



**Máster en Bioética**

***PERSONAS SIN HOGAR***

***Y***

***EXCLUSIÓN SOCIAL.***

***Aproximación desde la Bioética***

**Trabajo Fin de Máster**

**Alumno: M<sup>a</sup> Elena Escribano Alonso  
Director: D. Francisco Javier DE LA TORRE DÍAZ**

**Madrid, Julio 2014**

# 0. ÍNDICE

<b>I. INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>4</b>
<b>II. LA PERSONA SIN HOGAR COMO PARADIGMA DE POBREZA Y EXCLUSIÓN SOCIAL.....</b>	<b>7</b>
<b>Capítulo 1:ANTROPOLOGÍA SOCIAL DE LA PERSONA SIN HOGAR.....</b>	<b>7</b>
1.1 Diferenciación conceptual de los términos techo y hogar.....	8
1.2 Hogar e identidad personal.....	10
1.3 Definición y clasificación de Persona sin Hogar en el marco europeo....	13
<b>Capítulo 2: LA PERSONA SIN HOGAR EN LA HISTORIA.....</b>	<b>16</b>
2.1 Revisión histórica del concepto de pobreza y de las soluciones asistenciales.....	16
2.2 Pobreza, marginación y exclusión social. Principales líneas de estudio sociológico de la Persona sin Hogar.....	29
2.2.1 Sociología clásica: Marx, Weber y Durkheim.....	29
2.2.2 Estudio sociológico de la Persona sin Hogar en el s.XX.....	31
<b>Capítulo 3: EL PROCESO DE EXCLUSIÓN SOCIAL. MODELOS EXPLICATIVOS Y ETIOLOGÍA DEL SINHOGARISMO.....</b>	<b>35</b>
3.1 Modelo de desafiliación de Robert Castel.....	37
3.2 Teoría de los Capitales.....	41
3.3 Factores de exclusión social. Sucesos Vitales Estresantes.....	42
<b>Capítulo 4: SOCIODEMOGRAFÍA DE LA PERSONA SIN HOGAR EN EL TERRITORIO ESPAÑOL.....</b>	<b>46</b>
4.1 Perfil sociodemográfico. Red española de centros de acogida .....	47
4.1.1 Sexo.....	47
4.1.2 Edad.....	47
4.1.3 Nacionalidad.....	47
4.1.4 Situación familiar.....	47

4.1.5 Antecedentes.....	48
4.1.6 Alojamiento.....	48
4.1.7 Tiempo de calle.....	48
4.1.8 Formación, situación laboral e ingresos.....	48
4.1.9 Salud.....	49
4.1.10 Servicios sociales a las personas sin hogar.....	50
4.1.11 Igualdad y relación con la justicia.....	51
4.2 Personas sin hogar en el municipio de Madrid: resultados del VI recuento de PSH.....	51
<b>III. PERSONAS SIN HOGAR: ANÁLISIS ÉTICO.....</b>	<b>52</b>
<b>Capítulo 5: CARÁCTER MORAL DE LA ATENCIÓN A LAS PERSONAS SIN HOGAR.....</b>	<b>53</b>
5.1 La consideración ética de la persona como fundamento de la obligación moral hacia las personas sin hogar.....	55
5.2 Criterios de la obligación moral hacia la Persona sin Hogar.....	58
5.3 Límites de la obligación moral hacia la Personas sin Hogar.....	62
<b>Capítulo 6: JUSTICIA SOCIAL Y SOLIDARIDAD.....</b>	<b>65</b>
6.1 Teorías de Justicia.....	65
6.2 Solidaridad.....	74
<b>Capítulo 7: RESPONSABILIDAD PÚBLICA DEL ESTADO.....</b>	<b>78</b>
7.1 Promoción de la Igualdad y la Participación.....	78
7.2 Otorgamiento efectivo de la ciudadanía.....	81
7.3 Reconocimiento real de los derechos humanos.....	82
<b>Capítulo 8: ÉTICA Y SOCIEDAD CIVIL.....</b>	<b>85</b>
8.1 Sociedad Civil: mediadora entre el individuo y el Estado.....	85
8.2 Voluntariado.....	89
<b>Capítulo 9: RESPONSABILIDAD ÉTICA INDIVIDUAL HACIA LA PERSONA SIN HOGAR.....</b>	<b>94</b>

9.1	Valores implicados en la respuesta ética individual.....	94
9.1.1	Reconocimiento.....	95
9.1.2	Hospitalidad.....	97
9.1.3	Compasión.....	101
9.1.4	Cuidado .....	104
9.2	Actitudes y acciones que perpetúan la vulnerabilidad y exclusión	
	Social.....	107
9.2.1	Indiferencia.....	107
9.2.2	Enjuiciamiento moral.....	110
9.2.3	Instrumentalización de la persona sin hogar.....	112
<b>Capítulo 10: RESPONSABILIDAD DE LOS PROFESIONALES DE LO SOCIAL</b>		
<b>HACIA LAS PERSONAS SIN HOGAR.....</b>		
10.1	Relación entre el profesional de lo social y la persona sin hogar....	116
10.2	Valores y actitudes del buen profesional de lo social.....	118
<b>IV.</b>	<b>CONCLUSIÓN.....</b>	<b>121</b>
<b>V.</b>	<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>124</b>

# I. INTRODUCCIÓN

El fenómeno del sinhogarismo es un problema social de gran magnitud el cual afecta a varios miles de personas en nuestro país y que, además plantea graves problemas éticos.

La ética es una disciplina que pretende orientar las acciones de las personas de forma racional, mediante la formación del carácter y la proposición de ciertas reglas, de tal forma que éstas puedan elegir los bienes y fines que les permitan ser felices y vivir en armonía con los demás. Por ello, nos proponemos recurrir a la perspectiva de la ética, atendiendo a las directrices que desde ella pueden darse para restablecer la armonía y la justicia social.

V.R. Potter, padre del término bio-ética<sup>1</sup> concibió a ésta como un puente necesario con el que poder restablecer la relación, a menudo deteriorada o incluso inexistente, entre el mundo de la ciencia y el de las humanidades. Es decir la concibió como un puente de unión entre la biología y la ética. Desde un principio esta nueva disciplina de la bioética se centró en las particularidades del ámbito médico dando lugar a la especialidad de la Bioética Clínica, la cual acaparó inicialmente todo el protagonismo para aquellos que en los comienzos se animaron a cruzar el mencionado puente. Sin embargo, dicho protagonismo condicionó la postura de Potter<sup>2</sup>, (en contraposición a la de Hellegers, cuyos estudios han estado siempre más centrados en la bioética clínica) decantándose por una bioética de carácter global. Esta Bioética Global, se propone reflexionar y orientar las acciones humanas en un mundo global, ocupándose sobre todo de aquellas situaciones de injusticia que impiden el desarrollo óptimo de la humanidad. Potter consideraba que la bioética debía tender, también, puentes con la ética social<sup>3</sup>.

Por ello, siguiendo el legado de V.R Potter, con este trabajo nos proponemos analizar desde el punto de vista bioético la situación de las personas que no tienen hogar, con la finalidad de proporcionar argumentos racionales que fundamenten nuevas actuaciones, más justas y solidarias, hacia ellas por parte de cada individuo, de las instituciones de la Sociedad Civil y del Estado, y de los profesionales que los atienden.

---

<sup>1</sup> ALARCOS, Fernando J. (2005). “*Bioética global, Justicia y Teología moral*” , p.40

<sup>2</sup> FERRER, Jorge J.; ÁLVAREZ, Juan C. (coord.) (2003). “*Para fundamentar la bioética. Teorías y paradigmas teóricos en la bioética contemporánea*” , p.62

<sup>3</sup> ALARCOS, Fernando J. (2005). “*Bioética global, Justicia y Teología moral*” , p.42

La riqueza de un lenguaje puede medirse por el número de vocablos que éste posee para designar un mismo concepto. Sin embargo, no es menos cierto, que muchas veces tal variedad no solo indica la riqueza de un idioma. Por el contrario, este mismo hecho puede revelar en cierto sentido, también, su pobreza cuando los vocablos dejan simplemente de nominar, describir o designar conceptos para canalizar el universo de opiniones y juicios latentes en una sociedad. No es malo que las palabras representen estas opiniones, porque ello indica la importancia histórica de aquello a que hacen referencia, es decir, el devenir de ese concepto en el tiempo. Lo malo acontece cuando las palabras dejan de servir exclusivamente para definir y expresar conceptos y comienzan a emplearse para condicionar la realidad de aquello que pretenden designar, produciéndose con esto una pequeña perversión en el uso de un lenguaje.

En nuestro idioma existen multitud de palabras para referirse a los pobres. Algunas de éstas son: indigente, menesteroso, pordiosero, mendigo, mísero, miserable, infortunado, necesitado, desgraciado, desamparado, humilde, carente, arrastrado, arruinado, asilado, desvalido, estepario, insolvente, limosnero. No menos prolijo en vocablos es nuestro idioma para designar a las personas que no tienen residencia ni trabajo fijo. Así encontramos para nombrarlos palabras como vagabundo, andrajoso, atorrante, errático, goliardo, granuja, vago, holgazán, trotamundos, perezoso, bohemio, pícaro, golfante, apátrida, azotacalles, callejero, nómada y probablemente algunas más.

En las últimas décadas han surgido dos nuevas expresiones con las que poder referirnos a estas personas. Éstas *no-palabras*, son “sin techo” y “sin hogar”. A menudo, ambas son utilizadas indistintamente, cuando no debería ser así ya que el techo y el hogar, obviamente, no son la misma cosa. Sin embargo, y a pesar de lo significativo que es el hecho de que no tengamos en nuestro idioma una palabra con la que aludir a unas determinadas personas, ambas expresiones están aún bastante vírgenes de prejuicios aunque sin duda alguna acabarán viciándose, al igual que lo han hecho las demás. Y esto sucederá porque, como hemos indicado, las palabras reflejan, a la postre, la opinión de una determinada sociedad, motivo por el que unas se crean mientras que otras caen en desuso, porque creencias y sociedades evolucionan de la mano. Y nuevamente, resulta significativo que sean cuales fueren las palabras pasadas y presentes que empleemos, estas personas estuvieron, y están actualmente, sometidas a juicio por la sociedad.

Esta comparación sobre las palabras que utilizamos para nombrar a las personas sin hogar nos permite hacernos una idea de su situación, y nos sirve para darnos cuenta de que de la misma forma que los vocablos que los designan no existen, son imprecisos o son enjuiciativos, también las personas a las que hacen referencia se encuentran ubicadas en el espacio social delimitado por la invisibilidad y el juicio, siendo allí donde, por desgracia, hemos de salir a buscarles. Este espacio al que ha sido confinados es el espacio de la exclusión social.

Pero no tener un vocablo con el que nombrar o definir a éstas personas, puede ser, incluso, una ventaja ya que lo que sobran son definiciones, y más cuando éstas son inculporatorias. Y además no es cierto que no lo haya. Existen no una sino muchas palabras que definen a todas las personas que están en la calle sin excepción y, además, lo hacen de forma perfecta. Estas palabras son los nombres propios. Ese nombre, por el que reconocemos a los demás en su individualidad al tiempo que somos reconocidos en la nuestra. El nombre propio es esa palabra que nos reconoce como únicos y, en cuanto tales, nos hace a cada uno seres absolutamente imprescindibles. Solamente existimos cuando somos nombrados y sólo lo hacemos en la forma en que somos nombrados por los demás.

Este trabajo tiene por objetivos precisamente estas dos cuestiones. El primer objetivo es conocer y describir la realidad acerca de quién, cómo y por qué una persona no tiene hogar como paso previo imprescindible para poder nombrarla. El segundo objetivo, reflexionar sobre cómo nombrarlos, procurando poner siempre el acento, no en la palabra adecuada sino en la forma de pronunciarla. Esto último, es de suma importancia pues la forma en que decidamos interaccionar con estas personas condicionará toda una serie de decisiones de intervención desde un triple nivel: estatal, institucional y sobre todo, personal.

El trabajo consta de dos partes claramente diferenciadas. La primera de ellas tiene un carácter más sociológico con la que se pretende un acercamiento a la realidad de las personas sin hogar. Para ello analizaremos la importancia que tiene para las personas el tener un hogar, y realizaremos una primera aproximación, definiendo que es una persona sin hogar, para después clasificarlas en función de las distintas situaciones de sin hogar. El segundo capítulo se propone analizar el tratamiento de la pobreza, y sobre todo de los pobres, desde la perspectiva histórica pretendiendo conocer las claves de su evolución hasta el desarrollo del concepto de exclusión social; concepto que es analizado en profundidad en el presente trabajo ya que el proceso de exclusión social, ofrece una visión precisa de la realidad del

sinhogarismo permitiéndonos entenderlo globalmente. De las causas de la exclusión social de las personas sin hogar nos ocupamos en el capítulo tercero, el cual describe las distintas teorías que explican el fenómeno de exclusión y realiza una sistematización de los principales factores que lo condicionan. Por último, en el capítulo cuarto de esta primera parte realizamos una cuantificación de la magnitud del problema, así como un perfil sociodemográfico de la población sin hogar en España.

La segunda parte pretende ser una valoración ética de la situación de exclusión social que padecen las personas sin hogar. El capítulo cinco analiza la vulnerabilidad de estas personas desde el punto de vista social señalando a ésta como el fundamento de la obligación moral. Los capítulos siete, ocho y nueve, pretenden reflexionar sobre la responsabilidad hacia estas personas desde tres ámbitos: privado, público y profesional, así como ofrecer unas directrices que permitan responder a la persona sin hogar de una forma ética.

Por todo ello, este trabajo no está hecho sobre un colectivo excluido, el de las personas sin hogar, ni está dirigido a otro colectivo, el de los miembros reconocidos e incluidos en la sociedad. Se hace sobre personas que sufren y quiere ser un grito que despierte la reacción ética de aquellas otras con quienes, lo ignoremos o no, conviven.

## **II. LA PERSONA SIN HOGAR COMO PARADIGMA DE POBREZA Y EXCLUSIÓN SOCIAL**

### **Capítulo 1: ANTROPOLOGÍA SOCIAL DE LA PERSONA SIN HOGAR**

Definir un concepto tan complejo como es el del sinhogarismo no es tarea fácil pero sobre todo entendemos que no es el punto de partida adecuado, principalmente porque dicha complejidad puede alejarnos del que hemos elegido como enfoque de nuestro trabajo, que es la atención a la persona sin hogar<sup>4</sup>. Por eso elegimos tomar en su lugar, como punto de partida, la definición de “persona sin hogar”; definición a partir de la cual poder recoger de forma ordenada el hilo que se encuentra disperso entre los más variados escenarios vitales y biográficos, escenarios que tal vez resultarán sorprendentes, o tal vez no, pero que son la principal perspectiva desde la cual queremos abordar este trabajo. El sinhogarismo como

---

<sup>4</sup> En las siguientes páginas de este trabajo, y cuando así lo estimemos oportuno, haremos alusión también, a las personas sin hogar mediante el acrónimo PSH.

fenómeno lo tejeremos tan solo a partir de dichos hilos y quedará esbozado a lo largo del trabajo, como todo lo relativo a las causas, soluciones y consecuencias de no tener un hogar.

Ello no es impedimento, para que de una forma rotunda, defendamos siempre la necesidad de contemplar este problema, como social, político e institucional desterrando enfoques individualistas, principalmente en lo que a las causas se refiere. Las consecuencias, sin embargo, ofrecen por nuestra parte una mayor resistencia a dicha contemplación. Porque las consecuencias de no tener un hogar no son compartidas y por lo tanto no son en absoluto de carácter social, político o institucional.

Por el contrario, hoy por hoy, y mientras el hecho de que varios miles de personas en nuestro país no tengan un hogar no sea visto como algo intolerable, causa de vergüenza e indignación social generalizada, y auténtica, (algo que, de momento, no ha sucedido), mientras que la sociedad pueda sobrevivir, aunque sea precariamente, sin la participación de todos, las consecuencias lejos de ser compartidas, serán sufridas exclusivamente a nivel individual y en soledad. Y mientras todo esto no cambie, nos será imposible decantarnos por la justicia o por la compasión entendiendo ésta como la implicación apasionada ante la herida de aquel que tenemos al lado. Justicia y compasión son las dos caras inseparables de la misma moneda, y el ejercicio de ninguna de las dos podemos entenderlo si no es hacia personas concretas.

Así pues, comenzaremos por las personas tratando de esclarecer a quienes nos estamos refiriendo cuando hablamos de personas sin hogar, procurando ir siempre, más allá de los estereotipos, y analizando qué es un hogar y por qué es tan importante para una persona pertenecer a uno. Este matiz es importante porque no se “tiene” un hogar sino que más bien se “pertenece” a un hogar.

### **1.1 Diferenciación conceptual de los términos “techo” y “hogar”**

Es necesario comenzar distinguiendo, en primer lugar, entre el techo y el hogar pues es en referencia a esta distinción y a sus implicaciones, por la que se viene estimando como más adecuada la denominación de “persona sin hogar” para hacer referencia a las personas que duermen literalmente en la calle, frente a la, ya caduca, expresión de “sin techo”. (Sin embargo, como veremos más adelante, esta denominación se emplea con carácter genérico para englobar a una gran cantidad de personas y situaciones habitacionales que van más allá, a pesar de que la incluyen, de las personas que no tienen un techo en sentido estricto bajo el que vivir y que sí son denominadas “sin techo” como recurso clasificatorio o diferencial).

El techo es el espacio físico, la casa, habitación o domicilio que cumple las funciones fundamentales de protección. En contraposición con la naturaleza física del techo como espacio, encontramos el hogar como el espacio emocional, afectivo, psíquico y social en el que una persona se encuentra seguro y protegido. Conjugando ambos espacios podemos encontrarnos con cuatro posibles situaciones que de forma general sirven de base a otras muchas en función, lógicamente, de la calidad de ambos espacios. Así, una persona puede encontrarse en la situación límite de “sin techo y sin hogar” pero también “con techo y sin hogar”, “sin techo y con hogar” y por último “con techo y con hogar”. Teniendo en cuenta estas cuatro situaciones lo realmente interesante sería preguntarnos: ¿cuántas de las personas que se encuentran, o se han encontrado alguna vez sin techo, además no tienen un hogar? ¿en cuántas de ellas, no tener un hogar, es la causa de no tener un techo? ¿perder el techo implica perder el hogar?. Las respuestas a estos interrogantes son, a priori, bastante intuitivas. Y sin embargo, la complejidad de la realidad de las personas sin hogar nos interpela a dejar de lado las intuiciones a la hora de responder. Solamente dos son nuestras premisas de partida: la primera, que el techo no es una garantía para tener un hogar aunque, sin embargo, carecer de techo dificulta tremendamente la construcción del hogar; la segunda es consecuencia directa de la primera, permitiéndonos afirmar, que *no tener hogar significa mucho más que estar sin techo*<sup>5</sup>.

El techo, la vivienda como espacio físico, es facilitador de la experiencia de hogar en cuanto a que proporciona la protección e intimidad necesarias para una vida digna y, por eso, es la vivienda lo que se contempla como un derecho social en las cartas constitucionales de muchos países. Pero debemos considerar que lo que en realidad trata de garantizar ese derecho, es la posibilidad de tener un hogar. Poseer una vivienda no es causa directa de *ser-tener* hogar y por lo tanto hay que tenerlo en cuenta para no reducir el problema del sinhogarismo a un mero problema de vivienda. Es mucho más que eso, y como tal es necesario trabajarlo. En este sentido señalamos que en muchos casos es la precariedad del hogar lo que da lugar a la pérdida de vivienda. Así, en muchos casos se proporciona a la persona en situación de calle un techo pero no se trabaja, de forma suficientemente adecuada, el aspecto socio-relacional y en poco tiempo la persona retorna a la calle. Por lo tanto: ¿qué es un hogar y qué significa carecer de él?

---

<sup>5</sup> OLEA FERRERAS, Sonia (coord.). (2008) “Documento Base Campaña sin techo 2008: No tener hogar significa mucho más que estar sin techo”.

## 1.2 Hogar e identidad personal

La etimología de la palabra hogar nos hace remontarnos al s. XIII, fecha en la que se adaptó el término del vocablo proveniente del bajo latín hispánico “focaris”, que a su vez se derivó del latín clásico “focus” (fuego). El hogar es lumbre interior, fuego y calor dentro de la casa. El diccionario de la RAE<sup>6</sup> recoge varias acepciones entre las que figuran: *sitio donde se hace lumbre en las cocinas, chimeneas, hornos de fundición; casa o domicilio; familia, grupos de personas emparentadas que viven juntos; hoguera.*

En la antigua Grecia para que una casa se convirtiese en hogar se requería la presencia de Hestia, la diosa del hogar. La misión más importante de la diosa Hestia consistía en mantener siempre vivo el fuego sagrado, ya que este simbolizaba la vitalidad y la fuerza que latía en los individuos y en las sociedades antiguas. Se pensaba que si el fuego llegaba a apagarse, sobrevendría algún mal irreparable. Por eso, cuando una pareja se casaba, la madre de la novia encendía una antorcha en su propio hogar y la llevaba ante la pareja recién casada para alumbrar su primer hogar. Este acto consagraba la primera casa y la diosa daba calor y vida a los hogares mortales.

El hogar era, pues, el altar donde el fuego permanecía siempre encendido. Así, este pequeño fuego doméstico, el hogar, era el centro religioso de cada casa<sup>7</sup>. Alrededor de este fuego sagrado tenían lugar el culto a los *lares* mediante una serie de ritos llevados a cabo por el paterfamilias, el cual los transmitía a sus hijos. Estos lares eran los espíritus de los familiares difuntos que permanecían al lado de sus descendientes guiándoles y protegiéndoles. Cada familia honraba a sus lares con unos ritos propios y nadie (ni siquiera los poderes de la ciudad) tenía derecho a ordenar que se modificasen.

De esta forma, en el mundo grecolatino cada casa tenía su hogar. Sin embargo el hogar antecedió a la casa puesto que era el tener unos lares lo que exigía la posesión de una casa en la que rendirles culto. Cada hogar familiar requería un techo en el que el recuerdo familiar y el respeto a las creencias permaneciese vivo de generación en generación. En palabras de J. Cruz: *“El derecho a la propiedad se basaba, pues, en el carácter sagrado de los recintos domésticos. Si la propiedad se suprimía, el hogar era eliminado y los lares quedaban sin*

---

<sup>6</sup> Real Academia Española (2001). *Hogar*. En Diccionario de la Real Academia de la Lengua (22ª ed). (Consulta online: en <http://www.rae.es/drae/srv/search?id=JgWDZx9ujDXX29DZL3Bl> )

<sup>7</sup> CRUZ CRUZ, Juan (2012). *“Hogar viene de fuego”* (consulta online en: <http://www.leynatural.es/2012/02/04/hogar-viene-de-fuego/> )

*culto: la familia desaparecía. Si el hogar como reflejo de los antepasados, debía ser inmutable, también sería inamovible el derecho de propiedad”<sup>8</sup>.*

Paulatinamente, el fuego se va convirtiendo en símbolo del calor familiar. Las familias, al terminar la jornada regresaban a casa y en torno al fuego del hogar que ardía en las chimeneas, encontraban un lugar en el que calentarse mientras se comentaban las penas y alegrías acontecidas durante el día. En torno al fuego se encuentra calor no solo para el cuerpo sino también para el alma. En torno al fuego, cada miembro de la familia puede compartir su vida, su sentimientos y su intimidad, forjándose la identidad individual. La identidad siempre se construye en relación.

El hogar es, por lo tanto, el espacio donde una persona va forjando su identidad, el espacio en el que la pregunta ¿quién soy yo? se responde por primera vez y de forma más contundente; el espacio en el que recibimos lo que somos y se siembra aquello que seremos. En el hogar se encuentran nuestras raíces, sobre él se fundamentan nuestras creencias y valores, nuestros miedos, nuestras expectativas y nuestros proyectos. En el hogar, tiene lugar la individualización y la singularización; es en el hogar donde por primera vez somos únicos y singulares.

El hogar favorece el acceso a la intimidad, proporcionando ese espacio en el que uno puede abrirse a los demás sin temores, permitiéndoles el acceso a su núcleo, a su yo profundo, a ese ámbito que representa lo que la persona es en esencia y que es bueno compartir como condición para que pueda producirse el reconocimiento mutuo.

Al calor del hogar, tienen lugar las preguntas y las respuestas, las conversaciones que van creando lazos y que nos hacen sentir que más que tener un hogar, *somos* un hogar. *Soy-tengo hogar porque encuentro y doy calor*<sup>9</sup>. Porque en él, también nosotros contribuimos a la identidad de las otras personas con quienes lo compartimos. El hogar es también lugar de reciprocidad, el espacio en el que dando, descubrimos lo que somos: seres contingentes que necesitan de la relación humana para desarrollarse, relación que para que cumpla dicha función debe conciliar su carácter activo y pasivo. En el hogar encontramos el estímulo y el

---

<sup>8</sup> CRUZ CRUZ, Juan (2012). “*Hogar viene de fuego*” (consulta online en: <http://www.leynatural.es/2012/02/04/hogar-viene-de-fuego/> )

<sup>9</sup> OLEA FERRERAS, Sonia (coord.). (2008) “*Documento Base Campaña sin techo 2008: No tener hogar significa mucho más que estar sin techo*”

apoyo necesarios para el crecimiento y también para la lucha, de tal manera que éste actúa como colchón de seguridad y ayuda para miedos y necesidades urgentes. En el hogar *soy-tengo* todo lo que necesito para vivir plenamente enfrentándome a las dificultades que conlleva la vida.

Por todo esto, la persona sin hogar, independientemente del tipo de techo que tenga, es alguien desarraigado y desvinculado, que ve como esa carencia va desdibujando lo que él es. Es alguien, que no solamente no tiene un lugar en el que guardar sus recuerdos, sino que además es alguien que no tiene recuerdos o que los va perdiendo sin mucha posibilidad de nuevas construcciones. La persona sin hogar es esa persona que transita por la vida solo e invisible, sin nadie con quien compartir un pasado y con el dolor y el miedo ante un futuro por el que no es capaz de ilusionarse y al que debe enfrentarse en soledad. Las persona sin hogar va perdiendo esa identidad compartida que un día adquirió (o no), a medida que siente que no se identifica con nadie. Pero también siente algo mucho peor: que nadie se identifica con él.

Joaquín García Roca argumenta que no tener un hogar produce una ruptura vital en la persona<sup>10</sup> produciéndose una erosión de dinamismos vitales tales como la confianza, la identidad y la reciprocidad lo que se traduce en una frustración de las expectativas, dando lugar a la aparición de desmotivación e impotencia vital. En palabras del mismo autor lo que caracteriza a estas personas es “*la ideología de lo inevitable*”<sup>11</sup>.

En este sentido, queremos concluir en relación a lo expuesto, advirtiendo del peligro que entraña la prolongación en el tiempo de la situación de sin hogar. Una persona, que se ve en la calle, no “*es*” un sin-hogar, sino que decimos que se encuentra en situación de sin hogar. Debe incidirse en gran medida en la transitoriedad de la situación y poner todos los medios al alcance para que, en caso de acontecer tan desgarradora situación, ésta dure lo menos posible. Porque existe un peligro que va creciendo a medida que se prolonga la situación de sin-hogar y es el de que la propia persona asuma su condición de sin-hogar como algo irreversible pasando, rápidamente, de considerar que “*está*” sin hogar a considerar que “*es*” un sin hogar. A medida que pasa el tiempo, la persona que se encuentra en la calle se va deteriorando

---

<sup>10</sup> RAIS (Red de Apoyo a la Inserción Sociolaboral) (2007). “*Construyendo relaciones: Intervención psicosocial con personas sin hogar*” Asociación Realidades y Fundación RAIS (ed.). (consulta online en: <http://www.raisfundacion.org/es/informate/publicaciones/construyendo-relaciones-intervenci-n-psicosocial-con-personas-sin-hogar> ).

<sup>11</sup> GARCÍA, Joaquín (1995). “*Contra la exclusión. Responsabilidad política e iniciativa social*”, p.9

progresivamente, afectando esto a su actitud mental y a su propia identidad social, de manera irreversible en no pocas ocasiones. No solamente el tiempo que dure la situación de calle influye en las consecuencias de no tener hogar para una persona; también la edad en la que se produce esta situación de profundo desarraigo afecta muy directamente a la evolución vital de quienes la sufren, no siendo lo mismo, lógicamente, llevar cinco años en la calle a los cincuenta años que llevarlos a los veintiuno.

Todas las investigaciones que se hacen sobre las personas sin hogar abordan la cuestión del tiempo total que estas personas llevan en esa situación y que permite establecer unas categorías en función de ese tiempo y que permiten identificar a las PSH como “novatos”, “recientes”, “experimentados”, “veteranos”, y “permanentes” siendo estos últimos los que más difícil lo tienen para revertir su situación: *“a medida que la circunstancia de encontrarse sin hogar se prolonga, hay personas que desarrollan una estrategia de acomodación al sinhogarismo, endureciéndose hasta tal punto que ni los mismos centros destinados a darles albergue, les resultan ya necesarios. En ese instante, la vida, al raso, en la calle, es una posibilidad estratégica más entre otras muchas que pueden desarrollarse exitosamente para lograr sobrevivir, con la ventaja adicional, frente a otras estrategias posibles (internamiento, albergues, residencias, etc) de que carece de normas de conducta rígidas, arbitrarias o impuestas. Quienes las adoptan se convierten definitivamente en huéspedes del aire libre, de la intemperie”*<sup>12</sup>

### **1.3 Definición y clasificación de “persona sin hogar” en el marco europeo**

La definición de persona sin hogar mayoritariamente aceptada es la propuesta a nivel europeo, en 1995 por FEANTSA ( Fédération européenne des Associations Travaillant avec les Sans-Abri), que es una ONG fundada en 1989, que reúne a más de 70 organizaciones de 29 países europeos que trabajan sobre el problema de las personas sin hogar. Realiza una activa labor de defensa de las personas sin hogar así como un seguimiento permanente del problema del sinhogarismo y de las políticas públicas sobre el mismo.

La definición de persona sin hogar que propone FEANTSA es la siguiente: *“personas que no pueden acceder o conservar un alojamiento adecuado, adaptado a su situación personal, permanente y que proporcione un marco estable de convivencia, ya sea por razones*

---

<sup>12</sup> CABRERA CABRERA, Pedro José (1998) “Huéspedes del aire. Sociología de las personas sin hogar en Madrid”, p.258

*económicas u otras barreras sociales, o bien porque presentan dificultades personales para llevar una vida autónoma”<sup>13</sup>.*

Este organismo propone, también, una clasificación muy amplia de personas sin hogar incluyendo categorías muy diferentes que deben conducirnos, en consecuencia, a reconocer que también la solución del problema requiere un tratamiento muy diverso.

*“Se trata de estudiar el sinhogarismo como un problema estructural de política de vivienda, como un resultado del fracaso del sistema social en la producción, distribución y consumo de vivienda a un precio razonable, y no tanto el resultado de un fracaso personal debido a características individuales de quienes padecen el problema”<sup>14</sup>.*

La definición propuesta por FEANTSA es muy completa, porque incluye, la causalidad de tipo estructural del problema sin olvidar la de tipo personal. Esta relación entre los elementos estructurales y los biográficos de cada persona es fundamental para abordar este problema social de forma justa<sup>15</sup>.

Los estudios llevados a cabo por FEANTSA a través del Observatorio Europeo del Sinhogarismo han establecido una tipología de personas sin hogar muy amplia, denominada ETHOS (European Typology on Homelessness). Esta clasificación distingue en el sinhogarismo, entendido como un proceso de exclusión residencial más o menos severo, cuatro categorías conceptuales que pueden subdividirse, a su vez, en trece categorías operativas, representando todas ellas una gran variedad de situaciones residenciales.

La siguiente tabla muestra la tipología ETHOS, adaptada por Pedro J. Cabrera<sup>16</sup> al contexto español en 2007. En ella podemos observar que la cuantificación de las personas sin hogar arroja unas cifras sensiblemente diferentes en función de qué es lo que entendamos que significa “estar sin hogar”.

---

<sup>13</sup> CABRERA CABRERA, Pedro José (2009). *“La acción social con personas sin hogar en la España del siglo XXI: Avances y retos en la última década”*, p. 13

<sup>14</sup> CABRERA CABRERA, Pedro José (1998) *“Huéspedes del aire. Sociología de las personas sin hogar en Madrid”*, p. 144

<sup>15</sup> CABRERA CABRERA, Pedro José; RUBIO MARTÍN, M<sup>a</sup> José; FERNÁNDEZ VELASCO, Elena (2007). *“Las personas sin hogar en la Comunidad de Madrid: Hacia la visibilidad de la exclusión social extrema más allá de las fronteras de las grandes metrópolis”*

<sup>16</sup> CABRERA CABRERA, Pedro José (2009). *“La acción social con personas sin hogar en la España del siglo XXI: Avances y retos en la última década”*, p.15

Categoría Conceptual	Categoría Operativa		Situación residencial		Definición
<b>SIN TECHO</b>	1	Viviendo en un espacio público (a la intemperie)	1.1	Espacio público y exterior	Durmiendo en la calle o en espacios públicos, sin un albergue
	2	Duermen en un refugio nocturno y/o se ven obligados a pasar varias horas al día en un espacio público	2.1	Albergue o refugio nocturno	Personas sin un lugar habitual donde residir que hacen uso de albergues o centros de alojamiento de muy baja exigencia
<b>SIN VIVIENDA</b>	3	Personas que viven en albergues y centros para gente sin hogar/alojamiento temporal	3.1	Albergues y centro de alojamiento	Cuando la estancia es entendida a corto y medio plazo y de forma temporal, no como lugar de residencia definitiva
			3.2	Alojamiento temporal y de tránsito	
			3.3	Alojamiento con apoyo	
	4	Personas en albergues para mujeres	4.1	Albergues para mujeres (solas o con hijos)	Mujeres alojadas debido a que han sufrido violencia de género, siempre y cuando se entienda como residencia temporal
	5	Personas en centros de alojamiento para solicitantes de asilo e inmigrantes	5.1	Alojamiento temporal/ centros de recepción	Inmigrantes en centros de recepción o de alojamiento temporal debido a su condición de inmigrantes. Centros de repatriación (internamiento)
			5.2	Alojamientos para trabajadores temporeros	
	6	Personas que en un plazo definido van a ser despedidas de instituciones residenciales o de internamiento	6.1	Instituciones penales (cárceles)	Sin vivienda disponible en el momento de excarcelación
			6.2	Instituciones Sanitarias (hospitales, etc)	Estancia mayor de la estrictamente necesaria debido a su falta de vivienda
			6.3	Centros de menores	Sin vivienda a la que dirigirse al cumplir los 18 años por ejemplo
	7	Personas que reciben alojamiento con apoyo sostenido debido a su condición de personas sin hogar	7.1	Residencia para personas sin hogar mayores	Alojamiento con apoyo de larga estancia para personas que han vivido sin hogar
7.2			Vivienda tutelada y con apoyo a largo plazo para personas anteriormente sin hogar		
<b>VIVIENDA INSEGURA</b>	8	Personas viviendo en un régimen de tenencia inseguro SIN pagar alquiler	8.1	Viviendo acogidos por familiares	Residiendo en un alojamiento convencional pero que no es el habitual, debido a la pérdida de su vivienda. Ocupación ilegal o sin ningún tipo de garantía jurídica para poder residir allí.
			8.2	Sin tenencia legal (subalquilados)	
			8.3	Ocupación ilegal	
	9	Personas viviendo bajo amenaza de desahucio	9.1	En régimen de alquiler	Con orden de desahucio, por impago de alquiler
			9.2	Con vivienda en propiedad	A punto de verse expropiados, por impago de hipoteca
10	Personas que viven bajo amenazas de violencia por parte de la pareja o de la familia	10.1	Con denuncias presentadas ante la policía	Cuando ha actuado la policía y/o los centros de intervención rápida para tratar de encontrar un alojamiento seguro y a salvo	
<b>VIVIENDA INADECUADA</b>	11	Personas viviendo en estructuras temporales y no convencionales	11.1	Caravanas y similares	Casa móvil/ caravana que no es usada como vivienda de vacaciones
			11.2	Edificaciones no convencionales ni pensadas para que residan personas	Alojamiento autoconstruido, chabolas, chozas o cabañas
			11.3	Estructuras temporales	
	12	Alojamiento impropio	12.1	Edificio ocupado que no es apropiado para vivir en él	Habitáculos impropios para ser usados como vivienda por seres humanos según la legislación nacional
13	Hacinamiento extremo	13.1	Muy por encima de los estándares que marcan el hacinamiento	Por encima de las normas nacionales de hacinamiento	

Las cuatro grandes categorías se extraen en función de tres factores, a saber: el régimen legal de utilización de la vivienda, la vida social y privada que permite, y las condiciones físicas de habitabilidad. De la intersección de estas tres condiciones de vivienda se originan las cuatro categorías principales:

- Sin Techo ( Rooflessness)
- Sin Vivienda ( Houselessness)
- Vivienda insegura ( Insecure Housing)
- Vivienda inadecuada (Inadequate Housing)

En sentido estricto, las personas sin hogar serían las que se encuentran en las situaciones definidas por las tres primeras categorías operativas (de las trece que registra la tabla) siendo en ellas en quienes nos centraremos a lo largo de las siguientes páginas.

## **Capítulo 2: LA PERSONA SIN HOGAR EN LA HISTORIA**

### **2.1 Revisión histórica del concepto de pobreza y de las soluciones asistenciales**

Numerosos autores, entre los que destaca el sociólogo Pedro Cabrera consideran el sinhogarismo como la quintaesencia de la pobreza, siendo la situación de “estar en la calle” la que con frecuencia ha puesto el límite entre la pobreza socialmente integrada y la pobreza imposible de entender, ante la cual solamente caben la represión y el aislamiento, en contraposición a la ayuda y la asistencia que sí sería legítimo destinar a la primera.

Quizá por esto, desde tiempos remotos la pobreza y, en concreto, los pobres han sido constante objeto de las más diversas clasificaciones, alrededor de las cuales no solo se ha organizado la ayuda sino que también se han forjado los más diversos juicios morales.

