El liberalismo y la solidaridad: ¿son conmensurables?*

OMAR ASTORGA y CARLOS KOHN

Universidad Central de Venezuela, Caracas

Introducción

En este artículo planteamos que el concepto de solidaridad, usualmente reconocido y a veces exacerbado en tiempos de crisis —pese a que es reconocido como una de las grandes virtudes de la naturaleza humana— oculta, sin embargo, su propia crisis; es decir, contiene en sí mismo el conjunto de límites que lo debilitan y lo convierten, paradójicamente, en una sutil manifestación de egoísmo, legitimado incluso por diversos representantes de la teoría demo-liberal.

Para abordar esta contradicción, consideraremos a grandes trazos cinco posiciones emblemáticas que han emergido de la reflexión sobre el tema que nos ocupa: en primer lugar, la posición instrumentalista de John Rawls sobre la solidaridad. En segundo lugar, el escepticismo de Richard Rorty en torno a su viabilidad. En tercer lugar, el carácter discursivo-universalista de la solidaridad desde la perspectiva de Jürgen Habermas. En cuarto lugar, la argumentación, en ese contexto, de Charles Taylor acerca del malestar que afecta a la modernidad. Y, por último, la concepción de Hannah Arendt, quien asume a la solidaridad como una praxis política.

A través del análisis de estas posiciones podremos observar que los grandes desafíos de nuestra civilización permiten advertir los dilemas y las contingencias que afectan el nexo entre el liberalismo y la solidaridad.

I. En el curso del pensamiento ético-político contemporáneo, la solidaridad ha sido un tema tratado con más o menos relevancia, a la manera de un tópico fluctuante sometido a las paradojas surgidas con el desarrollo cada vez más expansivo de la cultura liberal. Y es precisamente en el tratamiento de ese tópico que el liberalismo ha encontrado uno de los escenarios que puede representar una fuente de fecundidad y renovación del debate filosófico.

Señalemos de antemano nuestra posición al respecto. Creemos que la *solidaridad* es una condición moral y, a la vez, una praxis política a la cual corresponde promover el desarrollo de las potencialidades de todos y cada uno de los

* Versión revisada y ampliada de la ponencia presentada conjuntamente en el VII Simposio Internacional de la *Revista Internacional de Filosofía Política*, celebrado en Cartagena de Indias, Colombia, entre el 20 y el 22 de noviembre de 2000.

individuos, en el contexto de la interacción humana. Es un acto voluntario dirigido a la consecución de una vida colectiva buena y justa, y supone la creación de un orden social, desde principios igualitarios, que permita materializar el contenido de la libertad positiva. Por ello, la libertad y la solidaridad funcionan como condiciones recíprocas, necesarias para sus respectivos desarrollos.¹ En tal sentido, el presente ensayo tiene como objetivo examinar las condiciones de validez de esta premisa, en el marco del debate contemporáneo donde se ha acudido a la solidaridad como criterio de legitimación de la política. No nos ocuparemos de ofrecer una panorámica de ese debate, sino de destacar muy sucintamente los rasgos fundamentales que han llamado la atención de algunos pensadores contemporáneos.

Tal vez pudiera considerarse a George Herbert Mead como uno de los primeros en resaltar la dimensión intersubjetiva de este principio, cuando a comienzos de la tercera década del siglo XX —en los albores del nazismo— fue categórico al señalar que el progreso del hombre radica en su capacidad de

Adoptar una actitud social, [...] es decir, autoconsciente, hacia otro individuo; o tomar conciencia de él tal cual es, identificándose uno mismo como simpatéticamente con el otro, tratando de comprender y respetando su papel en la situación social dada; y por ende, respondiendo a esa situación implícitamente como él lo hace o haría explícitamente.²

Si se desea un ejemplo más reciente, Victoria Camps ha señalado que la *solidaridad* constituye «la condición de la justicia», la medida que «viene a compensar las insuficiencias de esa virtud fundamental». Y con toda razón asevera que a pesar de su valor intrínseco, la solidaridad ha sido considerada erróneamente como una virtud «sospechosa» asociada a la compasión hacia los pobres y oprimidos, motivo por el cual tradicionalmente se la asume como una secularización de la caridad. Empero, su contenido no puede identificarse meramente con el de la compasión o la caridad, aunque en la práctica sean compatibles. Denota, más bien, la disposición de ampliar el sentido del nosotros; por ello debe incluir —concluye Camps— la voluntad de acercamiento entre los hombres, es decir, la benevolencia. En otras palabras, para la filósofa española, la solidaridad —en virtud del acto de la asunción de la *responsabilidad cívica compartida*— expresa no tanto el acercamiento sino más bien la compenetración plena y progresiva (aunque sin confundirse) con la situación del otro.³

