas necesidades que es la consociación con otros seres humanos, el encuentro.

El ser humano es, por naturaleza, un ser social y un ser de encuentro. Nace y vive en sociedad como se nace con estómago o con labios. Su socialidad es uno de los rasgos de su existencia y de su esencia. Pero, dentro de esa socialidad general que cada ser humano tiene, en la que está inmerso, lo desee o no, la realización de los diversos componentes de nuestra vida, el ejercicio de nuestras capacidades —por individuales que parezcan ser—, implican el establecimiento de nuevas relaciones interindividuales, el encuentro con otros seres humanos, la asociación, la formación de nuevos vínculos, diferentes de los que teníamos al nacer o en la infancia.

Es cierto que hoy el ser humano ha diseñado, felizmente, medios de realizar encuentros sin desplazarse, o sea, medios de movimiento virtual, encuentros en la distancia: desde el telégrafo hasta el internet, las sociedades humanas de los últimos 35 lustros han ido progresivamente diseñando nuevos instrumentos de comunicación. Y que la comunicación ya facilita en sí un encuentro a lo lejos. Sin duda seguiremos progresando. Mas está claro que tal encuentro desde lejos tiene sus límites intrínsecos que no pueden abolirse por más que se quiera: hay vínculos humanos de cooperación, conjunción de esfuerzos, intercambio e interacción que sólo son posibles cuando los individuos de nuestra especie nos juntamos, estamos lado a lado. El encuentro en la distancia no puede suplir el encuentro cara a cara, aunque sí puede facilitarlo y completarlo.

Así pues, para la plenificación vital y entitativa del hombre es menester ese encuentro real, ese juntarse unos con otros, que abre mil posibilidades imprevisibles de confluencia y conjuntamiento en la variedad, porque siempre varios individuos son variados, cada uno tiene sus particularidades, de suerte que de dos o más

que convergen surge siempre algo nuevo. Y ese surgir de lo nuevo es otro rasgo esencial de la vida humana, individual y colectiva.

Concluimos, pues, que el movimiento, la movilidad como acto y no sólo como potencia o posibilidad, es una realización valiosa, como fin y como medio y que impedir, coartar, cercenar, restringir su ejercicio es obstaculizar la realización de un valor esencial para el hombre.

De todo ello se deduce también que el valor de la movilidad humana no es un mero corolario o una parte del valor de la libertad, lo cual no excluye la existencia de un vínculo entre ambos valores. Está claro que la movilidad como posibilidad viene implicada por la libertad. También lo está que el valor medial de la movilidad lo es para la realización de actividades que entran en el campo de la libertad humana. A salvo de tales vínculos, lo que no podemos admitir es que se reduzca la valiosidad del movimiento humano al de la voluntariedad libre o se crea que quien cercena o coarta la movilidad humana no está atentando contra ningún valor más que contra el de la libre voluntariedad. Igual que quien derrama una enfermedad, aunque fuera con consentimiento de los afectados, hace un mal, un daño a la vida humana, algo antivalioso, también el que restringe, obstruye o desincentiva la movilidad humana está causando un mal que no es sólo el de coartar la libertad ajena, sino el de perjudicar la vida humana.

Concedemos que tales consideraciones son todavía demasiado abstractas y que, directamente, no podemos inferir de ahí ninguna determinación del ámbito de la movilidad humana. Lo abstracto de la reflexión filosófica que proponemos, de nuestra concepción metafísica, se compaginaría, en pura teoría, con un ejercicio mínimo de la movilidad. Un enjaulado que pueda ir y venir en su jaula, dar algunos pasos, ya disfrutaría de movilidad —una movilidad mínima.

No nos convence esa movilidad mínima. Sabemos que reducir nuestra capacidad de movernos a ese mínimo es también reducir nuestra propia humanidad a casi nada. Cuando se condena a un individuo a privación de libertad ambulatoria, se le impone también una seria restricción a su humanidad, a su vida humana (por- que vivir humanamente no estriba meramente en no morir). La

humanización de tales condenas en una sociedad inspirada por ideas humanitarias e ilustradas implica hacer tales restricciones lo menores posible, dentro de lo compatible con los fines de la pena.

Por otro lado, no podemos pensar que la movilidad a que sustancialmente está orientado el ser humano haya de ser una movilidad máxima. Primero, porque no hay límite máximo. Y segundo porque rebasar un umbral de movilidad también es deletéreo para la vida humana — como lo es la nutrición o cualquier otra función vital del hombre—. Hay un término medio en torno al cual está lo conveniente.

Ahora bien, aunque no existe movilidad máxima ni es en absoluto provechoso para el ser humano tender a ese límite imaginario, aunque la vida humana requiere una dosificación razonable de los dos contrarios, movilidad y quietud, lo que es cierto es que cercar el perímetro de la movilidad implica imponer limitaciones a la expansión de la humanidad en cada uno de nosotros. La naturaleza sólo nos ha puesto un límite, que es la superficie de la esfera terráquea. Ninguno va a recorrerla toda en todas las direcciones, pero cualesquiera barreras que se le impongan dentro de esa zona — a la que por naturaleza tiene acceso — implica un cercenamiento de su humanidad, de su vida como ser humano.