Para escribir este epígrafe nos hemos basado en la magnífica síntesis realizada por Pedro José Cabrera Cabrera y recogida en su libro *Huéspedes del aire. Hacia una sociología de las personas sin hogar*<sup>17</sup> y al que remitimos para un estudio en profundidad, ya que aquí

---

<sup>17</sup> CABRERA CABRERA, Pedro José (1998) “*Huéspedes del aire. Sociología de las personas sin hogar en Madrid*”, pp. 17-90

tan solo reproducimos las pinceladas que nos parecen más útiles para nuestro trabajo posterior pues, en palabras del propio autor:

*“ Constantemente entre la piedad y la horca, entre la asistencia y la represión, los pobres van dejando oír su voz de modo privilegiado al interior de las instituciones que la sociedad erige para contenerlos[...]. Los trazos más distintivos con que la pobreza extrema es contemplada por la sociedad española actual, se encuentran presentes ya en épocas remotas. Asimismo, los dilemas a que se han enfrentado nuestros antepasados continúan estando vigentes hoy en día: ¿es la pobreza un mal fruto de una errónea organización social, o es producto de una conducta individual desordenada?, ¿existen pobres dignos de ser ayudados, y otros que no se merecen tal ayuda?, ¿qué papel han de asumir las instituciones públicas, y cual corresponde a las asociaciones privadas y a la iniciativa social?.[..]Los diferentes modos de contemplar la miseria que han venido sucediéndose a lo largo del tiempo, sirven a su vez como matriz conceptual desde la que se organizan los diversos proyectos de reforma e intervención social sobre estos asuntos. Tampoco en el terreno de las soluciones propuestas, es posible apreciar grandes novedades a lo largo de los siglos”<sup>18</sup>.*

Hasta el s IX la pobreza fue vista como una oportunidad de los justos y temerosos de Dios para practicar la caridad y realizar obras de misericordia. Amparados en la frase evangélica de Mt. 26,11, *“porque a los pobres siempre los tendréis con vosotros pero a mi no siempre me tendréis”* se contemplaba la existencia de los pobres como algo natural e incluso necesario para todos, pues también los pobres tenían, por la limosna recibida, la oportunidad de mostrar su humildad y agradecimiento.

Pero a partir del s. XIV los pobres crecen considerablemente en número debido a las guerras, las epidemias de hambre y peste, las subidas de impuestos, etc, lo que acentúa la necesidad de distinguir entre estos pobres *“dispuestos por Cristo”* hacia los que había el deber moral de auxiliar, de los vagabundos, pícaros y ociosos cuya situación derivaba únicamente del vicio y a los que no era lícito asistir.

Entre las *“categorías de pobres”* podemos destacar un informe de la ciudad de Basilea del s XV que distingue treinta categorías de mendigos, o una clasificación de William Harrison en *Descripción de Inglaterra* que establece tres categorías, de las cuales una de ellas,

---

<sup>18</sup> CABRERA CABRERA, Pedro José (1998) *“Huéspedes del aire. Sociología de las personas sin hogar en Madrid”* , pp. 18-19

la tercera, incluye a los pobres por vida disipada y derrochadora, quienes no tendrían derecho por ello a ningún tipo de asistencia.

En el siglo XVI se empieza ya a distinguir entre una pobreza “legítima” frente a otra “ilegítima” siendo la fuente de dicha legitimidad el carácter azaroso e incontrolable, y por lo tanto forzoso, de las situaciones que conducen a la situación de la pobreza denominada “legítima”. En contraposición, el carácter voluntario condicionaría a la segunda. Es a partir de este momento cuando la pobreza se convierte en una categoría moral y no solo social.

Una tipología especialmente habitual en España fue la que distingue entre pobres vergonzantes, pobres de solemnidad y pobres marginados. Nuevamente, estar dentro de una u otra categoría implicaba una consideración y trato diferente. Los pobres vergonzantes eran aquellas personas “venidas a menos” y a los que, por lo tanto, había que ayudar con mucho respeto y discreción puesto que conservaban una cierta dignidad y reconocimiento social. Ser pobre de solemnidad conllevaba ser un pobre “oficial” con el derecho reconocido a pedir limosna, recibir asistencia y la exención de impuestos. Por el contrario los pobres marginados eran los excluidos y miserables a los que solo quedaba la represión y la cárcel.

En la práctica, para ser asignado a una de estas categorías era necesario pasar un examen efectuado por alguna autoridad civil o eclesiástica, por el cual el pobre legítimo obtenía una licencia oficial para pedir limosna. En el s. XVII incluso será necesario que estos “pobres oficiales” lleven un distintivo que les permita ser identificados como tales y que, por lo general, les adscribía solo a un determinado territorio. Pedro Cabrera en su libro recoge una ley de 1671 promulgada durante el reinado de Carlos II: *“habiéndose reconocido grandes inconvenientes en la muchedumbre de gente que pide en la Corte limosna, so color de que son pobres, estando buenos y sanos...; para que se recojan y se sepa los que son pobres verdaderos que deben pedir licencia, se vean y se examinen; y al que legítimamente lo fuere...se le de licencia para valerse de este medio, y una señal para reconocimiento de ella la cual traigan colgada al cuello; esta señal consistía en una tablilla...con la imagen de Nuestra Señora”*<sup>19</sup>.

Por otro lado, factores antes mencionados como las guerras, las epidemias de hambre y peste o las subidas de impuestos no solo aumentaron los pobres en número sino que también crearon un tipo de pobreza itinerante y, por lo tanto, desconocida para los habitantes

---

<sup>19</sup> CABRERA CABRERA, Pedro José (1998) *“Huéspedes del aire. Sociología de las personas sin hogar en Madrid”*, p.45

autóctonos, que produjo verdaderas olas de miedo y desconfianza proliferando, en consecuencia, las medidas represivas frente a los mendigos y vagabundos. Incluso de esta época datan las primeras medidas encaminadas a permitir únicamente la asistencia en las ciudades a sus propios pobres. Pedro Cabrera recoge en su libro una ordenanza de 1693 de Luis XIV que reza así: “ *Que todos los pobres mendigos y los que actualmente se encuentran en la imposibilidad de ganarse la vida, tienen la obligación de retirarse a la parroquia de donde proceden[...] se les prohíbe ir errantes y mendigar limosna después que haya pasado ese tiempo, so pena de quedar encerrados tanto los hombres como las mujeres durante ocho días en la cárcel más próxima y atados a argolla tras el proceso verbal de los oficiales que les hayan detenido. Y en caso de reincidencia, serán condenados los hombres válidos y los jóvenes mayores de dieciséis años a las galeras, los lisiados y las mujeres no encintas al azote y la argolla durante varios días*”<sup>20</sup>.

Así, lo que caracteriza a la Modernidad, en el tema que nos ocupa, es precisamente el espíritu de sospecha y recelo social hacia los pobres.

Es fácil comprender que el verdadero interés por el que surgió (y surge) este alud de clasificaciones es distinguir la necesidad real de la fingida, que ciertamente existía, y de la que hay sobrada documentación tanto histórica como literaria, que refleja cómo la pobreza podía llegar a ser una forma más de ganarse la vida.

Éste interés por distinguir a unos pobres de otros responde al hecho de que en el s. XVI, las instituciones medievales de beneficencia comienzan a ser insuficientes para asistir a la creciente avalancha de pobres y se empieza a ver como la burguesía urbana toma el relevo con la municipalización de hospitales y asilos. Todo ello, por supuesto, con la debida resistencia eclesiástica.

Comienza a surgir un debate que se extiende a lo largo del todo el s. XVI sobre los medios más adecuados para asistir a la pobreza. Las dos posturas opuestas son: la conservadora, que defiende la libertad del pobre a mendigar frente a otra más progresista que propugna la intervención de los poderes públicos como única forma de asistir a los pobres, postura esta última inspirada en los escritos de Juan Luis Vives (1492-1540). Este importante humanista, filósofo y pedagogo valenciano recoge en su obra *Del socorro de los pobres* una novedosa visión. En palabras de Eva Cañón Loyes: “*En esta obra Vives formula un nuevo*

---

<sup>20</sup> CABRERA CABRERA, Pedro José (1998) “*Huéspedes del aire. Sociología de las personas sin hogar en Madrid*”, p.35

*constructo sobre la pobreza, que le permite plantear el problema de manera diferente a como se entendía en su tiempo. A la vez, y desde un pensamiento que podría calificarse de utópico, articula un nuevo sistema de intervención social, desde el cual pretende erradicar la pobreza. La aportación principal que Vives incorpora al pensamiento social de la época fue entender la pobreza como un fenómeno social, cuyos orígenes los atribuye a las desigualdades sociales”<sup>21</sup>.*

En realidad, lo que se pretendía era entender como obligatoria la intervención del Estado en un dominio que hasta entonces se encontraba prácticamente reservado a la Iglesia.

Vives da un paso más en su crítica de las limosnas al afirmar que considera la ociosidad como perniciosa para el hombre y para la sociedad, de ahí que la única forma lícita que conciba el humanista para erradicar la pobreza ( y sobre todo para ayudar al pobre) sea la formación en las aptitudes necesarias para realizar un trabajo<sup>22</sup>. Estas ideas son duramente impugnadas por teólogos de la Contrarreforma como Domingo de Soto, quienes siguen entendiendo la mendicidad como una máxima religiosa.

Así en España, durante el s. XVIII e incluso bien entrado el s. XIX la visión elogiosa de la pobreza sigue estando presente considerándose como luterana y anticatólica cualquier medida encaminada a suprimir la limosna como remedio al problema de la pobreza.

De forma progresiva el tema de la pobreza quedará incluido dentro de un problema más amplio llamado “la cuestión social”.

En el s. XVII fruto del miedo, la desconfianza y el recelo social que inspiran los pobres, y en especial los vagabundos, comienzan a tomarse las primeras medidas para recluir a los pobres con dos objetivos claros: hacer un uso más efectivo de las limosnas y convertir en trabajadores a los que tan solo se consideraba vagos. Estas instituciones, mitad hospitales de beneficencia, mitad cárceles comienzan a proliferar por toda Europa surgiendo las *workhouses* en Inglaterra y los Hospitales Generales en Francia. En ellas los pobres, que son recluidos por lo penal y condenados a no salir de ellos, son instruidos en la piedad cristiana y en el aprendizaje de diversos oficios. Igualmente van proliferando las leyes de pobres y vagos.

---

<sup>21</sup> CAÑÓN LOYES, Eva. “La organización de los Servicios Sociales Asistenciales en el Madrid de Carlos III”, p.15 (consulta online en: <http://www.madrid.es/UnidadWeb/Contenidos/Publicaciones/TemaServiciosSociales/OrganizacionServSocMadridCarlosIII/servicios.pdf> )

<sup>22</sup> Ibidem p.18

En España tienen más éxito las Casas de Misericordia ideadas en 1576 por Miguel de Giginta quien frente a la reclusión obligatoria abogaba por una reclusión voluntaria, quedando el pobre en una situación de “libertad vigilada”. A ellas acudían voluntariamente los pobres que querían llevar una vida piadosa de trabajo y oración. La petición de reclusión voluntaria suponía de por sí la mayor y más veraz legitimación de la pobreza auténtica ya que los ociosos, vagos y borrachos no acudían a ellas.

En el s. XVIII el acento quedará marcado en la necesidad de incorporar a los mendigos, vagos y miserables a la actividades productivas tal y como propugnaba Juan Luis Vives en sus trabajos dos siglos antes. Surgen así cantidad de *Memorias*, que por lo general se estructuran en la reflexión sobre las causas, la crítica de los medios tradicionales para combatirlas, las limosnas, y la propuesta de solución: el trabajo. Es durante la Ilustración cuando por primera vez, en el ámbito católico (en el luterano sucedió mucho antes) se prohíben las limosnas. En concreto en España, ocurre en 1740 bajo el reinado de Fernando VI<sup>23</sup>.

Pero lo que evidencia el cambio de mentalidad es una real cédula de Carlos III de 1783 mediante la que quedaban dignificados los trabajos manuales que hasta entonces eran considerados como viles: *“pesaba en la conciencia colectiva la idea de que el trabajo manual era sinónimo de deshonor, o, si se prefiere, que la pureza de sangre, la hidalguía, eran incompatibles con el ejercicio de actividades que no fueran las armas o las letras. Consecuencia de esta mentalidad era que muchos hidalgos preferían la miseria al deshonor del trabajo manual, y que muchos plebeyos, hijos de artesanos, abandonaban el oficio de sus padres para acceder a una posición más prestigiosa. El resultado era una sociedad que veía crecer alarmantemente el número de desocupados y que corría el riesgo de caer en el estancamiento económico”*<sup>24</sup>.

Institucionalmente, se produce un cambio tomando cada vez más auge los hospicios especializados en detrimento de los generales, los cuales al acoger a todo tipo de pobres, atentaban a la salud, higiene, moral y economía.

---

<sup>23</sup> CAÑÓN LOYES, Eva. “La organización de los Servicios Sociales Asistenciales en el Madrid de Carlos III”, p. (consulta online en: <http://www.madrid.es/UnidadWeb/Contenidos/Publicaciones/TemaServiciosSociales/OrganizacionServSocMadridCarlosIII/servicios.pdf> )

<sup>24</sup> GARCÍA GARROSA, María Jesús (1993). “La Real Cédula de 1783 y el teatro de la ilustración”

El s. XIX en España deja una cifras exorbitadas de hambre y pobreza. Continúan tomándose medidas asistenciales, algunas novedosas hasta el momento, como el primer antecedente, en 1803, de un comedor social no religioso. En 1822 la Ley General de Beneficencia reformula los hospicios y casas de misericordia en las llamadas “Casas de Socorro”, quedando éstas reguladas por la mencionada ley siendo obligadas a no acoger en ellas a delincuentes de modo que, por las medidas necesarias para tratarles, no se hiciesen odiosas para los pobres verdaderos (*“no debiendo ser ya estas casas un encierro de gentes forzadas, sino un honroso asilo de impedidos y menesterosos, se les permitirá una prudente y arreglada libertad, proporcionándoles desahogos y diversiones moderadas, entendiéndose proscrito para siempre el uso de grillos, cepos, azotes y calabozos Hernández Iglesias 1876:268”*<sup>25</sup>).

Una de las clasificaciones que más incidencia ha tenido en el concepto de pobre ha sido la ligada a la situación de trabajador o parado. Fundamentalmente, a partir del s. XIX la dignidad del pobre comienza a identificarse con una de las siguientes categorías: “trabaja por un salario que es insuficiente”, “no puede trabajar” y “no quiere trabajar”.

A mediados del s. XIX la mendicidad se encuentra más que nunca vinculada a las condiciones estructurales de la economía y el debate en torno a los pobres se sitúa sobre todo en torno a los nuevos pobres, es decir, en torno a los obreros explotados. La gran novedad es que son, por primera vez, los pobres verdaderos, los que no pueden trabajar o lo hacen bajo salarios precarios, los que alzan su voz para condenar el sistema de limosnas y quienes tratan de transformar el sistema social. Reproducimos aquí las palabras de Gómez Latorre, un obrero socialista, en un informe oral ante la Comisión de Reformas sociales, recogido por Cabrera: *“La Beneficencia, lo mismo la privada que la pública, lo mismo la del Estado que la de la providencia y el Municipio, es, en mi concepto, y en el de muchos obreros de aquí y de fuera de aquí, el signo más característico de la podredumbre de una sociedad. Todo obrero digno que se ve obligado a mendigar la caridad en cualquiera de sus aspectos, sufre un verdadero sonrojo, ¿y por qué?. Porque entendiendo, como nosotros entendemos, que el reparto de los bienes y de las comodidades de la vida debe someterse a un criterio igual y*

---

<sup>25</sup> CABRERA CABRERA, Pedro José (1998) *“Huéspedes del aire. Sociología de las personas sin hogar en Madrid”*, p.61

*equitativo, y que debe, por consiguiente, gozar de ellos el obrero, no podemos soportar en calma, que se nos concedan los medios de vivir por acto de beneficencia”<sup>26</sup>.*

En 1839 surge por primera vez la reivindicación del derecho al trabajo como un derecho básico del hombre lo que aviva el debate; debate que por cierto continúa teniendo plena vigencia en el s. XXI entre los que sostienen, no ya el derecho al trabajo sino el derecho a percibir un salario social.

En la otra cara de la moneda seguimos encontrando las voces de quienes siguen defendiendo la acción social de la beneficencia y junto a ella la responsabilidad del pobre en su situación debido al vicio y su baja ralea moral y no tanto en condiciones objetivas de injusticia social y explotación.

A pesar de todo siguen ejecutándose las mismas medidas, concesión de licencias para pedir limosnas, reclusión en Asilos, prohibición de pedir limosnas a los forasteros, etc

De últimos del s. XIX a primeros del s. XX comienzan a ver la luz los primeros *Asilos de la Noche* y los primeros *Depósitos de Mendigos* que acogían durante la noche a cualquier mendigo sin ningún requisito previo siendo los precursores, salvando las distancias, de los actuales centros de baja exigencia.

A principios del siglo XX la crisis económica y financiera que abate occidente agrava seriamente el problema del sinhogarismo en España. En el periodo republicano, el colectivo obrero sigue siendo el paradigma de la pobreza y surgen las primeras medidas que buscan regular el mercado laboral y que van consolidando el incipiente auge del movimiento sindical. Así, en 1931 ve la luz la Ley de Contratos de Trabajo de 21 de noviembre que afectaba al conjunto de los trabajadores y que establecía normas obligatorias para la contratación laboral así como una serie de derechos básicos de los mismos como el derecho a la huelga, a las vacaciones y la obligatoriedad y universalización de los seguros sociales (art. 46)<sup>27</sup>.

A pesar de estos avances, durante la República las instituciones de beneficencia son claramente insuficientes y parten de una pobre concepción teórica del problema del sinhogarismo, entendiéndose éste como un problema fundamentalmente sanitario y educativo.

---

<sup>26</sup> CABRERA CABRERA, Pedro José (1998) “*Huéspedes del aire. Sociología de las personas sin hogar en Madrid*” p.65

<sup>27</sup> Ley de 21 de noviembre de 1931, de Contrato de Trabajo

La acción social en este periodo se caracterizó por subsidios, socorros caritativos, control y represión apareciendo en 1933 la famosa Ley de Vagos y Maleantes. De ésta época son también los “billetes de caridad” mediante los que se reenviaba a los mendigos a sus lugares de origen, algo que sin duda alguna solo maquillaba el problema.

Durante la posguerra aparece por primera vez el término “transeúntes sin recursos” para referirse a las personas sin hogar y que ha estado vigente hasta hace muy poco. Se organiza durante este periodo una red de albergues dependientes de los Ayuntamientos en los que duras medidas disciplinarias se combinan con las asistenciales y se crea el Servicio Municipal de Represión de la Mendicidad, cuyo solo nombre indica tanto su vocación como el enfoque teórico del problema, encerrando por lo demás, ya de entrada un claro juicio moral. En los años 60 y 70, con el traslado de gran parte de la población rural a las ciudades empieza a surgir en España el fenómeno del chabolismo, otra cara menos evidente pero certera del problema del sinhogarismo.

En la década de los 70 asistimos a una nueva clasificación que distingue la pobreza absoluta de la pobreza relativa<sup>28</sup>. La pobreza absoluta estaría ligada a la carencia de recursos para satisfacer necesidades básicas de subsistencia, mientras que la relativa hace referencia a otro tipo de contingencias, todas ellas también necesarias, como la educación, la salud, la cultura, el recreo, las relaciones humanas, etc .

En esta línea se sitúan también los estudios de Valtriani en torno al postulado de tres tipos de pobreza, monetaria, sociológica y psicológica, que vendría dada por la insuficiencia en mayor o menor medida de capital económico (ingresos, patrimonio, empleo), capital cultural (educación, formación), capital social (relaciones) y capital psicofisiológico (salud). En función de estas carencias Valtriani identifica siete tipos de población. La primera de ellas aglutinaría a aquellas personas que acumulan todas las carencias, es decir, aquellos en los que la pobreza tiene un sentido absoluto y permanente: mendigos, lumpen-proletariado y personas sin hogar.

Townsend en 1979 contribuye al desarrollo de este concepto de *pobreza relativa y social* que sirve de base para que la Comisión Económica Europea defina en 1984 al pobre como: “ *aquella persona, familia o grupo cuyos recursos materiales, culturales y sociales son tan limitados que les excluyen del mínimo nivel de vida aceptable en los Estados miembros en*

---

<sup>28</sup> CAMARERO, Jesús (1998). “*El déficit social neoliberal. Del Estado del bienestar a la sociedad de la exclusión*” p. 207.

*los que viven*”<sup>29</sup>. Para Townsend la pobreza solo puede entenderse a través del concepto de privación.

En cualquier caso, observamos cómo paulatinamente va gestándose en occidente una nueva concepción de la pobreza que traslada el acento desde lo meramente económico hacia otras formas de concebir la misma, originándose un nuevo concepto de naturaleza más amplia, el de exclusión social, el cual se formula por primera vez en Francia en los años 70.

Citando a R. Lenoir, responsable de la Acción social en Francia en 1974 y uno de los primeros en emplear el término de exclusión social: *“decir que una persona es inadaptada, marginal o asocial es constatar, simplemente, que en la sociedad industrializada y urbanizada de finales del s XX, esta persona, en razón de su minusvalía física o mental, de su comportamiento psicológico o de su ausencia de formación, es incapaz de proveer a sus propias necesidades, o exige cuidados constantes, o representa un peligro para otros, o se encuentra segregada ya sea de su propio hecho humano del de la colectividad”*<sup>30</sup>.

Posteriormente, el concepto de exclusión se ampliará desde la marginalidad y desprotección de los sistemas de seguridad social hasta la incorporación de aspectos como el deterioro de vinculación e inserción social, debidos sobre todo al desempleo o al empleo precario.

Surge además, un nuevo criterio de clasificación de las personas en torno a la dependencia asistencial de modo que solo se considera como excluido al pobre, que por su situación, es incapaz de conseguir todo aquello que necesita para llevar una vida digna, razón por la cual pasa a ser competencia de los servicios sociales, en contraposición a los pobres que aún en situación precaria son capaces de mantenerse por sí mismos:

*“Lo que les agrupa es, más allá de la diversidad de sus situaciones, el hecho de que se enmarcan en la competencia de servicios sociales y presentan problemas que deben solucionarse por el Ministerio de Asuntos Sociales”*<sup>31</sup>.

En este sentido, para muchos sociólogos, entre los que encontramos a G. Simmel, es precisamente el hecho de necesitar ayuda y pasar a depender de los servicios sociales, lo que

---

<sup>29</sup>CAMARERO, Jesús (1998). *“El déficit social neoliberal. Del Estado del bienestar a la sociedad de la exclusión”* p. 205

<sup>30</sup> Ibidem p. 192

<sup>31</sup> D. Fassin, *Exclusion, underclass, marginalidad. Figures contemporaines de la pauvreté urbaine en France, aux États-Unis et en Amérique Latine: Revue Française de Sociologie XXXVII (1996)*. Citado en: CAMARERO, Jesús (1998). *“El déficit social neoliberal. Del Estado del bienestar a la sociedad de la exclusión”* p. 192.

convierte a una persona en pobre: “*la pobreza como forma de interacción social, y no el simple hecho material de ser pobre, es construida socialmente cuando se produce una reacción social que señala a algunas personas como necesitadas de ayuda de acuerdo con los criterios vigentes en determinado momento en una sociedad concreta [...]*”<sup>32</sup>.

Este nuevo concepto de pobreza como exclusión se articula de forma teórica con posterioridad a los inicios de la gestación en Inglaterra, de lo que hoy llamamos *Estados del Bienestar*, hecho que tuvo lugar a partir del Informe de Lord Beveridge (1942), presidente del Comité Interministerial de Asuntos Sociales, quien expone por primera vez la necesidad de garantizar desde el Gobierno los niveles mínimos de educación, sanidad y seguridad social de modo que todos los ciudadanos estuviesen protegidos “*desde la cuna a la tumba*”<sup>33</sup>.

El Estado del Bienestar nace con la vocación de corregir y compensar las desigualdades originadas por el mercado libre<sup>34</sup> y que originan en algunos ciudadanos una incapacidad para satisfacerse a sí mismos las necesidades sociales básicas, acentuándose con este enfoque la causalidad estructural de la pobreza en contraposición a la meramente personal.

Por ello, sin lugar a duda, la gran conquista de los Estados del Bienestar en materia de política social fue la comprensión de las prestaciones sociales como un derecho de los ciudadanos y, por lo tanto, un deber del Estado. Efectivamente: “*Estos Estados del bienestar, autorreconocidos como tales, han culminado de la mejor manera conocida hasta ahora, un proceso de más de un siglo de transformaciones de un Estado social de seguros para trabajadores en Estado de derechos sociales para todos los ciudadanos, como ha explicado T.H. Marshall (1963)*”<sup>35</sup>.

Estos derechos económicos, sociales y culturales son reconocidos en la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 en los artículos 22 a 27. El derecho a la vivienda queda recogido por primera vez en una declaración de derechos en el artículo 25 del mencionado documento.

---

<sup>32</sup> FERNÁNDEZ, J. Manuel (2000). “*La construcción social de la pobreza en la sociología de Simmel*” , p.18

<sup>33</sup> GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis (2009). “*El clamor de los excluidos*” p.35

<sup>34</sup> CAMARERO, Jesús (1998). “*El déficit social neoliberal. Del Estado del bienestar a la sociedad de la exclusión*” p. 41

<sup>35</sup> *Ibidem* p.19

Otro matiz novedoso es que la responsabilidad de cubrir las necesidades básicas recae sobre el Estado principalmente, pero al utilizar para ello el presupuesto público recaudado por la vía impositiva, dicha responsabilidad es extendida a todos los ciudadanos.

Por último, destacar que en 1980, la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa invita a los estados miembros a adoptar políticas de “rentas mínimas” de inserción social con unos objetivos bien definidos: “ *el mínimo social de inserción tiene dos objetivos complementarios: garantizar a las personas y a las familias unos recursos mínimos que les permitan satisfacer sus funciones y sus necesidades esenciales, más allá de la mera supervivencia alimentaria y, simultáneamente, aportar a los beneficiarios de esta prestación diferencial de ingresos un acompañamiento social y de formación, para que se vayan adentrando progresivamente en la vía de la reinserción (reaprendizaje de la vida cotidiana, si fuera necesario, y reinserción profesional) las personas en edad activa, física e intelectualmente capaces de formarse y trabajar*”<sup>36</sup>.

A pesar de todo, hoy el debate en torno a la renta mínima, y sobre todo respecto de sus objetivos y naturaleza, sigue abierto distinguiéndose dos tipos de renta: el *ingreso mínimo sustitutivo o salario existencial* y el *ingreso mínimo completivo*. La diferencia fundamental entre ambos estriba en si la percepción de dicha renta debe estar condicionada a una contraprestación de inserción sociolaboral y limitada a una situación concreta de la vida de una persona o, por el contrario, es un derecho de cada ciudadano por el hecho de serlo y no cabe una limitación en el tiempo ni una contraprestación a cambio.

Desde 1974 y hasta el momento actual estamos asistiendo a una crisis del Estado del bienestar el cual se ve cuestionado principalmente por<sup>37</sup>: su perversidad, al considerar que desemboca en relaciones de dependencia; su futilidad, habida cuenta de la excesiva burocracia que requiere su gestión, y por el riesgo que implica su mantenimiento debido al impacto negativo que provoca en la economía y por la pérdida de competitividad que afecta a la demanda y al empleo.

---

<sup>36</sup> Diario Oficial de las Comunidades Europeas C 231/12,28-8-1989. Citado en: CAMARERO, Jesús (1998). “*El déficit social neoliberal. Del Estado del bienestar a la sociedad de la exclusión*” p. 248

<sup>37</sup> MALGESINI, Graciela; DELAVIGNE, Laurent; WILLIAMS, Anthony (dir.); GARCÍA DOMÍNGUEZ, Mar; POU, Yuvin; GRUNDSTEIN, Tamara (coord.) (2003). “*Patrones de exclusión social en el Marco Europeo*”

A la luz de lo expuesto, podemos concluir junto con Pedro Cabrera, cómo históricamente las personas que no tienen un lugar propio donde vivir, obligadas a mendigar y a andar errantes de un lugar a otro, han sido el exponente máximo de la pobreza y la miseria. Igualmente, es posible reconocer en actitudes, medidas y prejuicios actuales, importantes vestigios procedentes del pasado:

*“La relativa permanencia con que tales visiones tienden a perdurar a través de los siglos, nos habla igualmente de la obstinada solidez con que persisten algunos de los componentes más básicos de toda la estructura social. En este sentido, nuestra manera actual de contemplar la situación social de los más excluidos, es deudora en gran medida, de las visiones heredadas del pasado, visiones que han llegado hasta nosotros en forma de palabras, ideas, de marcos generales de comprensión, a los cuales no es fácil – ni acaso sea necesario- intentar sustraerse totalmente”<sup>38</sup>.*

Sin embargo, tanto o más importante que poner de manifiesto aquello que permanece en el devenir de la historia, lo es el tratar de descubrir en ella la prometedora presencia de elementos de cambio que posibilitan a las sucesivas generaciones el avance hacia delante, porque:

*“...del mismo modo que hay una sorprendente continuidad en las imágenes sociales de la pobreza y en las polémicas que históricamente han ido sucediéndose en torno a ella, también es cierto que ha habido – y en buena lógica seguirá habiendo en el futuro – momentos de cambio en los que el paradigma hasta entonces dominante sobre la pobreza y los pobres ha cedido terreno en favor de otro modelo emergente, de otra forma de contemplar las mismas realidades”<sup>39</sup>.*

Por último, y no por ello menos importante, también señalaremos como conclusión relevante para nuestros objetivos particulares en este trabajo, la gran incidencia que tienen las distintas visiones y ópticas de la problemática que nos ocupa, sobre las instituciones creadas para erradicarla:

*“ Cada imagen social de la pobreza que llega a ser dominante en un momento dado, acaba plasmándose no solo en discursos, tratados y propuestas de reforma social y política, sino que inevitablemente acaba dejando un rastro de instituciones en las que termina por*

---

<sup>38</sup> CABRERA CABRERA, Pedro José (1998) “Huéspedes del aire. Sociología de las personas sin hogar en Madrid” p.84

<sup>39</sup> Ibidem p. 85

*fructificar, y que no hacen sino traducir institucionalmente su especial manera de entender el problema. De ahí que cada cambio de paradigma conlleve también cambios en la red institucional de asistencia a los pobres marginados”<sup>40</sup>.*

## **2.2 Pobreza, marginación y exclusión social. Principales líneas de estudio sociológico de la Persona sin Hogar**

La concepción del sinhogarismo como un problema de etiología estructural supone un gran avance en la historia de este drama social que tradicionalmente ha estado vinculado a una supuesta “desviación” de carácter individual, poco menos que sosteniendo que vivir en la calle es una opción personal. Es decir, que tradicionalmente los manuales de sociología estudiaban a estas personas marginadas desde la Sociología de la Conducta Desviada y no desde una Sociología de la Estratificación Social<sup>41</sup>, a partir de la cual, en cambio, sí era posible estudiar a cualquier tipo de persona no marginada. Esta diferenciación ponía de manifiesto la existencia de unos pobres dignos, que estarían incluidos en la clase trabajadora en contraposición a otros pobres, marginados e indignos, cuya posición vital solo era posible entender desde una conducta desviada. Estaríamos ante una primera clasificación de la pobreza y por lo tanto de las personas.

Resulta interesante comprender en virtud de qué era imposible incluir a estas personas dentro de la estratificación social, es decir qué es lo que hacía de ellos unas personas marginadas.

### **2.2.1 Sociología clásica: Marx, Weber y Durkheim**

En la versión clásica de la concepción social marxista, los pobres marginados constituyen el *lumpenproletariado*. Para Marx el cambio histórico devendría exclusivamente a partir de la lucha de clases y estaría protagonizado por la clase trabajadora y explotada en oposición a la clase burguesa, capitalista y explotadora. Es decir, que todo este lumpenproletariado ocioso quedaba fuera del juego del cambio social, inútil desde el punto de vista histórico. Por lo tanto en la concepción marxista el pobre marginado carecía de toda importancia muy al contrario que el pobre trabajador, y que incluso la clase burguesa, que al fin y al cabo era el enemigo a combatir. Para autores marxistas más modernos como Erik O.

---

<sup>40</sup> CABRERA CABRERA, Pedro José (1998) “*Huéspedes del aire. Sociología de las personas sin hogar en Madrid*” p.102

<sup>41</sup> *Ibidem* p.96

Wright, la pobreza como categoría social sí incluiría al lumpenproletariado y estaría integrada por los pobres trabajadores y la infraclase (compuesta por agentes sociales económicamente oprimidos pero no explotados). La infraclase por lo tanto, según Wright, la formarían los seres humanos *prescindibles desde el punto de vista de la racionalidad del capitalismo*<sup>42</sup>.

Para el sociólogo alemán, Max Weber, considerado uno de los padres de la sociología, los pobres marginados, en cuanto clase social, estarían incluidos dentro de las clases propietarias negativamente privilegiadas. Para Weber, las clases sociales son eminentemente económicas, estando los individuos insertos en cada una de ellas en función de su capacidad para producir. Esto hace que las personas de una misma clase social, y por tanto económica, compartan una misma posición en el mercado y por tanto, compartan también intereses económicos comunes. Pero existe otro aspecto importante para diferenciar a unas personas de otras, esto es, su capacidad para consumir lo que, socialmente, se traduce en estilos de vida particulares.

Desde este punto de vista, la sociedad para Weber, se encuentra dividida en distintos *grupos de status* de tal modo que pertenecer a uno u a otro implica un mayor o menor reconocimiento hacia el individuo por parte de la sociedad, puesto que unos estilos de vida son considerados socialmente aceptables y otros no. Posteriormente, este diferente estilo de vida en virtud del consumo al que se refería Weber, se ha concretado en diferentes categorías culturales, al asociarse este reconocimiento con el prestigio que en las sociedades modernas suele derivar de un determinado nivel educativo.

Los pobres marginados estarían dentro de la clasificación de Weber en el “grupo de status negativamente privilegiado”, es decir, dentro de *aquellos a los que se considera menos honroso pertenecer, y con los que el contacto social horizontal e igualitario (y no digamos el connubium o la comensalidad) no resulta recomendable. Las barreras a la relación –y por lo tanto la marginación– se establecen no ya desde la mayor o menor capacidad adquisitiva, sino desde el sentido de la propia (y ajena) dignidad. [...] Así pues para Weber, el lugar sociológico de los pobres, en tanto que clase, es el que corresponde a los que menos **tienen**,*

---

<sup>42</sup> CABRERA CABRERA, Pedro José (1998) “Huéspedes del aire. Sociología de las personas sin hogar en Madrid” p.102

*mientras que en tanto que “grupo de status” su lugar específico es el de aquellos que menos son y representan socialmente”<sup>43</sup>.*

Esta doble perspectiva weberiana de la pobreza posibilita su estudio desde una doble dimensión, la sociológica y antropológica.

En tercer lugar, junto a las categorías económicas y culturales de Marx y Weber respectivamente, aparece la pobreza como categoría social y moral según Durkheim. Para este autor, el pobre marginado sería aquel que no es capaz de conjugar la voluntad individual con los objetivos y normas de la sociedad: *“en este sentido, el pobre marginado no es sino una forma particular de conducta anómica, [...] que indica los límites que separan la búsqueda de la autorrealización individual y la obligación de someterse a las exigencias de la sociedad”<sup>44</sup>.*

Para Durkheim, *“lo que define a una sociedad integrada es un conjunto de individuos y grupos que se vinculan por relaciones de (inter)dependencia sobre la base de la “utilidad social”, que les está dada por la función que desempeñan en la división del trabajo. La función específica de la división del trabajo social, y de donde deriva su fuerza, radica en la creación de un “sentimiento de solidaridad”. El desarrollo de este tipo de solidaridad exige una conciencia colectiva (“conciencia moral”) que posibilite articular intereses particulares con intereses compartidos orientados por la necesidad de pertenencia grupal y social. La educación juega en su análisis un rol fundamental para el logro de la internalización de reglas acordes a la necesidad de disciplina”<sup>45</sup>.*

## **2.2.2 Estudio sociológico de la persona sin hogar en el s.xx**

A raíz de esta perspectiva de integración social propuesta por Durkheim tienen su origen los estudios de Robert Merton sobre *Estructura Social y Anomia*. Estos estudios vendrían a clasificar a las personas según su capacidad de adaptación a las normas morales de la sociedad estableciendo una tipología de cinco modos de adaptación denominados: conformidad, innovación, ritualismo, retraimiento, y rebelión. Cada uno de estos tipos asimilaría, en mayor o menor grado, las metas culturales de la sociedad y lo haría, también en

---

<sup>43</sup> CABRERA CABRERA, Pedro José (1998) *“Huéspedes del aire. Sociología de las personas sin hogar en Madrid”*, p.103

<sup>44</sup> Ibidem, p. 105

<sup>45</sup> ESPÍNDOLA, Fabiana (2010). *“De los procesos de integración y desintegración social en las sociedades contemporáneas. Elementos analíticos para su consideración.”*, p.4

mayor o menor grado, mediante medios institucionalizados. Desde esta consideración, los pobres marginados serían aquellos que, o bien no comparten las mismas metas culturales que el resto de la sociedad (por ejemplo el éxito económico como modo de acceder al bienestar) o bien las comparten pero, al no tener acceso a los mismos medios que los demás para conseguirlas, utilizarían medios y normas institucionales diferentes a las establecidas como legítimas (practicar la mendicidad, el hurto...) y, por ello, socialmente reprobables.

En general, los estudios de sociología sobre las personas sin hogar más importantes de los años 60 en Norteamérica se sitúan en la línea de la Sociología de la Desviación sin entrar a considerar los problemas estructurales ni de estratificación social<sup>46</sup>. Así, en ellos se proponen para este colectivo tres características: constituyen una forma particular de pobreza severa, suele estar presente algún elemento discapacitante (edad avanzada, alcoholismo u otras adicciones, enfermedad mental o física) y por último, padecen o son susceptibles de padecer a corto plazo un proceso de desarraigo o desafiliación, caracterizado por una red de lazos y contactos con familiares y amigos muy frágil o inexistente, lo que conduce a un fuerte aislamiento.

Surge así la imagen del PSH como la del individuo desafiado, sin vínculos sociales y que para Bahr, autor americano que más ha insistido en la teoría de la desafiliación, sería: *“alguien que es, o es percibido como si fuese, defectuoso físicamente (con cicatrices, minusválido, envejecido y enfermo), mentalmente (psicótico, senil o manifestando síntomas extraños), moralmente (un pervertido, un criminal, o adicto), psicológicamente (baja autoestima, elevada autoagresión), socialmente (desarraigado), legalmente (tratado por la policía y los tribunales como un residente de un país ocupado más que como un hombre libre), económicamente (empobrecido, desempleado) y ecológicamente (reside en ningún vecindario en el que ninguna persona “decente” querría vivir)”*<sup>47</sup>.

Las sucesivas crisis económico-industriales a que se ha visto sometido el mundo occidental han sido elementos coyunturales de primer orden causantes de unos incrementos importantes de las cifras de personas desocupadas abocadas a la pobreza y a la amenaza de perder su techo. Las posibilidades de pasar de verdugo a víctima se convierten así en una realidad, lo que favorece que en esos momentos críticos de la historia sean cada vez más las voces que reclaman la “inocencia moral” de las personas sin hogar y demandan medidas más

---

<sup>46</sup> CABRERA CABRERA, Pedro José (1998) *“Huéspedes del aire. Sociología de las personas sin hogar en Madrid”*, p. 115

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 117

justas; todo lo contrario que en situaciones de bonanza económica en las que se agudiza la condena social y moral hacia estas personas.

Este dinamismo ha favorecido que cada vez sea más frecuente hablar de la pobreza en términos de exclusión social, especialmente considerando el término no solo como una situación sino como un proceso del cual pasan a estudiarse extensamente los factores que lo configuran. Así, actualmente, y sobre todo en el ámbito europeo, el problema de las personas sin hogar, se está enfocando como un proceso paulatino de exclusión social que conjuga factores individuales con cambios en la estructura socio-económica.

