

Pasando fronteras

El valor de la movilidad humana

საზღვრისაღმართი



საზღვრისაღმართი

Lorenzo Peña y Txetxu Ausín (eds.)



Lorenzo Peña y Txetxu Ausín (eds.)

Pasando fronteras

El valor de la movilidad humana



Primera edición: 2014

© de los capítulos, sus autores, 2014

© Plaza y Valdés Editores, 2014

Colección: DILEMATA. *Ética, filosofía y asuntos públicos.*

Directores de la colección: Txetxu Ausín y Marcos de Miguel.

Derechos exclusivos de edición reservados para Plaza y Valdés Editores. Queda prohibida cualquier forma de reproducción o transformación de esta obra sin previa autorización escrita de los editores, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Plaza y Valdés, S. L.
Murcia, 2. Colonia de los Ángeles.
28223, Pozuelo de Alarcón.
Madrid (España).
(34) 918126315
madrid@plazayvaldes.com
www.plazayvaldes.es

Plaza y Valdés, S. A. de C. V.
Manuel María Contreras, 73. Colonia San Rafael
06470, México, D. F. (México)
(52) 5550972070
editorial@plazayvaldes.com
www.plazayvaldes.com.mx

ISBN: 978-84-16032-41-9
D. L.:

Diseño de cubierta: María Rosa Encinas
Edición: Carlos Javier González Serrano

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 (porque 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 antivaliosas. 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 (abso-

luto), por voluntario que fuera, sería contrario al orden axiológico que inspira a la sociedad humana. Es un caso totalmente atípico. El ejercicio de esa función de movilidad es tan personal que su realización tiene que ser voluntaria, estando excluidos los desplazamientos forzados (que, cuando suceden, son considerados, con razón, como violaciones del derecho de libertad). Y, sin embargo, no podemos ser neutrales al considerar las opciones de quien escoge la movilidad y quien escoge la inmovilidad porque el uno escoge vivir, vivir humanamente, y el otro escoge no-vivir o menos-vivir o vivir menos-humanamente.

Todo lo anterior, sin embargo, no determina el ámbito lícito de la movilidad. Sabemos que cada derecho, por fundamental que sea, está sujeto a dos tipos de límites: externos e internos. Son límites externos aquellas condiciones cuyo incumplimiento o cuya no concurrencia determina que la conducta que se realice caerá fuera del ejercicio del derecho en cuestión. Son límites internos aquellas condiciones cuya no-concurrencia, total o parcial, determina que la conducta en cuestión, aunque sea un ejercicio del derecho, será también, en alguna medida, una violación de derechos ajenos (siendo así una conducta mixta, lícita en un aspecto y en alguna medida e ilícita en otro aspecto o en otra medida).

Cada uno de nuestros derechos, sean de libertad sean de bienestar, está sujeto, pues, a límites externos e internos. Y el de movilidad también. Hay movimientos ilícitos que caen fuera del ámbito del ejercicio del derecho a moverse; p. ej. irrumpir en morada ajena, moverse perturbando una ceremonia que un grupo está realizando en el ejercicio de su libertad ideológica o impidiendo el disfrute del derecho ajeno al descanso o con medios que implican riesgos para la vida o la salud de otros. Hay otros movimientos que sí se pueden subsumir en el ejercicio del derecho a moverse, en alguna medida, pero que colisionan con derechos ajenos. En tales situaciones, que son las más, el ordenamiento jurídico busca, y ha de buscar, soluciones de compromiso, a medio camino, que permitan, hasta cierto punto, compatibilizar lo uno con lo otro, con una pauta de ponderación y equilibrio y según la primacía de los respectivos derechos y la intensidad de su disfrute. (Principio del no-abuso del derecho.)

¿Cuáles son los límites, internos y externos, del derecho a la movilidad?

El derecho a la movilidad de uno no ha de impedir el ejercicio del derecho ajeno a la movilidad y a la quietud (porque, aunque la movilidad es un valor, como se trata de un derecho de libertad, la opción por la quietud es también el ejercicio de ese derecho y ha de ser respetada). Mi movilidad voluntaria no ha de impedir a otros moverse o quedarse quietos. No ha de desplazarlos de donde estén ni ha de coartarles el camino.

Evidentemente mi movilidad es lícita en la medida en que no se realiza con daño o riesgo para la vida y la salud ajena o por medios de transporte que implican ese daño o ese riesgo. (Cuando se dé tal riesgo estaremos en casos de colisión de derechos que habrá que arbitrar según la pauta considerara un poco más atrás.)

También está condicionado el ejercicio del derecho a la libre movilidad por el respeto a los derechos ajenos de bienestar, aunque aquí podemos estar pasando de límites externos a límites internos.

De modo general, esos límites son límites externos, o sea: el ámbito de conductas protegidas por el derecho a la libre movilidad no abarca actuaciones que conlleven daño o peligro para los demás en el disfrute de sus derechos fundamentales de libertad y de bienestar.

Ahora bien, hay muchos casos en los que la colisión es de grado, y ahí tenemos un conflicto entre derechos; en tales casos, los límites son internos. P. ej. a la salida de una aglomeración la salida del uno estorba la del otro: si quieren salir a la vez, no sale nadie. Ambos tienen derecho a salir; hay que arbitrar una regla que permita la evacuación ordenada para compatibilizar esos derechos, aunque, evidentemente, el que sale antes queda privilegiado o aventajado.

Otro ejemplo es el del derecho de uno de los inquilinos a entrar o salir, que puede colisionar con el derecho de los otros al descanso, que es una consecuencia del derecho a la salud. Sin negar el derecho a entrar y salir, hay que disciplinar su ejercicio para compatibilizarlo con el derecho ajeno a la tranquilidad.

El problema que nos vamos a plantear es si constitutivamente el derecho a la movilidad puede ser de tal índole que haya un lí-

mite geográfico más allá del cual la conducta móvil, el desplazamiento, queda fuera del ámbito de realización del derecho. Para que así sea, la fijación de tal límite geográfico ha de derivarse de uno de los límites externos, no de los límites internos.

En efecto, si la delimitación geográfica se desprende de un límite interno, entonces es que el desplazamiento que rebasa tal demarcación cae, hasta cierto punto por lo menos, en el ámbito de disfrute del derecho, pero cae en una medida a la vez que, también en alguna medida, colisiona con derechos ajenos, siendo entonces menester buscar equilibradas fórmulas de ponderación que eviten el abuso de uno u otro derecho.

Mas, de ser así, la delimitación o demarcación geográfica tiene una validez relativa, circunstancial, sujeta a esas ponderaciones y a esos equilibrios.

Lo que estamos tratando de averiguar es otra cosa totalmente diferente: es si, consustancialmente, el ejercicio del derecho a la movilidad es un desplazamiento que queda fijado en un ámbito geográfico de tal modo que su rebasamiento saldría completamente fuera de lo que es conceptualizable como un ejercicio de este derecho.