Si del individuo pasamos al grupo, también sucede que los colectivos humanos están destinados a dosificar en su vida y actividad colectivas los dos rasgos opuestos de movilidad y quietud, de asentamiento en un territorio y de expansión más allá de ese territorio. La propia humanidad, el colectivo más englobante, ha seguido ese rumbo, esparciéndose, a partir de sus orígenes en el África oriental, por toda la superficie terráquea.

Las asociaciones u organizaciones necesitan sedes colectivas (siéndoles difícil prescindir de ese asentamiento), pero también tienen vocación de movimiento para que los asociados se comuniquen unos con otros y, eventualmente, para atraer a otros.

La organización nuclear, la pareja humana, y la familia que se constituye en torno a ella, comparten rasgos de la vida individual. Son agrupaciones privadas con vocación de buscar su felicidad y su prosperidad, en pos de la cual peregrinan y deambulan, tratando de mejorar su vida. La tendencia a la movilidad individual

siempre ha venido motivada no sólo —ni quizá tanto— en la busca del bien individual cuanto en la del bien familiar, en el esfuerzo de cada uno por una vida mejor para los suyos.

Este análisis de la existencia humana nos lleva, pues, a concluir que es atentatorio contra nuestra humanidad restringir nuestra movilidad, aunque eso no significa que para vivir lo más posible nuestra humanidad hayamos de movernos lo más posible. (Incluso moverse demasiado puede ser muy perjudicial.)

Entre los dos estados opuestos de movimiento y de quietud, aunque la vida humana requiere una sabia dosificación, lo que tiene valor es la movilidad. La quietud tiene más bien el rasgo de antivalor. No sólo la quietud forzada, sino la estacionalidad, la inmovilidad, que participa más de la muerte o de la no-vida, especialmente de la no-vida-animal, y por lo tanto de la no-vida-humana. Igual que son antivalores la enfermedad, el hambre, el sufrimiento, la ignorancia, la inacción, estando nuestro ser vivo orientado por naturaleza a preferir sus opuestos, igualmente (según lo hemos tratado de demostrar) es un antivalor la inmovilidad, siendo valiosa la vida humana, entre otras cosas, por su dinamismo, incluyendo el dinamismo que nos lleva de unos sitios a otros.

Si no fuera por esta caracterización axiológica del movimiento como algo valioso, sin duda lo único que cabría aducir a favor de que nos dejen movernos, ir y venir, o permanecer, sería el valor de la voluntariedad y, por lo tanto, nuestra necesidad de libertad. Y efectivamente ése es un fundamento perfectamente válido y sólido para basar en él el derecho a la movilidad. Pero, a diferencia de la quietud o permanencia, la movilidad es algo más que un derecho: es un valor. Y, siendo un valor, implica que su opuesto es un antivalor. No hay simetría. Entre los dos opuestos ante los cuales nuestra voluntad ha de escoger en cada caso, moverse es valioso, porque en ello consiste ejercer una de nuestras funciones vitales y porque la naturaleza nos ha dotado de ese ejercicio para la satisfacción de las demás, incluyendo la más humana de todas, que es el encuentro con el otro.

Esta reflexión, sin embargo, ha de cruzarse con un dato que, en principio, va en sentido contrario. Y es que justamente, aunque

exista ese valor de la movilidad, el disfrute o la realización del mismo entra en el ámbito de los derechos de libertad, no de los de bienestar. Es quizá eso lo que viene a constituir la especificidad de este derecho, o, mejor, de su disfrute.

En otro trabajo hemos propuesto una dicotomía de los derechos del individuo humano en dos categorías: derechos de libertad y derechos de bienestar.

Los derechos de libertad tienen una doble característica:

- Son derechos de libre opción, derechos cuyo disfrute deja al individuo en capacidad para optar por su disfrute efectivo o por abstenerse del mismo; y, en caso de que opte por disfrutarlo, lo dejan libre de hacerlo en un sentido u otro, de una manera u otra.
- Son derechos que, de manera general, no imponen correlativamente a los demás (en aplicación del principio lógico-jurídico de no-vulneración) más que obligaciones de abstención, deberes de dejar hacer, no deberes de dar o de hacer. (Eso no es absoluto. Está claro que para que se asegure ese dejar-hacer a alguien, la autoridad pública tiene que hacer, tiene que vigilar y sancionar. Mas tal actividad está sólo destinada a conseguir que se preserve esa no-interferencia o no-perturbación ajena.)