El concepto de exclusión social hace referencia a un proceso más que a una situación. Un proceso que además, pone el acento en un nuevo peligro: la transmisión de la condición de excluido de una generación a otra. Como señala J. Camarero: “ *el problema, más bien, es no haber interrelacionado suficientemente el problema de la pobreza y la existencia de los pobres con el Estado, la organización económica y el conjunto social al que pertenecen, y haberse entretenido más en analizar la situación ya originada – la pobreza y el pobre- que su proceso- génesis, desarrollo y reproducción-. Eso es lo que ha venido a completar la noción de exclusión social, más que a definir tipología y grados de pobreza*”<sup>48</sup>.

En 1989 una Resolución del Consejo de Ministros de Asuntos Sociales de la Unión Europea crea el *Observatorio de la Comunidad Europea sobre políticas nacionales para combatir la exclusión*, el cual en su Primer Informe advierte sobre las dificultades de aplicación de dicho término a las complejas y múltiples realidades vitales encontradas en el seno de la sociedad, recomendando así mismo la elaboración de un marco teórico que permita distinguir entre exclusión, pobreza y marginación. Esta será la primera vez que la Unión Europea recoge el término exclusión social.

Como señala L. González-Carvajal: “*Después de estudiar la pobreza, diferenciarla de la exclusión es fácil. El binomio riqueza-pobreza distingue en la organización social entre un arriba y un abajo (up/down). En cambio el binomio inclusión-exclusión distingue entre un dentro y un fuera (in/out). Por lo tanto si bien todos los excluidos son pobres, no todos los pobres son excluidos*”<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> CAMARERO, Jesús (1998). “*El déficit social neoliberal. Del Estado del bienestar a la sociedad de la exclusión*”, p. 211

<sup>49</sup> GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis (2009). “*El clamor de los excluidos*”, p. 26.

En lo que respecta a la diferencia entre el nuevo concepto de exclusión y el antiguo de marginación estribaría en aquello de lo que no participan, aquello de lo que han quedado orillados: del mercado laboral los primeros y del conjunto de la sociedad en cuanto a sus diferencias personales los segundos. Como indica González-Carvajal<sup>50</sup>, en el primer grupo hallaríamos a los inactivos por motivos estructurales (parados de larga duración, trabajadores en condiciones precarias...), mientras que en el segundo nos encontraríamos con los inactivos (enfermos, discapacitados, ancianos).

Esto ha provocado un impresionante salto cualitativo en el enfoque de estudio de la pobreza y de los pobres marginados. El sociólogo Luis Cortés Alcalá afirma acerca del concepto actual de exclusión social: *“ es hoy en día utilizado para definir una situación que conduce a la pérdida de derechos sociales que las sociedades occidentales han logrado alcanzar para una gran parte de sus ciudadanos. Como indica Berghman (1995), la exclusión implica la separación de al menos uno de los “sistemas de integración”: el sistema democrático sobre el que se organiza la integración ciudadana; el mercado de trabajo que promueve la integración económica; el sistema público de bienestar que produce la integración social, y por último, la institución familiar y la comunidad vecinal que delimita y permita la integración interpersonal. Peter Lee y Alan Murie (1997) indican que la exclusión social se refiere al grupo de personas que pueden considerarse “no-ciudadanos” por estar excluidos del ejercicio de sus derechos fundamentales”*<sup>51</sup>.

Ciertamente, la situación de precariedad económica y social, haría vulnerables y susceptibles de verse excluidos de la sociedad a un número cada vez mayor de personas, toda vez que no se redujera dicha susceptibilidad a la exclusividad de causas individuales. Se producirían ampliaciones en círculos concéntricos de vulnerabilidad que podrían abarcar a un número cada vez mayor de ciudadanos: mujeres solas con hijos, trabajadores con bajos salarios o desempleados, jóvenes en busca del primer trabajo y en definitiva personas muy alejadas del perfil que, clásicamente, se ha considerado que ha de tener un vagabundo o alberguista. Así, el panorama resultante en torno al sinhogarismo conduciría a un problema que afecta a un colectivo de personas sumamente diverso y de compleja resolución que necesariamente ha de incluir la objetivación de nuevos interrogantes etiológicos. Como apunta Pedro Cabrera:

---

<sup>50</sup> GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis (2009). *“El clamor de los excluidos”*, p.32

<sup>51</sup> CORTÉS, Luis (2000). *“La vivienda como factor de exclusión en la ciudad”*, p.297

*“A medida que crece la diversidad entre las personas sin hogar, que el colectivo tradicional se hace más heterogéneo, y que, en cierta medida, su perfil se “normaliza” respecto de la población general, se modifican necesariamente los contenidos de la investigación, y se hace preciso incorporar nuevas preguntas a las que inevitablemente hay que tratar de encontrar respuestas más allá de las teorías clásicas construidas en torno a la patología (desviación) social[...] Cada vez son más los grupos de defensa que tienen interés en mejorar las condiciones de asistencia de las personas sin hogar, pero que también buscan una movilización de la opinión pública encaminada a cambiar la legislación social sobre el tema una vez modificada la percepción social de éste, en el sentido de presentarlo como una posibilidad más cercana a la clase media y trabajadora de lo que tradicionalmente se había creído”<sup>52</sup>.*

Resta a continuación, profundizar en los dos grandes interrogantes del sinhogarismo: el que se centra en descubrir las causas y características del fenómeno y el que se refiere a la cantidad de personas afectadas, todo ello siempre en clave de exclusión social.

### **Capítulo 3: EL PROCESO DE EXCLUSIÓN SOCIAL. MODELOS EXPLICATIVOS Y ETIOLOGÍA DEL SINHOGARISMO**

De acuerdo con lo que hemos expuesto anteriormente hemos de partir de dos premisas básicas si queremos llegar a esclarecer por qué existen personas que se encuentran en situación de sin hogar. La primera de ellas es que la exclusión no responde a la desviación individual de la conducta sino a la conjugación de tres tipos de factores: individuales y relacionales, estructurales e institucionales. En palabras de Pedro Cabrera: *“en este sentido hablar de exclusión supone tratar no solo de los grupos de excluidos, sino también de la sociedad en tanto que “sociedad exclusógena” y de los mecanismos estructurales mediante los cuales la exclusión se genera y se reproduce<sup>53</sup>”*.

---

<sup>52</sup> CABRERA CABRERA, Pedro José (1998) *“Huéspedes del aire. Sociología de las personas sin hogar en Madrid”*, p. 125

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 146

La segunda es que no podemos referirnos a causas estáticas sino a mecanismos dinámicos y que éstos no son únicos sino múltiples, siendo necesario evitar los enfoques que aluden a una linealidad causal y que tienden a responsabilizar a los individuos de su situación. Es decir que la exclusión es un proceso y no una situación. En este sentido es importante resaltar que: “ *la exclusión social es un proceso e implica una trayectoria: en muchas ocasiones viene desencadenada por un acontecimiento, aunque en otras se haya adquirido la condición de excluido por trasmisión intergeneracional. Pero hay que tener siempre la idea de dinamismo y considerar la exclusión social como algo circunstancial, ligada a una situación determinada, para combatir el esencialismo inherente a algunas concepciones de pobreza. No se es excluido sino que se está excluido*”<sup>54</sup>.

En este sentido, y siguiendo a J. Blau<sup>55</sup>, un modelo teórico que investigue el fenómeno del sinhogarismo debe conjugar las causas estructurales con las personales como única forma de explicar por qué *una persona en lugar de otra llega a verse sin hogar*.

Pero además del nivel individual y el estructural cada vez está cobrando mayor fuerza un tercer nivel que incide en el papel de los vínculos sociales, es decir, el papel que juegan la familia y las redes de solidaridad primaria en el sinhogarismo. Este nivel socio-relacional puede no solo ser el origen de la situación (por ejemplo que ante un suceso adverso una persona carezca de vínculos sociales fuertes que eviten su llegada a la calle) sino también la causa de la consolidación de su situación en el tiempo<sup>56</sup>, y ello de dos formas contradictorias pero relacionadas ambas con la presencia o ausencia de vínculos sólidos. Así, muchas de las personas sin hogar denominadas, tal vez erróneamente, “crónicos” han desarrollado una fuerte red de lazos sociales con otras personas en su misma situación, lo que en cierta forma es un obstáculo para la reintegración social. En estos casos, la persona se encuentra de pronto con una red de apoyos de la que carecía previamente a la aparición del suceso causal, (o sí la tenía pero ciertamente debilitada) sin embargo, al desarrollarse estas relaciones dentro del espacio de exclusión, dan lugar a un cierto conformismo en la persona sin hogar .

No es en absoluto infrecuente escuchar relatos de personas sin hogar que narran como en la calle encontraron verdaderos amigos pero también relatos de otros, que aunque valoran,

---

<sup>54</sup> MALGESINI, Graciela; DELAVIGNE, Laurent; WILLIAMS, Anthony (dir.); GARCÍA DOMÍNGUEZ, Mar; POU, Yuvín; GRUNDSTEIN, Tamara (coord.) (2003). “*Patrones de exclusión social en el Marco Europeo*”

<sup>55</sup> CABRERA CABRERA, Pedro José (1998) “*Huéspedes del aire. Sociología de las personas sin hogar en Madrid*” , p. 130

<sup>56</sup> Ibidem p. 135

agradecen y se apoyan en su nueva red social son conscientes de encontrarse en un agujero negro que les aspira hacia dentro, manifestando una incapacidad para establecer lazos con el resto de la sociedad. Otras en cambio, continúan su proceso de progresivo y creciente aislamiento con la manifestación de un deterioro psíquico, de mayor o menor grado, en función del tiempo de permanencia en la calle.

Comenzaremos primeramente por analizar la exclusión social en general, y el sinhogarismo en particular, como proceso. Para ello nos serviremos del modelo propuesto por Robert Castel, que nos servirá de base para hablar de la teoría de los capitales sociales. En un segundo momento trataremos de sistematizar los factores de exclusión que dinamizan dicho proceso.

### **3.1 Modelo de desafiliación de Robert Castel**

El modelo teórico de Robert Castel acerca de la exclusión social hunde sus raíces en la teoría de la integración social de E. Durkheim. Para Durkheim, la base de la integración social la constituye la división del trabajo social. Esta especialización por el trabajo de los individuos de una sociedad hace que se genere una “solidaridad orgánica” que posibilita una fuerte cohesión social. Durkheim concibe la solidaridad orgánica como la red de vínculos que se establecen entre individuos que, debido a su especialización, requieren de las destrezas y recursos de los demás para lograr sus objetivos en las demás áreas en las que no se han especializado. De esta forma, este tipo de solidaridad propia de las sociedades desarrolladas sirve de base a la integración social explicando la paradoja que Durkheim expone en el Prefacio de su conocida obra *La división del trabajo social*: “¿cómo es que el individuo al tornarse más autónomo, depende más de la sociedad? ¿cómo es que puede a la vez ser más individuo y más solidario?”<sup>57</sup>.

Este tipo de solidaridad que surge de la necesidad de unos individuos hacia otros generaría unos lazos sociales mucho más fuertes que los que surgen de una “solidaridad mecánica”, basada en la mera semejanza entre los individuos y que es propia de las sociedades menos evolucionadas. Es decir, en la teoría de Durkheim: “lo que define a una sociedad integrada es un conjunto de individuos y grupos que se vinculan por relaciones de

---

<sup>57</sup> ESPÍNDOLA, Fabiana (2010). “De los procesos de integración y desintegración social en las sociedades contemporáneas. Elementos analíticos para su consideración.”, p.5

*(inter)dependencia sobre la base de la “utilidad social”, que les está dada por la función que desempeñan en la división del trabajo”<sup>58</sup>.*

Robert Castel recoge en su teoría sobre la desafiliación la importancia que E. Durkheim concede al trabajo como fuente de integración. Castel, concibe la integración social como un proceso, no como una situación, que se articula en torno al equilibrio de dos factores fundamentales que son el trabajo y la densidad de las redes de sociabilidad.

Es importante señalar que el concepto de trabajo en el contexto actual hace referencia exclusivamente al trabajo asalariado y éste como tal se ha convertido, en la práctica, en la legitimación de la utilidad social y por lo tanto el acceso a las redes de protección social actuales.

*“El problema que desafía el logro de la integración social reside precisamente en un ‘déficit de pertenencia’ en términos de un diagnóstico de situación del que se plantea la reaparición de los “inútiles para el mundo” La noción de “utilidad social” resulta entonces central en su planteamiento aunque permanece implícita. En el desarrollo argumental de Castel, es la tarea que se desempeña en la división del trabajo lo que confiere “utilidad social”. Lo que implica ocupar efectivamente un lugar en el mercado laboral, tener un trabajo que confiera derechos. La reaparición de los “supernumerarios” renueva la “cuestión social”<sup>59</sup>.*

De modo esquemático el proceso de exclusión social, tal y como lo concibe R. Castel, podría representarse mediante un diagrama de dos ejes. En uno de ellos se situarían toda la variedad de situaciones comprendidas entre las opciones extremas de inserción sociofamiliar y relacional, que serían las óptimas y la de no inserción sociofamiliar ni relacional. En el otro eje de coordenadas estarían representadas las situaciones intermedias entre tener un trabajo que garantiza la integración laboral y económica, y la situación de paro, causante de la no integración a esos niveles.

El desplazamiento a lo largo de los dos ejes, debido a un *continuum* de situaciones (que se originan más allá del “todo o nada” que, especialmente en cuestiones laborales, suponen un amplio abanico de posibilidades nuevas, todas ellas incluidas dentro de lo que ha venido en denominarse “trabajo precario”) devienen para R. Castel en la aparición de tres zonas que

---

<sup>58</sup> ESPÍNDOLA, Fabiana (2010). *“De los procesos de integración y desintegración social en las sociedades contemporáneas. Elementos analíticos para su consideración.”*, p.4

<sup>59</sup> Ibidem, p.8

representan un distinto grado de integración social y que aunque diferenciadas comparten zonas de solapamiento. Estas zonas son:

- Zona de integración: los individuos de esta zona vivirían una situación de seguridad y estabilidad generada por la posesión de un trabajo estable y unas redes sociales sólidas.
- Zona de vulnerabilidad: en ella los individuos se hallarían en situación de precariedad o inestabilidad debido a una situación económica precaria, con una inestabilidad laboral y unas redes sociales también precarias. Esta es la zona en la que estarían ubicados los individuos en riesgo de exclusión social.
- Zona de exclusión social: Los individuos insertos en esta zona se caracterizarían por sus dificultades para el acceso al mundo laboral, por su desprotección social ( a un doble nivel: el de las redes de solidaridad primaria y el de la protección institucional). Encontrarse en esta zona supone un aislamiento social que dificulta el retorno a zonas de mayor integración.

La exclusión social o desafiliación en el pensamiento de Robert Castel recoge la transformación de la sociedad o la “metamorfosis de la cuestión social”. En un contexto de pleno empleo el modelo de integración descansaba en tres pilares fundamentales<sup>60</sup>: el empleo asalariado, los sistemas de protección social y la familia. A partir de los años 70, y más aún en las últimas décadas, surgen importantes transformaciones que afectan a estos tres pilares.

La sociedad se desindustrializa, y asistimos a la transición desde una situación de pleno empleo a otra de trabajo precario con la aparición de una elevada tasa de paro estructural integrada por jóvenes en busca del primer empleo, parados de muy larga duración, inmigrantes sin permisos de trabajo o residencia, trabajadores sin contrato o con contratos irregulares, etc. Igualmente, la sociedad se desvincula del modelo familiar tradicional como base de organización y con la ruptura de esta estructura tradicional se acrecientan el número de personas sin vínculos sociales fuertes como es el caso de familias monoparentales en situación de riesgo, personas mayores que viven en soledad, etc. Personas que además, amparadas en la protección que les otorgaba el Estado devinieron en una progresiva individualización negativa que cristalizó en una ruptura de su filiación familiar, vecinal,

---

<sup>60</sup> MALGESINI, Graciela; DELAVIGNE, Laurent; WILLIAMS, Anthony (dir.); GARCÍA DOMÍNGUEZ, Mar; POU, Yuvín; GRUNDSTEIN, Tamara (coord.) (2003). “*Patrones de exclusión social en el Marco Europeo*”

parroquial etc. Por último recoge los cambios en el modelo de Estado por el influjo del neoliberalismo que supone la reducción del concepto de “bienestar” a la utilidad económica,<sup>61</sup> despojándolo así de sus implicaciones éticas, políticas, filosóficas y sociales, condicionando la existencia de sus prestaciones a los flujos del libre mercado, con la relegación de sus funciones en la planificación y gestión del bienestar social a través del presupuesto público, a manos de una sociedad organizada conforme a las leyes de mercado y promoción de la individualización del bienestar desligándolo de sus implicaciones comunitarias y solidarias.

En este estado de las cosas, es comprensible la importancia que adquiere la zona de vulnerabilidad no solo porque según lo expuesto estamos asistiendo a una progresiva desestabilización de los estables, sino también por ser una zona en la que los individuos se encuentran ante dos posibilidades directas: el ascenso a la zona de integración o el descenso a la de exclusión. En función de ello existen, por lo tanto, dos formas de trabajar en el marco teórico de la exclusión: operando en la zona de exclusión o haciéndolo en la de la vulnerabilidad. La primera tiene como herramienta básica la inserción; la segunda, la formación.

Robert Castel en su trabajo acuña la expresión “trampas de la exclusión” al diferenciar las políticas de inserción y las de integración: *“ la distinción entre políticas de integración y políticas de inserción explica el incremento de las intervenciones estatales en un periodo de ascenso del liberalismo y de protagonismo empresarial: el Estado ha transformado las modalidades de su intervención y para muchos la inserción más que una “etapa” se ha convertido en un “estado”, lo que representa una modalidad muy llamativa de existencia social. En todo caso, el mérito de las políticas de inserción reside en paliar la situación de los invalidados por la coyuntura, y tiene como frontera la inserción laboral; constituye un engaño en términos de integración social. Las “trampas de la exclusión” residen en las consecuencias que esto tiene en términos de estigmatización de los que viven de la asistencia social y de quienes se insertan en trabajos orientados por programas de “inserción laboral”. En una lectura radical, todo lo vinculado con “políticas de inserción” termina reducido a programas funcionales de mantenimiento de status quo. Tal es el caso de quienes participan en programas de empleo, que desempeñan trabajos mal pagados, precarios, a término, pero cuyos vínculos interpersonales no les dotan de recursos para una integración laboral plena.*

---

<sup>61</sup> CAMARERO, Jesús (1998). *“El déficit social neoliberal. Del Estado del bienestar a la sociedad de la exclusión”* p.25

*Aunque existen fuertes vínculos con las instituciones, estas no redefinen su posición en la sociedad sino que tienden a perpetuarla en relación a la dependencia y a una posición de debilidad”<sup>62</sup>.*

### **3.2 Teoría de los Capitales**

Sin dejar de reconocer la radicalidad de la postura de Castel respecto a las políticas de inserción laboral, es evidente que no le falta razón al advertir de los peligros que supone focalizar la movilidad social de los individuos en su promoción laboral, suprimiendo uno de los dos ejes que él postula en su teoría de la desafiliación: el de la inserción sociofamiliar y relacional.

En este sentido, está cobrando cada vez mayor auge la teoría de los capitales la cual, utilizando un vocabulario económico, se sirve del término capital social para hacer referencia a otro tipo de activos que los individuos y las sociedades han de conocer y poner en movimiento si quieren avanzar hacia la integración social: “ *En realidad, la teoría de los capitales señala que todos los activos del sujeto y sus comunidades intervienen en los procesos de movilidad social. Así pues, conocer los capitales supone conocer qué tipo de activos o poderes tienen las personas y grupos. En efecto, los activos sociales de las personas y comunidades son cinco: sus bienes, sus derechos, sus vínculos, sus valores y sus fuerzas personales. Esos cinco activos podrían proyectarse en una tipología de capitales*”<sup>63</sup>.

Así los capitales de una persona o comunidad podrían ser los siguientes: el capital social (integrado por los capitales relacionales y asociativos), el capital personal y el capital simbólico, cultural o narrativo. El capital relacional hace referencia a la calidad de las relaciones que una persona establece con la familia, amigos, vecinos, compañeros de trabajo, etc, mientras que el capital asociativo indica el nivel de participación social y ciudadana, en calidad y cantidad, mediante su adhesión a diversas organizaciones de la sociedad civil ya sean éstas de tipo deportivo, religioso, político, cultural, etc. El capital personal referencia a la salud y disposiciones personales de una persona para mejorar su movilidad social y, por último, el capital simbólico lo integran el conjunto de relatos de sentido (valores, creencias,

---

<sup>62</sup> ESPÍNDOLA, Fabiana (2010). “*De los procesos de integración y desintegración social en las sociedades contemporáneas. Elementos analíticos para su consideración*”, p.16

<sup>63</sup> VIDAL FERNÁNDEZ, Fernando (2010). “*La lucha contra la exclusión y la activación de la red de solidaridad primaria: creación de capital social y capital cultural en el plano local*”, p.8

identidades, sentimientos, narraciones...) que permiten a la persona tomar conciencia, reactivar y reorientar sus proyectos de vida.

La solución al problema de las personas sin hogar no puede reducirse a proporcionarles un techo y un trabajo, o a proporcionarles unos ingresos con los que conseguir y mantener estas cosas. El problema de las personas sin hogar es, como el de tantas otras personas excluidas de la sociedad, pasar de estar “fuera” a estar “dentro”, pasar de sentirse “nadie” a sentirse “alguien”. Ese tránsito no puede darse a partir de la premisa “tener” para ser; ese tránsito podrá suceder así pero sus efectos serán como humo y progresivamente la situación volverá al mismo punto. Ese tránsito solo puede darse desde el “soy y, por eso, tengo derecho a estar”. Es necesario por lo tanto que se produzca (y se alimente) un empoderamiento de cada persona sin hogar de su propio ser, de sus propios recursos o capitales, en definitiva de todo aquello que él es para que, desde esa posición de “ser capaz”, comience a restablecer los lazos con el resto de la sociedad con la confianza de que él y sus capacidades son necesarias para el bien común. Solo así la inserción puede dar lugar a la integración.

En este sentido, Joaquín García Roca recordando el “enfoque de las capacidades” propuesto por Amartya Sen, Premio Nobel de Economía, señala: *“En el ámbito social, el enfoque de las capacidades ha ayudado a superar los esquemas que redujeron la acción social al ejercicio de la asistencia benéfica por el cual unos dan y otros reciben, unos saben y otros son ignorantes, unos hacen la historia y otros la padecen, unos son los salvados y otros son los hundidos. Habitados al contacto con las heridas, cicatrices y vulnerabilidades, la acción social se alió frecuentemente con el enfoque de las carencias y las necesidades. No siempre se advirtió que detrás de los seres carenciados hay personas que atesoran valores y habilidad para razonar, apreciar, elegir, participar, actuar. Cuando se actúa desde el punto de vista de las necesidades se tiene una visión muy pobre de la acción social”*<sup>64</sup>.

### **3.3 Factores de exclusión social. Sucesos Vitales Estresantes**

Como ya dijimos anteriormente, la exclusión no responde a la desviación individual de la conducta sino a la conjugación de una serie de factores individuales y estructurales. Estos factores pueden afectar a uno o varios de los ámbitos en los que la vida de una persona se

---

<sup>64</sup> GARCÍA, Joaquín (2012). “Reinvención de la exclusión social en tiempos de crisis” p.144

desarrolla. Estos ámbitos siguiendo a J. Subirats son: el económico, el laboral, el formativo, el sociosanitario, el residencial, el relacional y el ámbito de la ciudadanía y la participación.

*“Dentro de cada uno de estos espacios se pueden identificar un conjunto de factores, que pueden darse solos o en combinación con otros, de su mismo tipo o de otros. En este proceso de acumulación, combinación y retroalimentación de factores de exclusión es donde puede observarse la relativa flexibilidad y permeabilidad de fronteras entre inclusión, exclusión y vulnerabilidad social”<sup>65</sup>.*

A continuación presentamos los factores que J. Subirats propone como desencadenantes de exclusión, los cuales pueden surgir en relación a cada uno de los ámbitos mencionados<sup>66</sup>.

- Ámbito económico: pobreza económica, dificultades financieras, dependencia de prestaciones sociales, sin protección social.
- Ámbito laboral: desempleo, subocupación, no calificación laboral o descalificación, imposibilidad, precariedad laboral
- Ámbito formativo: no escolarización o sin acceso a la educación obligatoria integrada, analfabetismo o bajo nivel formativo, fracaso escolar, abandono prematuro del sistema educativo, barrera lingüística
- Ámbito sociosanitario: no acceso al sistema y a los recursos sociosanitarios básicos, adicciones y enfermedades relacionadas, enfermedades infecciosas, trastorno mental, discapacidades u otras enfermedades crónicas que provocan dependencia.
- Ámbito relacional: deterioro de las redes familiares (conflictos o violencia intrafamiliar), escasez o debilidad de redes familiares (monoparentalidad, soledad...), escasez o debilidad de redes sociales, rechazo o estigmatización social

---

<sup>65</sup> SUBIRATS, Joan (dir.) (2004). *“Pobreza y exclusión social: Un análisis de la realidad española y europea”*, p.20

<sup>66</sup> *Ibidem*, p.22

- Ámbito de ciudadanía y participación: no acceso a la ciudadanía, acceso restringido a la ciudadanía, privación de derechos por proceso penal, no participación política y social.

Existen también otros tres factores que transversalmente afectan y condicionan la fuerza de los demás factores, acentuando o debilitando el grado de exclusión. Estos tres factores son: la edad, el sexo y el origen y/o etnia.

Toda esta compleja red de factores interdependientes evidencian que las situaciones por las que una persona llega a verse excluida de la sociedad son muy diversas y, también, que no pueda hablarse de un único proceso que explique por qué una persona pierde su hogar y su techo, sino de muchos; tantos como personas se encuentran en esa situación. Aunque sí es posible hablar de un cierto patrón dentro de la multiplicidad de procesos individuales, caracterizado por la presencia de uno o varios sucesos vitales estresantes que actuarían como posible desencadenante de una situación de sin hogar.

Numerosos estudios realizados en España y en otros países “ *revelan que las PSH han sufrido un extraordinario número de sucesos estresantes a lo largo de su vida, en torno a 9 sucesos importantes. Un número tan elevado de sucesos estresantes puede afectar a las personas tanto en su salud física y mental como debilitando sus redes sociales variables todas ellas muy relacionadas con la situación de sin hogar*”<sup>67</sup>.

Otro estudio sobre personas sin hogar de Cáritas Granada<sup>68</sup> reveló una media en la población estudiada, de 14 sucesos vitales estresantes, cuando la media en una persona normalizada suele estar en 3-4 sucesos en un periodo dilatado.

Estos sucesos vitales estresantes son potencialmente desintegradores de la persona y también de ésta en relación a su entorno, especialmente cuando esta sufre algún tipo de trastorno mental.

Algunos estudios realizados con el objetivo de relacionar el primer episodio de sin hogar con los sucesos vitales estresantes ocurridos demuestran que “ *la mayoría de sucesos*

---

<sup>67</sup> MUÑOZ, Manuel; VÁZQUEZ, Carmelo (1998). “Las personas sin hogar: aspectos psicosociales de la situación española”, p.14

<sup>68</sup> CRUZ TERÁN, Javier; FERNÁNDEZ MORALES, M<sup>a</sup> José; GONZÁLEZ BOTO, Ruth; MOLINA LINDE, Máximo; CALVENTE BONET, María; CALERO GÓMEZ, Encarnación; CASTILLO GARCIA, Elisabeth (2006). “*Vivir en la calle: un estudio de las personas sin hogar en Granada*”

(una media de ocho) aparecen como ocurridos antes o durante su transición a dicha situación de sin hogar (Muñoz et al. 1995). Este dato parece coincidir con el aportado por North y Smith (1992) respecto al momento de aparición del Trastorno por Estrés Post Traumático. En su estudio, tres de cada cuatro personas que sufren dicho trastorno lo inician antes de su primera situación sin hogar”<sup>69</sup>.

Los sucesos vitales estresantes pueden definirse como *los acontecimientos puntuales o las experiencias padecidas por una persona que son relevantes para sus vidas y que éstas reconocen como importantes para su cambio evolutivo*<sup>70</sup>. Las situaciones vitales estresantes que suelen asociarse con mayor frecuencia a la situación de sin hogar son<sup>71</sup>:

- Los malos tratos en la infancia
- La muerte de la madre
- La separación o divorcio de la pareja
- Falta de apoyo social, soledad y abandono
- La adicción a las drogas
- La pérdida de vivienda
- La expulsión de la vivienda familiar antes de los 18 años
- En el caso de la mujer: malos tratos, dificultades de acceso al trabajo, y el hecho de convertirse en cabeza de familia monoparentales tras la separación o divorcio.

Estos y otros sucesos vitales estresantes ocurridos en la vida de una persona influyen necesariamente en la satisfacción de sus necesidades y la consecución de sus proyectos para vivir una vida plena, originando una serie de situaciones nuevas dentro de las cuales, la pérdida del techo y por consiguiente del hogar constituye una de las más terribles.

Las circunstancias que abocan a una persona a verse en la calle son bastantes frecuentes en nuestra sociedad actual, lo cual nos advierte del peligro nada surrealista de que cualquier persona puede verse en la calle en un momento de su vida.

---

<sup>69</sup> MUÑOZ, Manuel; VÁZQUEZ, Carmelo (1998). “Las personas sin hogar: aspectos psicosociales de la situación española”, p.8

<sup>70</sup> CRUZ TERÁN, Javier; FERNÁNDEZ MORALES, M<sup>a</sup> José; GONZÁLEZ BOTO, Ruth; MOLINA LINDE, Máximo; CALVENTE BONET, María; CALERO GÓMEZ, Encarnación; CASTILLO GARCIA, Elisabeth (2006). “Vivir en la calle: un estudio de las personas sin hogar en Granada”

<sup>71</sup> OLEA FERRERAS, Sonia (coord.). (2008) “Documento Base Campaña sin techo 2008: No tener hogar significa mucho más que estar sin techo”

## Capítulo 4: SOCIODEMOGRAFÍA DE LA PERSONA SIN HOGAR EN EL TERRITORIO ESPAÑOL

El objetivo de este epígrafe es ofrecer una fotografía lo más exacta posible acerca de quiénes y cuántos son las personas sin hogar en España.

Como ya hemos mencionado anteriormente nos centraremos en las tres primeras categorías operativas de la tipología ETHOS de PSH propuesta por FEANTSA que incluyen a todas aquellas personas que en un momento dado se encuentran alojados en los centros de acogida (albergues) o de reinserción social, así como a quienes se encuentran durmiendo en un espacio público (parques, portales, etc) o en cualquier “alojamiento de fortuna”, entendiéndose estos últimos como aquellos alojamientos no diseñados para ser utilizados como lugar de residencia a las personas (garajes, coches, cajeros automáticos..). Estas tres categorías responden a lo que viene denominándose “sinhogarismo estricto”.

Determinar cuántas personas se encuentran alojados en la red de albergues no es difícil sabiendo cual es la tasa de ocupación sobre el total de plazas disponibles. Bastante más complejo es determinar, por el contrario, cuántas personas integran las categoría conceptual “sin techo” pues existe una tendencia lógica por parte de estas personas a esconderse como modo de protección. Las encuestas realizadas por el INE sobre las personas sin hogar en los años 2005 y 2012, conscientes de esta dificultad, basan sus datos en las personas que utilizan los servicios de los centros de acogida de aquellos municipios con un padrón superior a los 20.000 habitantes.

Por otro lado, y desde hace varios años, en las grandes ciudades europeas vienen realizándose recuentos nocturnos de las personas sin hogar que duermen a la intemperie en espacios públicos o en alojamientos de fortuna con el fin de determinar cuántas personas se encuentran en la calle sin acceder a los centros de acogida.

Los datos que presentamos a continuación son una síntesis de los resultados arrojados por la Encuesta a las Personas sin Hogar del INE del año 2012<sup>72</sup> y el VI Recuentos Nocturnos de Personas sin Hogar realizado en la ciudad de Madrid el 12 de Diciembre de 2014<sup>73</sup>.

---

<sup>72</sup> INE (2012). “Encuesta a las personas sin hogar”: INE (Instituto Nacional de Estadística), España, 2012. (consulta online en: <http://www.ine.es/jaxi/menu.do?type=pcaxis&path=/t25/p454/e02/a2012/&file=pcaxis>)

## **4.1 Perfil Sociodemográfico. Red española de centros de acogida**

Según el INE durante el año 2012 un total de 22.938 personas han sido usuarias de centros asistenciales de alojamiento y/o restauración.

### **4.1.1 Sexo**

El 80,3 % de las personas sin hogar en España son hombres frente al 19.7% de mujeres. El sinhogarismo, por lo tanto, afecta en un porcentaje muy superior a los hombres que a mujeres, pero también es cierto que el porcentaje de mujeres continúa subiendo, siendo la variación con respecto a la misma encuesta del INE del año 2005<sup>74</sup> de 2.4 %.

### **4.1.2 Edad**

La edad media de las personas sin hogar en España durante el año 2012 fue de 42.7 años observándose un aumento con respecto a la media en el año 2005 que fue de 37.9 años. La distribución por grupos de edad fue: 19.3% (de 18 a 29 años), 38.4% (de 30 a 44 años), 38.4% (de 45 a 64 años) y 3.9% (más de 64 años).

### **4.1.3 Nacionalidad**

El 54.2% son españoles y el 45.8% extranjeros. El grupo mayoritario de los extranjeros es el de los africanos (56.6%), seguido por los europeos (22.3%) y los americanos (15.2%). En cuanto al tiempo de residencia el 57.8% de los extranjeros sin hogar lleva más de cinco años en España. Solo el 77.0% de ellos se encuentra empadronado en algún municipio, frente al 98,0% de personas sin hogar españolas que sí lo están.

### **4.1.4 Situación familiar**

Solo el 16.2% de las personas sin hogar están casadas o tienen pareja pero solo el 48.6% comparte su vida con ella. El resto de la población sin hogar se reparte de la siguiente forma: 28,2% son separadas o divorciadas, el 51,7% están solteros y el 3.9% viudos.

En cuanto a los hijos, 5 de cada 10 los tienen.

---

<sup>73</sup> Ayuntamiento de MADRID (2012). “*Sexto Recuento Nocturno de Personas sin Hogar en Madrid*”. Madrid: Ayuntamiento de Madrid, 2012

<sup>74</sup> INE (2005). “*Encuesta sobre las personas sin hogar (personas)*”: INE (Instituto Nacional de Estadística), España, 2005. (consulta online en: <http://www.ine.es/jaxi/menu.do?type=pcaxis&file=pcaxis&path=%2Ft25%2Fp454%2Fe02%2F%2Fa2005> )

#### **4.1.5 Antecedentes**

Hasta cumplir los 18 años, el 77.8% del total han vivido con sus padres, el 8.8% en un hogar monoparental, el 5.8% vivieron con sus abuelos u otros familiares, el 4.2% en una institución de acogida y el 3.4% con otras personas que no eran familiares.

#### **4.1.6 Alojamiento**

El 89,0% de las personas sin hogar duerme todas las noches en el mismo lugar. Del 43.9% que lo hace en albergues colectivos, otro 20,8% ha pernoctado en pisos o pensiones facilitados por una ONG. El 35.3% restante se ha alojado al margen de la red asistencial, bien en espacios públicos (14.9%), alojamientos de fortuna (12.8%) o en pisos ocupados (7.6%). Las razones por las que un porcentaje tan alto de personas que no tienen hogar no acuden a los dispositivos previstos para ellos suelen ser fundamentalmente porque les parece humillante, porque los consideran poco seguros o porque les coartan su libertad con los horarios<sup>75</sup>.

#### **4.1.7 Tiempo en la calle**

Del total de personas que estuvieron sin hogar durante el año 2012, el 44.5 % llevaban en esa situación más de tres años, el 23, 6% entre 1 y 3 años, el 12.0% de 6 a 12 meses, el 15,4% llevaba entre 1 y 6 meses y por último un 4.5% del total llevaba menos de un mes viviendo en la calle. Entre las razones más frecuentemente citadas por las que se encontraban en la calle destacan la pérdida de trabajo (45.0%), no poder hacer frente al pago del alojamiento (26.0%) y la separación de su pareja (20.9%).

#### **4.1.8 Formación, situación laboral e ingresos**

En lo relativo a los estudios terminados, el 60.3% de la población ha alcanzado un nivel de educación secundaria, el 22.2% de estudios primarios o inferiores y el 11.8% estudios superiores, mientras que el 5.7% de las personas se declara sin estudios. La edad media de abandono de los estudios fue de 15.5 años.

En cuanto a la situación laboral, un 77.8% no tiene empleo y no están jubilados ni incapacitados para trabajar. El 52.1% de las personas sin hogar paradas declara estar buscando

---

<sup>75</sup> CABRERA CABRERA, Pedro José (1998) *“Huéspedes del aire. Sociología de las personas sin hogar en Madrid”* p. 189

empleo. El 38.0% lo llevan buscando entre uno y tres años y el 17.0% desde hace más de tres. Tan solo el 3.6% de las personas sin hogar tiene trabajo, haciéndolo el 21.0% de ellos por cuenta propia y el resto por cuenta ajena.

El 32.0% de las personas sin hogar en 2012 tuvieron como principal fuente de ingresos alguna prestación pública (Renta Mínima de Inserción, prestaciones por desempleo, pensiones contributivas y no contributivas y otros tipos de prestaciones públicas). Dentro de estas prestaciones las dos más frecuentemente percibidas son la Renta Mínima de Inserción (RMI) por el 11.4% y las no contributivas por el 6.5%. Para el 9.5% la principal fuente de ingresos es la limosna, para el 8.3% son las ayudas de amigos o conocidos y para un 7.5% la ayuda percibida por parte de una ONG.

#### **4.1.9 Salud**

El 80.2% del colectivo de personas sin hogar afirma tener tarjeta sanitaria. El 58.6% de las personas declara tener buena o muy buena salud, mientras que el 14.2% la percibe como mala o muy mala.

El 30.7% declara tener alguna enfermedad crónica estando presentes los trastornos mentales en un 16.6% de ellos. Estas enfermedades tienen un mayor peso en las mujeres (22.3%) que en los hombres (15%). Estos mayores grados de deterioro psicosocial en la mujer pueden deberse a que, tal y como apunta Pedro Cabrera: *“el varón encuentra con relativa frecuencia un “modus vivendi” que le permite sobrevivir a la intemperie, en el caso de la mujer cuando se da esta situación de tener que vivir en la calle, probablemente viene acompañada de un coste psicológico más alto”*<sup>76</sup>. También es importante destacar que el 15,2% tiene alguna discapacidad reconocida.