Si nuestro análisis es correcto, no puede haber una demarcación así, que impondría al individuo humano —o a los grupos nucleares humanos, como las familias— la obligación de permanecer dentro de cierto territorio o de no franquear ciertas fronteras. Creer que existe o puede existir tal obligación es negar el derecho a la libre movilidad. Otra cosa será saber si, en situaciones de colisión entre el ejercicio a la libre movilidad y ciertos derechos ajenos, individuales o colectivos, es lícito, hasta cierto punto, cercenar la libre movilidad (un límite interno a ese derecho) y hasta qué punto.

Puede parecer que las reglas que hemos considerado hasta aquí son muy generales y abstractas porque se aplican a movibilidades genéricas: la movilidad de un vecino en un inmueble, la de un ciudadano en el territorio en el que las leyes le permiten residir y mudarse, la del habitante de una ciudad de visitar a otros y así sucesivamente.

Pero es ese mismo carácter genérico y abstracto, esa consustancialidad del derecho a la movilidad para el disfrute de una vida verdaderamente humana, lo que determina que cualquier limitación absoluta, cualquier reconocimiento del derecho sólo en un ámbito geográfico restringido, implica una negación radical del derecho según lo estamos analizando. El derecho a la movilidad es un derecho que en sí no puede circunscribirse, que rechaza cualesquiera límites externos, salvo aquellos que estén directamente implicados por la salvaguardia de derechos ajenos a la vida, la libertad, la salud u otros igualmente prioritarios. Otras restricciones serán admisibles sólo como límites internos, no externos.

De ahí que, cuando de ese plano tan general pasamos al plano concreto de si es lícito prohibir a la gente migrar de un sitio a otro, de una región a otra, de un país a otro, de un continente a otro, hayamos de optar por una de estas dos alternativas: o desechemos nuestro planteamiento jusfilosófico que reclama un derecho natural del individuo humano a la libre movilidad, o afirmamos que ese derecho no puede ser sujeto a ningún límite externo (salvo los que directamente se deriven del respeto a derechos ajenos a la vida, la libertad y la salud u otros similares).

Es posible, claro, que haya errores en nuestra argumentación de las páginas precedentes. Es posible, por consiguiente, que estemos equivocados al sostener que es un existenciarío del ser humano el moverse y que el derecho a hacerlo libremente es un corolario del derecho que tenemos a la vida humana, a ser y vivir como seres humanos. Mas, si no hay error en eso, si nos asiste ese derecho, entonces es tan esencial, tan vital, tan nuclear en nuestra vida, que no puede estar condicionado por circunstancias políticas o económicas. Queremos decir que no puede estar así condicionado en su ser. Puede estarlo su lícito ejercicio, lo cual determinará la existencia de límites internos. Aun en tal caso, el derecho a imponer esos límites habrá de estar, a su vez, limitado. Las autoridades públicas a quienes incumba y competa establecer tales límites estarán sujetas a una obligación de no abusar de su derecho a legislar imponiendo límites de esa índole, a fin de no violar el contenido sustancial el derecho de cada individuo humano a la libre movilidad.

De todo eso se deduce un corolario: si reconocemos el derecho fundamental del individuo humano a la libre movilidad, cualesquiera limitaciones que se impongan legalmente a su ejercicio tienen que estar sujetas a varias condiciones.

- 1ª) Han de ser respetuosas en su misma formulación de la existencia del derecho a la libre movilidad, o sea: no han de constituir negaciones de ese derecho ni implicar esa negación.
- 2ª) Han de ser, a su vez, limitadas, proporcionadas al bien jurídico que tratan de proteger, sin sobrepasarse.
- 3ª) Han de ser restricciones circunstanciales, no denegaciones absolutas, definitivas o que de manera esencial impidan a unos individuos humanos la realización de unos movimientos o desplazamientos.

Además de eso, si nuestra línea argumentativa en lo precedente es correcta, hemos de tener en cuenta no sólo el derecho a la movilidad, sino el valor de la movilidad humana. Si la movilidad, en su faceta de derecho, es simplemente la licitud de ir o no ir, de quedarse o marcharse, en su faceta de valor conlleva que es un bien jurídico a proteger y tutelar, especialmente, el que consiste en que los seres humanos vayan y vengan, de un modo en que no lo es que se queden. Al ordenamiento jurídico le toca tutelar, amparar y favorecer las idas y venidas porque, a través de ellas, los seres humanos realizan más sus vidas, tienen vidas más humanas, y se relacionan más entre sí.

Nuestra primera conclusión es que existe un derecho fundamental del individuo humano a la libre movilidad; como todo derecho natural del hombre, en sí mismo no puede tener un límite constitutivo (externo) que no sea el respeto a derechos fundamentales de los demás. No puede ser, por lo tanto, un derecho a la movilidad dentro del territorio nacional o un derecho a que las autoridades del país propio no le impidan a uno salir de él (para ir adonde le hayan otorgado permiso a entrar). Hablamos de un derecho mucho más básico: del derecho de movilidad, del derecho a no estar un individuo consustancialmente restringido geo-

gráfica o territorialmente, a que ningún territorio de la Tierra le esté esencialmente vedado.

Nuestra segunda conclusión es que el ejercicio de ese derecho es un valor, una conducta migratoria enriquecedora para la vida humana y que la sociedad tiene obligación de tutelar, proteger y favorecer (sin imponer). Los movimientos migratorios son hechos valiosos en la vida de las colectividades humanas y merecen que aquello que los obstaculiza sea considerado como un desvalor, prohibiéndose cuando la obstaculización sobrepasa un límite permisible. Las conductas migratorias merecen ser incentivadas y estimuladas mediante medidas apropiadas —naturalmente dentro de unos límites y bajo determinadas condiciones—. Una humanidad con una movilidad fluida y vigorosa será una humanidad con mucha más vitalidad y riqueza (económica y cultural) que una humanidad inmóvil, estancada, compartimentada, segmentada, donde cada zona viva sin mezclarse con las demás.

Nuestra tercera conclusión es que existe en la Declaración universal de los derechos humanos de 1948 una grave laguna, puesto que no se recoge el derecho a la movilidad, aunque sí dos de sus corolarios (derecho a circular por el territorio del propio país y derecho a salir del propio país, o sea a que las autoridades nacionales no lo prohíban). Pero, ¿en qué se fundan esos dos corolarios? ¿Es cada uno de ellos un derecho independiente? ¿En qué necesidad esencial del hombre se enraízan? Es difícil contestar a tales preguntas sin decir que lo único razonable es que tiene que existir un derecho más general, abstracto y básico: el derecho a la movilidad, derecho natural del hombre basado en ser la movilidad un rasgo esencial de la vida humana y, por lo tanto, en el valor de la movilidad.

* * *

Uno de los valores que el movimiento de la mundialización ha estado promoviendo ha sido el del intercambio y la confluencia entre los seres humanos de los diferentes continentes. La idea subyacente a las políticas de la organización mundial del comercio y otras entidades internacionales es la de que favorecer la co-

laboración aumenta a la postre el bienestar de todos. El lema sería bienestar a través del intercambio.

