

# LA SOLIDARIDAD, UN TEMA FILOSÓFICO

Jesús Ojeda

Universidad Central de Venezuela

## RESUMEN

La solidaridad se ha convertido, en las últimas décadas, en un tema imprescindible de la reflexión filosófica. Las fuentes históricas de esta virtud pública, de esta “apertura al otro”, se remontan a la *caritas* o amor cristiano y al ideal de la *fraternité* proclamada por la Revolución Francesa, junto con la libertad y la igualdad. Filósofos de la relevancia de Jürgen Habermas, Hans-Georg Gadamer, Richard Rorty, Hannah Arendt, Agnes Heller y Michael Walzer, aunque desde diferentes perspectivas teóricas, han resaltado la importancia ético-política de la *solidarité*, como reverso de la justicia, para la consolidación del espíritu democrático y para el establecimiento, a escala mundial, de condiciones de vida más dignas.

*Palabras clave:* *caritas*, fraternidad, solidaridad, justicia, virtud pública.

## ABSTRACT

### SOLIDARITY, A PHILOSOPHICAL ISSUE

In recent decades, solidarity has become an essential issue of the philosophical reflection. Historical sources of this public virtue, of this “opening to the other”, date back to the *Caritas* or Christian love and to the ideal of *fraternité* proclaimed by the French Revolution, along with freedom and equality. Albeit from different theoretical perspectives, some philosophers of the relevance of Jürgen Habermas, Hans-Georg Gadamer, Richard Rorty, Hannah Arendt, Agnes Heller y Michael Walzer, have remarked the ethical and political importance of *solidarité*, as the reverse of justice, for the consolidation of the democratic spirit and for the worldwide establishment of more dignified living conditions.

*Key Words:* *caritas*, fraternity, solidarity, justice, public virtue.

## RÉSUMÉ

### LA SOLIDARITÉ, UNE QUESTION PHILOSOPHIQUE

Au cours des dernières décennies, la solidarité est devenue une question indispensable de la réflexion philosophique. Les sources historiques de cette vertu publique, de cette « ouverture à l'autre », remontent à la *caritas* ou l'amour chrétien, et à l'idéal de la *fraternité* proclamé par la Révolution française, avec la liberté et l'égalité. Quoique dans des perspectives théoriques très différents, certains philosophes de la pertinence de Jürgen Habermas, Hans-Georg Gadamer, Richard Rorty, Hannah Arendt, Agnes Heller et Michael Walzer ont souligné l'importance éthique et politique de la *solidarité*, en tant que revers de la justice, pour la consolidation de l'esprit démocratique et l'établissement de conditions de vie plus justes dans le monde entier.

*Mots-clés* : *caritas*, fraternité, solidarité, justice, vertu publique.

## RESUMO

### A SOLIDARIEDADE, UM TEMA FILOSÓFICO

A solidariedade converteu-se, nas últimas décadas, em um tema imprescindível da reflexão filosófica. As fontes históricas desta virtude pública, desta “abertura ao outro”, remontam-se à *caritas* ou amor cristão e ao ideal da *fraternité* proclamada pela Revolução Francesa, junto com a liberdade e a igualdade. Filósofos da relevância de Jürgen Habermas, Hans-Georg Gadamer, Richard Rorty, Hannah Arendt, Agnes Heller e Michael Walzer, ainda que desde diferentes perspectivas teóricas, têm de realçar a importância ético-política da *solidarité*, como reverso da justiça, para a consolidação do espírito democrático e para o estabelecimento, a escala mundial, de condições de vida mais dignas.

*Palavras chave*: *caritas*, fraternidade, solidariedade, justiça, virtude pública.

## 1. INTRODUCCIÓN

El tema de la solidaridad se ha reavivado, sin duda alguna, a raíz de los grandes problemas que aquejan la convulsionada y globalizada sociedad actual. Ha hecho fortuna tanto en el ámbito académico como en el público en general. No obstante, estamos frente al inconveniente de que no sabemos, a ciencia cierta, qué se quiere decir cuando se utiliza la categoría solidaridad. Con razón Duvignaud (1990) ha señalado: todo “el mundo comprende, aparentemente, el sentido de la palabra sin percibir las curiosas confusiones que esconde” (p. 7). Son muchos los problemas que se ciernen sobre su uso porque está teñido de ideología y valoración. De hecho, el concepto, extraordinariamente elusivo, de *solidarité* es utilizado para referirse a vínculos familiares, relaciones de afinidad, humanitarismo, obras caritativas o altruistas, ayuda asistencial de organismos internacionales en momentos de catástrofes naturales, denuncias contra las violaciones de los derechos humanos, mecanismos de compensación de los desequilibrios económicos, a nivel mundial y, finalmente, como complemento de la justicia (Camps, 2003, p. 33).