Según los datos del INE, el 86,4% señala que no consume alcohol o lo hace ligeramente, siendo solo el 4.1% quienes confiesan un consumo alto o excesivo de alcohol. En relación al consumo de drogas, el 62,7% dice que nunca ha consumido y el 37.3% lo ha hecho alguna vez. La proporción de mujeres que consumen (24.5%) es menor que la de hombres (40.5%).

---

<sup>76</sup> CABRERA CABRERA, Pedro José (1998) *“Huéspedes del aire. Sociología de las personas sin hogar en Madrid”* p. 257

Con frecuencia los estudios sobre PSH de carácter psicosocial han tendido a buscar como explicaciones a la situación de estas personas, las enfermedades mentales y los procesos adictivos fundamentalmente, por alcohol o por drogas. La insuficiencia y exageración de tales explicaciones van quedando hoy invalidadas por los datos obtenidos en estudios y encuestas, que demuestran que las prevalencias de estos problemas entre los PSH no son tan elevadas (o no muchos más que en el resto de la sociedad): *“ser alcohólico o padecer un trastorno mental severo, son circunstancias que incrementan el riesgo de convertirse en una persona sin hogar, pero probablemente ese riesgo en potencia, no se actualiza y se concreta realmente, sino en aquellos casos en los que la condición social de las personas que padecen tales circunstancias, les fuerza a vivirlas de tal forma que se hace imposible el mantenimiento de un alojamiento autónomo. No basta con “ser un borracho” o “estar loco” para que esto lo convierta a uno en un hombre sin hogar; se necesita también ser lo bastante pobre o estar lo bastante solo, como para tener que vivir la borrachera o la locura a la intemperie”*<sup>77</sup>.

A pesar de todo esto, ha podido observarse un incremento en la proporción de personas con trastornos mentales graves, alcoholismo y drogodependencias entre la población de sin hogar, circunstancia que es preciso observar desde la aparición de nuevas formas de pobreza, procesos de desinstitucionalización psiquiátrica sin la debida cobertura por recursos comunitarios intermedios y el seguimiento inadecuado de los pacientes más graves<sup>78</sup>. Sin embargo, se hace necesario también estudiar cómo afecta a la salud mental la situación de sin hogar, en concreto su relación con el mayor número de acontecimientos vitales estresantes, la condición de pobreza, los efectos psicológicos de la exclusión social (pasividad, desmotivación por el futuro y excesiva obsesión por el pasado así como evitación de procesos de autoconciencia, comportamientos autodestructivos, baja autoestima, etc)

#### **4.1.10 Servicios sociales a las personas sin hogar**

El 60,2% de personas sin hogar solicitaron servicios de alojamiento durante 2012 y el 67.3% servicios de comedor. Otros servicios sociales como información, orientación y acogida fueron solicitados por un 56.7% y los de higiene por un 53.6%.

---

<sup>77</sup> CABRERA CABRERA, Pedro José (1998) *“Huéspedes del aire. Sociología de las personas sin hogar en Madrid”* p. 342

<sup>78</sup> AMRP (2010). *Monográfico sobre personas sin hogar con enfermedad mental.*

#### **4.1.11 Igualdad y relación con la justicia**

Un factor importante asociado a las situaciones de vulnerabilidad y exclusión social de las personas sin hogar es su exposición a las agresiones o delitos. Un 40.8% ha sido agredido y a un 61,8% le han robado dinero, documentación o alguna pertenencia. Un 5.6% ha sido víctima de algún tipo de agresión sexual (1.5% del total de PSH varones y un 24.2% del total de mujeres). Han recibido insultos o amenazas el 65,4% de esta población.

Sorprendentes son, sin duda, los resultados que refieren que el 76.1% de las personas sin hogar se sienten poco o nada discriminadas frente a solo un 9.8% que manifiesta sentirse muy discriminada.

Respecto a su relación con la justicia, el 44.7% han sido detenidas o denunciadas alguna vez. Por nacionalidad, los españoles superan a los extranjeros (el 55.2% de los españoles ha sido condenado alguna vez, frente al 32.3% de los extranjeros)

#### **4.2 Personas sin hogar en el Municipio de Madrid: resultados del VI recuento de PSH**

La noche del 13 de Diciembre de 2012, el Ayuntamiento organizó el sexto recuento de personas sin hogar en la ciudad de Madrid en la que participaron 915 voluntarios dirigidos por tres profesores universitarios. El objetivo era establecer el número de personas en situación de sin hogar en el municipio de Madrid, pero, sobre todo, conocer el número de ellos que se encontraban sin techo, es decir, durmiendo a la intemperie y poder realizarles unas entrevistas debidamente estructuradas. Según los datos del recuento esa noche había en Madrid 2041 personas sin hogar<sup>79</sup>, estando 701 de ellas sin techo (34%). Un total de 49 de los que se hallaban sin techo pasaban la noche en el aeropuerto, 32 en estaciones de tren y 2 en la sala de urgencias de un hospital, haciendo un total de 83 personas. El resto se encontraban más o menos a la intemperie en pasadizos o cajeros. El 66% del total de PSH se encontraba alojado en la red de servicios sociales de la red pública (885 personas) y privada (455).

De las 701 personas localizadas en la calle por los voluntarios solo pudo entrevistarse a 480, debido a que el resto se encontraban dormidas o rehusaron a hacerlo.

---

<sup>79</sup> Ayuntamiento de MADRID (2012). “*Sexto Recuento Nocturno de Personas sin Hogar en Madrid*”. Madrid: Ayuntamiento de Madrid, 2012

### III. PERSONAS SIN HOGAR: ANÁLISIS ÉTICO

En la primera parte del trabajo hemos pretendido bosquejar cuales son los factores y procesos que conducen a una determinada persona a la situación de sin hogar, y de qué forma esa situación afecta a las personas que la padecen. Nuestro objetivo consiste en afirmar la idea de que las personas sin hogar constituyen una población altamente vulnerable que *padece* una situación que conlleva gran sufrimiento, y que ese sufrimiento no siempre es debido a una conducta desviada de la norma sino que en muchas ocasiones es generado por situaciones de injusticia y casi siempre vivido con gran soledad.

En esta segunda parte intentaremos hacer una valoración crítica de la realidad expuesta en torno a las personas sin hogar, procurando encontrar respuestas éticas a este problema; respuestas que requieren una asunción de responsabilidad por parte de todos los actores sociales implicados en este drama social. Este planteamiento surge al considerar que si existen unas personas que se encuentran “fuera” de la sociedad, esto es, excluidas, se debe a que existe una *sociedad exclusógena* que propicia o, cuando menos, mantiene y permite esa situación.

Estableceremos para ello diferentes niveles de responsabilidad que son: un primer nivel de responsabilidad individual en el que situamos a cada miembro de la sociedad valorando cual sería la respuesta ética óptima frente a la realidad de las personas sin hogar, un segundo nivel de responsabilidad que analizaremos dirigiendo la mirada al papel del Estado, y por último, dedicaremos unas líneas a reflexionar sobre cuál debería ser la respuesta ética de los profesionales que trabajan con las personas sin hogar.

Los interrogantes que planteamos y a los que trataremos de dar respuesta son los siguientes: ¿Cuáles de las acciones emprendidas y de las actitudes mostradas frente a las personas sin hogar, en cada uno de los niveles propuestos, contribuyen a perpetuar la situación de exclusión y vulnerabilidad social que padecen? ¿Cuál sería la respuesta éticamente correcta que podría exigirse a cada persona, a cada profesional que los atiende y al Estado?.

Por ello analizaremos las soluciones desde la perspectiva de dos virtudes, justicia y caridad, cuyo ejercicio en los tres ámbitos de análisis contribuyan a la realización de un nuevo orden social más justo y al desarrollo de una verdadera cultura de la solidaridad.

## **Capítulo 5: CARÁCTER MORAL DE LA ATENCIÓN A LAS PERSONAS SIN HOGAR**

La vulnerabilidad es una característica inherente a la condición humana. Vulnerabilidad es una palabra que procede del término latino “vulnus” que significa herida. Por lo tanto, admitir la vulnerabilidad como una condición humana implica admitir que cada ser humano, por el hecho de serlo, estaría marcado por una herida. Esta vulnerabilidad antropológica llega a su máxima intensidad por la conciencia del hombre acerca de su finitud. El ser humano sabe que muere y aunque en ello resida su grandeza, como apuntaba B. Pascal, también provoca en él una herida que genera un gran sufrimiento. Enfermedad y muerte constituyen la base de la vulnerabilidad antropológica. Pero además de esta vulnerabilidad antropológica podemos hablar también de una vulnerabilidad social, ya que la herida o daño, que padece un hombre puede ser de origen moral: “ *Existe también un daño moral, que es causado por una situación de maldad, una injusticia, un desprecio, o cualquier otra forma de daño que afecte a nuestra identidad como personas [...] La vulnerabilidad no solo hace referencia a la dimensión biológica sino también a la historia del individuo en relación a los otros, al daño derivado de la relación con los otros, lo que hemos llamado vulnerabilidad social*”<sup>80</sup>.

Las personas sin hogar constituyen una población socialmente vulnerable porque son receptores de un daño moral por parte del resto de la sociedad que, de forma clara, afecta a su dignidad de personas. Este daño moral consiste fundamentalmente en el sometimiento a dos tipos de acciones, a saber: acciones injustas y acciones crueles. Calificamos de cruel a toda acción opuesta a la compasión, como, por ejemplo, la indiferencia e invisibilidad de que son objeto, el sentimiento de inevitabilidad de quienes les excluyen o los prejuicios que causan estigmas. Las personas sin hogar padecen la injusticia al no poder participar en la sociedad en un plano de igualdad de oportunidades, las cuales obviamente son mucho menores que para el

---

<sup>80</sup> FEITO, Lydia (2007). “*Vulnerabilidad*”, p.10

resto de “incluidos”. En cualquier caso, unas y otras acciones afectan a su identidad como personas.

Esta situación de vulnerabilidad exige de la sociedad una respuesta y, como es lógico, no cualquier respuesta sino una moralmente válida basada en la justicia y la compasión. El valor que relaciona la compasión y la justicia sería la solidaridad, pues el hecho de tener compasión hacia alguien no garantiza que nos impliquemos en su padecer. Es necesario que además de padecer con él, nos impliquemos en el mismo y lo hagamos con acciones, y acciones justas. Esta implicación mediante la acción justa es la solidaridad. Como señala Jose A. Garcia-Monge, “ desde la psicología bastaría para calificar de compasión el impulso de ayudar al pobre, al necesitado. Desde la ética y desde la fe, el sentimiento sería estéril si no se traduce en una ayuda real liberadora”<sup>81</sup>.

Pero antes de proceder a comentar la dignidad, el reconocimiento, la acogida, la compasión, la solidaridad, la justicia y el cuidado de los demás como base de una respuesta ética individual hacia las personas sin hogar, queremos terminar este apartado reflexionando si la situación de vulnerabilidad que padecen y su necesidad de ayuda, han de considerarse como un imperativo moral para hacerlo. Es decir, ante una situación dada y sus consecuencias como es la existencia de personas que se encuentran sin hogar, sin recursos y sin una red de relaciones en que apoyarse, ¿podemos decir que tenemos la obligación moral de reconocerles, acogerles, compadecerles, ejercer hacia ellos acciones justas y solidarias o cuidarles? ¿en base a qué podríamos afirmar la existencia de esa obligación, y por tanto la de una responsabilidad, aun cuando su situación no la hayamos causado nosotros? ¿estaríamos solamente sujetos a un deber moral para aquellos a quienes hemos agraviado directamente? Dicha obligación, si admitimos que existe ¿tendría límites? ¿cuáles serían estos límites y quién los pondría?.

Cuando una persona considera que determinada acción es un deber porque así lo dicta su razón podemos decir que esa persona considera el ejercicio de esa acción como una obligación. A pesar de reconocer dicha acción como una obligación, esa persona podrá optar entre llevarla a cabo o no hacerlo. Así, podemos hablar de un componente coercitivo de la obligación pero también de un componente de libertad que, en última instancia, será lo que determine el cumplimiento o no del imperativo y, a la postre, el carácter moral de su decisión.

---

<sup>81</sup> GARCÍA-MONGE, José A. (2008). “*Perspectiva psicológica de la compasión*” (pp. 219-226) en: “Pensar la compasión” p.226

Conviene señalar aquí que, aun cuando la persona conciba ese deber como una obligación y la ponga en práctica, los motivos para llevarla a cabo pueden ser diversos y no siempre necesariamente morales. Así, es posible que una persona esté cumpliendo con una obligación pero no de una forma moral. Por ejemplo, alguien puede decidir bajar un caldo caliente a una persona que está tirada en la calle porque sabe que su vecina está mirando y esto le va a proporcionar prestigio ante ella. La acción de darle un caldo a esta persona sería correcta pero cuestionable moralmente desde el punto de vista de la intención.

En la relación con las personas sin hogar hemos de considerar si nos estamos acercando a ellas respetándolas en su dignidad, es decir, centrando nuestra acción en ellas y en su desarrollo humano. Así, actuaciones que solo persiguen tranquilizar conciencias, como la limosna, o la aportación de soluciones teóricas o el rechazo, no podrían ser consideradas como acciones moralmente buenas porque implican una instrumentalización de la persona.

Por lo tanto, para responder a nuestros interrogantes debemos en primer lugar, ocuparnos de identificar si existen razones para que un individuo sienta que actuar justa y compasivamente hacia una persona sin hogar puede considerarse un deber y cuáles pueden ser esas razones. En segundo lugar, debemos reflexionar sobre quién impone esa obligación, en el caso de que exista. Por último, y en tercer lugar, considerar en qué forma ha de responderse a dicha obligación.

## **5.1 La consideración ética de la persona como fundamento de la obligación moral**

El fundamento de la obligación moral hacia las personas sin hogar reside en la consideración ética de la persona humana<sup>82</sup>. Tal consideración procede del reconocimiento de la persona como una realidad axiológica, es decir, del reconocimiento de su valor moral.

Para expresar esta consideración ética de la persona, a lo largo de la historia de la filosofía moral se han utilizado algunas categorías morales. Una de estas categorías éticas ha sido el concepto de grandeza y dignidad humana. Otra de esas categorías sería la del hombre como valor absoluto y fin en sí mismo basada en la ética de I. Kant, para quien la bondad moral consiste en una actuación respetuosa con esta afirmación, recogida en la segunda formulación de su imperativo categórico o *principio de humanidad*, el cual se expresa como:

---

<sup>82</sup> VIDAL, Marciano (1991). "Moral de la persona y bioética teológica" p.100

*“ obra de tal modo que uses la humanidad , tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio ”*<sup>83</sup>.

La moral cristiana de la persona encuentra en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino una de sus más importantes fundamentaciones. Para este autor, la conciencia del hombre de su propio ser como imagen y semejanza de Dios es el punto de partida de una vida moral. En palabras de M. Vidal: *“esta experiencia es tan decisiva y totalizante que hace del hombre un ser “moralizado”*<sup>84</sup>. En su realización como imagen y semejanza de Dios (y en la de los demás) se encontraría el imperativo que dinamizaría la moral.

Cualquiera de estas argumentos sirven para fundamentar la obligación moral hacia las personas sin hogar. Es la propia persona en virtud de su valor único lo que justifica el imperativo ético. En primer lugar, porque el hombre que se sabe persona valiosa en sí misma debe dirigir sus acciones hacia cualquier otra persona bajo la consideración de su igualdad axiológica. En segundo lugar, porque la vulnerabilidad y la situación de degradación advertida en el otro, debe instarle a restaurar y proteger , la dignidad perdida en cuanto valor absoluto, máxime cuando tal vulnerabilidad proviene de una situación injusta y modificable. El concepto de vulnerabilidad social al poner el acento en circunstancias relacionales, contextuales y procesales no tiene una naturaleza estable e inmutable sino que está condicionado por unos factores sobre los que se puede influir<sup>85</sup>.Y precisamente por eso, combatir esa vulnerabilidad se convierte en una obligación moral, actuando sobre *“ el clima o condiciones desfavorables que exponen a las personas a mayores riesgos, a situaciones de falta de poder y control, o a la imposibilidad de cambiar a sus circunstancias y por lo tanto a su desprotección ”*<sup>86</sup>.

Es indudable que tanto la razón como la fe concurren en su preocupación por la fundamentación de las soluciones ante determinados problemas sociales. Sin embargo, en las sociedades plurales como las occidentales, la reflexión de la ética secular y de la teología moral no siempre van de la mano. Uno de los puntos de controversia estriba en precisamente en justificar la obligación moral y señalar los límites de ésta. Aunque ahondaremos la

---

<sup>83</sup> FERRER, Jorge J.; ÁLVAREZ, Juan C. (coord.) (2003). *“Para fundamentar la bioética. Teorías y paradigmas teóricos en la bioética contemporánea”* p. 114

<sup>84</sup> VIDAL, Marciano (1991). *“Moral de la persona y bioética teológica”* p.134

<sup>85</sup> FEITO, Lydia (2007). *“Vulnerabilidad”*, p.11

<sup>86</sup> Ibidem, p.11

cuestión de los límites en epígrafes posteriores introducimos aquí una breve reflexión al respecto.

El problema del sinhogarismo tiene tanta envergadura desde el punto de vista ético, que la fundamentación de la consideración de su solución como una obligación moral requiere un gran esfuerzo reflexivo. En las sociedades plurales como las occidentales llegar a acuerdos éticos entre extraños morales es siempre un reto. Los argumentos de la bioética secular difieren de las de la teología moral con mucha frecuencia y sin embargo no pocas veces ambas comparten el principal obstáculo: dónde fundar o sostener las obligaciones morales. Por ello es importante reforzar los canales de diálogo entre ambas pues de su colaboración pueden surgir muchas respuestas. En esta línea el autor Francisco J. Alarcos propone el concepto de “responsabilidad incondicional” como una aportación relevante de la teología a la bioética:

*“ A mi juicio, la principal aportación que la teología moral puede ofrecer a la bioética secular es la inclusión de un elemento de “responsabilidad incondicional” en la reflexión sobre la justicia al que no se ha atendido cabalmente en la historia de la fundamentación ético-política desde Locke a Rawls. [...] Cuando la modernidad ha pretendido, más o menos comprensiblemente, ignorar la religión o relegarla a la esfera de lo privado, nos preguntamos si ésta puede aportar algo al debate público de la ética y de la bioética. A nuestra manera de ver el problema fundamental de ambas es dónde fundar o sostener las obligaciones morales. Más en concreto, la pregunta por qué debo ser justo, más allá de los consensos o contratos establecidos a nivel social, puede quedar sin respuesta si no dotamos de algún elemento de incondicionalidad”<sup>87</sup>.*

Cabe señalar en este punto la importante distinción que el autor hace entre la necesidad de ser incondicionalmente justos frente a la necesidad de ser incondicionalmente responsables ante la injusticia<sup>88</sup>

Alarcos, siguiendo al teólogo H. Küng defiende la incondicionalidad aportada por las religiones como una aportación muy importante a la hora de establecer el grado de obligatoriedad, la validez general y el sentido último de las normas, especialmente cuando éstas hacen referencia a problemas concretos.

---

<sup>87</sup> ALARCOS, Fernando J. (2005). “Bioética global, Justicia y Teología moral”, p.285-286.

<sup>88</sup> Ibidem p. 291

*“Allí donde las razones del sentido común aconsejan desistir, las razones de la fe animan a permanecer. Esto es especialmente significativo allí donde ante los conflictos provocados por situaciones estructuralmente injustas, en los que se ven amenazadas y hasta eliminadas miles de vidas inocentes, los creyentes no les abandonan a su suerte. Este elemento de frescura en la humanidad radical es difícil fundarlo en la mera razón. Este elemento de incondicionalidad no es una aportación ante la pregunta ¿por qué debo ser justo?, sino una aportación ante la cuestión de por qué debo permanecer justamente en medio de la injusticia”<sup>89</sup>.*

## **5.2 Criterios de la obligación moral hacia las personas sin hogar**

Proponemos tres criterios fundamentales o principios de la obligación moral hacia las personas sin hogar. Estos criterios son libertad, conciencia y voluntad.

El sentimiento de obligación es el sentimiento de estar ligados por el bien que vemos de tal forma que llegamos a concebir la obligación como una atadura a algo fuera de nosotros<sup>90</sup>. La responsabilidad ante las obligaciones morales emana precisamente de la libertad que una persona tiene para actuar o no. Sobre la base de su decisión ésta actuará libremente, pero ello no le exime de tener que dar razones de por qué actuó y también de por qué no lo hizo, pues no actuar, es ya una elección. Así, la persona tiene una doble responsabilidad; ante ella misma, aceptando o ignorando los dictados de su conciencia respecto a una norma que ella misma se impone y ante el resto de personas de la comunidad moral, y también ante Dios, si es creyente. Por lo tanto, la obligación moral de ejercer acciones compasivas y justas, y sus límites, pueden venir impuestos por la propia conciencia (moral autónoma) o por el resto de personas de la comunidad moral y por Dios (moral heterónoma).

La filosofía moral sufrió de la mano del filósofo alemán Immanuel Kant una profunda revolución al sostener éste que la moralidad no consistía en el cumplimiento de normas impuestas, desde fuera al hombre, es decir, impuestas por algún ser trascendente sino en el sometimiento a normas impuestas por la razón práctica.

En cualquier caso es, en última instancia, a cada persona a quien compete decidir, en base a su libertad personal, cumplir o no con esa obligación ya que no existe moralidad

---

<sup>89</sup> ALARCOS, Fernando J. (2005). *“Bioética global, Justicia y Teología moral”*, p. 287

<sup>90</sup> BELEÑA LÓPEZ, Ángel (2003). *“Obligación y consecuencialismo en los moralistas británicos”*, p.12

alguna en la acción ejecutada sin libertad, como tampoco podría ser calificada de tal, la acción humana ejecutada sin conocimiento, como sostenía Santo Tomás de Aquino<sup>91</sup>.

La ética de la responsabilidad desarrollada por E. Levinás rompe con la visión clásica de la autonomía como justificación de la moral. Para el filósofo judío la responsabilidad precede a la libertad<sup>92</sup>. La responsabilidad captura de tal modo a la persona que le impide elegir sus acciones. El hombre se convierte en el sujeto pasivo de su responsabilidad. Para Levinás, la responsabilidad fundada en la libertad es una responsabilidad limitada a los males causados por la propia persona porque no existen razones suficientes para responder de males que no hemos causado o responder a personas con las que nada nos vincula. Esta responsabilidad sin límites configura la esencia humana del yo. Así, Levinás en su obra *Humanismo del otro hombre* cita las palabras de Hillel en el Talmud: “*si no respondo de mí, ¿Quién responderá de mí? ¿Pero si no respondo más que de mí ¿sigo siendo yo?*”. Como lo expresa C. Chalier para Levinás: “*el yo adviene a su humanidad siempre que deja que la responsabilidad sobrepase los límites de su libertad, siempre que consiente en que la necesidad y la urgencia de tender la mano al otro pospongan la satisfacción de satisfacer su propio interés*”<sup>93</sup>. El hombre responsable para el filósofo judío sería el hombre perseguido por el sufrimiento del otro, persecución de la que no le es posible evadirse amparándose en la libertad<sup>94</sup>. Y persecución, también, que “*impide gozar serenamente de la existencia incluso cuando ningún enemigo amenaza, porque no procede de los violentos. [...] Es, por el contrario, inherente a la presencia, frecuentemente silenciosa y no reivindicativa, de los humillados y ofendidos de una tierra herida por la injusticia y el desprecio, la angustia y la muerte solitaria*”<sup>95</sup>. Para Levinás, por lo tanto, es el *rostro* sufriente del otro quién impone la obligación moral de responder, así como la obligación de otro modo *que ser*. La irresponsabilidad, por el contrario, consistiría en esta preocupación obsesiva del yo por autoafirmarse *siendo*, al incapacitar al hombre para responder a la llamada del *rostro*.

En la moral cristiana, como hemos visto, el imperativo ético procede del reconocimiento del valor absoluto de la persona y de la exigencia incondicional del amor al prójimo. Así, de los evangelios puede extraerse una imagen normativa del hombre basada en

---

<sup>91</sup> FERRER, Jorge J.; ÁLVAREZ, Juan C. (coord.) (2003). “*Para fundamentar la bioética. Teorías y paradigmas teóricos en la bioética contemporánea*” p.40

<sup>92</sup> CHALIER, Catherine (1993). “*Levinas. La utopía de lo humano*” p.59

<sup>93</sup> *Ibidem* p.61

<sup>94</sup> *Ibidem* p.74

<sup>95</sup> *Ibidem* p.75

la *moral vivida*<sup>96</sup> de Jesucristo cuyo presupuesto nuclear es la opción preferencial por el pobre (convivencia solidaria con los marginados, definición del prójimo como el más necesitado, identificación de Jesús con los vulnerables) y la normatividad implícita de dos actitudes típicamente evangélicas como son la radicalidad y la interioridad en la valoración ética de la persona humana.

Después de todo lo expuesto, podríamos decir que son dos, al menos, las dificultades principales por las que una persona podría evitar su responsabilidad hacia las personas sin hogar mostrando una conducta responsable, hospitalaria, justa, compasiva y solidaria, en definitiva una conducta ética.

La primera de ellas, sería que, efectivamente, muchas personas no se sienten obligadas moralmente con respecto a las personas sin hogar, posiblemente porque consideran que éstos se encuentran en estas circunstancias por voluntad propia. Muchas personas consideran que las personas sin hogar se encuentran en la calle porque no desean vivir de otra forma lo cual les sirve de argumento para rechazar su responsabilidad directa en el tema de la exclusión social. Es decir, que según ellas solo se debería prestar ayuda, y actuar con justicia y compasión, a aquellas personas que de alguna forma acrediten con su actuación que son merecedoras de tales acciones. Solo se consideran obligados hacia aquellas PSH dispuestas a cambiar ( y adaptarse a aquello que ellos consideran correcto), solo éstas merecerían el desvelo por su desarrollo integral como ser humano, solo acerca de ellas se deben albergar ilusiones de crecimiento y plenitud. Las otras en cambio, pasarían a considerarse causas perdidas y como tal abandonadas a su suerte. Esta actitud es el más sangrante ejemplo de violación de la dignidad humana en cuanto a fin en sí mismo.

Consideramos injusto, por ejemplo, exigir a las personas sin hogar un itinerario de inclusión desde sus propias fuerzas cuando en muchos casos (precisamente en todos los relativos a enfermedades mentales y toxicomanías y que son a los que nos referimos ahora) carecen de ellas. Exigir a una persona que se encuentra en la calle, por ejemplo por problemas de adicciones, que encuentre la voluntad suficiente para superar su problema como primera condición para ayudarles a llevar una vida mejor es un discurso que escuchamos muy frecuentemente por parte de personas bien integradas en la sociedad. Pero es también un discurso injusto porque la solución que proponen tiene, a nuestro juicio, un carácter

---

<sup>96</sup> VIDAL, Marciano (1991). "Moral de la persona y bioética teológica" p.142

marcadamente “mágico”; esa solución que, a priori, es intachable deviene en mágica si tenemos en cuenta que para proponerse abandonar una adicción (ni siquiera hablamos de continuar un proceso sino del hecho de ser conscientes de la necesidad de iniciarlo) se necesita un apoyo importante que difícilmente puede ser otorgado por unas voces que, en no pocas ocasiones, pronuncian ese consejo desde “ la acera de enfrente”, esa a la que cruzan en cuanto les divisan en su camino. Sin necesidad de ponernos en los casos, quizá extremos aunque siempre ciertos, de drogodependientes, enfermos mentales y ciudadanos crueles con soluciones mágicas, una persona sin hogar que se encuentre en la calle sin dinero por cuestiones laborales, por divorcio o porque acaba de llegar de otro país es una persona cuya autonomía moral, entendiendo por tal la capacidad para proponerse fines y llevarlos a cabo, se halla muy debilitada debido a que la variedad de bienes y fines entre los que puede elegir es limitada; su autonomía se encuentra condicionada por la realidad que está viviendo. En esas circunstancias, que se traducen en una menor autonomía práctica, la exigencia de cambio sin ayuda no solo es injusta sino también profundamente cruel. Detrás de semejantes discursos lo único que hay es una fuerte exigencia de que la otra persona cambie como condición para pertenecer de nuevo a la sociedad. Esa exigencia creemos que es profundamente inmoral, no solo por no tener en cuenta las circunstancias que han llevado a esa persona a encontrarse en esa situación sino también porque la pertenencia a una sociedad como miembro de pleno derecho no puede estribar en el cumplimiento o no de ciertos requisitos, sino que debe hacerlo en la dignidad humana, la cual no se pierde ni por cuestión de imagen ni por cuestión de conducta. De tal modo, que cualquier exigencia que no considere a la persona como un fin en sí misma, es inmoral. Y tanto más inmoral nos parece esta exigencia cuanto los argumentos esgrimidos para cuestionar esa dignidad ni siquiera son reales sino que se basan en juicios de valor referidos a la raza, el sexo, la religión o la cultura.

Esta actitud de negar la propia responsabilidad en virtud de la elección del sinhogarismo es más frecuente de lo que parece, lo cual precisamente, hace necesario la matización de esta generalización. Porque, y esta sería la segunda dificultad, habría que distinguir entre quienes verdaderamente no se sienten obligados en absoluto y quienes quizá lo están, pero la obligación se les presenta velada por dicho razonamiento, permitiéndoles adoptar una actitud pasiva sin sentirse culpables o pensar demasiado en ello, razón por la que precisamente se acogen a este tipo de argumentos. Es decir, posiblemente éstos últimos consideren como un valor la compasión hacia todas las personas y de vez en cuando realicen actos compasivos; sin embargo carecen de una conciencia lo suficientemente formada que les

permita captar la compasión como un valor del que merece la pena apropiarse y ejercitarlo. Por lo general, valores como la compasión, la solidaridad, la justicia, la responsabilidad, etc, tienen hoy un carácter universal, es decir, que casi todas las comunidades y agentes morales los estiman como buenos. Lo que no resulta, quizá, tan obvio es la necesidad de que los valores, en cuanto cualidades sensibles que descubrimos en objetos y personas, no se reduzcan sencillamente a cualidades que estimar o apetecer sino que también sean bienes apropiados, interiorizados y, por supuesto, ejercitados por la persona. Por ello es necesario que mediante la educación en valores se conciencie a las personas en la necesidad de, no solo, preferirlos sino también de ejercerlos frente a otros disvalores como podrían ser la indiferencia o la comodidad.

### 5.3 Límites de la obligación moral hacia las personas sin hogar

El cumplimiento de la obligación moral, permite, inspirándonos en David Ross, distinguir dos niveles de cumplimiento: el nivel de lo moralmente correcto y el nivel de lo moralmente bueno. El nivel de lo correcto corresponde a un nivel de exigencia moral básico, es decir, sería el mínimo ético que podría exigirse a una persona en caso de existir una obligación. El nivel de lo bueno correspondería a un máximo ético de exigencia dentro de las posibilidades de cumplimiento de esa obligación. Podríamos denominarlo, también, el nivel de lo extraordinario o de la excelencia moral<sup>97</sup>. Esto nos permitiría diferenciar entre las normas morales y los ideales morales. Las primeras son *prescripciones negativas, que prohíben la realización de determinadas acciones*, mientras que los segundos son *prescripciones positivas que se ordenan a la prevención de los daños básicos*<sup>98</sup>. Las normas morales obligan a un cumplimiento imparcial, esto es, hay que cumplirlas siempre, mientras que los ideales morales no lo hacen<sup>99</sup>.

En la ética kantiana también está presente el concepto de “obligación perfecta”. Los juicios prácticos según Kant son de dos tipos: subjetivos (máximas morales) y objetivos (leyes morales). Las máximas morales son los principios según los cuales procedemos habitualmente. Es decir, que siempre que obramos estamos procediendo inspirados por un principio o máxima. El hombre debe hacer coincidir estas máximas con los principios objetivos o leyes morales. Kant sostiene que los principios prácticos objetivos son

---

<sup>97</sup> FERRER, Jorge J.; ÁLVAREZ, Juan C. (coord.) (2003). “Para fundamentar la bioética. Teorías y paradigmas teóricos en la bioética contemporánea” p.150

<sup>98</sup> Ibidem p.382

<sup>99</sup> Ibidem p.388

universales, lo que no quiere decir que sean admitidos o cumplidos por todos sino que ese principio o ley es válido para todos los casos posibles y particulares que pretende ordenar. De esta forma, una acción moralmente buena para Kant es la realizada por deber y según el deber. Es decir, es aquella hecha por deber (inspirado por los principios subjetivos) y conforme al deber (contrastada con los principios objetivos). Las acciones entendidas como moralmente buenas en el sentido kantiano constituyen las “obligaciones perfectas” y no admiten ninguna excepción<sup>100</sup>.

Por lo tanto, los dos niveles de la vida moral expuestos, condicionan cuatro categorías de acciones morales, a saber: correctas y obligatorias, incorrectas y prohibidas, moralmente neutrales y acciones morales no obligatorias u opcionales, llamadas también acciones supererogatorias<sup>101</sup>. Según Beauchamp y Childress<sup>102</sup>, una acción es supererogatoria cuando cumple cuatro condiciones. Así, la acción supererogatoria para ellos es aquella que es opcional, excede los límites de lo prescrito por la moralidad común, es realizada intencionadamente para beneficio de los demás y es una acción buena y digna de alabanza en sí misma.

Podemos decir que las normas legales se sitúan en el nivel de lo moralmente correcto, mientras que las normas morales lo hacen en el de lo moralmente bueno. Así, los mínimos éticos, por lo general coinciden con lo exigible con la norma jurídica y no suelen sobrepasar la línea que separa la acción no maleficente de la beneficente (término que, lógicamente, aquí utilizamos con el sentido de realizar un bien a una persona, alejándonos del uso peyorativo que ha adquirido esta palabra en el campo de lo social). Desde el punto de vista principialista de Beauchamp y Childress, la no maleficencia y la justicia serían deberes perfectos, mientras que beneficencia y autonomía, por el contrario, serían deberes imperfectos. Los dos primeros pertenecerían al nivel público de la moralidad y los dos segundos al nivel privado. Ni las normas jurídicas, ni por lo tanto las éticas de mínimos, suelen obligar a deberes de compasión ni solidaridad, siendo su límite las acciones justas y las no maleficentes. Sin embargo, que ninguna ley obligue más allá de los mínimos no implica que la vida moral deba reducirse a lo moralmente correcto porque: “ *el cultivo de los ideales morales contribuye a la “grandeza del alma”. Dejarlos fuera equivale a recortar la vida moral, pintando un cuadro empobrecido de ella. El reconocimiento del nivel de excelencia en la vida moral amplía nuestra perspectiva y*

---

<sup>100</sup> FERRER, Jorge J.; ÁLVAREZ, Juan C. (coord.) (2003). “Para fundamentar la bioética. Teorías y paradigmas teóricos en la bioética contemporánea” p. 115

<sup>101</sup> Ibidem pp. 150-151

<sup>102</sup> Ibidem p.151

*enriquece la comprensión de la vida moral. Esta visión más amplia nos permite incorporar una serie de virtudes y formas de supererogación que van más allá de lo que exige la moralidad común, como el tacto, la valentía, la hospitalidad y la magnanimidad aristotélica*<sup>103</sup>. Sin olvidar tampoco que estos niveles máximos son los que alimentan a los niveles mínimos.

En este sentido, las religiones y comunidades de sentido juegan un papel muy importante al ser promotoras de modelos de vida buena y proponer ideales morales basados en la bondad y en los máximos éticos. Para las personas religiosas, la obligación moral de la que venimos hablando, surge a menudo de un deber de obediencia ante mandatos espirituales de origen divino que, por lo general, avocan al individuo a implicarse de forma activa en la promoción y desarrollo de todas las personas con acciones supererogatorias, que son las que van más allá de lo exigido moral o legalmente, propias de la excelencia moral. Sin embargo creemos que desde los niveles públicos debe animarse a los ciudadanos a vivir desde los ideales morales, aunque el Estado se mantenga al margen en cuanto a la proposición de unos en concreto.

Porque las personas sin hogar necesitan, por supuesto, que el Estado se haga cargo de ellos y adquiera con ellos el compromiso de protegerles como los ciudadanos de pleno derecho que sin duda son. Y debe hacerlo, desde la exigencia del cumplimiento de los deberes de justicia y no maleficencia hacia ellos. A nuestro juicio, la acción justa, para poder ser considerada verdaderamente como tal, debe ser también necesariamente compasiva. Porque no puede haber justicia donde no hay identificación plena con la otra persona. Las personas sin hogar, en virtud de su vulnerabilidad, también necesitan del compromiso individual, ese compromiso que se adquiere “de tú a tú” basado en el reconocimiento, la acogida, la escucha y el acompañamiento del dolor profundo que brota de la situación vital en que se encuentran, por encima de la mera satisfacción de necesidades materiales, más propia de las políticas asistenciales.

La responsabilidad hacia las personas sin hogar es, para el Estado y para el individuo, una obligación perfecta, sin embargo, para estos últimos debería ser, además, una responsabilidad nutrida en abundancia de ideales morales pues solo así, la justicia para ellos será plena.

---

<sup>103</sup> FERRER, Jorge J.; ÁLVAREZ, Juan C. (coord.) (2003). “*Para fundamentar la bioética. Teorías y paradigmas teóricos en la bioética contemporánea*” p.153

## Capítulo 6: LOS PRINCIPIOS DE JUSTICIA Y SOLIDARIDAD

### 6.1. Teorías de Justicia

En epígrafes anteriores hemos pretendido poner de manifiesto que el sinhogarismo es un problema complejo en el que la justicia ha de estar, ciertamente, muy presente a la hora de plantear posibles soluciones. Como señala Francisco J. Alarcos:

*“La justicia tiene que ver con lo que es debido a las personas, con aquello que de alguna manera les pertenece o les corresponde. Cuando a una persona le corresponden beneficios o cargas en la comunidad, estamos ante una cuestión de justicia. La injusticia conlleva una omisión o comisión que deniega o quita a alguien aquello que le es debido, que le corresponde como suyo, bien sea porque se le ha negado a alguien su derecho o porque la distribución de cargas no ha sido equitativa. La dificultad está hoy planteada en una justicia compartida por y para todos y cada uno de los seres humanos”<sup>104</sup>.*

Sin duda alguna, las personas sin hogar están despojadas de un derecho básico, el de la vivienda digna. Y por lo tanto de alguna forma hay que hacerles justicia. La cuestión es quién y cómo. En concreto trataremos en las siguientes líneas analizar cuál es el papel de los poderes públicos en la restauración del orden justo pues son muchos los interrogantes que desde siempre ha planteado todo lo relativo a la justicia y sus criterios. Por ejemplo, ¿compete al Estado la obligación de distribuir los bienes producidos de una forma equitativa y justa? ¿En qué medida?. Pero incluso: ¿por qué deben distribuirse unos bienes entre todos los ciudadanos, cuando no todos los producen? ¿de qué forma hay que distribuirlo? O lo que es lo mismo, ¿qué criterio de justicia debería seguir el Estado a la hora de repartir bienes?.