Pero, intercambio ¿de qué? Una de las paradojas de la línea prevalente en el movimiento mundializador —que justifica con creces el surgimiento, como alternativa, del altermundialismo— es la visión limitada del intercambio entre las diversas comunidades humanas que excluye del mismo a los individuos humanos. Podrían intercambiarse bienes y servicios a distancia o a través de emisarios, pero los propios integrantes de las comunidades habrían de seguir anclados, cada uno en su comunidad de origen.

En las páginas anteriores hemos abordado la cuestión de la movilidad esencialmente desde el ángulo ético-jurídico de los derechos y valores según afectan a cada uno de nosotros, al individuo, portador de valores y titular de derechos.

Mas también está el problema de qué valores y derechos tienen las colectividades humanas, las poblaciones regionales y nacionales y cuáles tiene la propia humanidad.

Fue un acierto de la Asamblea general de la ONU reconocer el derecho de los pueblos al desarrollo, a la prosperidad colectiva (de donde se extrajo el corolario de un derecho a que los recursos naturales beneficiaran a las poblaciones de los países y las zonas del mundo donde se encuentran). El derecho a prosperar es una cosa. Otra es el derecho a la igualdad económica, que ha de tomarse como un derecho colectivo y no sólo individual: es el derecho a una creciente igualación, a que las poblaciones menos prósperas se beneficien del caudal colectivo de prosperidad del género humano para acercarse al bienestar de las más prósperas y así se vayan alcanzando cotas de igualdad interpoblacional.

El intercambio de bienes y servicios es un instrumento que, adecuadamente disciplinado y regulado, sirve tanto al fin de aumentar la prosperidad general cuanto el de contribuir a la mayor equidad interpoblacional en niveles de bienestar. Pero lo esencial para ambos procesos no es ese intercambio, sino el intercambio voluntario de hombres, o sea los fenómenos de movilidad humana realizados en masa aunque por la voluntad concurrente de los individuos que componen esas masas migrantes.

La movilidad humana es, así, no sólo un componente de la vida humana individual, un medio valioso y también, en sí, un fin valioso, en el campo de la existencia y de la actividad privada de cada uno. También es la movilidad humana un elemento esencial de la vida colectiva, pues es principalmente así como las comunidades humanas salen de su aislamiento, se mezclan con otras, aprenden de ellas, producen nuevas pautas de comportamiento híbridas, nuevas ideas, nuevos hábitos resultantes del cruce, y como se constituyen nuevas familias exogámicas.

También en este plano de lo colectivo hemos de distinguir la movilidad humana como valor y como derecho. Es un valor porque es, a la vez, medio útil para el logro de los fines que acabamos de mencionar y porque en sí misma es un bien (las poblaciones mezcladas tienen en sí un valor superior al de las monogenéticas o puramente autóctonas, porque incorporan elementos variados en un proceso de integración mayor o menor). La separación es empobrecedora y la fusión enriquecedora.

Y la movilidad colectiva es un derecho porque también las poblaciones tienen ese derecho a no estar aisladas, a mezclarse con otras y a que las desigualdades colectivas de nivel de vida y de prosperidad se atenúen para que todas las poblaciones humanas puedan compartir, lo más posible, la prosperidad general.

A la movilidad humana como hecho colectivo y en tanto en cuanto afecta a masas de población migrante se la suele llamar —en frase que no nos gusta nada— «flujos migratorios» (una expresión un poco deshumanizante y con una resonancia de las olas acuáticas o los vientos, en suma el fluir de los fluidos). No hay que olvidar que los elementos de ese presunto flujo son individuos humanos, seres sólidos, que entran en el movimiento colectivo por decisión individual y no son arrastrados por un fluir anónimo.

Pero, al margen de eso, a menudo se plantean tales movimientos migratorios masivos más como un drama que como una bendición. Para muchos autores lo ideal sería la quietud, la no-migración. Se ven los fenómenos de movilidad colectiva como dolorosos resultados de tragedias asimismo colectivas, de angustias o padecimientos que afligen a las poblaciones. De suerte que quienes ven

así las cosas oponen a la triste realidad de esa desventura en masa lo que sería el idílico estado al que debería tenderse de poblaciones separadas, cada una próspera en su propio territorio pero sin mezclarse y donde cada uno tendría la dicha de nacer, vivir y morir en el mismo territorio o a no mucha distancia.

No compartimos ese punto de vista, porque ve la movilidad, al menos cuando es masiva, como un desvalor. Para nosotros, si la movilidad individual es un hecho en sí valioso y enriquecedor (quien ha migrado ha adquirido en su vida experiencias que no habría alcanzado permaneciendo siempre en el mismo lugar de su nacimiento), también la movilidad colectiva encierra un valor que no se da en la quietud colectiva o en el mantenimiento de las poblaciones separadas y sin mezcla. Desde luego lo deseable es que las decisiones migratorias sean tomadas con libertad y, en la medida de lo posible, sin angustias ni ahogos, pero lo que es cierto es que, producidas tales migraciones (en esas condiciones o, como es normal, en condiciones subóptimas), el resultado es una mezcla (mayor o menor) de poblaciones que tiene valor.

Tampoco compartimos otro punto de vista que, sin llegar a ese extremo, desvaloriza la migración, viéndola como axiológicamente neutral, de suerte que tanto la realización de procesos migratorios masivos como su no realización serían meros hechos y lo único que cabría reivindicar sería que se diera una opción libre para que cada individuo decidiera migrar o no, concurriendo, en la medida de lo posible, condiciones para que no se viera compelido a lo uno ni a lo otro por ninguna necesidad imperiosa.

El error que nos parece hallarse en ese punto de vista es el de desconocer que entre una ausencia de migraciones o procesos masivos de movilidad humana y una presencia de tales procesos es la segunda situación la más valiosa, con diferencia. Una situación generalizada de no-migración sería una de endogamia y separación entre poblaciones de las diferentes partes del mundo, donde no se produciría mezcla de poblaciones ni, por lo tanto, se realizarían los cambios provechosos que tal mezcla suele acarrear (no, desde luego, sin tropezar con dificultades).

Partiendo de una buena intención, se suele proponer para conseguir que la opción migratoria sea una elección libre entre dos

alternativas igualmente apetitosas (la de permanecer en el propio territorio nacional y la de salir fuera para buscar mejor fortuna en otra parte del planeta) que se promuevan medios de prosperidad regional que desemboquen en una relativa igualación de niveles de vida.

Tales proyectos bien intencionados tienen tres inconvenientes. Uno es el de desconocer que la vía más efectiva y rápida para ir hacia ese resultado es la propia mezcla poblacional alcanzada a través de fenómenos masivos de movilidad humana; entre otros medios, a través de las remesas de los emigrantes.