Desde este caleidoscopio de significados se podría decir que la palabra solidaridad se ha utilizado, por una parte, para describir una amplísima gama de actitudes, comportamientos y acciones humanas que se activan, circunstancialmente, en todos los estratos sociales, gracias a los medios de comunicación; es decir, es a través de la Internet, las redes sociales, la televisión, la radio, la prensa y las otras formas de acceso público a la información que se visibilizan y globalizan situaciones humanas sensibles tanto por consecuencia de catástrofes naturales como por obras humanas insensatas e injustas.

Por otro lado, se ha hecho uso de esta *areté* pública como carta de ciudadanía en muchas esferas del conocimiento como la religión, la política, el derecho, la sociología, la economía, la psicología, la antropología, la biología y, más recientemente, la filosofía, que como veremos más adelante, ha convertido el tema en un asunto teórico clave para la comprensión de la sociedad actual.

En vista de que todos estos saberes apelan a la solidaridad y que su significado está lejos de ser aclarado, conviene matizar su alcance y su *locus* en el pensamiento actual. Empecemos por señalar las dificultades políticas, éticas y conceptuales que acarrea el hecho de asimilar, como se ha venido haciendo, la

solidaridad a sus dos fuentes esenciales: la caridad y la fraternidad<sup>1</sup>. Aunque las dos, en el fondo, expresan la misma idea de preocupación por el bienestar del otro, no son sinónimas o intercambiables, como expondré a continuación.

## 2. BREVE RECORRIDO HISTÓRICO-SEMÁNTICO DEL CONCEPTO CARIDAD

La palabra *caritas* es la traducción, hecha por San Agustín, del vocablo griego *ágape* y recogida, posteriormente, en la Vulgata, que es una versión latina de la Biblia, realizada por San Jerónimo en el siglo IV, a partir de textos antiguos hebreos y arameos (Royston, 1960). Su significado, en sentido amplio, se refiere a una cena que era el símbolo de un vínculo de afecto y apoyo que se realizaba el primer día de la semana en algunas iglesias de las primeras comunidades cristianas e, incluso, parece que estuvo unida al acto eucarístico. Este vocablo fue introducido, tardíamente, por los cristianos. Su adopción a través del verbo *agapan* responde a la necesidad de expresar nuevos significados, tales como: gratuidad, perdón, unidad, fidelidad, donación. Pero más allá de estos aspectos históricos y lingüísticos, lo más importante es señalar que *ágape* se convirtió en el centro de la fe cristiana que se sintetiza en el amor al otro en Dios (Brandon, 1975).

La caridad es una inclinación prerreflexiva y religiosa que tiene la impronta de universalidad que le da la teoría estoica de la *sympatheía* cósmica y sociabilidad natural del género humano, tal como claramente lo expresa Séneca (1989): la “naturaleza nos ha constituido parientes al engendrnarnos de los mismos elementos y para un mismo fin; ella nos infundió el amor mutuo y nos hizo sociables” (p. 208). Los primeros pensadores cristianos sustituyeron “parientes” por *Hijos de Dios* y “naturaleza” por *Dios Padre* y he aquí la fuente de la caridad con su sentido de “participación de la humanidad en la divinidad” (Zagrebel'sky, 2009, p. 105).

Desde el punto de vista doctrinal, la caridad es considerada la plenitud de la ley, la mayor entre las tres virtudes teologales y parte fundamental de la vida cristiana. San Pablo, en su Carta a los Corintios, la enaltece con metáforas, símiles y analogías que citaremos por considerarlas de suma importancia:

<sup>1</sup> De acuerdo con Sádaba (2000), además de las dos fuentes señaladas, hay autores que han planteado que se puede rastrear una tercera fuente de la solidaridad que es la concordia, fundamentalmente, en Solón y Clemente el Romano.

Aunque hablara las lenguas de los hombres y de los ángeles, si no tengo caridad, soy como bronce que suena o címbalo que retiñe. Aunque tuviera el don de profecía, y conociera todos los misterios y toda la ciencia; aunque tuviera plenitud de fe como para trasladar montañas, si no tengo caridad, nada soy. Aunque repartiera todos mis bienes, y entregara mi cuerpo a las llamas, si no tengo caridad, nada me aprovecha.

La caridad es paciente, es servicial; la caridad no es envidiosa, no es jactanciosa, no se engríe; es decorosa; no busca su interés; no se irrita; no toma en cuenta al mal; no se alegra de la injusticia; se alegra con la verdad. Todo lo excusa. Todo lo cree. Todo lo espera. Todo lo soporta.

La caridad no acaba nunca. [...] Ahora subsisten la fe, la esperanza y la caridad, estas tres. Pero la mayor de todas ellas es la caridad. (*Biblia de Jerusalén*, 1983, 1 Cor. 13, 13)

Tenemos así, entonces, que sin la caridad, los otros dones pierden su sentido y lo pierden porque lo más importante es el amor que emana de Dios a todos los hombres, hermanándolos bajo un mismo Padre. De esto se desprende que siendo todos partícipes del plan divino, la relación de reciprocidad se convierte en un problema religioso. Ningún hombre puede ser indiferente frente al sufrimiento de los otros: debe ser caritativo.