A lo largo de la historia el hombre ha realizado grandes esfuerzos reflexivos para responder a los interrogantes anteriores. Fruto de dichos esfuerzos han ido surgiendo las más diversas teorías de justicia que pretenden ser el marco analítico y formal que posibilite la concreción y la especificación de unos principios de justicia materiales en base a los cuales actuar. Con el devenir histórico la justicia conmutativa fue perdiendo en relevancia frente a la justicia distributiva y lo importante de una teoría de justicia pasó a establecer unos principios

---

<sup>104</sup> ALARCOS, Fernando J. (2005). “Bioética global, Justicia y Teología moral” p.197-198

de justicia que permitiesen fijar normas legales con la que poder regular la distribución de los bienes comunes.

La gran dificultad en el diseño de una teoría de justicia estriba en que ésta sea compartida por todos y el gran reto que, sean los que fueren los criterios de justicia establecidos en esa teoría, éstos redunden en el beneficio de todos y cada uno de los hombres atendiendo fundamentalmente a los más débiles. Es decir, establecer una teoría de justicia en la que nadie quede excluido del reparto ni despojado de lo que le es debido.

Como veremos a lo largo de estas líneas conseguir esto no es cosa fácil, ni aún en el plano teórico y no lo es por las más diversas razones pero siendo la más fundamental la razón que cuestiona precisamente la naturaleza injusta de un determinado hecho. Es decir, que algunas teorías de justicia, ya en su planteamiento de lo que es debido a cada persona excluyen a determinados colectivos por pensar que las situaciones que padecen son negativas pero no injustas.

Las diversas teorías de justicia surgidas de este enfoque distributivo acaban por disentir a cerca de cual es el papel del Estado en la distribución de derechos y cargas formulando diversos principios con consecuencias a priori diferentes para las personas sin hogar. A posteriori hemos de decir que ninguna de ellas terminaría por resolver con sus postulados este problema tan complejo.

Entre las teorías de justicia más discutidas se encuentran las utilitaristas, interesadas sobre todo por un concepto de justicia basado en la utilidad pública y en el máximo bienestar para el mayor número; las libertarias que consideran el ejercicio de la justicia como el respeto por la libertad social y económica; las comunitaristas que priman los derechos comunitarios sobre los individuales; y las teorías igualitaristas que defienden el acceso igualitario a los bienes que toda persona valora como fruto de un acto racional.<sup>105</sup>

Las teorías igualitaristas de la justicia han calado en los modelos socialdemócratas que hunden sus raíces en el materialismo de Marx. Son modelos que desconfían de los derechos sociales sin materialidad, de tal modo que abogan no solo por afirmar los derechos sino por crear las condiciones necesarias para que los derechos sean una realidad. Para autores como C. Fried hay unos derechos sociales porque existen previamente unos deberes morales fundados en la igual dignidad de cada hombre, de forma que la indiferencia hacia las

---

<sup>105</sup> ALARCOS, Fernando J. (2005). “*Bioética global, Justicia y Teología moral*” p.200

necesidades de las otras personas igualmente dignas es un acto de injusticia<sup>106</sup>. Al Estado correspondería por lo tanto corregir todo tipo de desigualdad en base a la obligación deontológica. Se hace así de la asistencia social un deber moral pero no un derecho absoluto, pues solo lo tendrían garantizado los que por sí solos no pudieran llegar al mínimo decente para garantizar las necesidades mínimas de una persona. En estos modelos, al aplicarse un criterio de igualdad por encima de cualquier otro que contemple libertad, las excepciones no encuentran un espacio significativo y la benevolencia para con los pobres y excluidos constituiría un deber sin excepción para todos los ciudadanos.

Las teorías liberalistas reconocen la igualdad de partida de todos los hombres pero solo en el plano formal sin tener en cuenta las diferencias reales que existen entre los individuos de una misma sociedad o entre todos los individuos del planeta, hablando globalmente, siendo ésta la principal crítica que puede hacerseles. Es decir ignoran las desigualdades de partida como consecuencia de la “lotería social” o lo que es lo mismo, la desigualdad en oportunidades. Parten de la premisa de que todos los hombres son iguales lo cual es ontológicamente cierto pero radicalmente falso en la realidad cotidiana. En un marco teórico semejante difícilmente pueden conciliarse las contingencias de unos con los privilegios de los otros.

Las teorías neoliberales, al primar la libertad por encima de cualquier criterio de igualdad, ignoran con más intensidad aún esta realidad de la diferencia. O si no la ignoran, al menos la contemplan como consecuencia de la propia libertad. Resaltaremos aquí tan solo que éstas teorías neoliberales difícilmente pueden resolver con sus criterios de justicia el problema del sinhogarismo. Son teorías que abogan por una reducción del Estado y sus atribuciones al mínimo posible:

*“El ideal moral y político liberal es que cada persona tenga el máximo de libertad proporcionado con el mismo grado de libertad para todos.*

*Para autores como R. Nozick la apuesta pasa por un modelo de Estado mínimo que represente la utopía del liberalismo y advierte la anti-utopía del Estado distributivo o del Estado de bienestar, que es en el fondo contra lo que se afirma su teoría. Son los derechos del individuo los que tienen fuerza prescriptiva por encima de cualquier otro tipo de principio o consideración de justicia distributiva.”<sup>107</sup>*

---

<sup>106</sup> ALARCOS, Fernando J. (2005). “Bioética global, Justicia y Teología moral” p.230

<sup>107</sup> Ibidem p.204

Así por ejemplo autores como Nozick han desarrollado teorías de justicia centradas en el problema de las pertenencias que a la postre justifican la desigualdad distributiva. Estos aspectos son el principio de justa adquisición, el principio de justa transferencia de las pertenencias de unas personas hacia otras y la rectificación de injusticias en las pertenencias<sup>108</sup>.

Estas teorías tampoco consideran en modo alguno que sea un deber de justicia para los mejor posicionados socialmente el atender las necesidades de los excluidos. Consideran, por el contrario, que los problemas estructurales de injusticia deberían resolverse desde la estricta libertad, dentro de la cual se incluiría, por supuesto, la de autoimponerse o no deberes de beneficencia y el alcance de dicha obligación. Dichas teorías se han plasmado en el ámbito de la bioética en las llamadas “éticas del permiso” entre las que destaca la teoría elaborada por el bioeticista H.T Engelhardt para quien el principio de justicia debe conjugar el principio de permiso y el de beneficencia. Para este autor las sociedad seculares y plurales condiciona la consideración de una justicia que respete ante todo las visiones morales particulares:

*“El modelo libertario de la justicia es aquel que privilegia los derechos individuales de la libertad sobre los bienes sociales comunes. [...] Busca la máxima libertad, o sea, una libertad sin vínculos para todos los individuos libres. Según este modelo, la justicia coincide con la prescripción negativa de no dañar al otro, donde el “daño” es la coerción o restricción de la libertad y el “otro” es el individuo libre”<sup>109</sup>.*

En el marco de este tipo de teorías de corte libertario la sociedad no está obligada en modo alguno a compensar a los menos aventajados si no es desde la benevolencia:

*“La razón aducida para justificar la propuesta del libertarismo es la consideración según la cual nadie es responsable de las desigualdades naturales y sociales. Los desfavorecidos por las loterías natural o social son sujetos desafortunados, no dañados responsablemente. La sociedad no está obligada a compensar las diferencias o a reparar los daños a causa de las loterías. Se puede tener una empatía benevolente hacia los marginados e indefensos, pero permanece firme el principio de autonomía, según el cual los otros no pueden invadir la libertad individual, obligándola a sacrificios o vínculos”<sup>110</sup>.*

---

<sup>108</sup> ALARCOS, Fernando J. (2005). “Bioética global, Justicia y Teología moral” p.205

<sup>109</sup> Ibidem p.208

<sup>110</sup> Ibidem p.208

Dichos modelos políticos consideran que determinadas situaciones de desventaja social deben ser resueltas desde agentes no- políticos concediéndole a la iniciativa privada y del Tercer Sector las máximas prerrogativas incluso llegando a culpar al Estado de Bienestar de la destrucción de estas formas de ayuda social:

*“Los discursos liberales se construyen, pues, sobre la suma negativa: a más equidad menos eficiencia, a más subsidios menos empleo real, a más protección menos iniciativa. En el ámbito social, la ideología liberal atribuye a los servicios del Estado de Bienestar la destrucción de otras formas de ayuda social, como las de la Iglesia, la comunidad y la familia y por el contrario, según su parecer, no favorecieron una responsabilidad ciudadana, sino más bien la dependencia y la mentalidad clientelística”<sup>111</sup>.*

En sociedades como las actuales en las que el pleno empleo ha alcanzado el rango de utopía y las cifras de parados devenidos en sin hogar se han tornado mayoritarias la apelación a estas ayudas resulta cuando menos pueril.

Por último las teorías utilitaristas sostienen que los derechos sociales no tiene otro valor que la utilidad, la prudencia política y la racionalidad económica. Se asumen los derechos sociales no por beneficencia o por justicia sino por utilidad. El criterio de justicia es la utilidad y la justicia se convierte en un cálculo de utilidades.

La justicia política se vincula estrechamente en este paradigma a la economía. En estos modelos, lo útil y por tanto lo justo, es todo aquello que contribuya a mejorar las expectativas de mercado, de modo que no siempre la no atención a las contingencias sociales es lo más útil resultando cierto que en, no pocas ocasiones, las mejores condiciones económicas del mayor número, redundan en un mayor crecimiento económico y social, lo que su atención pasa a ser, solo por este motivo un deber de justicia. Indudablemente este modelo de justicia es el que deja fuera a un mayor número de ciudadanos, en concreto a los excluidos por toxicomanías o personas sin hogar cronificados, pues su asistencia difícilmente redundan en un mayor beneficio económico.

Así las cosas, en 1971 J. Rawls elabora una teoría de justicia con la cual todas las teorías de justicia anteriores y posteriores han entrado en diálogo. En esa fecha, Rawls publica su libro *Una Teoría de Justicia* en el cual expone una teoría de justicia de carácter neo-contractualista, que parte de supuestos kantianos y que pretende situarse a medio camino entre

---

<sup>111</sup> GARCIA ROCA, Joaquín (2001). “El voluntariado en la sociedad del Bienestar”, p. 29

las tradiciones liberales y las socialistas, deslindándose tanto del libertarismo de Nozick como del comunitarismo de Walzer.<sup>112</sup>

Los principios de justicia de la teoría de Rawls son el resultado de un procedimiento donde éstos se construyen en el marco de una sociedad integrada por individuos con fines y propósitos distintos. Para establecer esos principios hay que establecer quienes son el sujeto de la justicia (los ciudadanos como cuerpo social), quien es el objeto de la justicia (la estructura básica de la sociedad) y cuáles son los contenidos de la justicia (los dos principios y los bienes a los que se refieren). También es necesario que los ciudadanos que dotan de contenido los principios de justicia posean dos de las características fundamentales de la razón práctica, la razonabilidad y la racionalidad<sup>113</sup>. Este procedimiento de construcción de los principios salvaría la dificultad de obviar o ignorar las necesidades de justicia de determinados miembros de la sociedad, al estar todos ellos, necesariamente incluidos en su elaboración.

Para conseguirlo Rawls recurre a una situación anterior a la elaboración de los principios de justicia, recurriendo a una ficción contractualista que denomina “posición original” y que constituye una de las grandes novedades de su teoría. La ficción consiste en que todos y cada uno de los sectores sociales se encontrarían representados en una asamblea encargada de elaborar el contenido de los principios de justicia y lo harían bajo un velo de ignorancia, que incapacita a los participantes para conocer cuál es su propia posición social dentro de la estructura básica que ocupan. Así este velo de ignorancia determinaría la imparcialidad necesaria a la hora de establecer unas leyes de justicia, que serán tanto más justas cuanto más imparciales sean. Con el velo de ignorancia de los representantes de cada uno de los grupos sociales reunidos en la posición original se garantizarían los derechos de los más desfavorecidos, pues es de esperar que los principios de justicia definidos bajo esas circunstancias sean unos principios elaborados desde la perspectiva de los más desaventajados por causa de la “lotería social”. El velo de ignorancia no les impide por el contrario llegar a conclusiones racionales (qué es el bien) y razonables (los principios de justicia deben respetar lo establecido como racional).

---

<sup>112</sup> ALARCOS, Fernando J. (2005). “*Bioética global, Justicia y Teología moral*” p.214

<sup>113</sup> *Ibidem* p.215

A través de sus dos principios de justicia, concebida ésta como imparcialidad, Rawls pretende establecer cuáles son las cotas de libertad y de desigualdad que serían lícitas desde el punto de vista de la justicia defendiendo que:

*“Para Rawls, esta formulación es un caso especial de una concepción de la justicia que se puede expresar de la siguiente manera: Todos los valores sociales –libertad y oportunidades, ingreso y riqueza, y las bases del autorrespeto- deben ser distribuidos igualmente a menos que una distribución desigual de alguno, o de todos, esos valores sea una ventaja para todos”<sup>114</sup>.*

Así formula dos principios de justicia. El primero de ellos propugna el derecho a un esquema de libertades básicas iguales para todos y el segundo condiciona la justicia de las desigualdades sociales a que éstas se encuentren vinculadas a una igualdad de oportunidades para todos y a que contribuyan a una mayor beneficio para los miembros de la sociedad menos aventajados.

Para Rawls los dos principios se complementan pero no son iguales en importancia. El primero, el que garantiza la libertad, tiene primacía sobre el segundo referido a las oportunidades y beneficios sociales y económicos a que se tiene derecho. En el segundo principio también aplica Rawls una prioridad de las oportunidades con respecto a los beneficios sociales y económicos.

Para Rawls, además, los principios de justicia tienen como razón de ser el garantizar a todos los hombres ciertos bienes que él llama *“bienes primarios sociales”*. Estos bienes evolucionan a través de la obra de Rawls pasando a ser cosas que es racional querer tener sea cual sea el plan de vida que una persona contemple para ella, a ser una relación de necesidades en cuanto que se conciben como bienes *que los ciudadanos necesitan y requieren cuando son vistos como personas libres e iguales y como miembros normal y plenamente cooperativos de la sociedad durante toda su vida*<sup>115</sup>. Estos bienes que hacen referencia a la concepción política de la persona y cuya garantía y distribución Rawls hace recaer sobre el Estado son:

---

<sup>114</sup> ALARCOS, Fernando J. (2005). *“Bioética global, Justicia y Teología moral”* p.216

<sup>115</sup> Ibidem p.217

- Libertades básicas
- Libertad de movimiento y libre elección de ocupación en el marco de las diversas oportunidades
- Poderes y prerrogativas de los oficios y posiciones de responsabilidad
- Ingreso y riqueza necesarios para alcanzar directa o indirectamente un amplio rango de fines.
- Las bases sociales del autorespeto, aspecto esencial para que las personas se conciben a sí mismas como valiosas como punto de partida necesario para su desarrollo y consecución de sus objetivos vitales.

Los bienes primarios serían la concreción de los intereses puramente formales de los ciudadanos reunidos en la posición original y *superarían la diversidad de bienes o fines particulares*<sup>116</sup>

No cabe duda de que la teoría de Rawls ha supuesto un avance innegable de naturaleza procedimental, en la consecución de una ley más justa para todos al justificar una distribución de recursos más solidaria basada en el bien común sin sacrificar por ello las libertades individuales. Sin embargo, autores posteriores han elaborado críticas sólidamente fundadas partiendo de la teoría de justicia de Rawls.

De entre ellas, podría destacarse las realizadas desde sectores utilitaristas quienes no ven tan claro que los ciudadanos reunidos en la posición original decidiesen optar por maximizar el mínimo de riesgo en el caso de que, una vez caído el velo de ignorancia descubriesen que se encuentran en la peor posición posible, sino que lo más probable sería que optasen por asumir riesgos que posiblemente les condujeran a mejores beneficios que los obtenidos desde posturas más conservadoras.

También libertaristas como R. Nozick han argumentado sobre la justicia a partir de la teoría de Rawls diferenciando *las teorías de estado final (como la de Rawls)*, para las que lo único que cuenta es el estado de reparto al que se llega y que no tienen en cuenta cómo se hizo, de *las teorías históricas o retrospectivas* que justifican lo que cada persona posee en

---

<sup>116</sup> ALARCOS, Fernando J. (2005). “Bioética global, Justicia y Teología moral p.219

virtud del modo en que llegó a conseguirlo. Así para Nozick una teoría de justicia solo es aceptable si demuestra que es un tiempo *histórica y no pautada*.<sup>117</sup>

Otro autor que acepta como punto de partida válido la teoría de Rawls pero sin limitarse a ella es el Premio Nobel de Economía Amartya Sen, quien aboga por un enfoque de justicia basado en las capacidades. Sen quedaría incluido en el amplio grupo de autores para quienes el problema no puede reducirse a engrosar o adelgazar el Estado de Bienestar, a mantenerlo o a suprimirlo sino más bien debe esforzarse por modificarlo y hacerlo nuevamente competente mediante la recuperación de los valores y la globalización de la justicia y la solidaridad en la misma medida en que se globalizan otras mediaciones socio-económicas y la reformulación del concepto de bienestar<sup>118</sup>.

En este sentido, para Sen, el bienestar no puede reducirse a tener una buena posición social o a un mayor número de bienes primarios, sino que el bienestar de una persona respondería más bien a una mayor libertad para conseguir aquellos fines que para ella representan una vida buena. Esta libertad real sería el indicativo más fiel de bienestar y la mejor forma de garantizarla sería a través del desarrollo de las capacidades y no del capital económico. Así:

*“Es importante recalcar el papel instrumental de la expansión de la capacidad para generar cambio social (e ir también más allá del cambio económico). La capacidad no es solo un instrumento de la producción económica (a lo que suele referirse la perspectiva de capital humano) sino también del desarrollo social”*<sup>119</sup>

El desarrollo social para Sen, estaría lejos de poder medirse en base a cotas de crecimiento económico sino en base a cotas de realización mediadas por las capacidades, de suerte que el crecimiento económico se convierte en instrumento del ser humano para desarrollar sus capacidades y dejando de ser su último fin.

Este planteamiento resulta prometedor pues contiene argumentos válidos a favor de la recuperación de lo esencialmente humano en el hombre que es su vocación de compleción de espiritual (entendiendo por espiritual en este caso todo aquello que se opone al aspecto estrictamente material). Además puede ayudar a superar recelos en cuanto a los peligros de distribuir recursos, de por sí limitados, y despejar dudas sobre la obligación de cooperar con

---

<sup>117</sup> DA SILVEIRA, Pablo (2003). “John Rawls y la justicia distributiva” p.61

<sup>118</sup> ALARCOS, Fernando J. (2005). “Bioética global, Justicia y Teología moral” p.229

<sup>119</sup> Ibidem p.238

el bienestar de los demás, al dejar de concebirse éste como algo puramente material. Por todo ello puede ser un punto de partida, pero no obstante conviene advertir del peligro de considerar este enfoque de las capacidades como algo plenamente aceptado y consolidado por los estados actuales. Lejos de ello, aún tiene que suceder en el orden mundial ese giro copernicano que propicie una nueva concepción del mercado desde el punto de vista funcional así como del verdadero desarrollo humano.

En este sentido es importante hacer referencia a la justicia para con los colectivos excluidos en términos de justicia social. El concepto de justicia social es un concepto de carácter global que incluiría en él las tres formas clásicas de justicia (conmutativa, distributiva y legal) y en él quedan recogidas el conjunto de exigencias morales del orden social, impulsando al desarrollo del orden social en dirección hacia el desarrollo de la persona<sup>120</sup>.

La justicia social no se agota en ese “dar a cada uno lo suyo” sino que va más allá en sus pretensiones al establecerse en virtud de ella un marco de reconocimiento y de encuentro, una reivindicación formulada por todo el conjunto de la sociedad:

*“Desde este contexto, la justicia distributiva, fecundada y enriquecida por la justicia social, integra en su proceder dos modulaciones nuevas. Por una parte, la atención a las necesidades de todos los ciudadanos basadas en sus derechos sociales debe alcanzar al menos los listones mínimos que pide la dignidad humana. Así una sociedad solidaria aspirará, además, a que todos los ciudadanos participen también en la distribución de otros bienes necesarios para una vida humana digna, como son el trabajo, una vivienda adecuada, la atención educativa, la atención sanitaria y la participación en la vida cultural, social y política. Por otra, la atención debe llegar a todos los miembros de la sociedad sin exclusión”<sup>121</sup>*

## **6.2 Solidaridad**

La palabra solidaridad se encuentra en la actualidad tan extendido que comienza a acusar uno de los riesgos inherentes y lógicos de tamaña prodigalidad de empleo: hoy decir solidaridad y no decir nada es una situación tan frecuente como real. La causa de esto es el desconocimiento profundo de su significado e implicaciones éticas, que le convierten en algo

---

<sup>120</sup> ALARCOS, Fernando J. (2005). “Bioética global, Justicia y Teología moral” p.328

<sup>121</sup> Ibidem p.329

más que la mera ayuda al prójimo. Y sin embargo es un término que alude a un concepto clave para la materialización de un orden justo.

No todas las acciones que se desarrollan bajo la promesa de solidaridad lo son o pueden impulsar la realización de la justicia social. En este sentido cabría distinguir entre las *solidaridades existentes* y las *solidaridades queridas o propuestas*:

*“Es importante distinguir estos usos, ya que su confusión provoca la identificación entre lo que es y lo que debería ser. El ser y el deber ser se confunden en los usos contemporáneos del término solidaridad. Al hablar de solidaridad se tiende a mezclar indebidamente estos niveles de relación con la realidad. Una cosa es describir un hecho social y otra muy distinta es proponerlos o prescribirlos. Que se propongan o prescriban comportamientos solidarios no es una prueba de su existencia como hecho social”<sup>122</sup>.*

En la actualidad se emplea la palabra solidaridad de una forma muy imprecisa, haciéndose necesario examinar los contenidos de dicho significante. Siguiendo a Antonio Madrid<sup>123</sup>, solidaridad es un concepto polisémico que puede tener usos muy variados. Así puede hacer referencia a la vinculación ética entre individuos que unen sus fuerzas para hacer frente a acontecimientos adversos, puede emplearse como reconocimiento del otro, como elemento de control social y también aludir a un mecanismo de igualación social.

El mismo autor señala también que pese a los diversos usos del término, el concepto de solidaridad auténtica debe incluir las siguientes elementos<sup>124</sup>:

- pluralidad de individuos que forman una comunidad.
- existencia de una finalidad común.
- alternancia de posiciones activas y pasivas en la dinámica de los vínculos solidarios.
- valoración positiva de los vínculos solidarios por los miembros de la comunidad.

Los rasgos propuestos por Antonio Madrid resultan de gran interés a la hora de analizar la respuesta ética que hoy se está dando a las personas sin hogar bajo la pretendida bandera de la solidaridad.

---

<sup>122</sup> MADRID, Antonio (2001). “ *La institución del voluntariado*” p.78

<sup>123</sup> Ibidem p. 69

<sup>124</sup> Ibidem p. 74

La pluralidad de creencias y culturas que conforman hoy las sociedades occidentales es un hecho incuestionable. Precisamente por ello el tema de la cohesión social, a favor de la cual, se esgrime vehementemente el argumento de la solidaridad es fundamental. Pero la dificultad es clara: si la condición de reconocimiento mutuo y de la existencia de objetivos comunes son necesarias para que puedan desarrollarse acciones verdaderamente solidarias, la inclusión de las personas sin hogar en el cuerpo social es pura utopía.

Y sin embargo de las utopías nacen los retos. En este caso, el reto comienza con la voluntad de someter a análisis nuestras acciones, pretendidamente, solidarias con el fin de purificarlas. La ausencia de reconocimiento de la alteridad en las relaciones conduce inevitablemente a acciones benéficas pero nunca solidarias. La misma disyuntiva nos debería llevar a discernir nuestras políticas solidarias y sus repercusiones sociales : la conservación (de poder político, de privilegios, o de recursos económicos, por ejemplo) o la transformación<sup>125</sup>. La solidaridad, para ser tal, debe concretarse en actos concretos que propicien un cambio, una transformación de la sociedad en aquellos aspectos que el conjunto de individuos que la integran acuerden.

Hoy, las personas sin hogar se encuentran en una posición social desde la que, no solamente carecen de voz para definir objetivos comunes y ser agentes de cambio, sino en la carecen, también, de posibilidades de participar en el “juego” de la solidaridad ejerciendo alternativamente los distintos roles posibles, esto es el rol de *dar* y no solo el de recibir.

Este aspecto de la reciprocidad es a nuestro juicio clave para que lo descrito como utopía pueda comenzar a concretarse. Reciprocidad que puede comenzar por el correcto entendimiento de la gratitud. Una gratitud que tampoco debe ser unidireccional y que sobre todo, estará bien entendida, si responde a su vocación como generatriz de vínculos. Una gratitud que surge de la conciencia, y consentimiento, de que tras la acción solidaria las ondas expansivas de la transformación alcancen a lo más íntimo de las dos personas. De suerte que ese darse uno mismo devenga en una transformación social real debido a la transformación profunda de los dos sujetos después de su relación.

---

<sup>125</sup> MADRID, Antonio (2001). “ *La institución del voluntariado*” p. 77

La solidaridad es un principio que dinamiza moralmente a la sociedad proponiéndole metas, esto es ideales, con los que contrastar las acciones. Su carácter ético le confiere un valor axiológico irrenunciable que debe concretarse normativamente<sup>126</sup>.

En sociedades democráticas como las nuestra, la justicia no debe contentarse con formularse desde el mero pacto social. Por el contrario, el futuro del Estado de Bienestar que nació al amparo de dicho pacto se verá bastante comprometido si no acoge en su seno el dinamismo moral que la solidaridad añade a la justicia, acogida que es el mejor garante, no solo de la cohesión social, sino también del fin de la exclusión social. Es decir, la solidaridad es el principio ético que marca la diferencia que antes explicábamos entre la justicia distributiva y la justicia social.

Como principio ético, la solidaridad, plantea a la sociedad dos exigencias axiológicas ineludibles: la radicalización del valor de la sociabilidad denostando el intercambio egoísta en virtud de la simpatía hacia todas las personas y el deseo de satisfacer los intereses de todos ellos habida cuenta de su dignidad humana, así como la preferencia axiológica por los más débiles<sup>127</sup>.

J. L. Martínez en su libro *Exclusión social y Discapacidad*<sup>128</sup> presenta la solidaridad como un deber moral, de imperativo ético en una triple dimensión personal, comunitaria y política. En su expresión ético personal la solidaridad supera el altruismo a través del encuentro entre personas y el don mutuo. La solidaridad comunitaria se realiza en comunidades abiertas e instituciones dentro de las cuales la solidaridad se hace cultura mediante el impulso solidario de las personas que las integran mediante la creación de vínculos de pertenencia comunitaria y espacios de acogida. La solidaridad en su expresión política y unida a la justicia social ha de servir de cauce de organización del Estado y sus instituciones transformándolas en instituciones al servicio de todos los ciudadanos sin exclusión alguna mediante la creación y modificación de leyes y normas inspiradas en ella.

Desde la perspectiva cristiana la solidaridad es un principio rector del orden social insoslayable con una evolución clara en los sucesivos documentos de la Doctrina Social de la Iglesia que se ocupan de ella. Así en su primera aparición en *Populorum Progressio* Pablo VI la presenta como un deber, para convertirse años más tarde en una virtud en *Sollicitudo Rei*

---

<sup>126</sup> VIDAL, Marciano (2001). *“Ética civil y sociedad democrática”*, p.268

<sup>127</sup> Ibidem p. 270

<sup>128</sup> MARTÍNEZ, Julio L. (2005). *“Exclusión social y discapacidad”*, p. 264

Socialis, considerada como la “encíclica de la solidaridad” en donde Juan Pablo II la define como la *determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común, es decir, por el bien de todos y de cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos. Por solidaridad vemos al otro (persona, pueblo o nación) como un semejante nuestro*<sup>129</sup>. Así en su dimensión cristiana la solidaridad está ligada intrínsecamente a la responsabilidad por el prójimo conjugando los imperativos de justicia y caridad. Por último en Centesimus Annus , la solidaridad aparece como principio moral.

La solidaridad es por lo tanto un valor a desarrollar y ejercer, no solo desde la perspectiva cristiana sino también desde la secular convirtiéndose en una “*virtud*” o *hábito del corazón* y en un “*principio*” o *valor ético de la vida social*<sup>130</sup>.

## **Capítulo 7: RESPONSABILIDAD PÚBLICA DEL ESTADO**

### **7.1.Promoción de la igualdad y participación**

Como se ha dicho sucesivas veces a lo largo de las páginas precedentes, la persona sin hogar es aquella que tiene una serie de necesidades no satisfechas debido a factores personales (enfermedad física o mental, adicciones), relacionales (rupturas de las redes sociales, violencia), estructurales (acceso limitado a un alojamiento decente, reestructuración del mercado de trabajo, ciudadanía no reconocida) e institucionales (capacidad insuficiente, descentralización, especialización, descoordinación, etc).

Estas carencias, como se ha visto, la convierten en una persona vulnerable y excluida socialmente. Esta exclusión se concreta no solo en una situación vital de ruptura, sino también en la expropiación de dos condiciones absolutamente necesarias para que su dignidad de persona sea una realidad.

Estas dos condiciones son: la igualdad y la participación. En palabras de Marciano Vidal: “ *se puede, pues afirmar, que el criterio moral de la dignidad humana se concreta en la ética social a través de las exigencias de la igualdad y la participación. Estos dos valores vienen a ser los dos rasgos decisivos con que se configura el “ideal ético” de la vida social.*

---

<sup>129</sup> Juan Pablo II (1987). *Sollicitudo Rei Socialis* n° 39

<sup>130</sup> VIDAL, Marciano (2001). “*Ética civil y sociedad democrática*” , p. 281

*Una vida social conforme a la dignidad humana es aquella que nace, se realiza, y culmina dentro de los cauces de la igualdad y la participación”<sup>131</sup>.*

Igualdad y participación no son solo dos valores éticos sino la exigencia fundamental de la dignidad humana. La persona sin hogar, en cuanto que es situada en un plano de desigualdad y de no participación, es despojada de su dignidad humana. Por eso mismo, a lo largo de toda la historia se ha reivindicado desde las más diversas posturas y teorías la necesidad de la igualdad y de la participación (que para que sea posible requiere del ejercicio de la libertad) como fundamento de un orden social justo. Así, la justicia descansa sobre estos dos valores de igualdad y participación en libertad, constituyéndose en el resultado objetivo del reconocimiento real de la dignidad humana.

La participación es, además, una condición indispensable sin la cual no es posible hablar de ciudadanos:

*“La participación está indisolublemente unida a la idea de ciudadanía. El concepto de ciudadanía puede articularse en torno a tres grandes ejes o dimensiones de la vida social y política, a saber: el “estatus” de los individuos, es decir, la posesión de ciertos derechos y la atribución de deberes en una sociedad determinada; la pertenencia o identificación con una comunidad y la participación, esto es, la posibilidad de contribuir a la vida pública de esa comunidad. La participación, por lo tanto, define la ciudadanía: “dime cual y como es la ciudadanía -podríamos decir- y te diré cómo es la ciudadanía”<sup>132</sup>*

Las personas sin hogar no disfrutan de una posición de igualdad ética con respecto a los demás ciudadanos debido a que no tienen las mismas oportunidades que los demás y tampoco tienen una igualdad en los resultados. Su libertad y su participación está muy limitada, precisamente, por su desigualdad, y también por las circunstancias en que se hallan que hacen de ellos seres dependientes. En estas circunstancias su participación social difícilmente puede tener lugar.

A lo largo de la historia libertad e igualdad se han concebido por separado como premisas de lo justo. Unas teorías, las liberales, proponían la libertad como el ideal de justicia, mientras que otras, las socialistas, concedían este privilegio a la igualdad. Unas y otras teorías dieron lugar a los modelos de estado capitalista y comunista habiendo resultado ambos

---

<sup>131</sup> VIDAL, Marciano (2001). *“Ética civil y sociedad democrática”*, p. 112

<sup>132</sup> GARCÍA INDA, Andrés (2001). *“Sobre participación, voluntariado y Servicio Civil”*, P. 163

igualmente incapaces de establecer una justicia social en el seno de sus sociedades. El reto planteado es como conjugar la tensión existente entre estos dos valores tan necesarios como excluyentes. Quizá por eso, la filosofía de la Revolución Francesa incluyó el grito de fraternidad como una de sus premisas para un orden social más justo. La fraternidad, devenida hoy en solidaridad, sería la condición de posibilidad de un equilibrio entre la libertad y la igualdad, debido a que la libertad, sin duda, se ve frenada por la igualdad y al mismo tiempo ésta requiere para existir que la libertad le ceda parte de su espacio; ambas situaciones solo serán estables si media entre ambas otro valor, el de la fraternidad o hermandad basada en el reconocimiento del otro y la responsabilidad para con él. Esa responsabilidad sería el sustrato del auténtico vínculo político: “ *en la responsabilidad entendida no como la asunción por el hombre de las consecuencias de sus propias acciones- lo que solo mira al hombre mismo-, sino como la asunción por parte del hombre de las acciones y vida de las otras personas, aparece la verdadera naturaleza del vínculo político*”<sup>133</sup>.

Las teorías clásicas de justicia de tipo contractual parten del beneficio mutuo que se obtiene al satisfacer los propios intereses como motivación para suscribir un pacto social. De tal forma, que se cede un poco de libertad a cambio de colmar la propia necesidad. No siempre esta alianza redundará en el beneficio de todos los ciudadanos, especialmente en el de aquellos cuyas necesidades no son compartidas por los demás ( por el hecho de tenerlas ya satisfechas). Martha Nussbaum apunta otra motivación para el acuerdo basándose en la teoría de Hugo Grocio quien reconoce en el hombre dos rasgos naturales, la dignidad humana y la sociabilidad, esto es “*un deseo imperioso de compañerismo, es decir, de vida en común, y no cualquier tipo de vida, sino una vida pacífica y organizada a la medida de su inteligencia junto a aquellos que son sus semejantes*”<sup>134</sup>.

Preservar y promover un estado de justicia sobre las bases de la igualdad y de la participación es la exigencia que debe hacerse al Estado y a la Sociedad Civil, reclamándoles su responsabilidad en dos cuestiones fundamentales: el reconocimiento real y no solo formal de los derechos humanos, reclamado en virtud de la igualdad; y el establecimiento de una sociedad auténticamente democrática basada en el concepto de ciudadanía reclamada en virtud de la participación en libertad.

---

<sup>133</sup> CAYUELA, Aquilino (2005). “*Vulnerables. Pensar la fragilidad humana*”, p.58

<sup>134</sup> NUSSBAUM, Martha C. (2007). “*Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*” , p. 55

## 7.2 Otorgamiento efectivo de la ciudadanía

Siguiendo a García Roca podemos distinguir tres fuerzas capaces de dinamizar la sociedad que son el ejercicio de la ciudadanía, el ejercicio de la vecindad y el ejercicio de la hospitalidad. “ *la ciudadanía es una institución política que reconoce derechos, la vecindad es una institución social que produce sociabilidad entre los seres humanos, la hospitalidad es una institución ética que fomenta el reconocimiento*”<sup>135</sup>.

La ciudadanía nace del pacto político y se gestiona desde el Estado y sus instituciones. Ser ciudadano supone tener una serie de derechos garantizados por el Estado y supone el derecho a que los propios planteamientos en torno al proyecto común de la sociedad sean escuchados mediante la presencia pública en la deliberación colectiva. Ser ciudadano implica por lo tanto tener voz, voto, participación, comunidad y derechos. Es decir, todo lo que una persona sin hogar tiene solo de forma teórica. La ciudadanía tiene una dimensión legal que garantiza la protección jurídica de los miembros de la comunidad; una dimensión política que alude a la participación activa en la política y una tercera dimensión que pone el acento en la igualdad de acceso a bienes y servicios.

También, por supuesto la condición de ciudadanos exige una serie de obligaciones para con los demás. Esto nos lleva a distinguir que no solo debemos reclamar el derecho de ciudadanía para aquellos excluidos de la sociedad sino también hemos de apelar al deber del ejercicio de la misma a los que se encuentran incluidos. Pues es desde dentro de la sociedad, desde donde los ciudadanos pueden responsabilizarse de la situación de exclusión de sus conciudadanos. Podemos decir que hoy no están siendo ciudadanos plenos aquellos a los que no se les está permitiendo que lo sean, pero tampoco lo están siendo aquellos que están abdicando de su parte de responsabilidad en el pacto; con la diferencia de que mientras éstos no están ejerciendo su ciudadanía en el aspecto concreto al que nos referimos, es decir, por el incumplimiento de sus deberes como ciudadanos hacia las personas sin hogar, éstas no están ejerciendo su ciudadanía en ningún aspecto. La ciudadanía no es algo que se crea por generación espontánea, es algo que se otorga o se deniega: “ *atribuir la ciudadanía significa reconocer la igualdad que abarca no solo los derechos civiles sino también los sociales, económicos y culturales: salud, educación, salario, seguridad social, empleo y vivienda*”<sup>136</sup>. El riesgo fundamental de esta matización es, no obstante, claro. Si algo es otorgable puede

---

<sup>135</sup> GARCÍA, Joaquín (2012). “*Reinvención de la exclusión social en tiempos de crisis*”, p. 70

<sup>136</sup> Ibidem p.80

devenir con facilidad en meritorio y por lo tanto en opcional. Pero la ciudadanía, como hemos dicho al principio, se basa en la igualdad y la exigencia de esa igualdad es un imperativo ético derivado, en este caso, del reconocimiento de la dignidad de toda persona humana. Cuando hablamos de otorgar ciudadanía o denegarla a lo que nos estamos refiriendo es a la objetivación de esa dignidad mediante su reconocimiento.

La dimensión legal de la ciudadanía apela hoy a una ciudadanía de carácter cosmopolita y transnacional necesaria en un mundo global como es el nuestro. Una ciudadanía que no esté condicionada por la posesión o no de un documento para ser portador de derechos básicos y receptor de bienes y servicios.

La ciudadanía por lo tanto hay que concederla a las personas sin hogar mediante el reclamo al resto de ciudadanos del ejercicio pleno de la suya y demandándoles, también, que lo hagan de una forma que posibilite la inclusión de todos: *“una ciudadanía injusta, desquiciada, produce sociedades igualmente desquiciadas, de ahí que la gran apuesta de futuro para la sociedad consista en formar ciudadanos justos y activos, comprometidos en las distintas esferas de la sociedad civil , y en su caso, en las tareas del Estado”*<sup>137</sup>.

La accesibilidad a dichos bienes requiere una suma de fuerzas que incluye a la familia, la empresa, los sindicatos, los partidos políticos, las administraciones del Estado, los movimientos sociales, las parroquias, las ONG, etc.

### **7.3. Reconocimiento real de los derechos humanos**

Los derechos humanos son la positivización jurídica de pretensiones morales justificadas. En estas pretensiones morales y en la constatación de que existen unas necesidades básicas para todas las personas se fundamentan los derechos<sup>138</sup>. Sin embargo, estas necesidades básicas son un hecho, que por él mismo no puede justificar la existencia de un deber moral bajo el riesgo de caer en la falacia naturalista<sup>139</sup>.