El segundo inconveniente de esos proyectos es ignorar que los tiempos que se requerirían para alcanzar un igualamiento de niveles de vida sin pasar por fenómenos masivos de movilidad humana serían, como mínimo, de varios siglos, quizá de milenios, siendo ilusorio pensar que, entre tanto, se van a poder impedir o desincentivar fácilmente los fenómenos migratorios (sin acudir, claro está, a los procedimientos propuestos por el líder de la Padania; y aun esos procedimientos tal vez serían menos exitosos de lo que piensan sus adeptos).

El tercer inconveniente de tales proyectos es desconocer que justamente las evoluciones positivas del nivel de vida de los países más desfavorecidos, lejos de poner un dique a los hechos de movilidad humana masiva, los intensifican: las poblaciones hundidas en la miseria, en el atraso y en la ignorancia tienen menos tendencia a migrar que las que han alcanzado unos niveles menores de malestar colectivo y así se han acercado un poco a la busca de nuevas aspiraciones, a la vez que han adquirido un mínimo de medios para costear las aventuras migratorias (cada una de las cuales, en su singularidad individual, es toda una historia humana llena de colorido, de pasión, en la que se entrecruzan las esperanzas, los temores, las astucias, los consejos, los auxilios ajenos, las amarguras y los atisbos de una vida mejor).

En lugar de lamentar los hechos de movilidad masiva, de tratarlos como fenómenos patológicos, mórbidos y monstruosos, lo que se impone es verlos como hechos en sí deseables y positivos de integración de múltiples poblaciones a través de conductas migratorias individuales, que se suelen realizar a través de redes

migratorias y confluyen en hechos de desplazamiento poblacional voluntario; hechos que, si se dan más frecuentemente en trasvases de territorios donde las perspectivas de mejora del nivel de vida son menores a territorios donde son mayores, tienen lugar también siguiendo otros itinerarios y otras trayectorias entrecruzadas y múltiples, que obedecen a diversos parámetros.

Es verdad, probablemente, que los países con niveles de PIB más altos son más propensos a recibir aportes de movilidad humana masiva y los países con niveles más bajos son más propensos a ser las zonas de origen de esos aportes. El Gabón es más propenso a recibir inmigrantes y el Camerún o Togo a enviarlos. Sin embargo, los hechos masivos de movilidad humana son mucho más complicados; no hay que olvidar que la mayor parte de los movimientos de migración masiva tienen lugar en desplazamientos Sur-Sur, con mucha diferencia (o, en general, dentro de grandes zonas, como las migraciones internas del África meridional, las del subcontinente hindostaní, las de América Latina, etc.). Tampoco hay que desconocer que los países de tránsito suelen convertirse en países de destino: España, Marruecos, México, Libia, etc.

Lo que procede es comprender que, más allá de las explicaciones sociológicas de tales hechos de movilidad masiva, más allá del diagnóstico económico sobre sus causas y sus efectos o sobre fenómenos concomitantes, en sí mismos, como hechos humanos, son: de un lado, perfectamente normales, respondiendo a la dinámica de las poblaciones humanas desde que el mundo es mundo, que ha sido la de expandirse, comunicarse, intercambiarse, relacionarse y fundirse; y, de otro lado, factores que — sean cuales sean sus efectos económicos a corto plazo — contribuyen, en gran escala, a ese proceso histórico de integración de poblaciones y de unificación de la humanidad.

* * *

La movilidad humana es, pues, a la vez, un valor y un derecho, tanto desde el punto de vista de los individuos cuanto desde el de

las poblaciones. ¿Cuál es la actitud correcta hacia esa movilidad humana? Y ¿cuál sería la actitud incorrecta?

Entendida como derecho legítimo —que es, sin duda, la proyección válida en el plano de estricto derecho natural—, lo que procede es aplicar la lógica jurídica, la cual nos dice, en uno de sus principios —el de no-vulneración o *interdictio prohibendi*— que, cuando una conducta se realiza o se realizaría en ejercicio de un derecho, cualquier comportamiento ajeno que obstaculice o impida esa conducta estará, en la medida en que lo haga, prohibido.

¿Qué comportamientos son susceptibles de obstaculizar o impedir el ejercicio del derecho a la movilidad humana? Los que consistan en poner trabas o barreras o en establecer prohibiciones de circulación o de asentamiento; en particular la declaración de no-autorización de la entrada de extranjeros o de sus permanencia en el territorio propio más allá de un cierto plazo (en este último caso se permite la entrada pero se prohíbe la no-salida).

Si consideramos válida la línea argumentativa de las páginas precedentes, esos impedimentos son contrarios a reglas de derecho natural y, por lo tanto, antijurídicos, ya sean simples vías de hecho ya se recubran de medidas legislativas.

Notemos, sin embargo, que eso es así sólo cuando tales impedimentos van más allá de restricciones circunscritas que pueden tomarse por razones válidas de orden público, salubridad pública, abastecimiento de poblaciones, imperativos circunstanciales (situaciones de emergencia, guerra, calamidad, agobio colectivo) o para atajar situaciones excepcionales de cualquier otra índole o para poner coto a abusos en el ejercicio del derecho individual y colectivo a la movilidad humana. Tales restricciones, debidamente ponderadas, motivadas, circunscritas, no van en contra del principio jurídico-natural que impone el reconocimiento del derecho a la movilidad humana.

Lo único que constituye un obstáculo ilícito (ilícito desde ese punto de vista jurídico-natural) es la práctica de restricciones que no sean subsumibles bajo ninguno de esos rubros, o sea: que no sean medidas temporales ni excepcionales ni estén fundadas en circunstancias especiales y transitorias ni se circunscriban a tratar de evitar abusos.

Pasamos a considerar la movilidad como un valor. Aquí ya no nos basta acudir al principio lógico-jurídico de no-vulneración, sino que vamos más lejos: atenta contra el valor de la movilidad humana, contra la materialización y plasmación de ese valor en los hechos colectivos de la sociedad humana, cuanto implique dificultar la realización de hechos migratorios, lo que puede hacerse desfavoreciéndola, desalentándola, creando un clima que la haga inatractiva, denigrándola o presentándola como un fenómeno socialmente negativo.

Lo que va contra un valor es antivalioso mas no es forzosa-mente ilícito. Contra el valor de la verdad va la falsedad, pero mentir puede ser lícito y a menudo lo es. Contra el valor del amor va el odio, pero, de manera general, odiar es lícito (aunque quien causa daño a otro por odio incurre evidentemente en una conducta prohibida, que no es la misma que causar daño a otro por fuerza mayor o caso fortuito).

Podemos usar un vocablo como denominador común de todas las actitudes que van en contra de valorar la movilidad humana, a saber: inhospitalidad u hostilidad, a la que nos referiremos en el siguiente capítulo de esta obra.

* * *

Caben, no obstante, una serie de objeciones a nuestra fundamentación del derecho universal a la movilidad.