Pero este no es el punto de vista que ha predominado en el ámbito de la ética y de la política de nuestro tiempo. Por el contrario, encontramos a menudo fluctuaciones que tocan los extremos de la esperanza y el escepticismo, quedando al fin y al cabo la solidaridad como una suerte de remanente discursivo, sobre todo si se considera que suele ser vista como una parte esencial de la naturaleza humana que no está sujeta a discusión. Así, si se desea acudir a una posición

emblemática al respecto basta remitirse al sentimiento innato de piedad descrito por Rousseau y elevado a la forma de principio constitutivo de la naturaleza humana. O podría tomarse el elocuente caso de Kant quien, desde una posición absolutamente normativa, plantea la obligación moral de experimentar un sentimiento de solidaridad hacia todos los seres humanos por el hecho de ser racionales. Incluso el así llamado «Socialismo Real» —que ha portado, por encima de todo, el estandarte de *la igualdad*, las más de las veces en detrimento de las libertades individuales— esgrimió el principio de solidaridad con bastante frecuencia, aunque de un modo curiosamente pragmático, «evaluándolo» según el grado de adhesión hacia sus políticas. Enfoque que siempre ignoró el hecho de que, en tanto trasfondo moral de la imagen de ciudadanía, la solidaridad trasciende las coordenadas de una mera visión colectivista. Antes bien, ésta se genera en las relaciones de respeto mutuo y compromiso compartido por los habitantes de una comunidad, y no en la sumisión de éstos a una idea o consigna unificadora.

Llegados a la situación actual podemos decir que en el contexto de la cultura liberal el argumento de la solidaridad sigue ocupando un lugar secundario, subordinado al principio de la libertad individual. En efecto, la solidaridad ha sido considerada con indudable recelo por buena parte de las corrientes liberales contemporáneas, las cuales continúan promoviendo un significado restringido del concepto de *libertad* (v.g., el de la libertad negativa), que privilegia la supremacía de los derechos del individuo por encima de las demandas sociales. Esta postura sigue evidenciando una actitud pesimista (reminiscente no sólo de Hobbes sino también de Kant) ante la imposibilidad de articular la voluntad del sujeto dentro de una concepción interactiva de la libertad.⁴

El mismo Rawls pretendió ir más allá de la piedad o del mero sentimiento moral que suele envolver la solidaridad, pero terminó asumiendo una posición encerrada en los límites del individualismo liberal:

En comparación con la libertad y la igualdad, la idea de fraternidad ha tenido un lugar menos importante dentro de la teoría democrática. Se ha pensado que *no es un concepto específicamente político* y que por sí mismo *no define ninguno de los derechos democráticos*, sino que más bien [...] *implica [...] un sentido de amistad cívica y de solidaridad moral*, pero entendida de esta manera *no expresa ninguna exigencia definida* [...] Tenemos que encontrar [...] una idea de justicia que [responda a esa exigencia] [...] *el principio de la diferencia parece corresponder al significado natural de la fraternidad: a saber, a la idea de no querer mayores ventajas a menos que sea en beneficio de quienes están peor situados.*⁵

Ya en el pasaje citado se puede observar el carácter meramente instrumental que le otorga este pensador liberal a la idea de solidaridad, al hacerla descansar en el principio de la diferencia. Pero para que no queden dudas de que tal es su posición, Rawls aclara que...

[...] el principio de la diferencia expresa una concepción de reciprocidad [basada en el] beneficio mutuo [...] [y] cuando los más aventajados vean esta cuestión desde una perspectiva general, reconocerán que el bienestar de todos depende de un esquema de cooperación social, sin el cual nadie podría tener una vida satisfactoria.⁶

Y ¿en qué consiste el *esquema de cooperación social*? No cabe duda de que para Rawls éste consiste en postular que el esfuerzo de cada uno multiplicará los beneficios de la obra común, y de ese modo ésta repercutirá favorablemente sobre los intereses particulares de cada asociado. Además, el interés de cada uno y de todos los asociados no será otro que el *interés mutuo*. Este último constituye, justamente, una de las condiciones para que en la *posición original* las personas racionales se coloquen el *velo de ignorancia*, y construyan, «imparcialmente», los *Principios de Justicia*, uno de los cuales, precisamente, es el *principio de la diferencia*.⁷ Pero si se entiende a la *Solidaridad* bajo estos parámetros, ésta deja de ser un valor sustantivo para ser articulada, en cambio —en tanto rasgo correlativo a la noción de interés, que recuerda el concepto de *mano invisible* de Adam Smith—, dentro de una *concepción procedimental de la justicia*, pero de una «justicia» definida según la óptica liberal.

II. Atrapada así en el marco del procedimentalismo liberal y de sus implicaciones universalistas, la solidaridad ha dado lugar a posiciones escépticas. Esto es lo que explica, a nuestro juicio, una posición como la de Rorty, empeñado en mostrar la contingencia de las reacciones solidarias, y sobre todo su relativismo, determinado por la variación de los contextos y los momentos en los cuales aparece. La idea de solidaridad manejada como un atributo universal remite, según Rorty, a una concepción inadecuada del comportamiento humano. Y para plantear esto se remite a su largamente desarrollada idea sobre la contingencia, que supone la negación de ideas tales como «esencia», «naturaleza», «fundamento», o algo así como la existencia de un «yo nuclear». Por esta vía Rorty no sólo niega la posibilidad de elevar la solidaridad a la condición de atributo universal de la así llamada naturaleza humana, sino que también niega la validez de aquellas acciones y actitudes que puedan ser consideradas como naturalmente «inhumanas». La revalorización de la contingencia y, por tanto, del relativismo propio de las circunstancias históricas, llevaría entonces a considerar como bueno o como justo aquello que depende de acuerdos transitorios que, por ello mismo, pueden cambiar.