Hace falta reconvertir la necesidad en una categoría moral, lo que puede hacerse argumentando que una necesidad no solo es una carencia física, sino también una necesidad categórica que impide a las personas ser agentes morales. Y lo impide, en tanto en cuanto la

---

<sup>137</sup> CORTINA, Adela (2010). *“Justicia cordial”* , p. 55

<sup>138</sup> REY, José L. (2011). *“El discurso de los derechos. Una introducción a los derechos humanos”*, p.25

<sup>139</sup> Ibidem p.90

existencia de esa contingencia impide ejercer a una persona su autonomía llevando a término los planes de vida que se ha propuesto.

En este sentido, todos los derechos humanos en general y los derechos sociales en particular, entre los que se incluyen el de la vivienda y el trabajo, serían la garantía para satisfacer necesidades categóricas en las personas. El reconocimiento de los derechos sociales y su positivización implica el reconocimiento de que sin un alojamiento digno y sin un trabajo una persona no puede ir creciendo en autonomía y sin ese crecimiento difícilmente podrá lograr sus aspiraciones vitales.

El principal problema relativo a los derechos humanos hoy<sup>140</sup>, no está en su fundamentación sino en su protección, siendo así que el problema no es tanto filosófico cuanto político: *“el reconocimiento de los derechos marca la altura de una sociedad decente, de una institución ajustada, de una sociedad cohesionada. No reconocer los derechos es el mayor acto de humillación, ya que convierte en objeto, en instrumento, en producto”*<sup>141</sup>.

Y como tal problema político es al Estado a quien compete fundamentalmente que el reconocimiento real de los mismos se produzca, lo cual implica necesariamente la existencia de instituciones justas que puedan garantizar los derechos de forma efectiva. Una de ellas es el Estado de Bienestar tan resentido hoy por los efectos de la crisis, como cuestionado por las nuevas corrientes neoliberales que abogan por un adelgazamiento de sus prestaciones a favor de una mayor implicación de la sociedad civil pretendiendo: *“ impulsar iniciativas de corte asistencial procedentes de iglesias, sinagogas, comunidades locales que intenten ayudar a los más pobres, contando con subvenciones públicas de alcance limitado. Todo ello en un contexto de recortes en los sistemas de protección que ha llevado a sustituir el término “welfare” por el de “workfare”, palabra con la que apenas si se disfraza la obligación de trabajar de los pobres a cambio de mantener la posibilidad de seguir recibiendo ayudas sociales”*<sup>142</sup>.

Una de las críticas que con más fuerza se dirige al Estado de Bienestar es que solo puede ser efectivo en contextos de pleno empleo, algo que actualmente no solo es una utopía, sino que además no tiene visos de cambio. Lo cual plantea un gran problema pues la

---

<sup>140</sup> REY, José L. (2011). *“El discurso de los derechos. Una introducción a los derechos humanos”*, p.33

<sup>141</sup> Ibidem p.80

<sup>142</sup> CABRERA CABRERA, Pedro José (2008). *“Perspectiva sociológica de la compasión de la compasión”*, p.236

exigencia de proteger el derecho al trabajo coexiste, sin embargo, con una serie de trabajadores potenciales que no se encuentran en igualdad de oportunidades para acceder a un trabajo en semejante contexto de escasez. Uno de los principales problemas de la población sin hogar hoy es la imposibilidad de encontrar un trabajo, por la escasez en la oferta y por la insuficiencia de capacidades. Factores ambos que deben ser corregidos por el Estado. El primero, mediante la búsqueda de nuevas formas de trabajo mediante la desmercantilización del mismo, y el segundo creando en las personas nuevas capacidades y desarrollando las ya existentes.

Mientras tanto, la sociedad sigue produciendo excluidos que no dejarán de serlo mientras no tengan unos ingresos adecuados para poder llevar una vida digna. A partir de este planteamiento surgen las políticas de rentas mínimas de inserción (RMI) que también están siendo cuestionadas en la actualidad, tanto por las dificultades burocráticas para acceder a ella como por las condiciones que exigen a los receptores.

Condiciones que no siempre resultan éticas por varios motivos. En primer lugar, porque lejos de cohesionar la sociedad la dividen de nuevo entre personas que viven de su trabajo y personas que lo hacen de los servicios sociales, lo que para estos últimos se convierte en un estigma<sup>143</sup>. En segundo lugar, porque estaríamos ante una ayuda que lejos de promocionar a la persona e incentivarla para la llevar una vida autónoma puede conducirla a una situación de dependencia. Se plantea aquí el debate clásico entre asistencialismo e integración<sup>144</sup>. Las personas sin hogar necesitan una ayuda para salir adelante porque solos es muy difícil que lo hagan pero esta ayuda ha de prestarse adecuadamente. Y de la misma forma que en páginas anteriores cuestionábamos la limosna realizada por propio interés, las ayudas oficiales merecen la misma reflexión. No pocas veces las ayudas responden a la necesidad del conjunto de la sociedad de *no verse amenazados en su bienestar por la exclusión*<sup>145</sup>. Es decir, que el pago de impuestos no obedece tanto a una necesidad del excluido cuanto a un derecho de los “incluidos” a vivir en una sociedad próspera, ordenada y segura. En el hecho de dar se advierte una “unidireccionalidad” entre un sujeto activo, el que da, y otro pasivo el que recibe. Es necesario por lo tanto que el proceso que ha de recorrer una persona sin hogar desde la exclusión hasta la inclusión lo recorra por un camino sólidamente proyectado, basado en el

---

<sup>143</sup> FERNÁNDEZ, J. Manuel (2000). “*La construcción social de la pobreza en la sociología de Simmel*”, p.19

<sup>144</sup> IZUZQUIZA, Daniel; GUERRERO, Juan A. (coord.) (2003). “*Vidas que sobran. Los excluidos de un mundo en quiebra*”, p. 65

<sup>145</sup> Ibidem, p.67

descubrimiento de sus propias capacidades y sus propias motivaciones en cuanto a la proposición de fines pero sobre todo, que recorra este camino apoyada en la certeza de que lo que la sociedad quiere realmente es que esa persona alcance su plenitud como ser humano. En definitiva, un camino que le permita ir ganando en autonomía. La ayuda económica y de recursos tan solo debe procurarse en tanto en cuanto sirva para reforzar esa conquista de capacidades y motivaciones. Por todo esto hoy la concesión del RMI se produce bajo el compromiso del receptor de iniciar un proceso de inserción. Solo con esa condición se da. Esto que en teoría responde a la intención de que la persona excluida no se instale en su situación, en realidad reabre una serie de viejos debates como la histórica polémica sobre el merecimiento de los pobres a ser ayudados diferenciando entre aquellos de buena voluntad y los que de alguna manera eligen su situación. Y la cuestión no es esa, porque habrá personas que, efectivamente, deberían aceptar las oportunidades que se les ofrecen para salir de su situación. Sin embargo, la cuestión es dilucidar si están en situación de poder hacerlo, y sobre todo, si las oportunidades que se les brindan son de calidad.

Relacionado con esto, se está generando un nuevo debate en torno a la conveniencia y factibilidad del llamado *salario de existencia* que se otorgaría a todas las personas sin excepción, solamente por el hecho de serlo. Este salario garantizaría los mínimos económicos para llevar una vida digna, lo que permitiría a las personas ocupar el tiempo en otras actividades que les permitiesen un crecimiento a otros niveles, toda vez que la amenaza por la supervivencia desapareciese del horizonte. Hoy en día, cada vez son más las voces que reclaman la percepción de este salario como un derecho y proponen medios para lograrlo. El tiempo dirá si lo que hoy es pura utopía se convierte en la conquista de un nuevo derecho, de la misma forma que ya sucedió con otros derechos humanos que hoy son incuestionables pero que no siempre lo fueron.

## **Capítulo 8: ÉTICA Y SOCIEDAD CIVIL**

### **8.1 Sociedad Civil: mediadora entre el individuo y el Estado.**

En este apartado queremos apelar de forma particular a la exigencia del ejercicio pleno de ciudadanía a aquellos que se encuentran “dentro” de la sociedad. Tomado una vez más como punto de partida la definición de ciudadano que nos recuerda que: “*ser ciudadano pleno significa participar tanto en la dirección de la propia vida como en la definición de algunos*

*de sus parámetros generales; significa tener conciencia de que se actúa en y para un mundo compartido con otros, y que nuestras respectivas identidades individuales se relacionan y se crean mutuamente”<sup>146</sup>.*

El sinhogarismo es un problema social de los más importantes. A pesar de todo lo expuesto en cuanto a la necesidad de implicarse y responsabilizarse a nivel personal, este tipo de respuesta, la individual, no siempre es fácil. Pero no solo eso, si se ejerce en soledad puede llegar a ser insuficiente.

El fenómeno de la exclusión apela de forma contundente a la necesidad de colaboración entre el ámbito estatal y el ámbito individual, siendo la red institucional de la sociedad civil un inestimable puente entre estos dos ámbitos favoreciendo el tránsito bidireccional de propuestas y soluciones.

En un contexto de crisis del Estado de Bienestar como el actual, los diferentes países se han lanzado a la búsqueda de nuevas soluciones que den respuesta a la gran variedad de problemas sociales que los acechan. En este sentido cabe señalar, siguiendo a Joan Subirats<sup>147</sup>, que en aquellos países que cuentan con una concepción de lo público como un ámbito de responsabilidad colectiva, traducido una presencia fuerte de la sociedad civil puede observarse una disminución de conflictos entre comunidades sociales, así como un aligeramiento de la tensión de las Administraciones con respecto a las demandas y, por el contrario, ven aumentada su capacidad colectiva para enfrentarse al futuro y sus retos.

Este mismo autor señala, también, que las asociaciones que integran la sociedad civil son instrumentos de integración política y social de los individuos y de los grupos. Son además, los pilares sobre los que se asienta la sociedad democrática y a través de la cuales los individuos privados se convierten en ciudadanos:

*“Para Tocqueville, el compromiso cívico convierte al “yo” en “nosotros”, y la clave de dicho compromiso reside en la participación en asociaciones voluntarias a través de la cual se desarrolla la capacidad de cooperación y la responsabilidad común por asuntos*

---

<sup>146</sup> IZUZQUIZA, Daniel; GUERRERO, Juan A. (coord.) (2003). *“Vidas que sobran. Los excluidos de un mundo en quiebra”*, p. 214

<sup>147</sup> SUBIRATS Joan (2001). *“Sociedad Civil y Voluntariado: responsabilidades colectivas y valores públicos en España”*, p.44

*colectivos. La libertad de asociación aparece entre las condiciones necesarias para la transformación de individuos privados en ciudadanos”<sup>148</sup>.*

El modelo de democracia deliberativa propuesto por J. Habermas, requiere una vida pública rica, motivo por el cual para este autor, el espacio público ocupa un lugar preeminente en la construcción de la sociedad:

*“En Facticidad y Validez, Habermas analiza concretamente el saber implícito que como participantes del juego democrático tenemos y presenta la idea de una democracia deliberativa, en la que la sociedad civil y la opinión pública tienen un papel normativo y crítico fundamental. Ambos conceptos aparecen como complementarios y en oposición al poder social del mercado y de la burocracia estatal.*

*Para Habermas, la sociedad civil se estructura en torno al espacio de la opinión pública, cuya trama comunicacional le da consistencia. El espacio público-político es una estructura de comunicación que queda enraizada en el mundo de la vida a través de la sociedad civil”<sup>149</sup>.*

Así en la Sociedad Civil, entendida en la línea habermasiana, cristalizarían las opiniones privadas de los integrantes de las diversas asociaciones y grupos, para posteriormente ser elevadas al espacio de la opinión pública política.

El seno de la sociedad civil y mediante la adherencia asociativa de sus integrantes se convierte en un lugar propicio para recoger todo el universo de percepciones, emociones, proyectos y sueños que surgen en tantos individuos en torno al problema del sinhogarismo. Sus miembros:

*“ciudadanos organizados, que desde la vida privada, buscan interpretaciones públicas para sus intereses y que influyen en la formación institucionalizada de la opinión y la voluntad políticas<sup>150</sup>”.*

En este sentido es interesante destacar la influencia kantiana en la concepción de Habermas acerca de la sociedad civil al presentarla como cauce y espacio en el que la opinión privada deviene en pública y verdadera garantía de un sistema plenamente democrático:

---

<sup>148</sup> SUBIRATS Joan (2001). “Sociedad Civil y Voluntariado: responsabilidades colectivas y valores públicos en España”, p. 48

<sup>149</sup> Fascioli, A. (2009). “El concepto de sociedad civil en J. Habermas”

<sup>150</sup> Ibidem

*“Habermas sigue el enfoque kantiano, al plantear que la sociedad civil está muy ligada a la dimensión de la opinión pública. En Kant, esta esfera pública está preocupada por la res pública o lo que todos podrían querer y hace de conciencia moral del poder político. La sociedad civil es el sustrato de un espacio público que es creado comunicativamente en el diálogo de quienes defienden intereses universalizables”<sup>151</sup>.*

Pero para que la sociedad civil de un país se fortalezca y sea capaz de asumir retos y responsabilidades, sin recurrir a una continua delegación de las mismas en el Estado y sus instituciones es necesario que concurren una serie de condiciones socioculturales siendo una de las más importantes el fortalecimiento de la confianza interpersonal mediante vínculos de compromiso mutuo y reciprocidad.

La sociedad civil constituye un marco muy adecuado desde el cual poder ofrecer una respuesta óptima a las personas sin hogar a un doble nivel.

En primer lugar, porque la sociedad civil integra una gran diversidad de instituciones (asociaciones, cooperativas, comunidades religiosas, ONGs, etc) que, desde distintas perspectivas y con distintos objetivos, desarrollan e impulsan multitud de proyectos basados en la solidaridad como principio de acción<sup>152</sup>. El llamado tercer sector, diseña abundantes y variadas estrategias para la construcción de una sociedad más justa basadas en los ideales morales y no en los mínimos éticos que caracterizan a las normas morales por las que se rigen las instituciones del Estado. La participación en estos proyectos comunes permite a los ciudadanos conjugar su dimensión individual con su dimensión social, aunando sus esfuerzos con otras personas y canalizándose así, de una forma mejor, y más eficaz, las respuestas particulares a los problemas sociales. El voluntariado, la escuela, la familia, las iglesias (de distintas confesiones) y parroquias cristianas y, en general, todo el mundo asociativo y de movimientos sociales, son algunos ejemplos de comunidades de solidaridad. Por otro lado, esta variedad de comunidades garantiza la oferta de un amplio catálogo de relatos de sentido; cada una, desde sus ideales, responden al desafío de una inclusión que promueve la diversidad como valor respetando la riqueza que encierra la pluralidad de las sociedades actuales.

---

<sup>151</sup> Fascioli, A. (2009). *“El concepto de sociedad civil en J. Habermas”*

<sup>152</sup> IZUZQUIZA, Daniel; GUERRERO, Juan A. (coord.) (2003). *“Vidas que sobran. Los excluidos de un mundo en quiebra”*, p. 210

En segundo lugar, y no menos importante, posibilitando la integración de la propia persona sin hogar en comunidades cohesionadas en las que se pueden aprender relatos dotados de sentido, a partir de los cuales construir los propios. Es decir, se puede ofrecer a las personas sin hogar horizontes vitales más amplios en los que poder integrar la propia experiencia de sufrimiento y compartirlo con una comunidad. Ambas cosas, relación y sentido, constituyen dos de las carencias más importantes de las personas sin hogar. Ambas, además son necesarias para “vivirse” humanamente. Por todo ello, desde estas comunidades de solidaridad y sentido, y a través de la participación en sus proyectos, a las personas sin hogar les resulta más fácil comprenderse necesarios, permitiéndoles descubrir y desplegar sus propias capacidades. Es decir, *“hacen que las personas excluidas puedan volver a ser en verdad alguien, con otros, haciendo algo”*<sup>153</sup>.

En este sentido retomamos, la tesis anteriormente expuesta, de que para que las acciones solidarias puedan, verdaderamente ser llamadas tales, han de regirse por la lógica de la bidireccionalidad de modo que lejos de perpetuar relaciones asimétricas dentro del conjunto de la sociedad (por las cuales unos se conciben a sí mismos, y siempre, como ejecutores de acciones solidarias mientras que otros lo hacen como eternos receptores) posibiliten la construcción de espacios públicos compartidos.

## **8.2 Voluntariado**

El Barómetro de Marzo del CIS distingue entre acciones de voluntariado de otras, que no son voluntariado, en sí, sino acciones individuales puntuales, solidarias, sin estar enmarcadas en el proyecto de una organización<sup>154</sup>. A la práctica de la colaboración social, institucionalizada y estructurada, es a la que dedicaremos nuestras reflexiones en las siguientes líneas.

La Ley 6/1996, de 15 de enero, de Voluntariado<sup>155</sup> define el voluntariado como *el conjunto de actividades de interés general, desarrolladas por personas físicas, siempre que las mismas no se realicen en virtud de una relación laboral, funcionarial, mercantil o cualquier otra retribuida.*

---

<sup>153</sup> IZUZQUIZA, Daniel; GUERRERO, Juan A. (coord.) (2003). *“Vidas que sobran. Los excluidos de un mundo en quiebra”*, p.217

<sup>154</sup> Ministerio de Sanidad, Política Social e Igualdad (2011). *Datos sobre el voluntariado en España, Resumen de datos cuantitativos Año 2011.*

<sup>155</sup> Ley 6/1996, de 15 de enero, del Voluntariado.

La misma Ley señala además que esas actividades, además, han de tener un carácter altruista y solidario, ser ejercidas desde la libertad en ausencia de toda coacción, ser llevadas a cabo sin contraprestación económica alguna y realizarse en el marco de organizaciones, públicas o privadas de acuerdo a programas específicos.

Según datos reflejados en el Anuario del Tercer Sector de Acción Social en España de la Fundación Luis Vives del 2010<sup>156</sup> el número de personas que durante el año 2009 fueron voluntarias en alguna de las 28.790 entidades de Acción Social que configuraban la muestra, ascendió a un total de 873.171. Asimismo, el 2011 fue declarado el Año Europeo del Voluntariado y raro es el país que no contiene entre su catálogo legislativo una ley sobre el voluntariado.

Estos datos demuestran el auge del fenómeno del voluntariado y su importancia, razón por la cual creemos conveniente esbozar, debido a las claras implicaciones con el tema que nos ocupa, un breve análisis crítico de sus causas, sus características y sus diversas consecuencias, entre las que no faltan sus peligros.

Joaquín García Roca, propone tres argumentos explicativos del nacimiento del fenómeno del voluntariado<sup>157</sup>. Estos son: la revolución del tiempo de trabajo, significativamente menor en las sociedades industrializadas lo que se traduce en una necesidad de gestión del tiempo libre; la eclosión de la ciudadanía como expresión de libertad y participación; y por último las políticas de vida cotidiana que relacionan el deseo de una sociedad mejor con la capacidad para construirla a partir de lo concreto y del cuidado mutuo.

En la Exposición de Motivos de la Ley de Voluntariado<sup>158</sup> se plantea de forma explícita la corresponsabilidad del Estado y la sociedad en la satisfacción de los intereses y necesidades generales, apelando a la responsabilidad y participación ciudadana como ejes vertebradores del cambio social. Asimismo, en ella se reconoce la conveniencia de la participación ciudadana en el diseño y ejecución de las políticas públicas y sociales. Todo ello conduce a los poderes públicos a imponerse la obligación de *reconocer, promover e impulsar eficazmente la acción voluntaria*.

---

<sup>156</sup> Ministerio de Sanidad, Política Social e Igualdad (2011). *Datos sobre el voluntariado en España, Resumen de datos cuantitativos Año 2011*.

<sup>157</sup> GARCÍA ROCA, Joaquín (2001). “*El voluntariado en la sociedad de Bienestar*”, p. 17

<sup>158</sup> Ley 6/1996, de 15 de enero, del Voluntariado.

Más allá de lo “políticamente correcto” de los motivos expuestos en la mencionada ley, numerosos autores se muestran recelosos ante la “juridificación” y regulación del voluntariado temiendo que dicha normatividad afecte a su independencia y autonomía para denunciar y transformar.

*“ De esta forma, el voluntariado, pero sobre todo, la apropiación que de él hacen los poderes públicos a través de sus regulación jurídica, su “juridificación”, muestra en este contexto su rostro ideológico al servir de escudo al neoliberalismo en su estrategia privatizadora que afecta al desmantelamiento generalizado de los servicios públicos, en cuanto que son considerados un lastre para el libre desarrollo del mercado y su lógica [...] El Estado, regulando sobre el voluntariado, normalizándolo, lo haría suyo, se apropiaría de él y anularía la potencialidades transformadoras y críticas que le son propias”<sup>159</sup>*

Por su parte, Antonio Madrid resalta a cerca del voluntariado la capacidad de éste para generar una fuerza social capaz de conseguir objetivos colectivos mediante la colaboración social y hace en su libro *La Institución del Voluntariado*<sup>160</sup> una lectura crítica del proceso de institucionalización del mismo al que estamos asistiendo en los últimos años con creciente intensidad.

Para este autor, en esta “definición” como fuerza social del voluntariado, se encuentra uno de sus mayores peligros pues hace evidente que su control y su cauce sean un asunto de interés público como lo demuestra el hecho de este fenómeno haya sido objeto de regulación jurídica específica.

Así la institucionalización del voluntariado produce una serie de efectos en el mismo que pueden llegar a desvirtuar su esencia afectando a su gratuidad y aspiraciones éticas habida cuenta de la instrumentalización de que es objeto. Por la institucionalización el voluntariado se convierte en instrumento de las políticas públicas al presentarlo como un sistema alternativo de prestación de servicios que permite reducir las cargas estatales y como paradigma oficial de una participación social responsable y solidaria.

También deviene en instrumento por ser estimado como un recurso útil que capaz de favorecer la reproducción de la economía de mercado. En este sentido, Raúl Susín afirma:

---

<sup>159</sup> SUSÍN BETRÁN, Raúl (2001). “*Algunas cuestiones para comprender la institucionalización jurídica del voluntariado*”, p. 266

<sup>160</sup> MADRID, Antonio (2001). “*La institucionalización del voluntariado*”, p. 15

*“La existencia de disposiciones como los artículos 14 y 15 de la Ley 6/96, al introducir el juego del derecho promocional a través de crear incentivos para la realización de actividades de voluntariado, afectan gravemente al mismo al no tener en cuenta su esencia de gratuidad, imponiendo de esta forma, la lógica de la economía y del mercado”<sup>161</sup>.*

El auge del voluntariado comparte protagonismo cronológico con la crisis del Estado del Bienestar, hecho que puede, por otro lado plantear numerosas reflexiones crítica pero también suscitar oportunidades al identificar sus sinergias y revisar sus discrepancias.

Joaquín García Roca propone cuales serían los rasgos que permitirían distinguir el ejercicio de un voluntariado maduro de otro que no lo es, resaltando la capacidad para transformar la sociedad como el principal indicativo del grado de madurez del mismo<sup>162</sup>.

Los distintos modelos de Estado de Bienestar generan, o pretenden generar, un voluntariado a la carta que responda a sus particulares intereses ideológicos. Modelos neoliberales proponen el adelgazamiento del Estado de Bienestar mediante el recorte de las prestaciones sociales concediendo, de forma paralela, mayores responsabilidades sociales a la sociedad civil y a los agentes no políticos:

*“Los voluntarios sirven entonces de coartada para dismantelar los sistemas de protección y se atribuye a los voluntarios una mejor satisfacción de las demandas del ciudadano-consumidor y una mayor eficiencia en la asignación de recursos”<sup>163</sup>.*

En el seno de dichos estados neoliberales, un voluntariado maduro sería aquel que denunciase una reducción del Estado sólo en lo tocante a política social mientras que sus atribuciones en materia de propiedad y seguridad ciudadana se ven aumentadas. Igualmente un voluntariado maduro en este contexto es aquel que se rebela contra la perversión de su propia identidad:

*“ En proyecto neoliberal de sociedad se empieza por utilizar las organizaciones sociales como prestadoras de servicios y se acaba por someterlas a seguir rigurosamente los criterios de organización económica y empresarial. El voluntariado funciona como una*

---

<sup>161</sup> SUSÍN BETRÁN, Raúl (2001). *“Algunas cuestiones para comprender la institucionalización jurídica del voluntariado”*, p. 267

<sup>162</sup> GARCÍA ROCA, Joaquín (2001). *“El voluntariado en la sociedad de Bienestar”*, p. 28

<sup>163</sup> Ibidem 31

*ampliación de las actividades de los actores del mercado mediante su pertenencia al Tercer Sector. El voluntariado y las empresas sociales responden a la misma vocación”<sup>164</sup>.*

Los modelos socialdemócratas de Estado de Bienestar, por el contrario, consideran cualquier adelgazamiento del Estado como una neutralización de la democracia y una reducción en los derechos. El voluntariado se convierte en una realidad provisional que se justifica, mientras no llegue el Estado y no se puedan cubrir las necesidades desde las Administradores haciendo de él un instrumento de las políticas públicas. En este contexto, un voluntariado maduro:

*“ Considera la idea de incompatibilidad entre las conquistas modernas y el voluntariado autónomo como una estafalaria construcción ideológica. En lugar de la contraposición entre voluntariado y modernización, entre profesionales y voluntarios, entre intereses y donaciones, apuestan por crear sinergias entre ambas realidades”<sup>165</sup>*

Igualmente, un voluntariado maduro es aquel que denuncia el excesivo anonimato, frialdad y abstracción que caracterizan a la solidaridad institucional de la socialdemocracia ahogando entre sus protocolos el aspecto cálido y vivencial de la experiencia de voluntariado pues no hay que olvidar que el ejercicio del voluntariado social en contextos de marginación es cauce de posibilidad de una serie de experiencias todas ellas fundantes<sup>166</sup>.

En primer lugar, el voluntariado propicia al voluntario la experiencia de apertura radical a la alteridad sufriente y descubrir en su rostro y cicatrices los indicios de problemas más globales que integran factores causales de tipo sociales, políticos y éticos.

En segundo lugar, el voluntariado permite la asunción en la propia carne del sufrimiento, el dolor y la impotencia como primer paso para dotar de sentido a lo que no lo tiene y afrontar los retos implícitos a su erradicación.

En tercer lugar, el voluntariado posibilita la “narración de lo invisible” a los ojos de la sociedad.

---

<sup>164</sup> GARCÍA ROCA, Joaquín (2001). “El voluntariado en la sociedad de Bienestar”, 31

<sup>165</sup> Ibidem p.34

<sup>166</sup> MORA ROSADO, Sebastián (2001). “Movimientos sociales y voluntariado. Hacia un nuevo marco de complicidades”, p. 114

Por último, y en cuarto lugar, el voluntariado permite testimoniar bajo su experiencia la necesidad de amalgamar cuidado y justicia así como denunciar el sin sentido de enfrentarlas.

Desde esta perspectiva el voluntariado es concebido *no solo como una acción sino que es una presencia cargada de densidad significativa en terrenos de exclusión y dolor*<sup>167</sup>. El voluntariado como acción solidaria puede regularse y normativizarse como presencia, sin embargo, requiere un mínimo de libertad y espontaneidad, un grado de madurez y de autonomía frente a la excesiva burocratización del mismo.

Esa libertad posibilita el crecimiento y la implicación personal del voluntario ante la realidad sufriente del otro, le cautiva y le interpela desestabilizadamente<sup>168</sup>. La desestabilización del voluntario se convierte en garantía de buena práctica y de la evolución de un “voluntariado de horas” a un “voluntariado vital”, siendo cauce de una transformación de su forma de vida. Esta y no otra es la verdadera fuerza social del voluntariado: propiciar el tránsito del “hacer” al “ser”

Pues el voluntariado no es aquella actividad que se hace de forma solidaria sino aquella experiencia que consigue, mediante la exposición al sufrimiento, convertir en solidario cada minuto de la vida de una persona. Las estructuras injustas nunca se romperán acompañando a los excluidos ni redistribuyendo recursos sino que se romperán por su obsolescencia en una sociedad de personas vitalmente solidarias.

## **Capítulo 9: RESPONSABILIDAD ÉTICA INDIVIDUAL HACIA LAS PERSONAS SIN HOGAR**

### **9.1 Valores implicados en la respuesta ética individual**

Para escribir este epígrafe nos hemos concedido la licencia de acotar aún más el perfil de persona sin hogar. Como hemos señalado anteriormente, las situaciones habitacionales de la población sin hogar recogidas en la tipología ETHOS son muy variadas. Por ello

---

<sup>167</sup> MORA ROSADO, Sebastián (2001). “*Movimientos sociales y voluntariado. Hacia un nuevo marco de complicidades*”, p. 122

<sup>168</sup> FALCÓN, Enrique (2001). “*El voluntariado en contextos de exclusión social*”, p. 292

precisamente, acotamos inicialmente el trabajo a las personas incluidas en las tres primeras categorías propuestas por FEANTSA, es decir a aquellas que viven en la calle y aquellas que duermen o viven en albergues y centros de acogida. Sin embargo, la población de personas sin hogar incluidas en estas tres categorías es igualmente muy diversa. Así, es posible encontrar entre ellas personas inmigrantes sin papeles, parados de larga duración, personas con problemas familiares, enfermos mentales, personas con patologías duales (personas que padecen una doble enfermedad siendo una de estas la adicción y la otra un cuadro mental), etc.

Todos ellos, indudablemente, necesitan una respuesta ética basada en los mismos supuestos pero, a nuestro juicio, las soluciones y perspectivas de futuro no son las mismas para todos ellos. Una vez más, reclamamos justicia para todos. Sin embargo, en las reflexiones que prosiguen queremos dedicarnos, especialmente, a las personas sin hogar que padecen enfermedades mentales, adicciones de diversa índole o patologías duales, ya que son personas cuya autonomía está muy limitada, razón por la cual creemos que la necesidad de una respuesta ética es mucho más acuciante, considerando además, que son la población sin hogar más excluida de la sociedad.

Reclamamos para ellos acciones justas y compasivas desde una posición individual. Acciones que suponen, en primer lugar, ver y contemplar a estas personas reconociéndolos en su dignidad y singularidad; en segundo lugar, acercarse a ellas mediante la acogida e implicación responsable en el proceso de recuperación y conquista de su autonomía, sin exigir que dicha autonomía se conciba como un “todo o nada” sino que se ajuste a sus posibilidades reales, y cuando esas posibilidades sean muy reducidas, simplemente cuidando (¿por qué no?) de ellos.

### **9.1.1 Reconocimiento**

Alisdair MacIntyre, en sus trabajos sobre la virtud señala la existencia de tres cuestiones que toda persona debe plantearse sobre sí misma. Estas cuestiones son: *¿quién soy yo?, ¿quién debo llegar a ser? y ¿qué debo hacer para conseguirlo?*. El florecimiento de una vida humana pasa por la respuesta a estas tres cuestiones y se basa en el reconocimiento de uno mismo como tal. Ese reconocimiento, no obstante, para que pueda tener lugar necesita del “*recurso a las demás personas para dar estatuto social a la certeza personal que tiene cada individuo respecto de sus propias capacidades, porque, afirma Ricoeur, las capacidades se*

*pueden observar desde fuera, pero lo esencial en ellas es que se sienten y se viven desde dentro, con certeza*”<sup>169</sup>.

La personas sin hogar también necesitan responder a esas preguntas como premisa para una vida digna. Pero en su caso, el florecimiento de esta vida *verdaderamente humana* se ve condicionada por su capacidad de responder a estas tres preguntas. Y se ve condicionada de una forma triple. En primer lugar, por su propia experiencia vital, que les ha conducido a un extrañamiento de sí mismos de tal magnitud que han quedado fuera de ese campo de certezas, peregrinando hacia otro plagado de incertidumbres. En segundo lugar, por la no existencia de relación con una alteridad capaz completar y dar solidez a ese proceso de reconocimiento. (Conviene recordar aquí, que cuando las personas sin hogar establecen vínculos sociales con otras personas, estos suelen tener lugar dentro de la esfera de exclusión, por lo que, generalmente y con las debidas excepciones, no son los más adecuados para iniciar o dar solidez a ese reconocimiento). En este sentido, como sostiene Jorge Úbeda<sup>170</sup> la dependencia de la persona sin hogar deviene incluso en desesperada: *“la dependencia de la víctima es estricta, es una alteridad desesperada. Y lo más grave es que el no reconocimiento no produce la no existencia de la víctima”*.

En tercer lugar, porque en los casos en que estas personas, ya solas, ya con ayudas son capaces de autodeterminarse y proponerse fines e ideales de vida buena, la tercera pregunta propuesta por MacIntyre la mayoría de las veces queda suspendida en el aire debido a la escasez de medios materiales para conseguir los fines elegidos.

Para Ricoeur, las capacidades que definen al ser humano son: la capacidad de decir, la capacidad de hacer, la capacidad de narrar y de narrarse, la capacidad de imputabilidad y la de prometer. Estas capacidades *“forman parte de esa certeza básica que tiene el sujeto, sin embargo requieren un interlocutor, cuentan con las demás personas para su ejercicio (decir a alguien, actuar con alguien, narrar a alguien, etc), de ahí que se planteen con reciprocidad, como modo de reconocimiento”*<sup>171</sup>.

Lexicográficamente, reconocer es “tener por verdadero”. El reconocimiento tiene por lo tanto un componente epistemológico, ya que el que reconoce, admite o, empleando un

---

<sup>169</sup> FEITO, Lydia (2007). “Vulnerabilidad”, p.13

<sup>170</sup> ÚBEDA, Jorge (2008). “Breve meditación psicológica sobre la víctima”, p.183

<sup>171</sup> FEITO, Lydia (2007). “Vulnerabilidad”, p.13

término más específico y preferido por Ricoeur<sup>172</sup>, *atesta* las capacidades de otro. Una de las principales dificultades está, por lo tanto, en la realización de tal afirmación cuando quien tenemos delante de nosotros muchas veces, se nos ofrece a la vista, en los casos más extremos, como un despojo humano. Tal y como señala el filósofo francés, el reconocimiento es puesto a prueba por lo irreconocible y se pregunta: “¿qué puede, en última instancia, hacerlos irreconocibles?”<sup>173</sup>. En el caso de las personas sin hogar, es imposible contestar a esa pregunta sin dirigir la mirada a los espacios de vulnerabilidad<sup>174</sup> en los que estas personas se hayan insertos, espacios en los que confluyen multitud de agentes causales atribuidos a elementos sociales, económicos, relacionales, vitales, etcétera y que contribuyen al deterioro de la persona, y esto, tanto en su imagen como en su identidad. La vulnerabilidad social que padecen las personas sin hogar exige que este reconocimiento esté basado también en exigencias de justicia mediante la denuncia de los mencionados espacios de vulnerabilidad.

En cuanto a cómo responder sobre lo que sí puede hacerlos reconocibles, creemos que el camino propuesto por MacIntyre con las tres preguntas a las que aludíamos más arriba es un camino bastante seguro (afirmamos cierta inseguridad procedente de posturas extremas que niegan la bondad de la pluralidad). Porque es un camino que abre las puertas a la reciprocidad. No creemos que alguien que no se capaz de contestar a estas preguntas en primera persona pueda llegar a una certeza sobre quiénes son los demás. Y a la inversa. Cuando alguien trata de responder quien es el otro, quién debe llegar a ser y como debe actuar para que lo sea, está cimentando el camino del reconocimiento; del otro y de sí mismo. Reconocimiento que es pleno cuando finalmente se es capaz de conjugarlo en la primera persona del plural.

### 9.1.2 Hospitalidad

La hospitalidad es un valor ético muy relacionado con la responsabilidad, la compasión y la solidaridad<sup>175</sup>. Este valor es una clave fundamental de la respuesta ética hacia las personas sin hogar. Lo es, no solo por su importancia dentro del conjunto del proceso, siendo como es soporte propicio para el reconocimiento y trampolín para la compasión, sino también por las circunstancias concretas de los *huéspedes* que nos ocupan en este momento:

---

<sup>172</sup> RICOEUR, Paul (2005). “*Caminos del reconocimiento: tres estudios*”, p. 103

<sup>173</sup> Ibidem p.72

<sup>174</sup> FEITO, Lydia (2007). “*Vulnerabilidad*”, p.11

<sup>175</sup> TORRALBA, Francesc (2003). “*Sobre la hospitalidad*”, p. 17

*“La hospitalidad consiste en acoger a un individuo que no forma parte de mi universo personal, pero que además es vulnerable psicológica, somática, social, económica y espiritualmente. La vulnerabilidad se relaciona estrechamente con el deseo de tener casa, pues la casa representa un lugar de protección de la vulnerabilidad, y cuando uno se siente realmente vulnerable desea, más que nunca, estar en su casa”<sup>176</sup>.*

Reconocimiento y hospitalidad vienen a ser como las dos caras de una misma moneda. Ambos forman parte de un proceso necesario para que la auténtica compasión y solidaridad entre dos personas pueda surgir. Son complementarios y a veces es difícil determinar cuál de los dos sucede primero debido a que no puede haber reconocimiento sin acogida. Pero si no reconocemos, aunque sea en un grado muy pequeño, a quien vamos a recibir difícilmente consigamos mostrar la hospitalidad debida. Para que haya acogida debe de haber un mínimo de reconocimiento, el cual irá perfeccionarse mediante la hospitalidad. Esto es algo especialmente cierto en el caso de las personas sin hogar, sobre todo en las más deterioradas, que ofrecen un aspecto que muchas veces inspira temor y desconfianza. La hospitalidad, implica un riesgo; en este caso el móvil para asumirlo procedería de la sensibilidad y valentía para contemplar su vulnerabilidad.

Como señala F. Abel: *“la situación del otro huésped debería hacernos pensar en los orígenes y razones últimas de su vulnerable situación y en el grado de responsabilidad que tenemos los anfitriones en esta situación. La vulnerabilidad del otro puede adoptar formas muy variadas, tiene orígenes distintos, pero no podemos descartar nuestra parte de responsabilidad, directa o indirecta, en la generación de su vulnerabilidad”<sup>177</sup>*. El reconocimiento mínimo que se requiere para acogerlas es el de su valor axiológico en cuanto persona: *“La auténtica hospitalidad se funda en el reconocimiento de la dignidad del otro. Se le acoge porque tiene valor en sí, porque merece ser acogido, y lo merece por el único hecho de ser persona”<sup>178</sup>*. Este “pequeño” reconocimiento constituye el punto de salida desde uno mismo hacia la alteridad.

Esta trayectoria hacia fuera del propio ser continúa con la acogida, la cual permite que el reconocimiento vaya perfeccionándose, vaya echando raíces. La acogida es también la antesala necesaria para la compasión.

---

<sup>176</sup> TORRALBA, Francesc (2003). “Sobre la hospitalidad”, p. 27

<sup>177</sup> Ibidem p.35

<sup>178</sup> Ibidem p.34

Cuando Ulises, héroe de la Odisea<sup>179</sup> regresa a su patria, a Ítaca, es acogido en su casa antes de ser reconocido pero no se produce un verdadero encuentro debido a que al llegar a casa, no es a él mismo, a Ulises, a quien acogen, sino a un extraño al que nadie llama por su verdadero nombre. Sin embargo, debido a la importancia cultural que en la antigua Grecia se daba a la hospitalidad, Ulises es muy bien recibido en su propia casa, aun sin ser reconocido. Es acogido como otro que no es él. Es solo después, cuando se le permite despojarse del disfraz y mostrar su cicatriz<sup>180</sup> cuando es plenamente reconocido y acogido nuevamente, esta vez, como él mismo. No hay pues, reconocimiento pleno sin acogida.