(1ª) Fundar un valor y un derecho en la naturalidad de una faceta o de una práctica del ser humano es incurrir en la falacia ya en su día denunciada por Hume —deducir el *deber-ser* del *ser*—; y, más concretamente, exponerse a la crítica de Moore contra la falacia naturalista: suponiendo que todo lo que se dice en este escrito sobre la naturalidad de los hechos de movilidad y aun de migración, ¿por qué hay que aceptar o consagrar tales hechos? ¿Sólo por ser naturales? ¿No hace falta una premisa adicional que diga que lo natural ha de ser aceptado o consagrado?

Respuesta. Lo falaz es hablar de falacia naturalista, como lo hemos sostenido en un previo trabajo común («Arguing from

Facts to Duties (and Conversely)», *Proceedings of the 5th Conference of the International Society for the Study of Argumentation*, Frans van Eemeren *et alii.* (eds.), Ámsterdam: Sic Sat, 2003. ISBN 90-74049-07-9, pp. 45-48).

Lo que permite deducir enunciados verdaderos de *deber-ser* a partir de premisas de *ser* no es forzosamente la presencia de una premisa deóntica, sino que puede ser una regla de inferencia lógico-deóntica. Y es perfectamente razonable una regla de inferencia que, para cualquier orden normativo, establezca que, de la naturalidad de ciertas conductas en los seres a los que haya de aplicarse, se siga que es imperativo respetar la licitud de tales conductas. El fundamento de esa regla es una consideración conceptualmente necesaria, a saber: que un orden normativo se instaure en una comunidad de seres dotados de voluntad con el fin de posibilitar el desarrollo de las capacidades naturales de esa comunidad y de los individuos que la integran.

(2^a) Si todo lo natural en el hombre funda un valor y, a partir de él, un derecho, entonces también será valioso un comportamiento tan natural como la agresividad, a la que nos llevan nuestros instintos y que sólo refrenamos gracias a la cultura. Por lo tanto, sólo la adopción de pautas culturales funda o crea derechos y valores, no la naturaleza.

Respuesta. La madre naturaleza nos ha impartido una serie de tendencias contrapuestas, que entran en juego para contrarrestarse. Entre esos pares está el que forman la agresividad y la socialidad. Tan natural como los instintos agresivos es el instinto de asociación que lleva al individuo humano a estar sometido a un orden de reglas que refrenan y disciplinan tal agresividad. No es algo exclusivo de la especie humana, sino común a todas las especies sociales y, en concreto, a las de nuestra familia de mamíferos superiores, más específicamente los simios sociales. Nacer en una sociedad es lo natural en el ser humano y en todos esos parientes próximos. Y aprender a canalizar y moderar la agresividad, siguiendo las pautas que nos marque esa sociedad y la educación que en ella recibamos,

es igualmente natural. El hombre es, pues, por naturaleza, un animal cultural (como otros). Y actuar según las normas sociales conducentes al bien individual y colectivo es asimismo una realización de nuestra naturaleza, no algo impuesto a la naturaleza humana y que emanaría de otra fuente; menos aún es un comportamiento que vaya contra nuestra naturaleza, como si ésta fuera díscola, salvaje, antisocial.

(3ª) Si todo lo natural es bueno, también es bueno morir joven (o, en todo caso, antes de la vejez), vivir a la intemperie o donde la propia naturaleza nos haya proporcionado grutas u otros abrigos y hasta será bueno que los hermanos siameses sigan corporalmente inseparables de por vida.

Respuesta. La naturaleza nos ha proporcionado los instrumentos para mejorar nuestra vida, individual y colectiva, con respecto a la que esa misma naturaleza nos ha deparado. Que el castor fabrique sus diques, las aves sus nidos, las abejas sus panales y colmenas, todo eso es el ejercicio de sus capacidades naturales y se inscribe en la finalidad para la que la naturaleza ha diseñado sus órganos corporales. No diríamos que vulneran la naturaleza o se apartan de ella al realizar esas actividades. Igualmente es natural —es un ejercicio de nuestras capacidades naturales— que el ser humano viva en sociedad y, en esa sociedad, acumule sus técnicas y su conocimiento colectivo para mejorar su vida y para alcanzar cotas de salud, longevidad y bienestar que no alcanzaría sin esos medios.

(4ª) Pero eso significa que se está acudiendo a un criterio extranatural para discriminar, dentro de lo que nos da la naturaleza, entre aquello que debemos preservar y potenciar (nuestras capacidades, nuestras funciones esenciales) de aquello, igualmente natural, que podemos y debemos superar: nuestros defectos, nuestras limitaciones, nuestros males. El criterio no puede ser que lo uno es natural y lo otro no.

Respuesta. Lo natural en esa especie particular de animales superiores que somos los humanos es vivir ejercitando las funciones que la naturaleza nos ha dado, y que nos ha dado para

vencer los obstáculos a nuestra vida, incluidos los que estriban en nuestras propias limitaciones. El castor que no construya sus diques, las aves que no aniden, las hormigas que no hagan sus hormigueros perecerán, víctimas de sus limitaciones naturales; pero la naturaleza ha dotado a esos seres de una aptitud innata para superar tales limitaciones. Es la propia naturaleza la que suministra ese medio y establece, en el orden de los seres vivos, la tendencia de cada ser viviente a preservar y acrecentar su vida, de modo que, efectivamente, lo que vaya en contra de esa tendencia se opone a la naturaleza.

(5ª) De una consideración tan abstracta como la movilidad del ser humano no se puede inferir más que, a lo sumo, un valor igualmente abstracto del movimiento como una faceta de la vida humana —y así algo involucrado en el derecho a la vida del individuo humano—, pero nunca un derecho a ejercer la movilidad donde uno quiera, igual que del derecho a comer no se sigue la libertad de abalanzarse sobre cualquier alimento.

Respuesta. Lo que se sigue de esa consideración abstracta es que el ejercicio de la movilidad es natural en el hombre. Las limitaciones de tal ejercicio han de estar razonablemente motivadas con el fin de compatibilizar el disfrute de ese y los demás derechos por todos —o sea el respeto a los derechos de los demás—. No es uno libre de abalanzarse sobre el alimento de otro, privándolo del mismo; o sea: no es uno libre de satisfacer su necesidad de comer de cualquier modo. Hay modos lícitos y modos ilícitos de procurarse alimentos. Igualmente hay modos lícitos y modos ilícitos de ejercer el derecho a la movilidad: plantar el pie donde ya lo tiene plantado otro no es un ejercicio legítimo del derecho a la movilidad.

Lo que se sigue de ese derecho abstracto, de su propia abstracción, es que el derecho a la movilidad no puede estar sustancialmente ligado a un título accesorio, circunstancial, como la ciudadanía o la pertenencia a una determinada comunidad política. Aunque el ejercicio de ese derecho natural del hombre pueda y deba ser disciplinado por reglas encaminadas a salvaguardar la paz social y el bien común, no puede ni ne-

garse ni entenderse como un derecho del ciudadano, porque es un derecho del hombre. La no autorización legal por el gobierno de un territorio no es suficiente para coartar ese ejercicio. Tiene que haber razones válidas y legítimas para esa no-autorización, que sean circunscritas, temporales y proporcionadas a los fines lícitos que tratan de preservar.

