

# Ética, política y ciudadanía para una Europa solidaria

Alberto Hidalgo Tuñón.

Profesor titular de sociología del conocimiento de la Universidad de Oviedo. Director en Asturias del IEPC

## 1. INTRODUCCIÓN.- UNA PARADOJA ANDANTE HACIA LA SOLIDARIDAD.

La construcción de Europa está tropezando con algunas dificultades. La Constitución Europea de Giscard d'Éstaingne que fue aprobada por referéndum en España está sufriendo, después de la negativa francesa y holandesa, una especie de parálisis, de manera que algunos comienzan a pensar que quizá la ampliación de la Europa de los 15 a la de los 25 se produjo con alguna precipitación. Es curioso, sin embargo, que los países más supuestamente europeístas (porque quieren no menos, sino más Europa) a la hora de decir "Sí" o "No" aparecen alineados en el mismo "frente" que los más celosos chauvinistas que se niegan a ceder ni un ápice de su supuesta soberanía nacional. Pese a que, como ha señalado certeramente Francisco Aldecoa, «en los "noes" francés y neerlandés se han encontrado tanto los sectores de la derecha conservadora como de la izquierda social, soberanistas, euroescépticos y quienes quieren más Europa», lo cierto es que «el resultado de este cóctel es la imposibilidad de gestionar el mandato del electorado ya que se ha rechazado el texto constitucional no sólo por distintas razones, sino, incluso, algunas de ellas contradictorias»<sup>1</sup>

Además de este "no" al contexto más que al texto, otra paradoja que parece estar paralizandando Europa es la supuesta rebelión de los ciudadanos de tercera (tercera generación de inmigrantes; fracasados escolares, buscadores de empleo procedentes de los 700 barrios difíciles del "apartheid" francés, donde se hacían 4,5 millones de personas), acompañado por el aparente éxito de un incendiario primer ministro, Nicolás Sarkozy, que saca provecho político explotando burdamente la técnica de la provocación y la seguridad. Anónima y apolítica, la rebeldía juvenil de los suburbios ha producido 4.700 detenciones y más de 400 condenas, pero la razón de la fuerza contra los barrios segregados socialmente no triunfará a largo plazo salvo que se atajen las causas socioeconómicas que son el caldo de cultivo, de donde emergen las fuerzas de las razones. La idea de una Europa solidaria, así pues, parece en este momento más amenazada que nunca, si a ello sumamos la parálisis sufrida en el

---

<sup>1</sup> Francisco Aldecoa, «El mandato democrático de los europeos: que la constitución europea entre en vigor», *Tiempos de Paz*, nº 77, verano de 2005, p. 60

desarrollo de una política europea de inmigración desde el 11 de septiembre de 2001, como hemos analizado en las jornadas europeas que el IEPC celebró el año pasado<sup>2</sup>.

No es la primera vez que la construcción europea queda en suspenso. A este respecto no está de más recordar a los asistentes más jóvenes a estas jornadas, que prácticamente han nacido o han llegado al uso de razón y/o a la toma de conciencia política siendo ciudadanos europeos que, cuando España ingresó en la entonces Comunidad Europea en 1986 el discurso dominante era también el del *euroescepticismo*. Se hablaba de «euroabatimiento» e incluso «euroesclerosis». Algunos analistas han subrayado, sin embargo, la paradoja de las versiones *emic* y *etic*: justamente la década más antisocial de la historia reciente de Europa, la de los 80, donde el afán de lucro y la cultura del pelotazo presagiaban el fin del modelo occidental europeo, se convirtió en un atractor tan poderoso para la Europa del Este que desembocó en los sucesos de 1989, en particular, la caída del *comunismo soviético* por un efecto combinado de la *Perestroika* de Gorbachov y de la caída del muro de Berlín.

Lo cierto es que estos hechos, que han sido tildados por el conservador R. Dahrendorf en su día como «la revolución en Europa» cambiaron el horizonte y el tono vital de Europa<sup>3</sup>. La idea y la realidad de Europa volvieron a tomar cuerpo en la década de los 90. Bajo la presidencia de Jacques Delors se firmó el Acta Única Europea que se propuso como objetivo la realización de un mercado único para fines de 1992, que incorporase las «cuatro libertades» de movimiento de bienes, servicios, capital y personas. En 1992, los Doce firmaron el Tratado de Unión Europea. En noviembre de 1993, entró en efecto el Tratado de Unión Europea (Tratado de Maastricht). En 1994, concluyeron las negociaciones de adhesión de Austria, Finlandia, Noruega y Suecia. Austria, Finlandia y Noruega se unieron a la Unión Europea el 1 de enero de 1995, aumentando a 15 el número de estados miembros de la UE. Los tres nuevos miembros aceptaron los derechos y deberes derivados del Tratado de Maastricht de la Unión Europea y pronto se unieron a la Unión de la Europa Occidental como observadores, siendo la UEO el arma de defensa de la UE en el Tratado de Maastricht.