Esta virtud cristiana de la convivencia humana, aun cuando haya significado preocupación por los desamparados e impulsado servicios de beneficencia, acciones humanitarias, tiene el inconveniente de que, al sustentarse en un sentimiento religioso y compasivo, transmuta todo compromiso con el otro, toda praxis solidaria en un deseo de santidad, de alabanza a Dios u obligación incondicional hacia el prójimo por mandato divino, o en un asistencialismo que convierte a los individuos en seres incapaces de actuar políticamente. De esta manera, no se produce un compromiso real con las necesidades humanas imperiosas.

En otros términos, la *caritas* no garantiza una acción moral y política, transformadora de las condiciones de vulnerabilidad del “prójimo”; deja intactas las situaciones reales que son fuente de humillación e injusticia. Esto ha llevado a que teólogos como Tillich (1974) hayan dicho frases tan crudas como esta:

es lamentable que el cristianismo haya tan a menudo ocultado su falta de voluntad para hacer justicia, o su no disposición para luchar por ella, oponiendo la justicia y el amor y realizando obras de amor, en el sentido de la “caridad”, en lugar de luchar por la eliminación de la injusticia social. (p. 38)

Por otro lado, detrás de muchas acciones consideradas “caritativas” se esconde el deseo de reconocimiento público; tranquilizar la conciencia frente a la mirada divina; eludir las responsabilidades sociales de justicia, regodearse en una superioridad moral y social, “ser la ocasión para medrar en prestigio y poder personal o de instituciones de ayuda, y para enriquecerse” (Sobrino, 2002, p. 54). El interés egoísta con rostro de inquietud humanitaria. La vanidad con un barniz de amor a los desamparados.

Con razón, Antonio Machado sintetizará, de forma poética, esta inocultable realidad que aún persiste: “De lo que llaman los hombres / virtud, justicia y bondad / una mitad es envidia / y la otra no es *caridad*” (Machado, 1977, p. 140).

Debemos cerrar este apartado, dedicado a la caridad, señalando que la solidaridad tiene dos marcadas diferencias con respecto a esta virtud cristiana: (1) No se orienta, exclusivamente, por la emotividad; apela también a la racionalidad, es decir, al convencimiento de que a través de la deliberación, de la argumentación, los individuos pueden concebir sociedades más democráticas. (2) No se fundamenta en explicaciones metafísicas, abstractas o de cualquier otra índole que pretendan evadir la mundanidad de la condición humana.

De la caridad pasamos, ahora, a la fraternidad que es la otra categoría que también, tanto en el lenguaje vulgar como en el especializado, se ha identificado o solapado con la de solidaridad.

### 3. ALCANCES Y PROBLEMAS DEL IDEAL DE FRATERNIDAD

La *fraternité* es la utopía de la Revolución Francesa más descuidada<sup>2</sup>, es la convidada de piedra de la democracia actual, como dirían los escépticos, es la excluida de las discusiones filosóficas, siempre a la zaga de la libertad y de la igualdad. Su adopción político-laica de la añeja caridad cristiana tenía como propósito llenar el vacío dejado por el Dios Padre, superar el desamparo y “res-

<sup>2</sup> Aún cuando Rawls (1995) es partidario de que el ideal de la fraternidad no se ha tomado en cuenta en la teoría democrática, piensa que puede ser una pauta realizable. Lo justifica así: “podemos asociar las tradicionales ideas de libertad, igualdad y fraternidad con la interpretación democrática de los dos principios del siguiente modo: la libertad corresponde al primer principio, la igualdad a la idea de igualdad en el primer principio junto con la justa igualdad de oportunidades, y la fraternidad como principio de diferencia. De esta manera hemos encontrado un lugar para la concepción de la fraternidad dentro de la interpretación democrática de los dos principios, habiendo visto que impone exigencias muy definidas a la estructura básica de la sociedad” (p. 108).

tablecer vínculos ‘cálidos’ en el ámbito de una sociedad durante largo tiempo dominada por la desigualdad y por la ‘frialdad’ de los egoísmos individuales” (Bodei, 1997, p. 388). Su etimología sugiere la acepción de unión entre hermanos, porque proviene del latín *frater*: hermano. Este significado nos lleva a una serie de conceptos semánticamente próximos: comunidad, grupo, asociación, cofradía y hermandad. Todos ellos sintonizan en la idea de base de la ayuda mutua, las relaciones de reciprocidad, cooperación, camaradería, que son nexos indispensables, convenientes y simétricos para que pueda existir la *fratría* (Bozo, 1994).

Como muy bien lo entendieron los socialistas, marxistas, anarquistas<sup>3</sup> y algunas logias, grupos de herejes y sectas religiosas, que “propugnaban una comunidad de bienes” (Gurméndez, 1993, p. 92), la fraternidad es la mejor forma de unirse para defender intereses comunes, para luchar contra sistemas políticos, leyes y condiciones sociales a las que se les considera injustas o arbitrarias. Los reformadores y revolucionarios hicieron que el significado principal de la relación entre aquellos que están comprometidos con un proyecto común, se iguale al hecho de ser miembros de una clase, de un sindicato o de grupos excluidos. Se trata de una solidaridad cerrada, “que une a los iguales frente a quienes los tratan como desiguales” (Sádaba, 2000, p. 179), que se sustenta en principios cooperativos y que surge en la Revolución Industrial como ofensiva emancipadora contra unos patrones explotadores e inescrupulosos y un Estado opresor.