(6^a) Uds. reconocen que el derecho a moverse ha de ejercerse disciplinadamente y con respeto al marco jurídico-institucional que se establezca en cada sociedad humana. Uno de los elementos constitutivos de un marco jurídico es la fijación de unas fronteras que delimitan el espacio de ejercicio de los derechos cívicos y fija la demarcación que permite a unas autoridades establecidas vigilar el cumplimiento de los deberes para proteger el correlativo disfrute de los derechos. Ese orden descansa en el principio de respeto a las fronteras, que quedaría socavado si se reconociera un derecho de cada uno a pasar las fronteras.

Respuesta. En primer lugar, que en las sociedades existentes hasta ahora haya habido fronteras no implica que tenga que seguir habiéndolas en el futuro o que no sea deseable un mundo sin fronteras. (Siempre se puede decir que la frontera sería la estratosfera, claro.)

En segundo lugar, al fijar unas fronteras, las autoridades que, dentro de ellas, ejercen su control imponen también obligaciones a quienes no habitan ese territorio y les reconocen algunos derechos. P. ej., la legislación penal de los países civilizados castiga ciertos hechos perpetrados en el extranjero —pueden ser hechos perpetrados contra nacionales del país respectivo o no— de suerte que quien, en el extranjero y siendo extranjero, comete una de esas acciones infringe un deber que le impone la legislación de ese país —un país del cual no es ciudadano y en el cual no vive.

De ahí se deduce que el hecho de que la autoridad se ejerza en un territorio demarcado por unas fronteras no significa que no imponga obligaciones a quienes no sean habitantes de ese territorio (ni hayan nacido en él ni sean oriundos de él). Si es

legítimo que imponga obligaciones a los demás seres humanos, también lo es que les reconozca derechos. ¿Qué derechos? Aquellos que es justo considerar naturales, derechos inherentes a la condición misma de hombre, de miembro de la especie humana. Y uno de ellos es la movilidad, el derecho a cruzar las fronteras.

Tal reconocimiento es compatible con una regulación legal que discipline su ejercicio para preservar bienes jurídicamente legítimos, siempre que la regulación no sea abusiva o arbitraria ni imponga limitaciones excesivas, injustas, desproporcionadas, escuetos ejercicios de la *potestas interdicendi*, la cual, como cualquier derecho, sólo es legítima en tanto en cuanto se ejerce de modo no abusivo.

Afirmar que, porque la existencia de un orden jurídico-institucional necesita fronteras, la titularidad de derechos en ese orden sólo puede beneficiar a quienes habiten ya dentro de tales fronteras es incurrir en petición de principio.

Por otro lado, la existencia y la aceptación de fronteras no implica la prohibición de cruzar la frontera, ni de manera general ni tampoco con la cláusula «salvo con previa autorización de las autoridades». Las fronteras se crearon por un solo fin en la historia, que fue prevenir las invasiones armadas. Su fin natural no es impedir el paso inocuo sino proteger a los habitantes de la agresión venida del exterior. Francisco de Vitoria, al abogar por el *ius communicandi* como un derecho natural, no está clamando en contra de las fronteras (véase sobre Vitoria y el *ius migrandi* el capítulo 6 de este volumen).

(7^a) La apropiación de un territorio es resultado del pacto social. Los ajenos a la población que adopta ese pacto están excluidos de los deberes y también de los derechos inherentes al mismo, incluido el de poder usar —para circular o para asentarse en él— el territorio colectivamente habitado por los signatarios del pacto.

Respuesta. Para que el pacto social entre los habitantes del territorio sea el legítimo título constitutivo del derecho de propiedad colectiva del conjunto de esos habitantes sobre ese

territorio hace falta que previamente esa colectividad ya tuviera derecho a apropiarse del territorio. So pena de desencadenar una regresión infinita no podemos hacer descansar ese derecho en un pacto social de nivel superior o un meta-pacto, ni nada así.

Ahora bien, ¿qué título válido permite a una fracción de la humanidad apropiarse una parcela de la superficie terráquea? Estamos ante un problema similar del de la justificación de la propiedad privada —o de la apropiación privada de bienes, para ser más exactos. Con la diferencia, claro está, de que la apropiación pública colectiva, siendo análoga a la privada, no es igual a ella. Y entre otras razones no es igual porque implica el establecimiento de terrenos y zonas de titularidad pública en los cuales se conceden derechos (reglados) de uso a todos; de ese *todos* no se puede excluir, sin motivos, a los extranjeros.

En la medida en que hay similitud entre la apropiación privada y la apropiación pública colectiva de un territorio por una población, los títulos de legitimidad de tal acto podrán buscarse en diversas teorías, p. ej. en la de Locke; pero Locke impone al acto de apropiación unas condiciones, entre ellas la de que se deje tanto territorio e igual de bueno para que se lo apropien los demás. Las poblaciones de los territorios de la zona húmeda más fértiles o más ricos no dejan para los demás un territorio sobrante igual en cantidad y en calidad. Por lo tanto, incumpliendo esa condición, su apropiación es —al menos en parte— ilegítima (según esa teoría). La ilegitimidad puede aminorarse en la medida en que se conceda a los extranjeros la facultad de ingresar en el territorio y asentarse en él —aunque las leyes regulen el ejercicio de esa facultad de manera que se eviten situaciones perjudiciales para el bien común.

(8ª) Cualquier propuesta ha de someterse al test ácido de la puesta en práctica, al menos como experimento mental. ¿Qué pasaría si un país reconoce en su constitución un derecho natural de todo ser humano (adulto) a venir a su territorio, a pasar sus fronteras? Como no sea un país paupérrimo y donde se viva peor, será invadido por una muchedumbre de aspirantes a una

vida mejor, con el resultado de que todos los habitantes vivirán peor y hasta la vida será, a la postre, inviable. (*La France ne peut accueillir toute la misère du monde*: Michel Rocard, 1990.)

Respuesta. Cualquier derecho puede ejercerse de modo abusivo o perjudicial, incurriéndose así en una transgresión de los límites —sean los internos, sean los externos— del ejercicio legítimo del derecho. Siempre es posible imaginar situaciones absurdas a las que conduciría el ejercicio separado de un derecho por parte de muchos de sus titulares.

Tomemos el derecho a escoger profesión, que implica el de escoger ésta y no aquella. Imaginemos que todos los humanos escogen no ser agricultores, en ejercicio legítimo de ese derecho de libertad vocacional. O, aunque no sean todos, muchísimos, tantos que dejan de producirse alimentos suficientes. O que nadie quiere trabajar en las vías férreas, o en la limpieza, o de ingeniero o de médico; o que demasiado pocos lo quieren.

Las situaciones absurdas de la vida colectiva que podrían resultar de libres opciones individuales imaginarias, cada una realizada en el disfrute legítimo de un derecho fundamental reconocido, pueden multiplicarse, dejándose como ejercicio al lector imaginar nuevas situaciones así con relación a otros derechos.