Sin embargo, Rorty admite que a pesar de la contingencia y del relativismo histórico existen situaciones catastróficas donde «las instituciones y las normas se desploman» y «deseamos algo que se encuentre más allá de la historia y de las instituciones».⁸ En esos momentos, como en el caso de las grandes tragedias, el pensador norteamericano pregunta si lo que deseamos no es precisamente «la solidaridad humana, nuestro reconocimiento de una humanidad que

nos es común».⁹ Y de este modo, Rorty nos pone al frente de la posibilidad de recorrer un camino totalmente opuesto al que ha desarrollado largamente en su libro *Contingencia, ironía y solidaridad*. Veámoslo con sus propias palabras: «En este libro me he esforzado por hacer ver que debemos intentar no aspirar a algo que se encuentre más allá de la historia y de las instituciones». Y en efecto, después de mostrar que la imagen de una utopía liberal por él presentada era el esbozo de una sociedad en la que perdía sentido la acusación de relativismo, y en la que se volvía ininteligible hablar de algo que está más allá de la historia, después de eso, afirma que el sentido de la solidaridad humana permanecía intacto.

Por ello, con el fin de no dejar el tema de la solidaridad como un aspecto residual y asumido como algo obvio y natural, Rorty examina la afirmación según la cual «tenemos la obligación moral de experimentar un sentimiento de solidaridad con todos los demás seres humanos».¹⁰ El acierto de este pensador consiste en haber mostrado que la idea de una obligación moral (sea considerada desde una perspectiva racional, digamos kantiana, o desde una perspectiva religiosa como la cristiana, precisamente por las contingencias históricas en las cuales se materializa) carece de fundamentos filosóficos que permitan darle un significado decisivo a la idea de la solidaridad.

Sin embargo, el propio Rorty cae en una posición semejante a la que venía criticando a lo largo de su libro. Y lo hace no solamente en relación con la idea de solidaridad, sino también en relación con el principio de contingencia. Citemos *in extenso*:

La concepción que estamos presentando sostiene que existe un progreso moral, y que ese progreso se orienta en realidad en dirección de una mayor solidaridad humana. Pero no considera que esa solidaridad consista en el reconocimiento de un yo nuclear —la esencia humana— en todos los seres humanos. En lugar de eso, se la concibe como la capacidad de percibir cada vez con mayor claridad que las diferentes tradiciones (de tribu, de religión, de raza, de costumbres...) carecen de importancia cuando se las compara con las similitudes referentes al dolor y la humillación; se la concibe, pues, como la capacidad de considerar a personas muy diferentes de nosotros incluidas en la categoría de «nosotros».¹¹

De este modo vuelve a Rousseau y especialmente a Kant, quien hace del progreso moral, sea desde el punto de vista racional o desde el punto de vista empírico e histórico, una tendencia inevitable que permitiría hablar entonces de naturaleza humana precisamente en el sentido moderno que tanto había criticado. Su escepticismo y su ironía no llegan a disolver la idea de solidaridad que tanto se empeñó en desmontar.¹²

En suma, conviene advertir que a pesar de su escepticismo Rorty termina reconociendo la vigencia de la solidaridad; con ello muestra su reconocimiento

de la fuerza de ese mecanismo a pesar de su naturaleza contingente y circunstancial. De nuevo podemos advertir la debilidad y la fuerza de la solidaridad. De igual forma es necesario hacer ver que la tensión esencial que atraviesa al mecanismo de la solidaridad va más allá de la consideración de su carácter universal o contingente. Esa tensión emerge al considerar que el egoísmo, el miedo y el afán de reconocimiento podrían ser los mecanismos activadores de la conducta solidaria; por tanto, apelar a la solidaridad, tal como se ha hecho en el discurso filosófico, desde Rousseau hasta Rorty (o desde cualquier experiencia histórica o natural) sería también apelar a esos mecanismos.

III. Habermas quiso dejar muy claro frente a Rorty que el principio de solidaridad se entronca en una moralidad universalista, por lo cual desborda y supera su sentido particular o etnocéntrico. Ciertamente, los compromisos normativos concretos limitan su alcance a la propia familia, grupo o comunidad. Siempre será precisa una reflexión o deliberación que alcance a la comunidad normativa genérica de todos los hombres en cuanto hombres. Los procesos de formación dialógica de la voluntad que promueven la metodología constructiva y la ética discursiva, facilitan en gran medida aquella trascendencia de las particularidades que abre paso y culmina en la justificación ética. Pero el grupo de discusión no anula la individualidad de cada uno de los participantes, sino que la potencia para hacer posible, en su caso, el distanciamiento crítico respecto de los valores particulares de la comunidad en que ha sido socializado. Ello no supone la ruptura del vínculo comunitario, sino su asunción reflexiva o crítica desde el punto de vista moral, que es necesariamente social-universal. En sus palabras,

[...] el procedimiento de la formación discursiva de la voluntad da razón de la conexión interna de ambos aspectos: de la autonomía de los individuos que son insustituibles y de la incorporación originaria de los mismos en formas de vida intersubjetivamente compartidas.¹³

Por tanto, cada sujeto ha de trascender los límites y los vínculos de su comunidad natural para que sus ligaduras morales sean auténticas y maduras, esto es, postconvencionales.¹⁴