La ampliación ha traído también cambios institucionales en la Unión Europea. Entramos en el siglo XXI con euforia. Se puso en marcha la moneda única (el euro) en la mayoría de los países y se aprobó la ampliación a 25 miembros. Esta singular construcción política mediante la cual una pluralidad de Estados soberanos se reúnen para forjar una entidad supranacional inventó un nuevo método para dotarse de una Constitución: la Convención. Pero desde el 11 de septiembre de 2001 los avances europeos parecen funcionar por inercia. El ataque a Irak, protagonizado por los Estados Unidos y el trío de las Azores fracturó Europa en 2004 y en

---

<sup>2</sup> Cfer. Alberto Hidalgo y Román García, *Ética, pluralismo y flujos migratorios en la Europa de los 25*, Editorial Eikasía, Oviedo, 2005. 330 pp.

<sup>3</sup> Ralf Dahrendorf, *Reflexiones sobre la revolución en Europa en una carta pensada para un caballero de Varsovia*, Emecé editores, Barcelona, 1991, 193 pp.

estos momentos la UE parece un vacilante mercancías estacionado que parece titubear entre estacionarse en Niza o avanzar hacia Estambul<sup>4</sup>. El Tratado de la Constitución Europea redactado por un organo federal, debía ser ratificado democráticamente por los 25 miembros de la Unión antes de finales de 2006 (el artículo IV-447 establece que el texto entrará en vigor el 1 de noviembre de ese año). Inicialmente el referéndum estaba programado en una sola cita a celebrar en junio de 2004, coincidiendo con las elecciones al Parlamento. Pero «el veto español y polaco» en el Consejo Europeo de Bruselas de diciembre de 2003, hizo imposible que se cumpliera este calendario y nos hemos visto abocados al disperso rosario de ratificaciones, en el que se ha producido el «no» de franceses y holandeses.

¿A qué se debe este cambio de estrategia y de planes? ¿Por qué los líderes europeos han dejado de hablar ya de una fecha concreta y se plantean un periodo de *reflexión y debate* antes de volver a abordar el tema, probablemente en el primer semestre de 2006? La crisis europea parece aún más profunda tras el *fracaso de la Cumbre de Bruselas*, donde los 25 fueron incapaces de llegar a un acuerdo sobre los presupuestos para 2007-2013. Sin embargo, esta interrupción es poco democrática, si tenemos en cuenta que de los 25, 16 países ya han ratificado el Tratado Constitucional y sólo 2 se han opuesto, mientras en términos de votos ciudadanos individuales el número de votos «síes» emitidos en referéndum (26,6 millones) superan a los «noes» (que suman 22 millones). «En cualquier caso, es necesario recordar que, aplicando las reglas de los Tratados internacionales contenidas en el convenio de Viena que guían esta ratificación, ningún Estado puede obstaculizar que los demás lo ratifiquen»<sup>5</sup> Y, puesto que el retraso está impidiendo a Europa funcionar ya como una alternativa en la gestión de la globalización, por nuestro propio interés lo lógico es que se cumpla la voluntad de la mayoría y que la Constitución empiece a regir en el plazo previsto inicialmente.

<sup>4</sup> La siguiente tabla muestra la distribución de votos en el Consejo, el número de Comisionados y el número de escaños en el Parlamento Europeo planteado antes de la ampliación aprobada en Niza y que parece constituir una rémora para aceptar que los cambios introducidos por Niza sean ahora modificados por la Constitución:

PAÍSES	POBLACIÓN	VOTOS EN EL CONSEJO	MIEMBROS COMISIONADOS	y en EL PARLAMENTO
Alemania	80.600.000	10	2	99
Italia	56.900.000	10	2	87
Reino Unido	57.900.000	10	2	87
Francia	57.500.000	10	2	87
ESPAÑA	39.100.000	8	2	64
Holanda	15.200.000	5	1	31
Grecia	10.300.000	5	1	25
Bélgica	10.000.000	5	1	25
Portugal	9.800.000	5	1	25
Suecia	8.600.000	4	1	21
Austria	7.900.000	4	1	20
Dinamarca	5.200.000	3	1	16
Finlandia	5.000.000	3	1	16
Irlanda	3.500.000	3	1	15
Luxemburgo	400.000	2	1	6
TOTAL.....	370.000.000	87	20	624.