Aunque en un parque o en un museo no se haya establecido un cupo máximo de visitantes, está claro que los guardianes limitarán el acceso si un día, por la razón que sea, se congestiona tanto que los que ya están no pueden disfrutar de él adecuadamente. Ante tales situaciones (cuya existencia hay que demostrar en cada caso) se establecerán medidas limitativas, sin por ello negar que todos tienen derecho a visitar el Museo del Prado o las ruinas de Mérida o el Jardín del Buen Retiro.

En cuanto al derecho de residencia, lo absurdo es imaginable incluso en el ejercicio de los derechos constitucionalmente reconocidos. Imaginemos que de los 45 millones de habitantes de España, 30 deciden fijar su residencia en Madrid; o 15, da igual. O que, en uso de su derecho constitucional, todos los asturianos emigran de Asturias y esa provincia

se queda deshabitada. ¿Qué hacer? Nadie había previsto un ejercicio así del derecho constitucional de libre circulación de los españoles por el territorio nacional.

Está claro que el poder legislativo tomaría medidas apropiadas; que el último asturiano en marcharse estaría ejerciendo un derecho de manera dañosa para la sociedad; y por lo tanto el penúltimo y así sucesivamente, aunque no desearíamos llegar por ese camino a afirmar que el primero que se fue también incurrió en un abuso, porque entonces estamos negando el derecho de libre circulación.

El ácido test de los experimentos mentales es un test al que hay que someter todas las construcciones jurídicas siempre que sea equilibrado. El test de hipótesis rocambolescas sirve para prever soluciones de emergencia. Y desde luego cualesquiera derechos fundamentales habrán de ejercerse de conformidad con una regulación legal inteligente y razonable que pueda hacer frente a tales situaciones, si por inverosímil hipótesis llegaran a producirse.

Eso mismo se aplica al derecho de ingreso en el territorio nacional de los extranjeros.

El primer país que lo reconozca podrá legítimamente establecer limitaciones en su disfrute y ejercicio; p. ej. limitaciones temporales a la espera de ser imitado —y lo será porque los gobiernos se avergonzarán de ser menos humanistas y acabarán dando el mismo paso.

Alternativamente se puede empezar estableciendo ese derecho por un tratado internacional (por un protocolo adicional al pacto de los derechos civiles y políticos de 1966) y entonces ya habrá una pluralidad de países que lo reconozcan, con lo cual no va a producirse el alud migratorio sobre uno solo de ellos. Y hasta se puede comenzar por reconocer por vía de reciprocidad. No hay motivos para que toda la migración vaya en una dirección y no en la inversa. (De hecho, p. ej., en la comunidad de países de habla española hay flujos, sigue hoy habiendo flujos, que atraviesan el mar océano en ambas direcciones y flujos norte-sur y sur-norte.)

Con respecto a la afirmación de Rocard, su autor la aclaró en el artículo «La part de la France» (*Le monde* 24-08-1996). La frase originaria era: «La France ne peut accueillir toute la misère du monde, mais elle doit savoir en prendre fidèlement sa part». El reconocimiento del derecho de los 6 milardos de seres humanos de migrar a Francia (o a Italia, o a España, o a Suecia) no implica que si un número excesivo ejerciera ese derecho, el ejercicio del mismo seguiría siendo legítimo. Pero en gran medida el problema se resuelve si no es Francia, por separado, ni España ni Suecia la que, reconociendo en principio ese derecho, consiente su ejercicio por un número amplio (aunque limitado) de aspirantes.

De todos modos el reconocimiento (incluso irrestricto) del derecho inmigratorio ya se ha dado en un número de ordenamientos jurídico-constitucionales, incluidos los españoles de 1869 y 1876. Y se ha dado (aunque sujeto en su ejercicio a la regulación legislativa) en el de 1931. No se ha visto que hayan sucedido catástrofes. ¿Que el mundo ha cambiado? Sí, para bien, para mejor. Mejor en otras cosas; lamentablemente peor en eso. En el mundo de hoy, con los medios de hoy, con los recursos y la técnica de hoy, los inconvenientes prácticos del desconocimiento de la libertad migratoria podrían ser fácilmente minimizados a través de una política inteligente y adaptativa.

* * *

En las páginas precedentes hemos considerado la movilidad humana en su faceta más dramática, la peregrinación a tierra extraña, sea para permanecer en ella, sea en tránsito hacia otros lugares, sea con ánimo de retorno.

Sin embargo, la movilidad como amplio fenómeno humano va más allá. También se subsumen en la movilidad humana hechos más banales y cotidianos: los de desplazarse del domicilio al lugar de trabajo, a los espacios de esparcimiento o de encuentro con otros, o a los locales donde se pueden satisfacer las necesidades de abastecimiento, atención sanitaria, educación, cultura etc.

A pesar de la enorme diferencia entre una movilidad y otra, son fenómenos de movilidad. La movilidad es esa faceta esencial de la vida humana individual y colectiva, que las declaraciones de derechos todavía no han asumido como hace falta, porque aún no se han percatado de ese existencial del ser humano que es el movimiento, el ir y venir. Es concomitante de cada uno de nuestros derechos el ejercicio de una movilidad. Para ejercer los de libertad hemos de disfrutar, al menos, de movilidad no obstaculizada. Para satisfacer los de bienestar hemos de poder acudir a ciertos lugares.

Eso hace que el derecho de movilidad sea, a la vez que un derecho sustantivo propio, con su autonomía y singularidad irreducible, un derecho conexo, que es tal vez lo que explica que se haya desconocido hasta aquí su entidad propia. Lo correcto es reconocer que se trata de un derecho multifacético: en una cara, es un derecho sustantivo, que presenta una reivindicación propia e irreducible; en otra faceta es un derecho conexo, que está enlazado con una pluralidad de derechos de libertad y de bienestar.

En su faceta de derecho conexo, el derecho a la movilidad será un derecho de libertad cuando está ligado a los derechos de libertad y un derecho de bienestar cuando lo está a otros derechos de bienestar.

De ahí que haya que reconocer un derecho positivo a la movilidad, que es un derecho de bienestar que exige de la sociedad que ponga a nuestra disposición medios accesibles (y adecuados) de desplazamiento para poder satisfacer nuestras necesidades de vida, salud, trabajo, esparcimiento, educación, cultura, comunicación. Es un derecho positivo a no quedar aislados, a gozar de vehículos para comunicarnos, a poder vivir en cercanía. Eso afecta también incluso al contenido de otros derechos, porque los diversos derechos de bienestar se interrelacionan: el derecho al trabajo no es un derecho a un puesto de trabajo en un lugar que nos resulte prácticamente inaccesible o accesible al precio de arruinar nuestra vida; ni el derecho a la salud puede satisfacerse si nos resulta difícilísimo acceder a los centros sanitarios; y así sucesivamente. De otro lado, claro, las pretensiones derivadas de tales derechos positivos están sujetas a límites, internos y externos, en función de las disponibi-

lidades sociales, de las prioridades y del principio de evitar abusos (a fin de no sacrificar los derechos de los demás).