Para el filósofo alemán, la solidaridad no puede ejercerse sin justicia y la justicia no puede erigirse sin solidaridad. La escogencia de una de las partes en desmedro de la otra conllevaría al relativismo etnocéntrico o al deontologismo, respectivamente. Nótese que ni siquiera se está afirmando que la solidaridad y la justicia son principios que se complementan entre sí, sino que se trata de dos aspectos del mismo postulado: la justicia presupone la igualdad de la libertad de los sujetos que se autodeterminan como fines en sí mismos, mientras que la solidaridad implica la consecución del bien o felicidad de los semejantes, de manera que nos lleva a procurar y mantener la integridad de una forma de vida «intersub-

jetivamente compartida». En definitiva, «las normas morales no pueden proteger lo uno sin lo otro», vale decir, no pueden proteger la igualdad de derechos y libertades de los individuos sin el bien del prójimo y de la comunidad.¹⁵

De ello se infiere que el lema revolucionario debe traducirse ahora por el de «libertad, justicia y solidaridad». Aunque hay que dejar constancia de que Habermas nunca llega a explicitar que el sentido último de la justicia es la solidaridad. En efecto, pareciera más bien que se conforma con presuponer que en última instancia la razón que subyace a la cuestión «¿por qué hay que ser justo?» es que la justicia es la garantía formal y definitiva de la actitud solidaria para con los demás. Ésta es también la opinión de Javier Muguerza, entre muchos otros, para quien Habermas «no duda de que el *procedimiento de decisión* arbitrado por su doctrina de los intereses generalizables constituya la única legislación racionalmente justificable en cualquier tiempo y lugar».¹⁶

Bajo la formulación del filósofo germano subyace, ciertamente, una apelación a la idea de *koinonía*. Dicha apelación alude a un tratamiento del diálogo y de la comunicación no distorsionada, sobre la base de criterios («*universal-pragmáticos*») prefigurados de racionalidad intersubjetiva, como vía para generar la posibilidad de entendimiento dentro de los conflictos. Dentro de este contexto los individuos (i.e.: los ciudadanos) son los que generan el sentido de comunidad. Pero, el filósofo alemán pareciera olvidar que la identidad política moderna no es identificable en términos unívocos, sino que responde a un proceso de imbricaciones de formas de vida y de referencias integradoras fragmentarias. Es sobre la base de estas últimas, y *no sobre fundamentos universales*, que las formas de la identidad racional se generan.¹⁷ Para Habermas —y en ello radica su diferencia fundamental con Rawls y con Rorty— estas son las condiciones que hacen posible la construcción de la *solidaridad* como producto de la *acción comunicativa* (i.e.: «no instrumental») y, por tanto, fundamentada en posiciones de simetría y reciprocidad entre los participantes. La *solidaridad* actúa, por un lado, como instancia normativa que ha de ser progresivamente contrastada en el proceso discursivo real y apunta —por el otro—, en su carácter contrafáctico, a la universalidad de la comunicación, íntimamente vinculada con la contextualización de las prácticas comunicativas cotidianas.

IV. Sin embargo, desde una posición como la de Taylor, podríamos preguntar si en el contexto de la cultura moderna la *solidaridad* no es casi una contradicción en términos. Decimos «casi» porque generalmente se producen manifestaciones de adhesión y de apoyo circunstancial, pero en definitiva sería una contradicción si consideramos que esas manifestaciones se disuelven necesariamente en la estructura ética y política del individualismo.

Efectivamente, tal como lo ha planteado Taylor, uno de los principios constitutivos del malestar de la cultura moderna es el individualismo, con el cual se pone de manifiesto la relación inversamente proporcional que existe

entre el interés por sí mismo y el interés por los demás. Taylor afirma que esta «inquietud ha salido recientemente a la superficie en la preocupación por los frutos de la “sociedad permisiva”». ¹⁸ Las consecuencias son evidentes desde el punto de vista político. Advierte Taylor, recordando a Tocqueville, que en una sociedad en la cual la gente termina convirtiéndose en ese tipo de individuos que están «encerrados en sus corazones», pocos querrán participar activamente en su autogobierno. Preferirán quedarse en casa y «gozar de las satisfacciones de la vida privada». Por ello, en atención a las formas fundamentales de malestar en la modernidad este intérprete se refiere a «la pérdida de sentido, la disolución de los horizontes morales», «el eclipse de los fines, frente a una razón instrumental desenfrenada», además de una rotunda «pérdida de la libertad». ¹⁹

De otro lado, conviene agregar que Taylor no sólo asume una posición crítica respecto al relativismo ampliamente asumido en nuestro tiempo, sino que plantea la posibilidad de superarlo especialmente en la medida en que lo considera como un profundo error que «en ciertos aspectos se autoanula». ²⁰ A nuestro juicio, esto es lo que le permite pasar de su descripción del malestar de la cultura moderna a la reivindicación de la autenticidad como un valor ético y político. Y en el marco de esta reivindicación acude, como lo han hecho tantos, a la idea de solidaridad.