Se perseguía, por lo tanto, luchar por un ideal de justicia, por una vida digna, por una sociedad más igualitaria. Y, fruto de este deseo —un tanto reivindicativo—, se da lo que se ha denominado *los derechos de la Segunda Generación*. En estos se proclaman los que se sustentan en el principio de igualdad. Todos los individuos deben poder disfrutar de un mínimo de bienestar económico; vivir como personas civilizadas conforme a los estándares sociales y ser tratados, en fin, con justicia.

Las instituciones que, de alguna manera, están encargadas de llevar adelante estos objetivos igualitarios son el sistema educativo y los servicios sociales.

---

<sup>3</sup> Es claro que entre estos grupos existen diferencias importantes en cuanto a su forma de lucha, al sustento teórico, a sus protagonistas principales y a la relación con el Estado. Pero, dentro de los objetivos de este artículo, lo que se persigue es resaltar aquellos puntos coincidentes de estas concepciones que están en íntima relación con el sentido solidario. En el caso específico de los anarquistas, las sociedades avanzan en la medida en que el espíritu de la *solidarité* o del apoyo mutuo sustenten las relaciones sociales (García, 1992).

Posteriormente, debido a una mayor presión de los marginados y al avance de las ideas que persiguen un mayor equilibrio social, surge el Estado de Bienestar como responsable.

Sin duda alguna, el impacto político-social de las distintas teorías, de corte emancipador, fue crucial para la conformación de las praxis solidarias en el ámbito mundial; al amparo de esas ideas surgieron muchísimos sindicatos, cooperativas y fraternidades.

Cabe aclarar que toda solidaridad tiene, en cierta medida, como base a la fraternidad sin la cual le sería inviable emprender acciones en procura de algún bien. Sin embargo, pienso que estas confraternidades, debido al énfasis puesto en la lucha como salida del conflicto y en la concepción cerrada del grupo, se unilateralizaron como fracción, secta, logia, dando prioridad a los intereses de la “mayoría comprometida” por encima de las particularidades. Así pues, los partidos al igual que los gremios, en líneas generales, absorbieron al individuo al que utilizan, le dictan órdenes y le suprimen toda decisión personal: imponiéndole obediencia ciega, lealtad absoluta a la “pureza” de la doctrina. Esto supone una negación de la divergencia, de la disidencia y de la alteridad. Bauman (2005) lo dirá de forma admirable: la “fraternidad olía muchas veces a unidad obligatoria y a exigencia de que los hermanos ostensibles debían sacrificar la individualidad en nombre de una putativa causa común” (p. 358).

La filiación en el sentido de fidelidad absoluta y acrítica es, desde el punto de vista del significado profundo de la solidaridad, reprochable por cuanto esta, por ser principio ético y virtud social, supone una relación dialéctica, difícil de lograr, entre la responsabilidad individual y la preocupación por lo social, entre lo privado y lo público; y, precisamente, socialistas, marxistas y anarquistas, en sus prácticas políticas que se han dado históricamente, solo insistieron más en una de las partes del dilema: lo colectivo. Igualmente, muchas fraternías, de cariz religioso o esotérico, crearon problemas de exclusión.

Además, el sentido que imprime la solidaridad no es solamente de lucha, de reivindicación sino también de consenso entre los diferentes grupos sociales. Dicho en términos de Cortina (2005), el espíritu solidario

es un valor moral cuando no es solidaridad grupal, alérgica a la universalidad, sino *solidaridad universal*, es decir, cuando las personas actúan pensando no sólo en el interés particular de los miembros de un grupo, sino también de todos los afectados por la acciones del grupo. (p. 244)



Este *desideratum* de la autora es sumamente difícil de llevar a la práctica cotidiana.

#### 4. PERSPECTIVA FILOSÓFICA DE LA SOLIDARIDAD

Frente a estos usos indiscriminados de los conceptos de caridad y fraternidad en relación con la solidaridad, se hace necesario regresar a los orígenes, a los significados incipientes de esta última, puesto que ciertas palabras quedan, como diría Zambrano (2004), “inservibles después del uso inmoderado que de ellas se ha hecho, desacreditadas cuando se las emplea para enmascarar fines inconfesables, o vacías, huecas o gastadas y sin valor como moneda fuera de curso y sin belleza” (p. 171).