Decíamos en la primera parte de este trabajo que el no tener un hogar estaba directamente vinculado con el hecho de *ser* hogar. Así, quién no *tiene-es* hogar se encuentra desposeído de todo lo suyo y de sí mismo. Carece de un espacio en el que *ser*. En este sentido, la acogida de quién sí *tiene-es* hogar ha de ser la de aquel que, reconociendo este estado de vulnerabilidad y carencia vital, ofrece su propio hogar, es decir su propia experiencia de hogar, para posibilitar en el otro la reconquista de su *ser* (hogar). Intuyendo en el otro capacidades, reducidas al estado de potencia por la carencia de un suelo en el que echar raíces, saldrá a su encuentro para proporcionarle un suelo común, en el que poder actualizarlas.

Esta acogida, caracterizada por la cesión de parte del propio ser, posibilita un espacio en el que el otro puede decir, puede hacer, puede narrar y ser narrado, puede hacerse responsable y puede contraer compromisos. A través de la hospitalidad y de la acogida, el otro comienza a sentir que tiene un lugar en el que ser, en el que rehacerse, recuperar fuerzas y certezas, crear nuevos vínculos y nuevos recuerdos que posibiliten posteriormente la vuelta a su propio suelo.

Una buena acogida se caracteriza por la salida al umbral de la puerta, lugar donde se produce el primer encuentro y desde donde, dueño y huésped, juntos, pasan al interior. Como señala Abel: *“la acogida requiere cobijo, techo, un lugar simbólico y afectivo. No hay acogida a la intemperie, en tierra de nadie. Decimos de alguien que es hospitalario cuando nos invita a entrar en su casa y nos acoge en ella. Solo se practica la hospitalidad cuando se produce una fisura en el espacio privado, y ello supone una cierta permeabilidad entre lo*

---

<sup>179</sup> HOMERO. “Odisea” pp.266-295

<sup>180</sup> RICOEUR, Paul (2005). “*Caminos del reconocimiento: Tres estudios*”, p. 87

*exterior y lo interior. La hospitalidad es, en cierto modo, una trasgresión voluntaria de la propia intimidad”<sup>181</sup>.*

En una sociedad como la nuestra, uno no se “encuentra” con una persona sin hogar, ha de salir a buscarlo desde la certeza procurada por el reconocimiento de su ser persona, de sus capacidades veladas por su propia historia... Y uno realmente “encuentra” a la persona sin hogar cuando la acoge y le otorga permiso para que ésta se instale en su “casa” y, junto con ella, todo su sufrimiento. Será dentro, al calor del hogar ajeno donde se iniciará el proceso de compasión puesto que ese “padecer con” requiere necesariamente que primero haya habido un tiempo y un espacio para simplemente “estar con”. Tiempo y espacio necesario para escuchar, nombrarse y derribar barreras que impiden que el flujo de la común-pasión circule entre ambos.

Tiempo y espacio son dos factores importantes en la respuesta ética a una persona sin hogar. Son necesarios en cuanto a que están estrechamente vinculados al respeto a la intimidad y al ritmo.

Para una persona sin hogar el momento de la acogida marca, como hemos dicho, el inicio de su trayectoria hacia la inclusión. Este proceso será tanto más difícil y delicado, y por lo tanto largo, cuanto mayor sea el grado de deterioro con que lo inicia. Las personas con enfermedades mentales y adictivas que se encuentran en la calle acusan, por lo general un deterioro importante. La recuperación de su autonomía, verdadero objetivo de un proceso inclusivo e integrador, requiere de una acogida lenta y paciente que comprenda la justicia que encierra el respeto por el ritmo de cada persona.

El respeto a la intimidad es otra clave que, indiscutiblemente, debe estar presente en cualquier respuesta ética. La intimidad es aquel espacio personal cuyo acceso está vedado para los demás. Intimidad no es lo mismo que privacidad. Una persona tampoco puede acceder a un recinto privado sin permiso pero, sin embargo, puede asomarse a ese espacio privado, puede ver lo que hay en él aunque no haya sido invitado. Por el contrario a los espacios íntimos, también prohibidos, solo es posible asomarse de la mano del “propietario”. Lo privado es todo aquello que permanece fuera del alcance del dominio público mediante barreras de todo tipo, sin embargo, la única barrera que protege la intimidad es la palabra.

---

<sup>181</sup> TORRALBA, Francesc (2003). “*Sobre la hospitalidad*” p.23

Solo ella es capaz de revelar la intimidad. Por eso mismo, el respeto a la intimidad es algo tan sagrado para la ética. Porque nadie, si no es la propia persona desde su libertad, puede revelar los secretos que esconde. Generalmente, en ese espacio tan sagrado llamado intimidad, las personas guardan aquello que más dolor les causa para protegerse, sabedoras de que allí, la fuente de su dolor se encuentra a salvo de torpes intrusos . Las personas sin hogar son portadores de profundas heridas y por ello, su necesidad de intimidad es mayor. A mayor dolor, mayor celo por preservarla. Por lo tanto, la verdadera acogida es aquella que genera intimidad pero sólo será ética si respeta el tiempo necesario para acceder a los espacios íntimos con los permisos necesarios.

Hoy, quizás como siempre, salir en busca del sufrimiento es necesidad y por eso, algo tan necesario como la compasión, es decir la interiorización del sufrimiento ajeno, se produce en un estadio posterior. Solo cuando la persona es buscada como fin en sí mismo, el sufrimiento es encontrado. A partir de ese momento, se deberá volver a dar un paso más desde la libertad (o desde la responsabilidad según Levinás), para terminar la tarea inconclusa de la acogida. Lo hará la compasión, verdadera impulsora de acciones solidarias.

### 9.1.3 Compasión

Etimológicamente la palabra compasión procede del término latín *cum-passio* que se podría traducir como “*sufrir juntos*”<sup>182</sup>. También se relaciona con el vocablo griego *sympathia*, que podría traducirse como “*sentir con*”, es decir, participar de los sentimientos del otro. Sin embargo, aquel que es compasivo no participa de cualquier tipo de sentimiento. Por eso, Scheler<sup>183</sup> hace de la compasión un tipo específico de simpatía, reduciéndola a participación en el dolor, el sufrimiento o la desdicha.

La compasión es para Schopenhauer un móvil capaz de impulsar acciones en el hombre. Estas acciones compasivas están motivadas, únicamente, por el bien que puede hacerse a otro o el mal que puede evitársele, en contraposición a las acciones egoístas cuya única motivación es la satisfacción de intereses particulares<sup>184</sup>. La compasión implica un des-centramiento que hace que el otro se convierta en el foco de nuestra atención.

Estos dos serían, por lo tanto, los dos aspectos fundamentales de la compasión, a la que podría definirse como la pasión que surge en una persona por la participación en el

---

<sup>182</sup> VILLAR, Alicia (2008). “*La ambivalencia de la compasión*”, p. 20

<sup>183</sup> Ibidem p. 21

<sup>184</sup> Ibidem p.28

sufrimiento ajeno, convirtiéndose dicho sufrimiento en motivo para una acción cuyo fin último y único, es el alivio de tal sufrimiento.

Aristóteles propone en su *Retórica* la siguiente definición de compasión: “ *la compasión es el sentimiento de tristeza y temor que surge cuando contemplamos un sufrimiento grave inmerecido y que pensamos que también nos podría ocurrir a alguno de nosotros o a alguno de nuestros allegados*”<sup>185</sup>.

Es decir que la compasión, tal y como la entiende Aristóteles requiere que la persona que se compadece realice previamente tres juicios que le lleven a creer: que el sufrimiento que padece la otra persona es grave, que es injusto y es posible que ese sufrimiento pueda ocurrirle a ella misma o a alguien cercano. Según esto, juicios, desafortunadamente muy populares, como que las personas sin hogar están acostumbradas a otra forma de vida, que incluso les gusta vivir así como evidencia el que aún no hayan dejado de hacerlo, o que el sinhogarismo está vinculado directamente con ciertas capas sociales, incapacitan a quienes los sostienen para ejercer la compasión.

Otros límites para ejercer la compasión pueden proceder de la naturaleza relacional que caracteriza a esta emoción. La relación se convierte en una condición *sine qua non* para el surgimiento de la compasión. Requiere de la presencia de dos personas, una que sufre y otra que participa de ese sufrimiento haciéndolo suyo. Este rasgo de la compasión se aprecia perfectamente en la parábola *del Buen Samaritano* propuesta por Jesús de Nazaret, quien propone como modelo de compasión a aquél que no dio un rodeo evitando a la víctima, sino que propone a aquel otro que, por el contrario, se acercó y estableció un contacto con ella.

Para Martin Buber, una persona puede relacionarse con el otro desde dos palabras básicas: la palabra Yo-Ello y la palabra Yo-Tú. Los “Yo-es” de estas dos palabras son diferentes: “*las diferencias entre uno y otro Yo se hallan en el modo en que actúan frente a lo externo al Yo. El de la palabra Yo-Ello se desenvuelve según el esquema sujeto-objeto mientras que el de la palabra Yo-Tú coloca a los dos elementos de la vivencia en un mismo nivel*”<sup>186</sup>. Así nos podemos relacionar con el otro desde la posición Yo- Ello cuando le sometemos a cualquier acción mediada por la razón, por ejemplo, cuando pensamos sobre él, lo recordamos, lo imaginamos etc. Pero, también cuando actuamos de forma no racional nos

---

<sup>185</sup> VILLAR, Alicia (2008). “*La ambivalencia de la compasión*”, p.21

<sup>186</sup> GARCÍA-BARÓ, Miguel; VILLAR, Alicia (coord.) (2008). “*Pensar la compasión*” p. 212

estamos relacionando desde el plano Yo-Ello. Así, huimos de alguien, odiamos o queremos a alguien, etcétera.

El hombre pronuncia la palabra Yo-Tú, cuando la relación que se produce entre ambos da lugar a una progresiva extinción del Yo dentro del Tú, es decir, cuando el Yo desaparece ante la presencia del Tú, cediéndole todo el protagonismo. Es en ese momento cuando el Yo deja de sentir o pensar al Tú como un Ello ajeno a él. En palabras de M. García- Baró: “*el Tú se presenta al Yo como otro Yo con tal fuerza que durante el fugaz tiempo de la relación el Yo prácticamente desaparece. El modo de la relación requiere de la pasividad del Yo; en cuanto el Yo decidiera actuar sobre el Tú lo estaría convirtiendo en objeto de su acción, situándose por tanto en la palabra Yo-Ello*”<sup>187</sup>.

En este sentido, podemos decir que la compasión no es tan solo un motivo para la acción. Con respecto a ella, la persona compasiva es sujeto en cuanto a que, en virtud de ella realiza acciones; pero también es objeto en cuanto a que la padece. El sujeto compasivo se deja dominar de tal modo por el sufrimiento ajeno que, si es auténtica, la compasión supondrá una emoción a la que la persona le resultará imposible sustraerse debido a ese protagonismo tan radical del Tú del que quedamos contagiados por la relación.

Tendríamos así tres requisitos de la auténtica compasión<sup>188</sup>: es vivida en el tiempo de puro presente, no es buscada sino que adviene por la pasividad del Yo, y no puede estar mediada por la razón.

La compasión supone una forma de relación con la alteridad basada en el sufrimiento compartido que persigue una transformación de la realidad. Este es el motivo por el que la compasión solo puede suceder en el tiempo presente. La compasión solo tiene sentido en el “aquí y ahora”, porque solo en esas dos coordenadas tiempo-espacio es donde la realidad puede ser modificada.

Es decir, que solo *aquí y ahora* la persona sin hogar se nos muestra como persona sufriente y, solo, *aquí y ahora*, en este momento, en el que percibo el sufrimiento de él o de ella en toda su hondura, puedo interiorizarlo y hacerlo mío para, desde ahí, tratar de aliviarlo. Solo después de esta apropiación, que no puede suceder en el pasado ni tampoco en el futuro, surge la auténtica motivación para liberarme de él y liberar al otro.

---

<sup>187</sup> GARCÍA-BARÓ, Miguel; VILLAR, Alicia (coord.) (2008). “*Pensar la compasión*” p. 213

<sup>188</sup> Ibidem p. 215

Pero no somos nosotros los que generamos un sufrimiento a nuestra medida o elegimos la dosis adecuada para hacerla nuestra; éste existe, lo padecen personas concretas, singulares y únicas. El sujeto auténticamente compasivo no mide ni calcula, tan solo se expone y se deja atrapar; establece un canal de comunicación con el otro sufriente y derriba las barreras racionales que establecen diferencias entre lo propio y lo ajeno, entre uno mismo y el otro. Solo así es posible que su sufrimiento irrumpa en mí y provoque mi grito y mi denuncia.

### 9.1.4 Cuidado

Según el diccionario de la Real Academia Española<sup>189</sup> “cuidar”, en su primera acepción, significa “ *poner diligencia, atención y solicitud en la ejecución de algo*” y en la segunda “ *asistir, guardar, conservar*”.

El cuidado supone un desgaste debido a que la confrontación con la vulnerabilidad ajena, que supone el cuidar de alguien, compromete la propia.

Las éticas basadas en el cuidado ponen su atención en la importancia de la relación y los afectos en la vida moral. En ese sentido, las éticas del cuidado, como por ejemplo, la propuesta por Nel Noddings<sup>190</sup>, son éticas que ponen el acento en los sentimientos, de tal forma que éstos, y en concreto la empatía con el que requiere los cuidados, se convierten en la principal motivación para decidir cuidar.

Esta empatía y esta solicitud en la acción, requieren el reconocimiento de la otra persona como alguien singular y único e implican que cada acto de cuidado sea ejercido atendiendo a las circunstancias particulares de la persona que va a recibirlo. Desde ese punto de vista, se alejan de las éticas regidas por los principios, ya sean estos deontológicos o utilitaristas, acercándose más a las éticas basadas en la virtud. La dimensión relacional del cuidado también es ajena a todo tipo de deliberaciones morales acerca de las circunstancias de la persona que necesita el cuidado. El cuidado comienza con la empatía y no con el análisis de la situación. El presupuesto básico es, entonces, que debe cuidarse de alguien porque éste lo

---

<sup>189</sup> Real Academia Española (2001). *Cuidar*. En Diccionario de la Real Academia de la Lengua (22ª ed).

(Consulta online en:

<http://www.rae.es/drae/srv/search?id=CNuP80hfjDXX2kMcNPSf>

<sup>190</sup> FERRER, Jorge J.; ÁLVAREZ, Juan C. (coord.) (2003). “*Para fundamentar la bioética. Teorías y paradigmas teóricos en la bioética contemporánea*” p. 272

necesita. Así, la acción moralmente buena para la ética del cuidado es aquella que responde con cuidado a las necesidades del otro.

Otro aspecto interesante en la noción de cuidado propuesta por N. Noddings, es la diferenciación entre el cuidar natural, que la autora considera una capacidad instintiva en el hombre, y el cuidado ético<sup>191</sup>, que requiere, por el contrario cierto esfuerzo. Cuidar a una persona exige que aquel que *decide* cuidar movilice todo lo mejor de su persona y lo ponga al servicio de las necesidades de la persona que es cuidada.

Todas estas consideraciones acerca del cuidado resultan muy interesantes para nuestro objetivo de cómo responder individual y éticamente a las personas sin hogar, especialmente a aquellas más deterioradas por la situación prolongada de calle. Su interés radica, en primer lugar, en la insistencia en el elemento relacional y afectivo que, como hemos visto, es una de las principales necesidades de una persona sin hogar, necesidad que, por otra parte, se aumentada de forma proporcional al aumento de su desafiliación social.

En segundo lugar, el hecho de “*cuidar sin mirar a quién y por qué*” tiene una gran importancia, aunque no por ello a salvo de necesarias matizaciones que también analizaremos. El prototipo clásico de persona sin hogar, fuertemente arraigado en el imaginario común de la sociedad, es el de una persona con un importante deterioro cognitivo. Este perfil conduce, a menudo, a una conclusión, también clásica, que surge de los juicios de valor realizados con respecto a sus posibilidades de reintegración. Se concluye que son nulas, fundamentalmente debido a la falta de motivación de la propia persona sin hogar. Este perfil está muy lejos de ser mayoritario. Sin embargo, no se puede ignorar que algunas personas, especialmente los adictos crónicos, inician una y otra vez procesos de desintoxicación, abandonándolos otras tantas veces. Estas personas, sin duda alguna, lo tendrán más difícil que otras, pero de ello no puede concluirse que esto sea imposible. Porque la cuestión no puede reducirse a atender a aquellas personas que, a priori, nos ofrezcan garantías de que los esfuerzos van a ser compensados. La cuestión es qué hacemos con las personas cuyo deterioro es tal que nada puede hacernos pensar en un cambio a corto plazo. Porque mientras la sociedad conjetura, elucubra y concluye, ellos están ahí, existen. Y lo hacen de una forma absolutamente inadecuada a su condición de persona. Estas personas requieren un enfoque que contemple el horizonte a largo plazo y que mientras andan y desandan los caminos de exclusión-inclusión

---

<sup>191</sup> FERRER, Jorge J.; ÁLVAREZ, Juan C. (coord.) (2003). “*Para fundamentar la bioética. Teorías y paradigmas teóricos en la bioética contemporánea*”, p.273

se les cuide y proteja, solícitamente. La necesidad de este cuidado lo convierte en innegociable. Cuidado que es rotundamente necesario hasta el punto de poder afirmar, a nuestro juicio, que no se produce una respuesta verdaderamente ética a las personas sin hogar si no son cuidados.

Las matizaciones, proceden entonces, de la necesidad de comprender que el cuidado no puede ser el fin último de la ética. El cuidado es un modo de responder pero no la respuesta ética en sí. Porque el cuidado, al menos como lo entiende Nel Noddings, no tiene en cuenta “qué es lo justo” sino como ha de ser la respuesta. Y el problema de las personas sin hogar es, ante todo, un problema de justicia, y además bien complejo. El cuidado puede dar solución a algunas de estas complejidades pero no al problema global.

No consideramos bueno que las deliberaciones morales en torno al cuidado vayan en la línea de la utilidad y el merecimiento, pero es inaceptable que no lo hagan en la de la justicia. Como señala Lydia Feito: “ *la compasión y el cuidado han de complementarse con los presupuestos universalizables de justicia, como un contrapunto necesario que marca la madurez del desarrollo moral. Esa tensión entre ambos elementos es un modo de integración de dos experiencias diferentes pero conectadas. Podemos entonces apuntar un concepto que resuelve la aparente contradicción: el cuidado justo*”<sup>192</sup>.

Y, esto, porque no todos los cuidados son justos. Un cuidado basado únicamente en la emotividad puede, lejos de mejorarla, agravar la situación de injusticia. Para que el cuidado sea justo, y por lo tanto ético, ha de practicarse desde el supuesto de que aquél a quien cuidamos es importante; es alguien, y no algo, de gran valor y como tal hay que tratarlo; es decir, ha de practicarse considerando que el único fin de estos cuidados es la preservación de su humanidad poniendo todos los medios al alcance para que esa persona recobre la dignidad ultrajada (por ella misma o por los otros) siendo esto algo que solo se puede hacer otorgándole respeto y confianza.

El cuidado debe estar siempre al servicio de la protección de los derechos humanos y solo, circunstancialmente ser protagonista, en tanto en cuanto persista la situación de injusticia manifiesta. El cuidado ejercido a nivel personal no exime del ejercicio del cuidado de “dominio público”<sup>193</sup>.

---

<sup>192</sup> FEITO, Lydia (2007). “*Vulnerabilidad*”, p.21

<sup>193</sup> *Ibidem*, p. 21

## **9.2 Actitudes y acciones que perpetúan la vulnerabilidad y exclusión social.**

Joaquín García Roca, sostiene que la exclusión es un proceso de construcción social<sup>194</sup>. Es construida desde la perspectiva de quien se encuentra inserto en la sociedad siendo ésta quien determina las circunstancias que, a la postre, configuran una nueva identidad de la persona en cuanto excluido. Así, cada sociedad es quien produce y perfila sus propios excluidos generando ella misma distintas formas de exclusión que darán lugar, dependiendo del mecanismo empleado en la construcción, a individuos marginados, desviados, vulnerables y desafiados, existencialmente abatidos o individuos rechazados.

En este apartado analizaremos tres posturas que perpetúan la vulnerabilidad y exclusión social y que, a nuestro parecer, son las más frecuentemente adoptadas ante las personas sin hogar por parte de quienes se encuentran integrados socialmente. Estas posturas son: la indiferencia, el enjuiciamiento moral y la instrumentalización. Todas ellas están en realidad muy relacionadas entre sí, y las causas que las dinamizan son en muchas ocasiones comunes a las tres actitudes. Muy brevemente comentaremos qué hay detrás de cada una de ellas y que consecuencias tienen para las personas sin hogar.

### **9.2.1 Indiferencia**

Una de las cosas de las que se duelen con mayor frecuencia las personas sin hogar es de la invisibilidad de que son objeto por parte del resto de la sociedad. Relatan a menudo, que su mayor sufrimiento no es el rechazo directo sino el rechazo indirecto que supone ser invisible ante los ojos de aquellos con quienes, de una forma u otra, conviven. Sienten que no existen para nadie y diariamente ven como las otras personas pasan por su lado sin reparar en ellos. De tal modo que a nadie le sorprende ya observar, como algunas personas han pasado a formar parte del mobiliario urbano sin el menor atisbo de escándalo e indignación, por parte de nadie, ante este hecho. Esa indiferencia, causada por la invisibilidad, está tan fuertemente arraigada en la conducta de la sociedad que ha dado lugar a un sentimiento generalizado de aceptación pasiva o, como mucho, a una sensación de inevitabilidad, reservada para aquellas escasas ocasiones en que, entre carrera y carrera, se acierta a verles. Y algo que es peor aún, hemos conseguido que estos sentimientos de aceptación e inevitabilidad ante la invisibilidad también echen raíces en las propias personas sin hogar. Como señala Z. Bauman citando a X.

---

<sup>194</sup> GARCÍA ROCA, Joaquín (2006). *“Relatos, metáforas y dilemas para transformar las exclusiones”*

Emmanuelli: “*así como dejaron de existir para los demás, poco a poco dejan de existir para ellos mismos*”<sup>195</sup>. Esta indiferencia se nutre también de la ausencia de identidad común, esto es, de las diferencias que observamos entre nosotros y ellos y que impiden que se produzca el mutuo reconocimiento entre las personas sin hogar y el resto de la sociedad. Esta no-identificación con el otro incapacita de manera inmediata para la compasión.

La persona sin hogar es vista con mucha frecuencia como alguien diferente, siendo considerada como *un otro extraño* con quien nada tenemos en común y a quien, por lo tanto, nada nos une; alguien a quien se teme y se evita. Es de la constatación de esta diferencia de la que surgen todo tipo de especulaciones, miedos y recelos así como, también, la estigmatización de estas personas.

El miedo según el diccionario de la RAE<sup>196</sup> es la perturbación angustiosa del ánimo por un riesgo o daño real o imaginario. Por lo tanto, puede tener su origen en el recuerdo de experiencias, ya sean propias o ajenas, o bien puede tenerlo en la imaginación de posibles experiencias anticipadas como peligrosas. El miedo, con frecuencia, es originado por algo que nunca nos sucedió pero que vemos posible que lo haga, y esto, gracias a la capacidad humana de imaginar, es decir, la capacidad humana de anticipar la realidad o distorsionarla. Está muy estrechamente relacionado, por lo tanto, con lo desconocido siendo una reacción a ello.

De igual forma, la indiferencia se sustenta sólidamente en el individualismo que caracteriza hoy en día a las sociedades del mundo occidental. Este individualismo propio del neoliberalismo que impera actualmente genera ciudadanos que priorizan la consecución de los propios objetivos e intereses por encima del bien común. Desde la postura individualista predominante se reivindica la independencia y la autosuficiencia como valores necesarios en la persona, haciendo de la autorrealización una meta inexcusable. Las propias necesidades son las que orientan las acciones; el interés por los proyectos comunes desaparece.

Desde esta perspectiva, la vinculación entre las personas de una sociedad no es considerado como algo obligatorio sino voluntario. Así, estar inmersos en la consecución de nuestros intereses aunque por ello descuidemos los de los demás, se convierte en una actitud lícita, e incluso elogiada, que cuenta con la aprobación moral de la mayoría al postular que

---

<sup>195</sup> BAUMAN, Zygmunt (2008). “*Trabajo, consumismo y nuevos pobres*”, p.143

<sup>196</sup> Real Academia Española (2001). *Miedo*. En Diccionario de la Real Academia de la Lengua (22ª ed).

(Consulta online:

en: <http://buscon.rae.es/drae/srv/search?id=dFISsTxA6DXX2P9IEwr8>

es, única y exclusivamente, a cada individuo a quién atañe la responsabilidad de su autorrealización. Este individualismo llevado al extremo convierte los problemas sociales en problemas personales, abandonando a su suerte a los individuos que los padecen. Como mucho, la evitación absoluta de responsabilidad individual se sustituye por una cesión de responsabilidad hacia el Estado.

Individualismo y miedo se convierten a su vez en el abono excelente que fertilizará el terreno para el crecimiento de conductas de autoprotección frente a quienes tan extraños resultan. Extraños de los que se teme el contagio y la agresión física pero de los que se teme, también, el daño moral. Y es que hay un temor muy fuerte, que hoy en día es mucho mayor, hacia cualquier cosa que pueda cuestionarnos, interpelarnos, hacernos salir de nuestra burbuja de seguridad y comodidad. Terror a que algo o alguien nos haga parar y nos pregunte: “¿quién eres en realidad?” o “¿cómo y para qué vives?”.

Hoy más que nunca las personas huimos del sufrimiento, quizá porque nos hemos dedicado en cuerpo y alma a una nueva tarea: el desaprendizaje del sufrimiento. De tal suerte que ya no sabemos cómo sufrir, ni por supuesto queremos saberlo. No podemos dejar de citar a Nietzsche en un texto que aunque duro y cuestionable en varios aspectos, no deja de contener una reflexión que creemos muy valiosa: “ *Si no dejáis que vuestro sufrimiento descansa en vosotros ni una hora, sino que constantemente os estáis adelantando a todo posible dolor, si consideráis en general que toda pena y toda molestia son algo malo, odioso, digno de suprimirse, como una tara de la vida, entonces tenéis en el corazón otra religión, además de la piedad, que tal vez sea la madre de ésta: ¡la religión de la comodidad! ¡qué poco sabéis de la felicidad humana las almas cómodas y bondadosas*”<sup>197</sup>.

No compartimos con Nietzsche su visión de la necesidad del dolor para forjarnos más humanos, máxime cuando este procede de situaciones injustas y evitables; sin embargo estamos de acuerdo en que es necesario aprender a soportarlo y esto solo puede hacerse contemplándolo, tocándolo y haciéndolo parte de nosotros. Pensar en una persona sin hogar y en su posible sufrimiento no es agradable y por eso, hoy, debido al individualismo y porque efectivamente nos causa pavor contemplar el sufrimiento humano, nos batimos en retirada. Una retirada que cuando hablamos de las personas sin hogar consiste en negar su existencia, probablemente porque nos hemos creído eso de que no se puede evitar, o tal vez por todo lo

---

<sup>197</sup> F. Nietzsche. La Gaya Ciencia, citado en: IZUZQUIZA, Daniel; GUERRERO, Juan A. (coord.) (2003). “*Vidas que sobran. Los excluidos de un mundo en quiebra*”, p.71

contrario. En cualquiera de los dos casos, ante la posibilidad de sufrir a causa del sufrimiento ajeno, se responde al otro de la forma más cruel e insolidaria en que puede hacerse: evitándole o convirtiéndole en una cifra, lo que viene a ser lo mismo que hacerle desaparecer.

Sin embargo, mientras las personas sin hogar permanezcan en las calles algo habrá que hacer. Pero en sociedades altamente individualistas como son las occidentales, cualquier tipo de respuesta se hace pasar necesariamente por el interés personal, surgiendo todo tipo de acciones y conductas que podríamos llamar *light* y que desarrollaremos cuando hablemos de la instrumentalización del pobre. Entre ellas destacamos la lástima, como mera sentimentalización descafeinada de la compasión.

### **9.2.2 Enjuiciamiento moral: de pobreza como privación a pobreza como depravación<sup>198</sup>.**

El prejuicio es la “*actitud hostil o desconfiada, sin suficiente justificación, hacia una persona por pertenecer a un grupo. Es una evaluación no basada en la experiencia real en la que intervienen componentes: cognitivos, afectivos y actitudinales*”<sup>199</sup>.

Los componentes cognitivos del prejuicio son las ideas y las creencias acerca de aquello que se juzga. Por ejemplo, los estereotipos, los cuales son creencias no fundamentadas y relacionadas con atributos asignados a personas o grupos que son sostenidas, a su vez por otras personas o grupos, con bastante firmeza. Mientras que el estereotipo es una creencia o idea, el prejuicio supone la valoración moral de esa creencia. El componente afectivo se relaciona con las emociones que nos produce esa persona o ese grupo y el componente conductual o actitudinal se corresponde con la predisposición con la que ese prejuicio orienta nuestras acciones. En este caso, la actitud más consecuente que sucede al prejuicio se denomina discriminación.

Hay diversas teorías acerca de cómo se forman los prejuicios. Las dos más representativas son la que sostiene que el prejuicio es un elemento más de la naturaleza basado en el instinto y la que sostiene, por el contrario, que es un producto más de la socialización y pone su acento en los procesos de aprendizaje. Un detalle importante en relación a los prejuicios, considerados desde esta perspectiva social, es que para adoptar un

---

<sup>198</sup> BAUMAN, Zygmunt (2008). “*Trabajo, consumismo y nuevos pobres*”, p. 144

<sup>199</sup> JIMÉNEZ, Rosario (2002). “*Pedagogía de la diversidad*” p. 151

prejuicio no es necesario haber sostenido un contacto directo con la persona o grupo objeto del prejuicio.

Entre los prejuicios clásicos respecto a las personas sin hogar podríamos citar aquellos que se refieren a su condición de enfermos mentales, politoxicómanos o vagos. De tal suerte, que se piensa que estar en la calle obedece a que se está loco, se tiene una adicción o, simplemente, se es un vago. Es decir, que con mucha frecuencia se asocia el hecho de no tener hogar a los problemas físicos o derivados de aquella conducta que se aleja de lo comúnmente aceptado como normal. Así, la sociedad establece unas normas de convivencia en virtud de la ley y el orden y quién no las cumple es apartado de la sociedad y además es considerado culpable. La sociedad genera todo un catálogo de sujetos excluidos en virtud de su alejamiento de la norma y exige al mismo tiempo que para volver a ser admitidos la diferencia, considerada como desviación sea extirpada. De esta forma, las personas sin hogar son juzgadas, y declaradas culpables con frecuencia, por lo que se concibe como una elección (adicciones, desempleo, indisciplina, escasa colaboración en su proceso de inserción, etc), obligándoles a vivir con una sospecha (cuando menos) flotando sobre su cabeza: la sospecha de ser o estar desviados respecto de la norma.

Z. Bauman expresa esto mismo de forma irónica al escribir: *“a través de sus acciones, señaladas como motivo de exclusión- acciones incorrectas-, los excluidos “eligen” su propia desgracia; son el proceso de exclusión sus propios agentes. Quedar excluido aparece como el resultado de un suicidio social, no de una ejecución por parte del resto de la sociedad. Es culpa de los excluidos no haber hecho nada, o no lo suficiente, para salir de su exclusión. Esa exclusión es un acto de ética, un acto de justicia mediante el cual a cada uno se le da su merecido. Quienes deciden y ejecutan la exclusión pueden sentirse virtuosos defensores de la ley y el orden, los guardianes de los valores permanentes y los parámetros de la decencia”*<sup>200</sup>.

En coherencia con lo comentado sobre el individualismo imperante, cada uno es el único responsable de su propio destino y nada obliga al resto a tenderle una mano. Todo lo que se haga al respecto queda circunscrito al ámbito de la generosidad y siempre fuera de la obligación.

---

<sup>200</sup> BAUMAN, Zygmunt (2008). *“Trabajo, consumismo y nuevos pobres”*, p. 132

### 9.2.3 Instrumentalización de la Persona sin Hogar

Como venimos sosteniendo repetidamente, las personas sin hogar padecen y sufren continuos ataques a su dignidad de las más diversas formas. Una de las más claras es la instrumentalización que se hace de ellos. A lo largo de la historia cada sociedad *“moldeó a sus pobres a su propia imagen, explicó su presencia en forma diferente y les dio una diferente función, adoptando estrategias distintas frente al problema de la pobreza”*<sup>201</sup>. La instrumentalización de las personas sin hogar vendría a traducir el razonamiento siguiente: *“puesto que existen saquémosle partido”*. Esto que, a priori, puede resultar exagerado fue una realidad en el pasado y hoy, aunque difuminada, pervive en ciertas formas de individualismo compasivo, es decir en ciertas formas de compasión pervertida de las que, al menos nos referiremos a dos. A saber, la limosna y el ejercicio de la compasión (y del voluntariado) como vía de autorrealización.

El individualismo compasivo es una forma de compasión que pone el acento no en el *“padecer con”* sino en el propio interés y satisfacción personal. Esta satisfacción, como apuntan Juan Antonio Guerrero y Daniel Izuzquiza, *“puede oponerse a vínculo social, a pertenencia. La satisfacción es otro modo de usar al pobre como medio y no como fin. Otro modo de ayudarlo, sin relacionarnos en realidad con él. La satisfacción no genera vínculo social. No hay reciprocidad y sin esta no favorecemos la integración, ni asumimos responsabilidades mutuas ni creamos mundo común. [...] Si nos situamos sin más dentro del paradigma individualista, necesitaremos de los marginados para realizarnos como individuos ayudadores y compasivos. El individualismo compasivo no integra en lo común, sino que, de hecho, mantiene intacta la exclusión social”*<sup>202</sup>.

Así, muchas veces nos acercamos a una persona sin hogar (en realidad son ellos los que generalmente se acercan a nosotros) y le damos una limosna pero ni siquiera le miramos a los ojos; otras veces quizás sí lo hacemos pero es nuestro reflejo, y no el suyo, el que buscamos en sus ojos. El ejercicio de la compasión requiere un diálogo, aunque sea silencioso, entre dos personas unidas por un vínculo generado por la conciencia de una identidad común. Cuando damos una limosna por lástima, o para no sentirnos mal, o para

---

<sup>201</sup> BAUMAN, Zygmunt (2008). *“Trabajo, consumismo y nuevos pobres”*, p.34

<sup>202</sup> IZUZQUIZA, Daniel; GUERRERO, Juan A. (coord.) (2003). *“Vidas que sobran. Los excluidos de un mundo en quiebra”*, p.66

sentirnos bien, cualquier posible diálogo queda eclipsado por el brillo del yo y jamás se produce el auténtico encuentro.

El fin último de la ayuda ha de ser el otro y no yo, y en última instancia la construcción de un *nosotros*. Cuando se realiza un voluntariado ya sea este formal y asociativo o libre, hay estar dispuestos a que ese *nosotros* irrumpa con fuerza, aunque eso signifique que la propia vida se remueva e, incluso se rompa permitiendo que nuestro yo pase a un segundo plano. Es decir, el voluntariado y la ayuda, han de perseguir una transformación de la realidad del otro y de la propia. Como afirma Pedro Cabrera: “*el voluntariado para que sea auténticamente compasivo, no puede dejar de pensar y analizar críticamente la realidad[...]. La compasión ha de ser lúcida si quiere ser transformadora, de lo contrario se agota en puro solipsismo. No basta con tener buenos sentimientos, hay que pensar de donde vienen y hacia donde nos conducen*”<sup>203</sup>.

La satisfacción personal y la autorrealización como fines del voluntariado invalidan e este desde el punto de vista moral.

Otra forma de instrumentalizar al pobre es haciéndoles objeto de generalizaciones. En tal generalización estamos negando la biografía que hace única a cada persona sin hogar, aun cuando ésta pueda estar viviendo una situación exactamente igual a la de otra persona, sin hogar también. La generalización produce una despersonalización del sufrimiento y de nuevo supone para quien las realiza una incapacitación para la compasión *que por naturaleza es singular*.

Como afirman J.A Guerrero y D. Izuzquiza “*cuando la compasión pierde su carácter objetivo, que se basa en que quien sufre es una criatura semejante a mí, con la que comparto la característica de ser humano, fácilmente se pervierte en la compra de buenos sentimientos y degenera en lástima[...]*La lástima es tosca, no reconoce la dignidad del otro. La lástima es la perversión de la compasión cuando ésta se generaliza extendiéndose sobre un colectivo de personas, pierde la concreción de la personas y se abstrae”<sup>204</sup>.

---

<sup>203</sup> CABRERA CABRERA, Pedro José (2008). “*Perspectiva sociológica de la compasión de la compasión*” (pp. 219-239) en: “Pensar la compasión”, p. 232

<sup>204</sup> IZUZQUIZA, Daniel; GUERRERO, Juan A. (coord.) (2003). “*Vidas que sobran. Los excluidos de un mundo en quiebra*”, p.72

El peligro de la lástima es que no solo incapacita para la compasión sino también para la acción que la sucede inmediatamente cuando ésta es auténtica. Cuando no se focaliza en una persona concreta la acción verdaderamente solidaria es imposible.

Finalizamos aquí el recorrido por aquellas actitudes y acciones individuales que juzgamos que, de forma más representativa, producen y mantienen la situación de exclusión de las personas sin hogar. A continuación procederemos a reflexionar sobre la naturaleza de una respuesta ética a las personas sin hogar desde el ámbito público.

## **Capítulo 10: RESPUESTA ÉTICA DE LOS PROFESIONALES DE LO SOCIAL HACIA LAS PERSONAS SIN HOGAR**

No queremos finalizar este trabajo sin dedicar unos párrafos a la responsabilidad ética que tienen los profesionales que están en contacto directo con las personas sin hogar como son los trabajadores sociales, educadores, integradores, terapeutas ocupacionales, psicólogos y pedagogos. No obstante esta variedad, nosotros nos centraremos sobre todo en el profesional del Trabajo Social.

En tanto personas, les pueden ser aplicadas cada una de las palabras escritas con anterioridad pero en cuanto profesionales tienen una serie de responsabilidades para con toda la sociedad sobre las que queremos reflexionar, aunque sea brevemente.

Las profesiones son *“aquellas actividades ocupacionales en las que de forma institucionalizada se presta un servicio específico a la sociedad; realizadas por un conjunto de personas, los profesionales, que se dedican a ella de forma estable obteniendo así su medio de vida; formando con los otros profesionales un colectivo que obtiene o trata de obtener el control monopolístico sobre el ejercicio de la profesión; accediendo a la profesión tras un largo proceso de capacitación teórica y práctica de la cual, de la cual depende la acreditación o licencia para ejercer dicha profesión”*<sup>205</sup>.