Por ejemplo, al considerar el énfasis perverso y relativista que puede emerger de una equivocada ética de la autenticidad, Taylor dice que en algunas apelaciones a ella se puede observar «que sirven de justificación para hacer caso omiso a todo lo que trascienda el yo: del rechazo de nuestro pasado por irrelevante, de la negación de las exigencias de la ciudadanía, o de los deberes de la solidaridad». ²¹ Puede observarse así la invocación de la solidaridad no solamente como un deber, sino también como una forma de contrarrestar las falsas manifestaciones de la autenticidad. La mejor prueba del enorme valor que Taylor le atribuye a la solidaridad en este contexto se halla en el hecho de que la coloca junto al amor y a la familia, en contraste con las manifestaciones individualistas en las cuales se expresa esencialmente el desarrollo exclusivamente personal. Es en este contexto donde muestra claramente la contraposición que existe entre la idea de autorrealización y las exigencias de la sociedad o de la naturaleza «que se cierran a la historia y a los lazos de la solidaridad». ²²

En cualquier caso, es conveniente destacar que Taylor termina hablando de la solidaridad como un asunto normativo y, precisamente por ello (es decir, al no mostrar su carácter histórico cultural) la convierte, tal como lo han hecho otros, en una exigencia moral y política. Es aquí donde el pensador norteamericano se muestra heredero de Rousseau: justamente donde también se revelan los límites de su discurso, especialmente cuando afirma que para encontrar la autenticidad «la fuente con la que hemos de entrar en contacto reside en lo profundo de nosotros mismos». Y agrega que esto forma parte «del pronunciado giro subjetivo de la cultura moderna, una forma nueva de interioridad, en la

que terminamos por pensar en nosotros mismos como en seres investidos de una profundidad interior». ²³ Llama entonces la atención que el giro subjetivo que precisamente define a la cultura moderna, y que de alguna manera Taylor había tomado como fuente de su malestar, sea convertido en la forma de salir de ese malestar.

V. Tras la crítica a Rawls, Rorty, Habermas y Taylor retomaremos la idea de solidaridad planteada al inicio de este ensayo. Para ello acudiremos finalmente al caso de Hannah Arendt, quien elaboró sus reflexiones en torno a la solidaridad en un contexto histórico crucial para el desarrollo del liberalismo. De antemano hay que subrayar que para esta pensadora el principio complementario al de libertad o al de igualdad no es el de la compasión o el de la caridad (en tanto que no son más que un eufemismo del desagrado con el cual se ayuda al prójimo, ora por egoísmo, ora por razones ajenas a la propia voluntad) sino el de *solidaridad*. Considérese el siguiente pasaje:

Quizá la piedad no es otra cosa que la perversión de la compasión, pero su término alternativo es la *solidaridad*. Es la piedad la que «empuja a los hombres hacia *les hommes faibles*», pero es gracias a la solidaridad como ellos fundan deliberadamente y, si así puede decirse, desapasionadamente una comunidad de intereses con los oprimidos y explotados. El interés común podría ser [...] «el honor de la raza humana» o la dignidad del hombre. La solidaridad, debido a que participa de la razón y, por tanto, de la generalidad, es capaz de abarcar conceptualmente una multitud, no sólo la multitud de una clase, una nación o un pueblo, sino, llegado el caso, de toda la humanidad [...] Pero la piedad, en oposición a la solidaridad, no mira con los mismos ojos la fortuna y la desgracia, los poderosos y los débiles; sin la presencia de la desgracia, la piedad no existiría y, por tanto, tiene tanto interés en la existencia de los desgraciados como la sed de poder lo tiene en la existencia de los débiles [...] En términos estrictos [—concluye—], la solidaridad es un principio que puede inspirar y guiar *la acción* [...] [En cambio] la piedad es un sentimiento [que puede ser] bastante peligroso [...] a veces [—Arendt cita el ejemplo de Robespierre—] un mero pretexto para [justificar la] sed de poder». ²⁴

De esta tesis se desprende que la solidaridad exige al individuo asumir los intereses de sus semejantes en favor de la actividad común, un *espacio público* en el que los miembros de una sociedad organizada o de un grupo social se encuentran comprometidos. Sólo desde ese momento el individuo puede participar —al hacer generalizables las voliciones particulares de los diferentes estamentos o grupos de la sociedad— en los diversos proyectos que configuran la dinámica de todo colectivo (v.g., la transformación del *yo* en *nosotros*). ²⁵

Según Arendt es indispensable que se enhebrén la ética del deber y la idea de vida buena, la idea de justicia y la solidaridad. El participante en el diálogo tiene que ser alguien constituido en toda su dignidad de sujeto y, además, recono-

cido como miembro de una comunidad. El acuerdo que se persigue tiene que contar con el sí o el no de cada uno, pero ese uno, al ser capaz de establecer un acuerdo, trasciende sus propios límites egoístas. Ningún consenso puede pretender tener valor universal si no parte de la libertad absoluta de cada uno; ningún acuerdo merecerá ser reconocido como tal si no nace del sentimiento solidario en virtud del cual cada uno trata de colocarse en la situación del otro para discernir lo universalmente válido de lo egoístamente anhelado. De esta suerte, el deber no es ya mera consecuencia de la voluntad de cada sujeto (Kant), sino ejercicio de la racionalidad intersubjetiva de la *polis*. Para decirlo con las palabras de Habermas: «la justicia concebida deontológicamente exige, como su otra cara, la solidaridad y tal es el auténtico sentido de *hacerse responsable del otro*».²⁶

Como se puede apreciar, esta interpretación diverge substancialmente del sentido *instrumentalista* que Rawls le confiere a la solidaridad cuando afirma:

El principio de la diferencia representa [—en tanto significado natural de *la fraternidad*—]²⁷ [...] un acuerdo en el sentido de considerar la distribución de los talentos naturales, [...] como un acervo común, y de participar en los mayores beneficios económicos y sociales que hacen posible esa distribución. Aquellos que han sido favorecidos por la naturaleza [...] pueden obtener provecho de su buena suerte sólo en que mejoren la situación de los no favorecidos.²⁸

En contraposición, *la solidaridad* no debe ser definida según Arendt sólo como una actitud moral de condescendencia, sino que, además, ha de recoger congruentemente la dimensión de principio orientador de la dinámica política, en el sentido de integrar en nuestra cultura política y jurídica la defensa de los intereses de individuos y colectivos cuyos bienes primarios y definiciones de vida buena aún no se encuentran garantizados. Asumida de este modo, la solidaridad, en última instancia, le proporciona su contenido a la *racionalidad comunicativa* que permite a los individuos desarrollar la perspectiva del juicio, esto es, la capacidad de discernir reflexivamente los momentos de la contextualización y la universalidad de las acciones humanas. La cimentación de la solidaridad se lleva a cabo desde las coordenadas de una cosmovisión política sustentada por principios éticos y culturales *intersubjetivos*.

Veamos cómo lo expresa en los siguientes pasajes:

[...] el poder sólo aparece allí y donde los hombres se reúnen con el propósito de realizar algo en común, y desaparecerá cuando, por la razón que sea, se dispersen o se separen. Por lo tanto, *los vínculos y las promesas, la reunión y el pacto* son los medios por los cuales el poder que brotó de su seno durante el curso de una acción o empresa determinada [...] La soberanía de un grupo de gente que se mantiene unido, no por una voluntad idéntica que de algún modo mágico les inspire, sino por un acordado propósito para el que sólo son válidas y vinculantes

las promesas, muestra claramente su indiscutible superioridad sobre los que son completamente libres, sin sujeción a ninguna promesa y carentes de un propósito. [...] Los únicos preceptos morales que son válidos en el terreno de los acuerdos, costumbres y modelos [...] surgen directamente de la *voluntad de vivir* junto a otros [...] y son así [...] para comenzar nuevos e interminables procesos.²⁹

La solidaridad, entonces, se concreta tanto a través de la aceptación del otro en la esfera de nuestra comunidad, como por la apertura constitutiva de dicha esfera en un movimiento que nos lleva a traducir la orientación del compromiso moral, a partir de la apelación universalista que trasciende las referencias de nuestra identidad comunitaria básica; pero no de cualquier manera, sino asumiendo con entereza las necesidades sociales primarias de individuos y colectivos que no poseen capacidad operativa en las plataformas institucionales de negociación y decisión políticas.

A través de este *desideratum* se propugna una reconstrucción teórica de las formas de vida que nos identifican como miembros de una *comunidad de comunicación*, partícipes en concreto del *reconocimiento* cultural y del progreso social. Se trata, en efecto, de erigir una moralidad que permita perfilar una cultura política y una *praxis* comunicativa capaces de promover las libertades, derechos cívicos y relaciones de *solidaridad*, más allá de los marcos legales formales. La racionalidad dialógica se convierte así en un primer paso hacia la cimentación de un *pluralismo ético-político* que debe afrontar las complejas dimensiones del *Lebenswelt*.

Para Arendt, en fin, la idea de *solidaridad* se desarrolla en una doble vertiente: la concientización del sujeto como persona y como ciudadano (el ejercicio de la libertad) y la responsabilidad con respecto al prójimo. La libertad conjuntamente con la igualdad y la fraternidad, en suma: los ideales de la democracia no serían más que entes abstractos si fallan en arraigarse a la vida social. Por ello, la tarea de transmitir los valores normativos y la necesidad de cambio para la superación y el progreso que asume todo proyecto genuinamente democrático ha de comenzar por los rudimentos de la interacción engranados en la matriz de la práctica educativa y hacia la búsqueda de una participación ciudadana en la vida política.

Sin embargo, la propia Arendt está consciente de que los momentos de solidaridad afloran sobre todo en épocas de crisis; por ello es tan pesimista acerca de las posibilidades reales de la democracia. En efecto, la tragedia ocasionada por una catástrofe natural como la que tuvimos en el Estado Vargas, desencadenó una reacción de apoyo y de generosidad sorprendente. La crisis se convierte, entonces, en el núcleo y escenario de la afectividad y de las consiguientes reacciones morales. Empero, es necesario advertir que la característica fundamental del comportamiento solidario es su naturaleza circunstancial y temporal. De tal modo que con ello empieza a emerger el contraste que existe entre una tenden-

cia aparentemente esencial a la naturaleza humana y, de otro lado, su origen contingente, así como su carácter accidental. La solidaridad —en su sentido instrumental— aparece como una fuerza volcánica que luego desaparece como una pompa de jabón, esto es, cuando cesa la crisis.