El término solidaridad se nutre de dos fuentes etimológicas convergentes. Una es el originario latino *in solidum* –en total– cuyo significado emana de la jurisprudencia y se encuentra plasmado en las *Pandecta*, recopilación de las decisiones de los antiguos jurisconsultos realizada por orden del emperador bizantino Justiniano I (Ossorio, 1981). Da cuenta de una relación de interdependencia, de compromiso recíproco, de responsabilidad, de obligación penal y financiera, según la cual cada miembro responde por todo el grupo y viceversa. También, el término tiene una estrecha relación semántica con la idea de construcción en su valor de amalgama, unión, de cohesión.

La segunda fuente de la solidaridad (Amengual Coll, 1996), la encontramos en el siglo XIX, más cerca de nosotros y que parece haber sido creación del socialista francés Pierre Leroux (1797-1871). En su famosa obra fundamental de 1840, *De la humanidad, su principio y su porvenir*, introdujo en la filosofía, tomando de los legalistas, el significado de *solidarité* como un sentimiento natural, universal, eterno y remedio del mal. Su objetivo era superar el concepto tradicional de caridad o mejor, habría que decir, que lo reactualiza. Para este escritor y político, el mal –equivalente al pecado original– se patentiza en la separación de la estirpe humana en familias, propiedades, naciones. Aunque reconoce que estas separaciones han sido necesarias históricamente.

Leroux bajo la influencia de Saint-Simon, sostiene que existe un destino superior, un continuo progreso social, moral, religioso y que la solidaridad es un principio de unidad del género humano y valor constitutivo de la sociedad que, en las circunstancias modernas, es capaz de dar respuesta efectiva y racional al mal esencial que padece la humanidad. Se trata de un sentimiento intrínseco

de sociabilidad, de igualitarismo y de reciprocidad entre los hombres que hace posible la abolición de la propiedad injusta, de la herencia excluyente y de toda forma de esclavitud, por ende, transforma el egoísmo en libertad.

Tenemos así que estos diferentes étimos de la solidaridad hacen referencia al doble aspecto de la relación entre individuo y sociedad, entre lo privado y lo público, entre el yo-tú, yo-nosotros y nosotros-ellos, en síntesis, criterios individuales y criterios de justicia.

Este viaje por las fuentes y los significados del concepto de solidaridad nos orienta, como base fundamental, para poder apreciar, como veremos a continuación, los aportes más significativos, que en el ámbito teórico, han dado algunos filósofos contemporáneos en torno a esta virtud cívica que ha estado, hasta ahora, circunscrita al sentimentalismo teológico, a la banalización de los medios de comunicación, a la prédica huera del derecho internacional y a la manipulación de políticos, sociólogos y economistas inescrupulosos.

Empecemos por Hans-Georg Gadamer, con la advertencia de que no sistematizó, en una obra específica, su concepción acerca de la solidaridad. No obstante, son muchas las *referencias* que hace en torno a ella, por ejemplo en su ensayo titulado “Amistad y Solidaridad” que se encuentra en su libro *Acotaciones hermenéuticas*. En ese texto se sintetiza su pensamiento al respecto: “La solidaridad exige que nos conozcamos a nosotros mismos y que seamos capaces de aprender de quienes son nuestros modelos, y de agradecerles ese aprendizaje” (Gadamer, [2000] 2002, p. 88).

En líneas generales, su planteamiento parte de una hermenéutica, de una filosofía de la interpretación y de la lingüística (*Sprachlichkeit*) universal del hombre, en la que sostendrá que la solidaridad “es la condición decisiva y la base de toda razón social” (Gadamer, [1976] 1981, p. 57) que se configura como expresión de un *ethos* dialógico que caracteriza a todo individuo. El hombre es un ser solidario debido a su capacidad de comprensión que se proyecta en su convivencia social como lenguaje y diálogo dentro de la lógica de la pregunta y respuesta. Esta dimensión hermenéutica –que va desde el yo-tú, ampliándose en un yo-nosotros para culminar en un nosotros-los otros– se logra mediante la virtud reflexiva –*phronesis*– y por la comprensión del otro –*synesis*– (Gadamer, [1960] 2007, p. 394). La primera es el saber práctico que orienta a los individuos de acuerdo con sus situaciones concretas. Y la segunda es una virtud intelectual que los lleva a tomar en cuenta las consideraciones del otro. Tanto en el plano

social como en el individual, la praxis solidaria supone reflexión y sensatez, porque los hombres, en su búsqueda del bien común, deben saber elegir de acuerdo con las exigencias del presente.

Podríamos sintetizar diciendo que para el autor de *Verdad y Método*, el empeño de toda política es, en primer término, insistir en la idea de que la solidaridad es una praxis dialógica que requiere de constate formación (*Bildung*) y, en segundo lugar, “elevant a conciencia general las auténticas solidaridades” (Dutt, 1998, p. 98), a pesar de estar en una sociedad burocratizada, bajo el dominio tecnológico y la conducción de expertos.