Como regla general podemos considerar que esas facetas del derecho a la movilidad que hacen de éste, en ciertos casos y con determinados límites, un derecho de bienestar, imponiendo ciertos deberes ajenos de dar o hacer, son facetas que no afectan al derecho del extranjero, sino que operan sólo dentro del territorio y en beneficio de sus habitantes. Para el extranjero, mientras no llegue a ser un habitante estable del territorio, lo único que opera es el derecho a la movilidad como derecho negativo o de libertad, que sólo acarrea deberes negativos de no impedimento. Una vez que se haya radicado en un territorio incorporándose a su población (para lo cual las leyes del territorio podrán establecer unos requisitos de tiempo de permanencia estable y la práctica de actividades que impliquen aportación al bien común de la población), una vez que así sea, el peregrino, el ex-peregrino y nuevo habitante, tendrá los mismos derechos, incluyendo unos derechos de movilidad positiva. Mientras tanto, tiene los de movilidad negativa, que le abren la puerta a buscarse la vida.

Porque en definitiva, de eso se trata: de no dar con la puerta en las narices al que nos viene de fuera. No de darle las cosas hechas ni regalarle nada, porque no viene a que se le regale nada. Viene a esforzarse por una vida mejor para sí mismo y para los suyos. Y nuestra única obligación es la de no prohibírsele ni impedirsele.

Concluimos con unas palabras de Miguel de Unamuno, quien escribe en su obra *Del sentimiento trágico de la vida*: «*Homo sum; nihil humani a me alienum puto* dijo el cómico latino. Y yo diría más bien, *nullum hominem a me alienum puto*; soy hombre, a ningún otro hombre estimo extraño. Porque el adjetivo *humanus* me es tan sospechoso como su sustantivo abstracto *humanitas*, la humanidad. Ni lo humano ni la humanidad, ni el adjetivo simple ni el sustantivado, sino el sustantivo concreto: el hombre». No vamos a compartir el recelo de nuestro gran pensador por el adjetivo ni por el colectivo, la humanidad. Pero sí vamos a coincidir con él en que para las sociedades humanas el hombre, el individuo humano, ha de ser un valor; o, si se quiere, ha de re-

conocerse que la humanidad es un valor que se realiza en cada hombre y cada mujer y que, por lo tanto, un hombre y una mujer son valiosos. Nacidos aquí o lejos. Serán extranjeros, mas no nos pueden ser extraños o ajenos. Es valioso para nosotros relacionarnos con ellos, tenerlos cerca, comunicarnos, compartir, cooperar, hacer cosas juntos. Es valiosa su presencia junto a nosotros y entre nosotros. De ahí que tengamos un imperativo mínimo de hospitalidad pasiva y que el ordenamiento haya de favorecer y tutelar ir más allá de ella, hacia una hospitalidad activa.

* * *

Precisamente, el primer capítulo de esta antología, a cargo de Txetxu Ausín («Contra la hostilidad [hacia los migrantes]: Elogio de la hospitalidad»), va a versar sobre el concepto de hospitalidad, sus variantes y su contraparte, la hostilidad, institucionalizada en sistemas jurídicos como el español a partir de una equivocada idea de «precaución», tomada acríticamente desde la sociología del riesgo.

Esta expansión pretendidamente securitaria del derecho penal con respecto a la inmigración, es analizada en detalle en la colaboración de Manuel Cancio («Migración y Derecho penal en España»), desde la perspectiva del llamado «derecho penal del enemigo», y en la de Margarita Martínez-Escamilla («“La manta” y la hospitalidad en el código penal que nos amenaza»), que se centra en los casos concretos de la criminalización de la venta ambulante irregular («la manta») y de la hospitalidad activa con los inmigrantes «sin papeles».

Frente a esta deriva del derecho positivo con respecto a la inmigración, Ermanno Vitale («Derecho a migrar. ¿El cumplimiento de la edad de los derechos?») recoge la idea del derecho a migrar en las constituciones y en el constitucionalismo moderno, concluyendo que este derecho es la vara para medir el grado de realización o no de la «edad de los derechos», desde una perspectiva cosmopolita, que también es compartida en el trabajo de Alfonso de Julios-Campuzano («Inmigración y multiculturalidad. Una aproximación desde la universalidad de los derechos»), para quien el reconocimiento de la multiculturalidad conlleva adoptar

una idea de ciudadanía de corte cosmopolita que no ha de ser necesariamente desarraigada ni negadora de la particularidad.

En este sentido, Carmen Pérez («Expulsión de extranjeros en situación administrativa irregular y derecho internacional de los derechos humanos») analiza en detalle la situación del *ius migrandi* en el Derecho internacional, donde no parece haber cristalizado, prevaleciendo el derecho de los estados para establecer controles migratorios pero, igualmente, destacando las herramientas que el Derecho internacional de los Derechos Humanos ofrece para limitar esa actuación discrecional de los estados, en concreto en el caso de la expulsión de extranjeros en situación administrativa irregular.

Y es que los asuntos del *ius migrandi* y del origen y la legitimidad de las fronteras ha ocupado a pensadores y juristas desde los clásicos, como Francisco de Vitoria, estudiado y puesto de actualidad en el capítulo de Diego Alfredo Pérez Rivas («El “ius migrandi” y el derecho a la intervención humanitaria en la filosofía de Francisco de Vitoria»).

Este volumen se cierra con la contribución de Lorenzo Peña («El derecho de radicación y naturalización: Una perspectiva jusnaturalista»), donde se defiende no solo la libertad migratoria sino también el derecho de radicación y naturalización de los migrantes en el país de destino, marcando asimismo la diferencia de esta propuesta con la de la «ciudadanía cosmopolita» que se ha defendido en otros capítulos de esta misma monografía.

* * *

Pasando fronteras. El valor de la movilidad humana es fruto de diversas reuniones, seminarios y encuentros celebrados bajo los auspicios del Grupo de Estudios Lógico-Jurídicos del CSIC [<http://jurilog.jurid.net/>] en el marco del Proyecto de Investigación KONTUZ! (MINECO FFI2011-24414) sobre los límites del principio de precaución en la praxis ético-jurídica contemporánea [<http://kontuz.weebly.com/>]. Asimismo, ha contado con el apoyo de la Acción Complementaria «El *ius migrandi* y los valores superiores de la humanidad» (MICIIN FFI2009-07503-

E/FILO) y con la inestimable colaboración de la editorial Plaza y Valdés España. Queremos recordar especialmente a nuestro colega Ángel G. Chueca Sancho, Catedrático de Derecho Internacional Público y Relaciones Internacionales de la Universidad de Zaragoza, fallecido el 25 de julio de 2013, incansable defensor de los derechos humanos de los migrantes y participante en el V Simposio «La Razón Jurídica» que estuvo en el origen de esta publicación. Descanse en paz.