Terminadas las sorpresas y los sobresaltos, la crisis se disipa cuando se convierte en rutina. O, parafraseando a Arendt podría hablarse de la banalidad de la crisis, y con ello del momento en el cual se extingue la solidaridad. Vista así —desde el ángulo liberal— la esencia de la solidaridad es la temporalidad expandida y a la vez corta; es la experiencia imaginativa intensa y a la vez frágil. Por ello, quizás la pregunta fundamental que permitiría reexplorar este problema tan fácilmente despachado por la ética y la filosofía política, es la que apunta al mecanismo que activa la conducta solidaria. Si asumimos a la solidaridad como un principio liberal que opera como mecanismo de reconocimiento de las necesidades del otro, podríamos quizás encontrarnos con que el verdadero mecanismo activador es la imaginación, la cual nos sugiere que podría ocurrirnos a nosotros la calamidad que vemos en el otro, tal como lo consideró Hobbes; o que ese mecanismo activador no es más que nuestro propio afán de reconocimiento.

A manera de conclusión

Para finalizar, podemos entonces afirmar que la aproximación que se ha realizado en torno a la solidaridad permite advertir la presencia de diversas tensiones en el discurso, no sólo de Rawls, Rorty y Taylor quienes recorrieron caminos divergentes, sino algunas que afectan incluso a Arendt y Habermas, a pesar de la confluencia que existe entre estos últimos pensadores sobre este tópico. Rawls considera a la solidaridad como un concepto recuperable para la ética, pero le asigna un valor instrumental al fundamentarla en atención al *principio de la diferencia*. Taylor, como hemos visto, parte de la crítica del individualismo de la cultura moderna y apela a la conducta solidaria en nombre de la autenticidad; pero para ello termina basándose en principios liberales universales. Rorty rechaza el racionalismo universalista de tipo kantiano y coloca a la solidaridad en el plano de la contingencia y del relativismo, pero luego deshace el camino andado y acude a la idea de progreso moral para sustentar, precisamente, la idea de la solidaridad. Que Rorty lo plantee en términos empíricos e históricos y no como una suerte de imperativo universal no lo aleja, a nuestro juicio, de las expectativas que tenía también el propio Kant. Arendt, por su lado, basa su teoría del poder comunicativo como garantía de la factibilidad de la democracia en el criterio de la solidaridad, pero está consciente de que ésta es efímera: emerge en condiciones muy precarias, en épocas de crisis, y tiende a desaparecer. Habermas, en cambio, supedita la emergencia de la solidaridad entre los participantes de una comunidad «ideal» de diálogo a la capacidad de

persuasión y de consenso racional que se logre alcanzar entre ellos. Es decir, en vez de que la solidaridad sea la base para un consenso, Habermas, al igual que Rawls, considera que el consenso ha de ser una condición indispensable para que la solidaridad sea operativa.

Estas posiciones, en suma, nos permiten sugerir que la aparición histórica, afectiva e intelectual del tema de la solidaridad, permitiría reexplorar, una vez más, las bases paradójicas sobre las cuales ésta se sustenta. En efecto, aunque éstos y otros filósofos se han planteado la posibilidad de conmensurabilidad entre el liberalismo y la solidaridad, la correspondencia entre ambos conceptos sigue siendo un problema, pero a su vez es un norte, uno de los criterios más importantes para evaluar el desarrollo de la ciudadanía.

NOTAS

1. En ensayos previos nos hemos ocupado de esta definición de la *solidaridad* vinculada a la tematización del *ethos* democrático. Véase, por ejemplo, C. Kohn, «Solidaridad y praxis comunicativa: Apuntes para la formulación de una nueva teoría de la democracia», en C.B. Gutiérrez, *El trabajo filosófico de hoy en el continente (Memoria del XIII Congreso Interamericano de Filosofía*, Colombia, 4-9 de julio, 1994), Bogotá, ABC, 1995, pp. 941-947, y O. Astorga, «Problemas para la constitución de un espacio público democrático», en C. Kohn (comp.), *Discurso político y crisis de la democracia (Cuadernos de Postgrado de la Facultad de Humanidades y Educación de la UCV, 12)*, Caracas, CEP/FHE, 2000², pp. 57-64.

2. Véase G.H. Mead, *Mind, Self, and Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1962, p. 300.

3. Véase, V. Camps, *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa Calpe, 1990, pp. 35 ss. Esta autora enfatiza que la solidaridad debe ser una virtud selectiva: «Hay que tender los brazos de la solidaridad a los más desposeídos, a los que no ven reconocida su categoría de ciudadano o de persona» (*op. cit.*, p. 52). Empero, al no establecer una clara distinción entre *solidaridad* y *compasión*, Camps, evidentemente, se queda corta respecto de la cualidad *política* que debe asignársele a la primera, y se olvida de aquel extraordinario topos que recogen Horkheimer y Adorno en su *Dialéctica de la Ilustración*, el cual reza así: «La compasión es menos que una virtud, es una debilidad nacida del miedo y de la infelicidad» (*Die Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, Verlag/Munster, 1947, p. 123). Además, cabe destacar que el término «caridad» en español, al igual que el inglés *charity*, viene del latín *caritas* que significa misericordia hacia los necesitados, motivado por «el amor a las criaturas de Dios». En contraste, su equivalente en hebreo: *tzedaka*, tiene su raíz etimológica en *tzedek* (justicia), enfatiza la obligación moral y legal de ayudar al prójimo, por lo tanto, no se trata meramente de la benevolencia sino del reconocimiento del derecho, del carácter digno y legítimo de la ayuda, incluso cuando ésta no es reclamada.