El segundo filósofo al que vamos a hacer referencia es Richard Rorty. Este pensador norteamericano sí ha hecho una reflexión sistemática acerca del tema, principalmente, en su obra *Contingencia, ironía y solidaridad* ([1989] 1995). Coloca en el centro de su teoría, desde una posición etnocéntrica y pragmática, a la *solidarity* como virtud social por excelencia. Sustenta que esta nada tiene que ver con una naturaleza humana universal, sino que se trata, más bien, de una acción pública que guarda una tajante separación con respecto a la vida privada que es creación de sí mismo y cuya figura emblemática es el ironista.

Ser solidario, según Rorty ([2001] 2005), es tener “el sentimiento de que otras personas y nosotros mismos formamos un nosotros” (p. 47), lo que implica llevar a cabo todo lo que sea posible para evitar las crueldades y las humillaciones que pueden generar los individuos y las instituciones. Esto quiere decir que cualquier “yo” o “nosotros” debe tener la capacidad para incluir a más personas, sobre todo a las que están marginadas. Así, la *solidarity* es un objetivo por lograr. Pero ¿cómo se logra esta conciencia de expansión del nosotros? Rorty ([1994] 1997) señala tres vías. La primera es la acentuación de un tipo particular de sensibilidad “para responder a las necesidades de una variedad más y más extensa de personas y cosas” (p. 91). La segunda, es utilizar la imaginación que, como vanguardia cultural, hace posible concebir formas de vida más acordes con el sentido de bienestar y de los ideales de la Democracia liberal. Por último, tenemos la reflexión que permite a los individuos percatarse de que las diferencias étnicas o culturales son menos importantes si se las comparan con las vejaciones y crueldades que padecen los seres humanos. Todo esto, no desde una teoría universalista sino desde géneros descriptivos como la etnografía, el reporte periodístico y, especialmente, la novela. La forma política afín al objetivo de ampliar el “nosotros” es, en la concepción rortiana, la democracia soñada por

John Dewey, aquella en la que se privilegia la solidaridad entre culturas diferentes frente a las manidas teorías metafísicas y universalistas.

Como tercer autor tenemos a Jürgen Habermas. No existe por el momento, en la trayectoria de este filósofo alemán, una obra sistemática sobre el tema de la solidaridad. Su respuesta hay que espigarla en una serie de ensayos, fundamentalmente en el titulado “Justicia y solidaridad. Sobre la discusión acerca de la “etapa 6” de Kohlberg”, que se encuentra en sus *Aclaraciones a la ética del discurso* (2000). Con todo, no es difícil demarcar los aspectos nucleares de su posición al respecto. Desde una teoría de la acción comunicativa, planteará dos versiones complementarias de las acciones solidarias. En la primera, la *solidarität*, como normas, valores y comunicación, es una fuente de integración junto a la instancia política de regulación –poder administrativo– y a la de control del mercado o intereses privados. En palabras del propio Habermas ([1995] 1998) “mis trabajos teóricos tienen como punto de fuga el imperativo de crear relaciones dignas del hombre en las que pueda establecerse un equilibrio soportable y admisible entre dinero, poder y solidaridad” (p. 114). Según el autor, se debe evitar que estas instancias colonicen el mundo de la vida –*Lebenswelt*– porque cosifican a los seres humanos a través de la racionalidad instrumental del dinero e invaden y burocratizan la vida privada, vulnerando todas las potencialidades de la justicia y la solidaridad.

En la segunda concepción, Habermas ([1996] 1999) coloca la solidaridad junto a la justicia, cada una necesitando a la otra para tener sentido, como el haz y el envés de la moral metafísica y cuyos principios procedimentales deontológicos persiguen el respeto a las personas y el trato igual a todos, en una condición dialógica. Pero en este caso, la praxis solidaria no se refiere a una instancia emocional como la empatía, la benevolencia, sino que se trata de un interés común de los individuos que está vinculado a un mundo de la vida –*Lebenswelt*–; es una identidad compartida, una relación de reconocimiento, un actuar a la luz de un compromiso normativo (Habermas, 2000). El autor advierte que esta solidaridad no puede circunscribirse a un grupo, a una *etnia*, porque debe estar abierta a otras identidades, a través de un proceso de entendimiento y formación racional de la voluntad con la que se busca un consenso en el respeto de unas condiciones ideales del habla. Universalismo que no puede ser ni confiscador ni nivelador.

Michael Walzer es el cuarto filósofo que nos da luces en torno el tema que nos ocupa. Nos advierte que la solidaridad es un asunto complicado y que “puede resultar peligrosa si no es más que un sentimiento, un sustituto emocional de la cooperación, en vez del reflejo de una efectiva colaboración en lo esencial que se verifica día tras día” (Walzer, 2001, p. 123). No debe entenderse esta posición del autor como un desconocimiento del componente sentimental que toda praxis solidaria implica. Lo que quiere enfatizar es el hecho de que la *solidarity* tiene implicaciones ético-políticas de construcción democrática que van más allá de expresiones sentimentales puntuales o esporádicas. En otros términos, la solidaridad es una apuesta por la asistencia mutua, es una entrada al mundo de la coexistencia, es un acto a escala y con voz humana, es un compromiso ético y moral que se sustenta en el hecho de que se tienen obligaciones en virtud del común carácter social de los hombres.