A diferencia de los derechos de libertad, los de bienestar se caracterizan por las negaciones respectivas de esos dos rasgos de los de libertad:

- Un derecho de bienestar es un derecho orientado a un polo, que no se extiende al opuesto. Hay derecho a la alimentación y al agua, no al hambre ni a la sed; a la salud, no a la enfermedad; al trabajo, no a la holganza; a la vivienda, no al desamparo o la vida a la intemperie; a la instrucción y a la cultura, no a la ignorancia o la incultura. Hay derecho a mejorar en el nivel de vida, a prosperar, no a empeorar ni a declinar.
- Un derecho de bienestar impone a otros obligaciones correlativas de dar o hacer. Sólo podemos entrar en el disfrute del

derecho al trabajo si nos dan medios de que trabajemos; sólo podemos vivir en una morada si la sociedad nos brinda los medios para ello. Cada derecho de bienestar implica una obligación de la sociedad en que vivimos a ayudarnos para su satisfacción —extensible a determinadas obligaciones de determinados miembros de la sociedad, según sus medios económicos o sus funciones administrativas, legislativas o judiciales o sus relaciones particulares con nosotros (p. ej. el derecho a la nutrición impone ciertos deberes a determinados individuos en casos específicos, que son las obligaciones de alimentos).

Ambos rasgos están íntimamente relacionados y se explican mutuamente. Lo que justifica que un derecho de bienestar sea, en cierto modo, un derecho-deber —estando excluido el derecho al no-disfrute— es justamente que a otros se les está imponiendo una carga, una obligación positiva de dar o hacer. Sería contrario a la justicia que se les impusiera tal carga, que pesara sobre ellos esa deuda, y que, a la vez, el beneficiario pudiera libremente malgastar o desperdiciar ese sacrificio ajeno. Por otro lado el sacrificio o la carga —que implican restricciones a la libertad ajena— se establecen en virtud de que el no-disfrute del derecho respectivo es un desvalor, una situación opuesta a una realización de la vida humana conforme con la materialización de los valores que han de regirla.

Que un derecho de bienestar sea sólo un derecho al disfrute, y en ningún caso al no-disfrute, no zanja, empero, la cuestión de qué pasa cuando el titular del derecho decide libremente no disfrutarlos; qué pasa o qué ha de pasar a quien deliberadamente, y porque le da la gana, decide permanecer en la holganza, en la ignorancia, en la enfermedad, pasar hambre o sed o vivir a la intemperie. Lo que está claro es que una sociedad que le reconozca derechos positivos o de bienestar no le puede reconocer un derecho a esas opciones antivalueosas. Cuando las adopta voluntariamente está transgrediendo el ordenamiento jurídico (o, si no, es que ese ordenamiento no estaba de veras reconociendo tales derechos como derechos positivos). Esa transgresión podrá ser sancionada o no. (Fue un error de Kelsen creer que en un orde-

namiento no puede haber infracciones no sancionadas o no sancionables.) Pero alguna consecuencia jurídica tiene que tener la infracción: al menos la de que es considerada como, en sí, una conducta u omisión antijurídica (y, p. ej., puede restringirse la libertad de palabra cuando el uso se encamine a exhortar a otros a adoptar esas opciones, contrarias al bienestar público).

Los derechos de libertad son, en cambio, derechos cuyo ejercicio, de manera general, se realiza en una neutralidad axiológica entre el disfrute y el no-disfrute, siendo aquí valioso el escoger lo uno o lo otro voluntariamente. No habiendo, pues, desvalor en el no-disfrute, no se impone a los demás otra carga que la de dejarnos en paz y de no impedirnos la opción libre. Como no les debemos nada (salvo, claro, que a la sociedad le debemos asumir las labores de vigilancia y mantenimiento del orden jurídico), no estamos comprometidos a optar por el disfrute.

No se nos oculta que esta dicotomía simplifica las cosas y que es un poco esquemática. A menudo hay situaciones intermedias y combinadas. Hay derechos mixtos que son haces de otros, algunos de ellos de libertad y otros de bienestar. Y hay derechos cuya clasificación en ese esquema es debatible (p. ej. el derecho a la vida —que para nosotros es de libertad— o el derecho a la libertad —que es de bienestar, aunque parezca paradójico—).

Lo peculiar del derecho a la movilidad es que, mientras que su disfrute es una conducta subsumible bajo el denominador genérico del bienestar, en sí, a título de derecho, es un derecho de libertad (al menos hasta donde hemos avanzado a analizar en las páginas precedentes).

No hay, ciertamente, simetría entre moverse y no moverse. Moverse es un ejercicio vital. Una vida de quietud, de total sedentariedad, es una no-vida o, en cualquier caso, una vida inhumana, contraria a nuestra naturaleza de seres móviles y semovientes. Sin embargo, hasta donde hemos alcanzado a ver, lo único que se les pide a los demás es no obstaculizar ni coartar nuestros movimientos —no se les pide proporcionarnos medios de transporte—. (Más abajo rectificaremos o matizaremos.)

Eso determina una rareza del derecho a la movilidad: derecho de libertad, es, sin embargo, un derecho cuyo no-disfrute (absol-