4. Véase O. Astorga, «La solidaridad en tiempos de crisis o la crisis de la solidaridad», *Tharsis* (Caracas), 4, 7 (2000), pp. 85-91, y C. Kohn, *Las paradojas de la democracia liberal: La ausencia del hombre en el «Fin de la historia»*, Caracas, eXd, 2000, esp. cap. I, pp. 33-77.

5. J. Rawls, *Teoría de la Justicia*, México, FCE, 1979, p. 128.

6. *Ibid.*, pp. 125-126. Para una visión más panorámica de la concepción instrumentalista de la solidaridad en la tradición liberal, véase P. Van Parij, *¿Qué es una sociedad justa?: Introducción a la práctica de la filosofía política*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1992, esp. pp. 217-221.

7. «[...] la sociedad es una empresa cooperativa para obtener ventajas mutuas [...] hay una

identidad de intereses puesto que la cooperación social hace posible para todos una vida mejor que la que pudiera tener cada uno si viviera únicamente de sus propios esfuerzos [...] Se requiere entonces un conjunto de principios para escoger entre los diferentes arreglos sociales que determinan [la] *división de ventajas* y para suscribir un convenio sobre las participaciones distributivas correctas. Estos principios son los principios de la justicia social: proporcionan un modo para asignar derechos y deberes en las instituciones básicas de la sociedad y *definen la distribución apropiada de los beneficios y las cargas de la cooperación social*»; J. Rawls, *op. cit.*, pp. 20-21 (cursivas nuestras).

8. R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 40-41.

9. *Ibidem.*

10. *Ibid.*, p. 208.

11. *Ibid.*, p. 210.

12. Sostenemos que Rorty también muestra una posición contradictoria en el caso de la relación entre filosofía y política; véase O. Astorga, «Filosofía y democracia ¿cuál tiene la prioridad?», *Apuntes Filosóficos* (Caracas), 15 (1999), pp. 135-146.

13. J. Habermas, «Justicia y solidaridad (una toma de posición en la discusión sobre la etapa 6 de la teoría de la evolución del juicio moral de Kohlberg)», en K.O. Apel, A. Cortina y otros, *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, 1991, p. 201.

14. Sobre este punto, entre los muchos ensayos que abordan la ética habermasiana, puede consultarse el excelente análisis efectuado por Adela Cortina; véase A. Cortina, *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1992, esp. pp. 195-207.

15. Véase J. Habermas, *op. cit.*, p. 198.

16. J. Mugerza, «Ética y comunicación. Una discusión del pensamiento ético-político de Jürgen Habermas», en F. Quesada y J.M. González (eds.), *Teorías de la democracia*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 135.

17. Véase J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. I: *Reason and the rationalization of society*, Boston, Beacon Press, 1984, pp. 94-101.

18. Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, Madrid, Paidós, 1994, p. 40.

19. *Ibid.*, pp. 45-46

20. *Ibid.*, p. 50.

21. *Ibid.*, p. 58.

22. *Ibid.*, p. 75.

23. *Ibid.*, p. 62.

24. H. Arendt, *Sobre la Revolución*, Madrid, Revista de Occidente, 1967, pp. 97-98 (cursivas de la autora, corchetes nuestros).

25. Para una comprensión más amplia sobre este punto particular de la fundamentación arendtiana (Habermas, *avant la lettre*) de la racionalidad comunicativa, véase C. Kohn, «Ética de la Liberación y Poder Comunicativo: La praxis de la libertad en la filosofía política de Hannah Arendt», *Cuadernos de Filosofía Política, Ética y Pensamiento Filosófico Latinoamericano* (Mérida), 1, 2 (noviembre 1999), esp. pp. 123-131.

26. Véase J. Habermas, «Justicia y solidaridad...», *op. cit.*, pp. 189-196.

27. Rawls identifica este principio con el «significado natural» de la *fraternidad*; véase, *supra*, nota 5.

28. J. Rawls, *op. cit.*, p. 124 (cursivas y corchetes nuestros).

29. H. Arendt, *Sobre la Revolución*, *op. cit.*, pp. 185-186 (cursivas nuestras), y *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 13-17; 251-254; 286-301; véase, también, H. Arendt, *Between Past & Future. Eight Exercises in Political Thought*, Nueva York, The Viking Press, 1961, pp. 241 ss.

Omar Astorga. Doctor en Filosofía por la Universidad Simón Bolívar. Profesor titular de la Cátedra de Historia de la Filosofía Moderna en la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela. Director de la revista «Apuntes Filosóficos». Entre sus libros destacan: «El pensamiento político moderno. Hobbes, Locke y Kant» (Caracas, EBUC, 1999) y «La institución imaginaria del Leviatán. Hobbes como intérprete de la política moderna» (Caracas, CDCH, 2000).

Carlos Kohn. Licenciado en Historia y en Ciencias Políticas y magíster en Historia Contemporánea por la Universidad Hebrea de Jerusalén. Doctor en Historia de las Ideas por la London School of Economics and Political Science. Entre sus libros recientes destacan: «El discurso político venezolano. Un análisis multidisciplinario» (en coautoría con Adriana Bolívar, Caracas, Tropykos, 1999) y «Las paradojas de la democracia liberal. La ausencia del hombre en el “fin de la Historia”» (Caracas, edit. eXd, 2000).