Ahora bien, para que la solidaridad sea socialmente efectiva es necesario, nos dirá Walzer (2001), que sea concreta, factible, posible, por lo que se deben tomar en cuenta las múltiples formas en que los hombres se asocian y canalizan sus actividades: están ligados a sus semejantes por lazos diversos. Además se ha de considerar el contexto local, su peculiaridad, su historia, su cultura. Para decirlo de otra manera, hay que comenzar desde “abajo” porque los

esfuerzos que intentan empezar a edificarla por arriba, las campañas gubernamentales a favor de la asimilación de los modos de vida ruso o estadounidense, por ejemplo, o las campañas populistas en contra de los inmigrantes, unidas a las influencias extranjeras, reflejan una falta de fe en la posibilidad de la construcción democrática de una vida en común. (p. 124)

Podríamos finalizar diciendo que, para este filósofo norteamericano, la solidaridad es la máxima expresión de las variadas formas en las que los ciudadanos forjan su humanidad y contribuyen, dentro de sus divergencias, en la construcción de una sociedad más justa.

En esta misma línea de pensamiento se encuentra la posición de Agnes Heller (1990) quien sostiene que

la virtud de la solidaridad no es simplemente un “buen deseo”, ni se limita al reconocimiento y valores por parte de aquellos que muestran solidaridad. Es una virtud activa. La persona que muestra solidaridad hace su mejor esfuerzo (todo lo que está en su mano) para garantizar que las necesidades (y valores en cuestión) sean reconocidos por todos. (p. 337)

Esta aclaratoria de la autora me parece trascendental porque coloca la solidaridad allende de las buenas intenciones, la “saca” del sentido puramente desiderativo, pasivo y reactivo que hasta ahora se le adjudicaba inapropiadamente. Identifica esta virtud por ser una actividad compensadora de las injusticias sociales, por ser promotora del interés colectivo, por su apertura al sentido de lo justo y por integrar la conciencia crítica y la obligación social. Se fundamenta, como móvil social, en las respuestas políticas, éticas y jurídicas que los seres humanos dan, de manera firme y militante, en comunión de propósitos, a sus problemas de convivencia y a los retos que la realidad les impone. Esto la diferencia, como vimos al principio, tanto del particularismo de la caridad como del exclusivismo de la fraternidad. Se podría decir que el *signum* esencial de la solidaridad, aquello en lo que estriba su peculiaridad, es su fuerza moral para contrarrestar los factores de disfunción política y crear vínculos humanos que transforman radicalmente todo lo que es puesto en relación con la vida social, porque dota a toda acción en común de una mayor capacidad de resolución y, sobre todo, ensancha el abanico de contacto entre los hombres e impide que se mine la esperanza, el sentido de posibilidad. Con su fuerza de irradiación repercute en la elevación de la calidad de vida de quienes participan en su consolidación. Es el verdadero lazo humano del mundo contemporáneo.

Finalmente, nos queda por presentar el punto de vista de Hannah Arendt (2006). De acuerdo con esta autora la solidaridad “queda circunscrita a ‘ideas –la grandeza, el honor, la dignidad– y no a ninguna especie de ‘amor’ por los hombres” (p. 118). De esta cita se desprende que Arendt (2006) establece una distinción clara entre el carácter artificial y el natural de la vida política, es decir, entre la creación de la esfera pública, signada por la palabra (*lexis*) y la esfera privada, entre la deliberación, el estar entre los otros (*inter-esse*), el reconocimiento de la pluralidad, por un lado, y los lazos de sentimientos, de consanguinidad, de tradición o costumbre, por el otro. Distinción que también se refleja en los tipos de Revolución, la Americana y la Francesa. Igualmente, para Arendt la *solidarity* se diferencia del sentimiento de la compasión. Mientras esta última es privada, la otra es expresión de una comunidad de intereses en donde cada persona es considerada con los mismos derechos por pertenecer a la misma especie humana. En definitiva, lo que caracteriza a esta virtud política es la generalidad de la razón, *it est*, la capacidad “de abarcar conceptualmente una multitud, no sólo de una clase, una nación o un pueblo, sino llegado el caso, de toda la humanidad” (Arendt, 2006, pp. 117-118). Un “abarcar” que solo acontece en lo público

cuando la política es ineludible o cuando los individuos se reconocen recíprocamente, entran en una pluralidad de perspectivas y realizan su libertad para llevar “a cabo lo improbable e imprevisible” (Arendt, 1997, p. 66) y para configurarse como seres humanos auténticos y responsables.