Según esta definición el profesional sería aquella persona capacitada académicamente para ejercer una actividad con dos finalidades, lograr los medios necesarios para ganarse la vida y prestar un servicio específico a la sociedad a la que pertenece.

---

<sup>205</sup> BERMEJO, Francisco J. (2002). *“Trabajo social”*, p. 28

De la segunda de estas dos finalidades arranca nuestra reflexión. Cualquier profesional que se precie de serlo tendrá que ser consciente de que mediante su actividad está prestando un servicio a la sociedad. Un servicio específico que sólo él puede prestar en virtud de su formación. Una vez consciente de esto, deberá determinar cuál es el servicio concreto que la sociedad espera que realice. Es decir, utilizando un lenguaje aristotélico, cual es el *telos* de su profesión. Deberá determinar para qué sirve su actividad, que bienes (sociales) espera obtener con ella y qué bienes espera la sociedad que le sean proporcionados. Es importante señalar que las respuestas a estas preguntas han de revisarse con relativa frecuencia pues las respuestas van cambiando conforme la sociedad va cambiando.

Francisco J. Bermejo propone el siguiente *telos* del Trabajo Social: *“la construcción de una sociedad en la que cada individuo pueda dar el máximo de sí mismo como persona, pueda realizarse como tal, de modo que la tarea fundamental de los trabajadores sociales consistirá tanto en la potenciación de las propias capacidades de los usuarios para vivir en sociedad del modo más pleno posible, como en un intento de remover aquellos impedimentos sociales que pudieran obstaculizarlo”*<sup>206</sup>.

Los profesionales no solo deben plantearse qué cosas hacer sino también por qué hacerlas. Es decir deben saber cuál es la motivación moral que les lleva a hacerlas y solo a partir de ahí, diseñar y proyectar su actividad.

El siguiente escalón por lo tanto es procurarse los medios necesarios para poder desarrollar su trabajo. Uno de estos medios es la formación académica que le da competencia para abordar sus proyectos y que, precisamente por esto ha de procurar que esté siempre actualizada.

Por otro lado, consideramos que la formación humana y moral del profesional que atiende a una persona sin hogar es tan importante como la formación académica, debido a la fragilidad de la persona que tienen delante, quien generalmente se encuentra en una situación de vulnerabilidad tal que, posiblemente y de entrada, lo que menos necesite del profesional es su saber técnico.

Dada la complejidad y variedad de problemas que afectan a una persona sin hogar, con frecuencia el número de profesionales que necesita es alto. Por ello, los profesionales de la salud deben trabajar con mucha frecuencia formando parte de equipos multidisciplinares que

---

<sup>206</sup> BERMEJO, Francisco J. (2002). *“Trabajo social”*, p. 61

pretenden garantizar una atención integral a las personas sin hogar, cada uno desde su competencia. Así el profesional de lo social debe establecer una relación con los otros profesionales y saber trabajar junto a ellos por el bien del usuario.

Así pues, estructuraremos esta parte del trabajo en dos apartados en los que reflexionaremos en torno a la relación entre el profesional y las actitudes que debe tener un buen profesional de lo social.

### **10.1 Relación entre el profesional de lo social y la persona sin hogar**

La relación que se establece entre los dos es lógicamente asimétrica debido a la desigualdad que existe entre ambos. Sin embargo, no debe confundirse asimetría con frialdad o impersonalidad. Todo lo contrario, la persona sin hogar debe ser considerada como *persona singular que instaura una relación singular con el profesional*<sup>207</sup>.

Entre ambos debe mediar, por el contrario, una relación basada en la confianza y la complicidad. Para ello, dicha asimetría no puede devenir en miedo o servilismo por parte del usuario con respecto al trabajador social. Éste, si no extrema los cuidados y debido al poder que tiene, puede fácilmente provocar ese sentimiento o actitud en la persona sin hogar, la cual no encuentra el clima adecuado para expresar su voluntad y preferencias por miedo a las consecuencias.

Etimológicamente, la palabra profesión deriva del término latino *professio*<sup>208</sup> la cual comparte también su origen con el término *confessio*. Profesión tiene por tanto también el sentido de confesión pública, promesa o consagración.

Este sentido medieval de entender el término nos lleva a poder decir, que de alguna manera, el profesional hace una alianza con la persona a la que atiende quedando consagrado a él. Esta alianza o promesa exige del profesional una fidelidad hacia la persona a la que atiende, la cual por su desventaja y dependencia no tiene más remedio que fiarse de él, es decir, confiar en que éste no se aprovechará nunca de esa posición de superioridad creando situaciones de dependencia o de humillación, o incluso utilizándola en su propio beneficio. Este último podría ser el caso de aquellos profesionales que en dicha asimetría encuentran una

---

<sup>207</sup> ETXEBERRIA, Xabier (2008). “*Perspectiva ética de la práctica de Rehabilitación psicosocial*”, p.36

<sup>208</sup> FERRER, Jorge J.; ÁLVAREZ, Juan C. (coord.) (2003). “*Para fundamentar la bioética. Teorías y paradigmas teóricos en la bioética contemporánea*”, p. 192

forma de contrarrestar la inferioridad en que se encuentran en el resto de relaciones que mantienen, tanto en lo profesional con el resto de compañeros, como en lo personal.

Una de las consecuencias de la profesionalización de la asistencia a las personas excluidas es quizá la distancia y frialdad que puede generarse al pasar a considerarlos como clientes o usuarios, en definitiva a considerarlos únicamente “trabajo”<sup>209</sup>. Con frecuencia, los trabajadores sociales establecen barreras afectivas entre ellos y las personas que atienden por diversos motivos entre los que cabe citar, el miedo a salir herido emocionalmente, la desconfianza, la creencia de estar siendo más profesional y de que una excesiva simpatía perjudicaría la realización del rol que debe asumir, el mantenimiento de status, etc. Creemos que la relación ha de ser precisamente lo contrario.

Es decir, que entre ambos debería establecerse una relación especialmente afectuosa y cálidamente acogedora (sentimientos estos que pueden darse perfectamente sin necesidad de que medie amistad alguna entre ambos), no en vano, la persona sin hogar que les es asignada se encuentra pasando por un momento especialmente difícil. Para ello, el profesional debe ser una persona hospitalaria y acogedora que dedique tiempo, y tiempo de calidad, a fomentar un vínculo que tienda un puente entre ambos. Un puente que deberá ser de doble dirección, de forma que se pueda establecer una reciprocidad que permita que ambos se experimenten como dadores y receptores. Para ello el profesional tiene que encontrarse también en disposición de recibir y no solo de dar. La propia donación, cuando es consciente, tiene un alto valor restaurativo para la persona, al saberse ésta poseedora de un don valioso con el que contribuir al desarrollo de los demás. Experiencia ésta más que insólita para una persona sin hogar. Y, sin embargo, ¿con quién mejor, que con aquel que se va a encargar de ayudarlo a recorrer el camino de vuelta a la comunidad para comenzar a tenerla? Efectivamente, con él mejor que con nadie, y mejor caminando a su lado que a unos metros por detrás de él. Desde este punto de vista, el trabajador social debe adquirir o desarrollar la intuición necesaria para reconocer aquello de valioso que tienen todas las personas y debe, también, saber y querer recibirlo.

La metáfora del camino, nos sirve para hablar de otro aspecto importante de la relación entre el trabajador social y la persona sin hogar, que es el del acompañamiento<sup>210</sup>. Este ha de basarse en la relación de ayuda, la escucha, la empatía, la confianza en las

---

<sup>209</sup> FERNÁNDEZ, J. Manuel (2000). “*La construcción social de la pobreza en la sociología de Simmel*”, p.28

<sup>210</sup> GARCÍA ROCA, Joaquín (2006). “*Relatos, metáforas y dilemas para transformar las exclusiones*”, p.21

posibilidades del acompañado, sabiendo ver no solo sus carencias sino también sus potencialidades, la aceptación incondicional desprovista de juicios moralizantes y la acogida, también incondicional.

Otro peligro en el que no debe caer un profesional de lo social es en el de olvidar que, a pesar de la asimetría de la relación, el usuario es una persona y no un objeto. Este tipo de relación se daría, por ejemplo, cuando el profesional del trabajo social se comporta como un mero burócrata y gestor de recursos, o se limita a la aplicación de protocolos sin considerar las circunstancias particulares y concretas de la persona a la que está atendiendo<sup>211</sup>. O también, cuando la línea de trabajo a seguir no es consensuada sino diseñada de modo individual por el profesional, quien al actuar así está haciendo del usuario un mero objeto sobre el que aplicar sus decisiones, y de él mismo un mero técnico. El trabajador social debe considerar que la persona que tiene delante no es solo un actor que representa el papel que le ha tocado sino que también puede ser autor de su propio guión y agente de una nueva vida.

Igualmente perniciosas serían las relaciones de tipo paternalista en las que la autonomía de la persona sin hogar queda comprometida. Con relativa frecuencia las personas sin hogar se encuentran en un estado de deterioro psicológico tal que lleva a pensar al profesional que no se encuentra capacitado para hacer elecciones sobre su vida. Esto, que en ocasiones puede ser una realidad, con frecuencia también es fruto de una subestimación o de un exceso de paternalismo por parte del profesional que tiende a decidir por él, olvidando que la autonomía también puede, y debe, ir siendo conquistada mediante su ejercicio.

## **10.2 Valores y actitudes del buen profesional de lo social**

En este epígrafe comentaremos sucintamente los valores y virtudes más importantes que a nuestro juicio debería poseer el buen trabajador social. Es preciso señalar la gran improbabilidad de que alguien así exista pero sabemos que la estimación de un valor como tal, es el paso previo y necesario que permite a los agentes morales elegir apropiarse de ellos. Ése es, pues, nuestro propósito y no otro.

Queremos comenzar esta tarea desde la teoría ética de las virtudes debido a que, una vez decididos a crecer, qué mejor modo que poniéndonos como objetivo la excelencia moral, ya que las virtudes, *no solo hacen buenas las obras, sino que, más importante aún, hacen*

buena a la misma persona y además, porque éstas *se adquieren por la práctica, por el ejercicio repetido de actos conforme a la virtud*<sup>212</sup> lo que las hace, relativamente, asequibles.

Los bioeticistas E. Pellegrino y D.C Thomasma han dedicado buena parte de sus investigaciones a la aplicación de la ética de las virtudes en la práctica de la medicina. Muchas de sus conclusiones pueden adaptarse a su vez a la profesión del Trabajo Social.

Según estos autores la virtud puede definirse como el: *“rasgo de carácter que dispone habitualmente a la persona que lo posee a la excelencia, tanto en la intención como en la ejecución, en relación con el telos propio de una actividad humana*<sup>213</sup>”.

Así ellos proponen entre otras muchas las siguientes<sup>214</sup>:

- Benevolencia: es la virtud que predispone al profesional a buscar siempre el bien físico y espiritual de la persona sin hogar<sup>215</sup>. Un bien que el trabajador social establece teniendo en cuenta las consideraciones de lo que el PSH concibe como un bien para él, así como el bien de la comunidad a la que pertenece.
- Abnegación: esta virtud exige que los intereses personales como el poder o el prestigio, se coloquen por debajo del *telos* de la profesión. Así, *“la virtud de la abnegación dispondrá al profesional para asumir los sacrificios necesarios en fidelidad a la promesa hecha”*<sup>216</sup>.
- Compasión: este valor que Pellegrino y Thomasma elevan al rango de virtud, es considerado como la antesala del auténtico cuidado y tiene un componente intelectual que predispone a la persona compasiva a reconocer al otro en su singularidad.
- Humildad intelectual: virtud que permite al que la posee admitir que no siempre se tiene la solución a todos los problemas o se sabe cuál es el mejor medida a adoptar. Predispone por lo tanto a la escucha y a la reflexión.
- Justicia: entendida como *justicia conmutativa* predispone al profesional a la igualdad y reciprocidad en el intercambio así como a proporcionar al usuario aquello que merece procurando que los casos iguales reciban un trato igual; pero también a contemplar el

---

<sup>212</sup> FERRER, Jorge J.; ÁLVAREZ, Juan C. (coord.) (2003). *“Para fundamentar la bioética. Teorías y paradigmas teóricos en la bioética contemporánea”*, p.184

<sup>213</sup> FERRER, Jorge J.; ÁLVAREZ, Juan C. (coord.) (2003). *“Para fundamentar la bioética. Teorías y paradigmas teóricos en la bioética contemporánea”*, p.194

<sup>214</sup> Ibidem pp. 195-197

<sup>215</sup> Ibidem p. 193

<sup>216</sup> Ibidem p.195

necesidades particulares las cuales quizá requieran que, precisamente, para actuar justamente sea necesario dar más de lo estrictamente debido.

- Prudencia: como virtud que predispone a la recta razón en el deliberar y el obrar humano es muy valiosa para los profesionales de lo social porque capacita a quien la posee para elegir de manera razonable en situaciones de incertidumbre, tipo de situación muy frecuente en estas profesiones donde no hay uno sino varios cursos de acción posibles. Esto no quiere decir que el trabajador no deba tomar riesgos pues también *“es prudente quien arriesga con vistas al bien; hay que ser capaces de imaginar soluciones novedosas, de afrontar riesgos lúcidos, impregnándose profundamente de prudencia, esto es, sabiduría práctica, pero sin que se confunda la temeridad con la audacia”*<sup>217</sup>.

Existen, además otras actitudes y valores a cultivar para el buen desarrollo de la práctica del trabajo social como por ejemplo, la responsabilidad, la empatía y la sensibilidad, el tacto y el contacto, el sentido común y la razonabilidad, la intuición, la emotividad, la capacidad de generar esperanzas allí donde solo hay desesperanza e inevitabilidad, la generosidad y la entrega (las cuales permiten situarse en el nivel moral de los máximos éticos, es decir, actuar por encima de lo estrictamente correcto), la capacidad de admiración ante cualquier persona, el deseo de aprender, el respeto, el espíritu de lucha, la capacidad de indignación, la constancia y por supuesto la paciencia, sabiendo que cada persona tiene un ritmo propio que hay que respetar y que permite salir de la lógica de las soluciones cortoplacistas proporcionando la perspectiva necesaria para aventurarse en trayectorias de largo recorrido.

Todas ellas deberían formar parte de lo que cualquier profesional de lo social, y en concreto cualquier trabajador social sueña con ser pues ejercitándose en ellas cumpliría de una forma más perfecta el *telos* de su profesión, lo que como hemos visto es para cualquier profesional un imperativo ético.

---

<sup>217</sup> ETXEBERRIA, Xabier (2008). *“Perspectiva ética de la práctica de Rehabilitación psicosocial”*

## IV. CONCLUSIÓN

Las personas sin hogar son una población extremadamente vulnerable desde el punto de vista individual y también social. Estamos ante un problema que en sus causas es político, social y estructural pero no es así en sus consecuencias. Y no es así porque las consecuencias de no tener un hogar no son compartidas. El sufrimiento, entendido como consecuencia, nunca es social, ni político ni estructural.

Una variedad muy grande de factores dinamizan el proceso de exclusión social y condenan a la invisibilidad y a la desesperanza vital a estas personas. Estos factores son personales pero también, y con un gran peso en cuanto a su influencia, de naturaleza estructural y relacional.

Esta variedad de factores origina perfiles de personas sin hogar muy diferentes y muy alejados de la imagen clásica de persona sin hogar como individuo de conducta desviada y anómica, que requieren soluciones también distintas que sepan integrar las tres dimensiones de este problema.

No resulta posible comprender a una persona al margen de su biografía ni tampoco puede hacerse olvidando su dimensión relacional; es decir, ignorando los vínculos que mantiene con aquellos que le rodean (en el caso de las personas sin hogar no puede hacerse ignorando la escasez o total ausencia que de ellos tienen). La única forma de crear una sociedad cohesionada es a partir de la creación de vínculos entre sus miembros; vínculos que solo serán sólidos si se construyen de persona a persona mediante el ejercicio de valores como el reconocimiento de la dignidad de la persona y sus capacidades, la hospitalidad, la compasión, la solidaridad y el cuidado. No es caridad, es efectividad porque para solucionar un problema es necesario trabajar sobre todas las causas. La dimensión personal y relacional de la exclusión exige de cada miembro de la sociedad, la responsabilidad de una mirada entrenada y capaz de discernir la verdad sobre las personas sin hogar. Una verdad que revelará, a todo aquel que se arriesgue a contemplarla, la historia de un desencuentro.

Esto no significa que abdicemos de reivindicar justicia social para estas personas, o que dejemos de reconocer el papel del Estado como protector y garante de los derechos que les son inherentes a su condición de personas como objetivo inexcusable. La exclusión social que padecen las personas sin hogar es un problema de justicia y, como tal, la solución ha de

ser también, de carácter público. La naturaleza estructural del problema del sinhogarismo indica la necesidad de que dichas soluciones se propongan con el objetivo fundamental

La reflexión ética de la situación de las personas sin hogar pone el acento en la responsabilidad como principio de acción para la compasión y la justicia. La vulnerabilidad y el carácter mutable de los factores de exclusión justifican la obligación moral hacia las personas sin hogar. Una obligación moral que fundamenta la voluntad de responder de una forma libre a una situación que en conciencia se nos muestra como injusta y nos invoca a la responsabilidad.

Concluimos también en la necesidad de que “los incluidos” no se excluyan de la solución al disolverse en el seno de una sociedad reducida a ficción, o ampararse en un Estado. Esto supone que no deleguen la propia responsabilidad en ellos (sociedad civil y Estado) al considerarles como los únicos culpables del problema y los únicos capaces, por lo tanto, de responder y responsabilizarse. Para ello, deben dejar de considerar el sinhogarismo como un problema aislado que tiene o bien la sociedad, o bien el Estado o bien las personas sin hogar para comenzar a considerarlo, por el contrario como un problema de todos que requiere la implicación y el esfuerzo de todos.

Pretendemos resaltar lo contrario, al considerar que la justicia solo puede hacerse de “excluido” a “excluido”, de persona a persona. Es necesario que decidamos excluirnos, que nos desvinculemos de la sociedad concebida como masa o ente abstracto si queremos realmente acabar con el problema del sinhogarismo. Mantengo que sólo en las distancias cortas, y por el reconocimiento propio y del otro como individuos iguales en dignidad, puede empezar a hablarse de responsabilidad social, y ésta siempre entendida como corresponsabilidad o suma de responsabilidades.

Mientras se siga considerando la sociedad como la suma de individuos en lugar de hacerlo como un todo indiferenciado miles de personas en España seguirán sin tener un hogar. Ese todo indiferenciado seguirá negando la variedad de recorridos vitales y seguirá, también, negando a las personas la posibilidad de vivir la propia vida desde la unicidad, la diferencia, los diferentes ritmos, e incluso, ¿por qué? no, desde la equivocación. Un todo que no puede conceder a las partes un espacio propio en el que desarrollarse y alcanzar progresivamente mayores cotas de plenitud humana según sus capacidades. Un todo, que por otro lado, concibe el desarrollo como una carrera en la que se exige como condición que todos lleguen a la misma meta. Una sociedad así es inmoral porque no todas las personas están en la misma

posición de salida; y si bien es cierto que esto es algo claro y, necesariamente, mejorable también lo es, que tal diferencia condiciona el que no todas las personas alcancen las mismas cotas de crecimiento cuantitativo. Por ello, el único crecimiento al que una sociedad debe aspirar es al crecimiento vital de cada uno de sus miembros en términos cualitativos. Por último, ha de entenderse que no reivindicamos esta forma de desarrollo solo para los excluidos sino también para los individuos que forman parte activa de nuestra sociedad de hoy.

Una sociedad que no concibe el desarrollo social como la plenitud de las facultades netamente humanas de sus ciudadanos sino que, por el contrario, lo entiende como crecimiento económico siempre excluirá personas. Una sociedad que únicamente contempla el desarrollo en su dimensión puramente económica y de concesión de bienestar y capacidad de consumo, está abocada a una crisis perenne con graves consecuencias, no solo para los que se quedan fuera sino también para los que están dentro; crisis que, de forma efectiva, les afectará económica y socialmente con el incremento del número de personas situadas en la franja de vulnerabilidad y riesgo de exclusión (franja que será cada vez más amplia) pero, crisis, que irremediablemente también les pasará factura a todos sus miembros, y uno por uno, a nivel humano. Y es que: ¿puede alguien afirmar que cada día es más persona mientras tiene los ojos cerrados al sufrimiento ajeno? .

## V. BIBLIOGRAFÍA

### 1. MONOGRAFÍAS

ALARCOS, Fernando J. (2005). *“Bioética global, Justicia y Teología moral”* Madrid: Universidad Pontificia de Comillas y Desclée De Brouwer, 2005.

ANRUBIA, Enrique; CAYUELA, Aquilino (ed.) (2005). *“Vulnerables. Pensar la fragilidad humana”*. Madrid: Encuentro, 2005.

BAUMAN, Zygmunt (2008). *“Trabajo, consumismo y nuevos pobres”* Barcelona: Gedisa, 2008.

BERMEJO, Francisco J. (2002). *“Trabajo social”* Bilbao: Desclée De Brouwer, 2002.

BERMEJO, José Carlos (2006). *“Bioética y acción social. Cómo afrontar los conflictos éticos en la intervención social”*, Santander: Sal Terrae, 2006.

CABRERA CABRERA, Pedro José (1998) *“Huéspedes del aire. Sociología de las personas sin hogar en Madrid”* Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1998.

CABRERA CABRERA, Pedro José (2008). *“Perspectiva sociológica de la compasión de la compasión”* (pp. 219-239) en: *“Pensar la compasión”*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2008.

CABRERA CABRERA, Pedro José (2009). *“La acción social con personas sin hogar en la España del siglo XXI: Avances y retos en la última década”* Madrid: Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, Universidad Pontificia Comillas de Madrid, 2009.

CAMARERO, Jesús (1998). *“El déficit social neoliberal. Del Estado del bienestar a la sociedad de la exclusión”* Santander: Sal Terrae, 1998.

CAYUELA, Aquilino (2005). *“Vulnerables. Pensar la fragilidad humana”*. Madrid: Encuentro, 2005.

CHALIER, Catherine (1993). *“Levinas. La utopía de lo humano”* Barcelona: Riopiedras Ediciones, 1993..

CORTINA, Adela (2010). *“Justicia cordial”* Madrid: Trotta, 2010.

DA SILVEIRA, Pablo (2003). *“John Rawls y la justicia distributiva”* Madrid: Campo de Ideas, 2003.

FEITO, Lydia (2004). *“Bioética: La cuestión de la dignidad”* Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2004.

- FERRER, Jorge J.; ÁLVAREZ, Juan C. (coord.) (2003). *“Para fundamentar la bioética. Teorías y paradigmas teóricos en la bioética contemporánea”* Madrid: Universidad Pontificia de Comillas y Desclée De Brouwer, 2003.
- GARCÍA, Joaquín (1995). *“Contra la exclusión. Responsabilidad política e iniciativa social”*. Cantabria: Sal Terrae, 1995
- GARCÍA, Joaquín (2012). *“Reinvención de la exclusión social en tiempos de crisis”* Madrid: Cáritas y Fundación Foessa, 2012.
- GARCÍA-BARÓ, Miguel; VILLAR, Alicia (coord.) (2008). *“Pensar la compasión”* Madrid, Universidad Pontificia de comillas, 2008.
- GARCÍA-MONGE, José A. (2008). *“Perspectiva psicológica de la compasión”* (pp. 219-226) en: *“Pensar la compasión”*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2008.
- GOFFMAN, Erving (2010). *“Estigma. La identidad deteriorada”* Buenos Aires: Amorrortu, 2010.
- GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis (2009). *“El clamor de los excluidos”* Santander: Sal Terrae, 2005.
- HOMERO. *“Odisea”* (pp.266-295) Madrid: Jorge A. Mestas, 2000.
- INCIARTE, Fernando (2001) *“Reflexiones sobre la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción”* (pp. 161-169) en: *“Liberalismo y republicanism. Ensayos de filosofía política”*, Pamplona: Eunsa, 2001.
- IZUZQUIZA, Daniel; GUERRERO, Juan A. (coord.) (2003). *“Vidas que sobran. Los excluidos de un mundo en quiebra”* Santander: Sal Terrae, 2003.
- JIMÉNEZ, Rosario (2002). *“Pedagogía de la diversidad”* Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2002
- JUAN PABLO II (1987). *“Sollicitudo Rei Socialis. Preocupación por los problemas sociales”*. Carta Encíclica Madrid: San Pablo, 1987
- MACINTYRE, Alasdair (1987). *“Tras la virtud”* Barcelona: Editorial Crítica, 1987.
- MADRID, Antonio (2001). *“La institución del Voluntariado”* Madrid: Editorial Trotta, 2001.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Julio Luis (2011). *“Moral social y espiritualidad. Una co(i)nspiración necesaria”* Santander: Sal Terrae, 2011.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Julio Luis (2005). *“Exclusión social y discapacidad”* Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2005.
- NUSSBAUM, Martha C. (2007). *“Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión”* Barcelona: Paidós, 2007.

REY, José L. (2011). *“El discurso de los derechos. Una introducción a los derechos humanos”* Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2011.

RICOEUR, Paul (2005). *“Camino del reconocimiento: Tres estudios”* Madrid: Trotta, 2005.

TORRALBA, Francesc (2003). *“Sobre la hospitalidad”* Madrid: PPC, 2003.

ÚBEDA, Jorge (2008). *“Breve meditación psicológica sobre la víctima”* (pp. 181-186) en: *“Pensar la compasión”* Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2008.

VIDAL, Marciano (1991). *“Moral de la persona y bioética teológica”* Madrid: Covarrubias, 1991.

VIDAL, Marciano (2001). *“Ética civil y sociedad democrática”* Bilbao: Desclée De Brouwer, 2001.

VILLAR, Alicia (2008). *“La ambivalencia de la compasión”* (pp. 19-71) en: *“Pensar la compasión”*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2008.

## 2. PUBLICACIONES SERIADAS

AMRP (2010). *Monográfico sobre personas sin hogar con enfermedad mental*. Madrid: AMRP (Asociación Madrileña de Rehabilitación Psicosocial), Nº 25, 2010.

- MUÑOZ, Manuel. *“Qué sabemos y qué necesitamos saber sobre la salud mental de las personas sin hogar”* (pp. 7-13).
- VÁZQUEZ SOUZA, María Isabel. *“Evaluación psiquiátrica a personas sin hogar que padecen enfermedad mental grave”* (pp. 35-42).

Ayuntamiento de MADRID (2012). *“Sexto Recuento Nocturno de Personas sin Hogar en Madrid”*. Madrid: Ayuntamiento de Madrid, 2012

BALLESTERO, Alberto; VISCARRET, Juan Jesús; ÚRIZ, María Jesús (2011). *“Cómo resuelven dilemas éticos los trabajadores sociales en España”* (pp. 47-59) en: *Portularia* Vol. XI, Nº2, 2011.

BATTAGLIA, Luisella (2009). *“La Declaración de Barcelona y los nuevos principios de la bioética”* Ponencia en Universidad Antonio Ruiz de Montoya (UARM), Lima, 15 de octubre de 2009.

BEGRICH, Aljoscha (2007). *“El encuentro con el otro según la ética de Lévinas”* (pp. 71-81) en: *Teología y cultura*, Año 4, Vol. 7, agosto 2007.

BELEÑA LÓPEZ, Ángel (2003). *“Obligación y consecuencialismo en los moralistas británicos”* (Tesis dirigida por Gilberto Gutiérrez López) [CD-ROM] Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2006.

CABRERA CABRERA, Pedro José; RUBIO MARTÍN, M<sup>a</sup> José (2007). “*Las personas sin hogar, hoy*” (pp. 51 -74) en: Revista del Ministerio de Trabajo e Inmigración – Asuntos Sociales, N<sup>o</sup>75, 2008.

CABRERA CABRERA, Pedro José; RUBIO MARTÍN, M<sup>a</sup> José; FERNÁNDEZ VELASCO, Elena (2007). “*Las personas sin hogar en la Comunidad de Madrid: Hacia la visibilidad de la exclusión social extrema más allá de las fronteras de las grandes metrópolis*” (pp. 107 -126) en: Universitas, Revista de Filosofía, Derecho y Política, n<sup>o</sup> 6, julio 2007.

CAÑÓN LOYES, Eva. “*La organización de los Servicios Sociales Asistenciales en el Madrid de Carlos III*” (consulta online en: <http://www.madrid.es/UnidadWeb/Contenidos/Publicaciones/TemaServiciosSociales/OrganizacionServSocMadridCarlosIII/servicios.pdf> )

CASTEL, Robert (1992). “*De la exclusión como estado a la vulnerabilidad como proceso*” (pp. 27-36 ) en: Archipiélago N<sup>o</sup>21, Barcelona, 1995.

Comunidad de MADRID (2011). “*Balance anual de gestión de la Renta Mínima de Inserción. Comunidad de Madrid, año 2011*” Madrid: Dirección General de Servicios Sociales, Consejería de Asuntos Sociales, 2011.

CORTÉS ALCALÁ, Luis (2000). “*La vivienda como factor de exclusión en la ciudad*” (pp. 295-312) en: Documentación social, N<sup>o</sup> 119 (Ciudades habitables y solidarias), 2000.

CRUZ CRUZ, Juan (2012). “*Hogar viene de fuego*” (consulta online en: <http://www.leynatural.es/2012/02/04/hogar-viene-de-fuego/> )

CRUZ TERÁN, Javier; FERNÁNDEZ MORALES, M<sup>a</sup> José; GONZÁLEZ BOTO, Ruth; MOLINA LINDE, Máximo; CALVENTE BONET, María; CALERO GÓMEZ, Encarnación; CASTILLO GARCIA, Elisabeth (2006). “*Vivir en la calle: un estudio de las personas sin hogar en Granada*”: Cáritas Diocesana, Granada, 2006.

DÍAZ FERNANDEZ, Rafael (2006). “*La ética relacional en la intervención social*” (pp. 229) en: Acciones e investigaciones sociales, N<sup>o</sup> Extra 1, 2006.

DOMINGO MORATALLA, Tomás (2007). “*Bioética y hermenéutica. La aportación de Paul Ricoeur a la bioética*” (pp. 281-312) en: Veritas, Vol. II, N<sup>o</sup> 17, 2007.

ESPÍNDOLA, Fabiana (2010). “*De los procesos de integración y desintegración social en las sociedades contemporáneas. Elementos analíticos para su consideración.*” Ponencia del IX Jornadas de Investigación de la Facultad de Ciencias Sociales, UdelaR, Montevideo, 13-15 de septiembre de 2010.

ETXEBERRIA, Xabier (2008). “*Perspectiva ética de la práctica de Rehabilitación psicosocial*”(pp.31-36) en: Norte de Salud Mental, N<sup>o</sup> 32, 2008

- FALCÓN, Enrique (2001). “*El voluntariado en contextos de exclusión social*” (pp. 287-304) en: Documentación social nº 122 Madrid: Cáritas Española, 2001.
- FASCIOLI, Ana. (2009). “El concepto de sociedad civil en J. Habermas” (pp. 33-47) . *Revista ACTIO nº 11, noviembre 2009*.
- FEITO, Lydia (2007). “*Vulnerabilidad*” (pp.7-22) en: Anales del Sistema Sanitario Navarra, Vol. 30, (supl. 3), 2007.
- FERNÁNDEZ, J. Manuel (2000). “*La construcción social de la pobreza en la sociología de Simmel*” (pp. 15.32) en: Cuadernos de Trabajo Social, Nº13, 2000.
- FOMBUENA-VALERO, Josefa (2011). “*¿Quién es el otro del Trabajo Social? Alteridad y Trabajo Social*” (pp. 61-68) en: Portularia Vol. XI, Nº2, 2011.
- Fundación LESMES. “*Ética de la intervención con personas sin hogar*” (consulta online en: <http://www.noticiaspsh.org/spip.php?rubrique4> ).
- GARCÍA GARROSA, María Jesús (1993). “*La Real Cédula de 1783 y el teatro de la ilustración*” (pp. 673-692) en: Bulletin Hispanique. Vol. 95, Nº2, 1993.
- GARCÍA INDA, Andrés (2001). “*Sobre participación, voluntariado y Servicio civil*” (pp. 161-186) en: Documentación social nº 122 Madrid: Cáritas Española, 2001.
- GARCÍA ROCA, Joaquín (1999). “*Tercer sector e inserción social*” (pp. 47-62) en: Alternativas. Cuadernos de Trabajo Social, Nº7, Alicante, octubre 1999.
- GARCÍA ROCA, Joaquín (2001). “*El voluntariado en la sociedad de Bienestar*” (pp. 15-39) en: Documentación social nº 122 Madrid: Cáritas Española, 2001.
- GARCÍA ROCA, Joaquín (2006). “*Relatos, metáforas y dilemas para transformar las exclusiones*” (pp. 9-27) en: V Informe FUHEM de políticas sociales: La exclusión social y el estado del bienestar en España, Madrid: Icaria, 2006.
- GARCÍA ROCA, Joaquín. “*La exclusión como llamada*” (consulta online en: [http://volpa.org/index.php?option=com\\_phocadownload&view=category&id=2%3Amateriales-del-curs-de-formacio&Itemid=20&lang=es](http://volpa.org/index.php?option=com_phocadownload&view=category&id=2%3Amateriales-del-curs-de-formacio&Itemid=20&lang=es) ).
- GARRIDO GONZÁLEZ, Luis (1991). “*Constitución y reformas socioeconómicas en la España de la II República*” (pp. 173-190) en: Historia Contemporánea, 6, 1991.
- IDARETA-GOLDARACENA , Francisco (2012). “*Aproximación de la ética de Emmanuel Lévinas al Trabajo Social*” (pp. 1-8) en: Portularia Vol. XII, Nº 1, 2012.
- INE (2005). “*Encuesta sobre las personas sin hogar (personas)*”: INE (Instituto Nacional de Estadística), España, 2005. (consulta online en: <http://www.ine.es/jaxi/menu.do?type=pcaxis&file=pcaxis&path=%2Ft25%2Fp454%2Fe02%2F%2Fa2005> )

- INE (2012). “Encuesta a las personas sin hogar”: INE (Instituto Nacional de Estadística), España, 2012. (consulta online en: <http://www.ine.es/jaxi/menu.do?type=pcaxis&path=/t25/p454/e02/a2012/&file=pcaxis> )
- KOEGEL, Paul (1998). “La perspectiva antropológica como enfoque diferente de las personas sin hogar” (pp. 27-46) en: Intervención Psicosocial, Vol. 7, Nº1, 1998.
- MALGESINI, Graciela; DELAVIGNE, Laurent; WILLIAMS, Anthony (dir.); GARCÍA DOMÍNGUEZ, Mar; POU, Yuvín; GRUNDSTEIN, Tamara (coord.) (2003). “Patrones de exclusión social en el Marco Europeo” Madrid: Cruz Roja Española, 2003.
- MORA ROSADO, Sebastián (2001). “Movimientos sociales y voluntariado. Hacia un nuevo marco de complicidades” (pp. 105-123) en: Documentación social nº 122 Madrid: Cáritas Española, 2001.
- MUÑOZ, Manuel; VÁZQUEZ, Carmelo (1998). “Las personas sin hogar: aspectos psicosociales de la situación española” (pp. 7-26) en: Intervención psicosocial, Vol. 7, Nº1, 1998.
- MINISTERIO DE SANIDAD, POLÍTICA SOCIAL E IGUALDAD (2011). “Datos sobre el voluntariado en España, Resumen de datos cuantitativos Año 2011”. Madrid: Ministerio de Sanidad, Política Social e Igualdad, 2011
- OLEA FERRERAS, Sonia (coord.). (2008) “Documento Base Campaña sin techo 2008: No tener hogar significa mucho más que estar sin techo: Cáritas Española, 2008.
- PALACIOS ESTEBAN, José Emilio; FERNÁNDEZ MARTÍN, María Isabel; CORDERO RAMOS, Nuria (2006). “Presentación del Seminario de Ética de la Intervención Social” (pp. 230) en: Acciones e investigaciones sociales, Nº Extra 1, 2006.
- RAIS (Red de Apoyo a la Inserción Sociolaboral) (2007). “Construyendo relaciones: Intervención psicosocial con personas sin hogar” Asociación Realidades y Fundación RAIS (ed.). (consulta online en: <http://www.raisfundacion.org/es/informate/publicaciones/construyendo-relaciones-intervenci-n-psicosocial-con-personas-sin-hogar> ).
- Real Academia Española (2001). *Cuidar*. En Diccionario de la Real Academia de la Lengua (22ª ed). (Consulta online en: <http://www.rae.es/drae/srv/search?id=CNuP80hfjDXX2kMcNPSf>
- Real Academia Española (2001). *Hogar*. En Diccionario de la Real Academia de la Lengua (22ª ed). (Consulta online en: <http://www.rae.es/drae/srv/search?id=JgWDZx9ujDXX29DZL3BI>
- Real Academia Española (2001). *Miedo*. En Diccionario de la Real Academia de la Lengua (22ª ed). (Consulta online en: <http://buscon.rae.es/drae/srv/search?id=dFISsTxA6DXX2P9IEwr8>

ROMERO SÁNCHEZ, Eduardo; GUTIERREZ SÁNCHEZ, Marta (2011). “*La idea de responsabilidad en Lévinas: implicaciones educativas*” en: XII Congreso Internacional de Teoría de la Educación, Universitat de Barcelona, 2011.

SUBIRATS, Joan (2001). “*Sociedad Civil y Voluntariado: responsabilidades colectivas y valores públicos en España*” (pp. 41-66) en: Documentación social nº 122 Madrid: Cáritas Española, 2001.

SUBIRATS, Joan (dir.) (2004). “*Pobreza y exclusión social: Un análisis de la realidad española y europea*” Barcelona: Colección Estudios Sociales, Nº16, 2004.

SUSÍN BETRÁN, Raúl (2001). “*Algunas cuestiones para comprender la institucionalización jurídica del voluntariado*” (pp. 251-270) en: Documentación social nº 122 Madrid: Cáritas Española, 2001.

VIDAL FERNÁNDEZ, Fernando (2006). “*La exclusión social remodernizada: Repensar la exclusión social desde una sociología de la presencia*” (pp. 629-739) en: V Informe FUEM de políticas sociales: La exclusión social y el estado del bienestar en España, Madrid: Icaria, 2006.

VIDAL FERNÁNDEZ, Fernando (2010). “*La lucha contra la exclusión y la activación de la red de solidaridad primaria: creación de capital social y capital cultural en el plano local*”. Encuentro de expertos en Inclusión Social en Andalucía IntegrACTÚA, Sevilla: Fundación Luis Vives, 2010.

### **3. REFERENCIAS NORMATIVAS**

Ley de 21 de noviembre de 1931, de Contrato de Trabajo

Ley 6/1996, de 15 de enero, del Voluntariado

Ley 15/2001, de 27 de diciembre, de Renta Mínima de Inserción en la Comunidad de Madrid

Ley 8/2012, de 28 de diciembre, de Medidas Fiscales y Administrativas (Comunidad de Madrid)