## 5. CONCLUSIONES

Quiero comenzar estas conclusiones señalando que los aportes de estos filósofos son relevantes y pertinentes ya que han renovado, por decirlo de alguna manera, el tema de la solidaridad, colocándola en la discusión ético-política actual. Coinciden, a pesar de sus evidentes disonancias, en afirmar que esta virtud pública no requiere apelar ni a exclusivismos fraternales ni a argumentos o creencias exteriores al individuo, como en el caso de la caridad, para justificar su origen y así darle sentido. Por otro lado, afirman que toda acción solidaria es un *modus vivendi*, una responsabilidad individual y colectiva, una conciencia subjetiva y un compromiso objetivo que responde a una exigencia de participación social y de identidad cultural con proyección universal. Se podría decir, con cierta simplificación, que superan el escepticismo de aquellos que piensan que la solidaridad, en la sociedad actual, tiene poco asidero para florecer.

Por otro lado, el abordaje teórico de cada uno de ellos y ellas acerca de la solidaridad, que aquí presentamos de manera resumida, no fue marginal ni secundario dentro de su filosofía, sino más bien el resultado de un proceso lento de maduración conceptual, de reflexión y análisis de la compleja realidad contemporánea y de la firme convicción de que la solidaridad es un valor ético junto con la justicia de una democracia pluralista-dialógica y una de las virtudes públicas más reclamadas de interrelación, de consenso básico, de reconocimiento cultural recíproco, en fin, síntesis de la nobleza del hombre y del buen vivir.

Pensamos, sin lugar a dudas, que en los años venideros, la solidaridad se convertirá en un asunto de discusión obligatoria en todos los espacios de la actuación humana, porque ya se tiene la convicción de que ella representa el requerimiento y compensación de la justicia, ya que esta, en su formalidad, en su institucionalidad y su identificación con la legalidad, es insuficiente para dar respuestas a las exigencias humanas, profundas de convivencia. Representa también el compromiso ético-político frente a la carencia del otro y la necesidad de lograr identidades abiertas al acuerdo. En estos objetivos perentorios y sublimes es mucho lo que aún pueden aportar los filósofos.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amengual Coll, G. (1996). Ser-genérico como solidaridad. La concepción del hombre como ser-genérico en cuanto fundamentación y concepto de la solidaridad. *Taula, Quaderns de pensament (UIB)*, 25-26, 11-28.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona, España: Paidós.
- Arendt, H. (2006). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.
- Bauman, Z. (2005). *Modernidad y ambivalencia*. Barcelona, España: Anthropos.
- Biblia de Jerusalén*. (1983). Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Bodei, R. (1997). *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- Bozo, A. (1994). *Presencia de las palabras*. Caracas: Italgráfica.
- Brandon, S. G. F. (1975). *Diccionario de religiones comparadas I*. Madrid: Cristiandad.
- Camps, V. (2003). *Virtudes públicas*. Madrid: Espasa Calpe.
- Cortina, A. (2005). *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza.
- Dutt, C. (Ed.). (1998). *En conversación con Hans-Georg Gadamer*. Madrid: Tecnos.
- Duvignaud, J. (1990). *La solidaridad, vínculos de sangre y vínculos de afinidad*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- Gadamer, H-G. (1981) [1976]. *La razón en la época de la ciencia*. Barcelona, España: Alfa.
- Gadamer, H-G. (2002) [2000]. *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid: Trotta.
- Gadamer, H-G. (2007) [1960]. *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme.
- García, F. (1992). *Del socialismo utópico al anarquismo*. Colombia: Cíncel Kapelusz.
- Gurméndez, C. (1993). *El yo y nosotros. Egoísmo y altruismo*. Madrid: Temas de hoy.
- Habermas, J. (1998) [1995]. *Más allá del Estado nacional*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (1999) [1996]. *La inclusión del otro*. Barcelona, España: Paidós Ibérica.
- Habermas, J. (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta.
- Heller, A. (1990). *Más allá de la justicia*. Barcelona, España: Crítica.
- Machado, A. (1977). *Campo de Castilla*. Madrid: Cátedra.
- Ossorio, M. (1981). *Diccionario de Ciencias jurídicas, políticas y sociales*. Buenos Aires: Heliasta.
- Rawls, J. (1995). *Teoría de la Justicia*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- Rorty, R. (1995) [1989]. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, España: Paidós Ibérica.
- Rorty, R. (1997) [1994]. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.



- Rorty, R. (2005) [2001]. *Cuidar la libertad*. Madrid: Trotta.
- Royston, E. (1960). *Diccionario de religiones*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- Sádaba, J. (2000). *El hombre espiritual. Ética, moral y religión ante el nuevo milenio*. Barcelona, España: Martínez Roca.
- Séneca. (1989). *Epístolas morales a Lucilio II*. Madrid: Gredos.
- Sobrino, J. (2002). *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía. El Salvador, Nueva York, Afganistán*. Madrid: Trotta.
- Tillich, P. (1974). *Moralidad y algo más. Fundamentos para una teoría de la moral*. Buenos Aires: La Aurora.
- Walzer, M. (2001). *Guerra, política y moral*. Barcelona, España: Paidós Ibérica.
- Zagrebelsky, G. (2009). *El derecho dúctil. La ley, derechos, justicia*. Madrid: Trotta.
- Zambrano, M. (2004). *Persona y democracia*. Madrid: Siruela.