<sup>5</sup> F. Aldecoa, *ibid.*

Como se sabe, de los 10 países que han optado por la vía del *referéndum*, lo han celebrado cuatro, mientras de la mayoría de los 15 estados restantes que decidieron ratificarlo por vía parlamentaria, ya lo han hecho: Eslovenia, Hungría, Lituania, Alemania, Austria, Grecia, Eslovaquia, Italia, Letonia, Chipre y Malta. En Bélgica, donde la Constitución propia del país no permite un referéndum, el texto ya ha sido aprobado por el Senado, el Parlamento y las distintas asambleas de comunidades y regiones. ¿Por qué el futuro de la Carta Magna europea está puesto en entredicho a causa del «no» que se impuso en los referendos francés y holandés? ¿Acaso las urnas de *Francia*, donde ya el Tratado de Maastricht se había aprobado “por los pelos”, tienen más peso que los parlamentos de 12 Estados? ¿O es que el rechazo más rotundo de *Holanda* vale más debido que el no menos rotundo si de Luxemburgo, pese a su condición de ser ambos países fundadores de la UE? Lo cierto es que el escepticismo levantado tras las consultas ha llevado al *Reino Unido* — que ostenta este semestre la Presidencia del Consejo y donde el referéndum estaba previsto para la primavera de 2006— a posponer sus planes y no realizar los trámites parlamentarios necesarios para la convocatoria del referéndum, sin descartar la posibilidad de hacerlo más adelante. Dinamarca —que ya dijo «no» al Tratado de Maastricht—, Portugal y Polonia se han sumado a esta postura y han aplazado, de momento, la consulta, mientras Irlanda y República Checa siguen adelante con sus respectivos procesos. Así las cosas, si se consigue que 20 Estados digan «sí» el 1 de noviembre de 2006, el Consejo Europeo debería reunirse para decidir que hacer, pues el propio texto prevé que la fecha de entrada en vigor sea «el primer día del segundo mes siguiente al depósito del instrumento de ratificación del último Estado que cumpla este requisito».

Se ha subrayado con frecuencia que los 25 jefes de Estado y de Gobierno que firmaron el Tratado el 29 de octubre de 2004 debían confiar plenamente en el futuro del texto, porque no previeron un «plan B» para el caso de que la Carta Magna no fuera ratificada por alguno de los 25. Entre los escenarios de futuro que debe adoptar el Consejo se encuentran, (1) el de volver a funcionar con el Tratado de Niza, (2) el de dar una segunda oportunidad a Francia y Holanda, como se hizo con Dinamarca y Holanda en el caso de Niza, (3) el de renegociar algunos capítulos, como las partes III y IV, (con la dificultad de decidir quién renegocia) y (4) redactarla de nuevo y someterla a una consulta general en 2009, coincidiendo con las elecciones al Parlamento europeo.

En cualquier caso y, mientras tanto, ¿cómo avanzar hacia una Europa más solidaria? Varios acontecimientos obligan a pensar que, si no avanzamos, retrocedemos. Por ejemplo, el asalto de las vallas por parte de los subsaharianos en Ceuta y Melilla que han obligado a las autoridades españolas a elevar la altura de las alambradas y a incrementar la vigilancia policial, así como a mejorar las relaciones con Marruecos va en la línea del retroceso, aún cuando las autoridades españolas hayan entendido correctamente que se trata de un problema

europeo, por más que sea en la frontera española donde haya que gestionar los flujos. También parece un retroceso de la solidaridad que el señor Sarkozy, ministro del interior francés, haya imputado a los inmigrantes o a los hijos y nietos de musulmanes, a los que ha llamado *gentuza (racalle)*, el incendio de autobuses que ocupó las primeras páginas de los noticieros europeos durante el mes de noviembre. Y, si bien tales desordenes no parecen imputables a Europa y todo el mundo mira a Francia y al *supuesto fracaso* de su modelo de integración que hasta hace poco parecía ejemplar, lo cierto es que la construcción europea tropieza con *problemas éticos y políticos que afectan a la idea misma de solidaridad*, que nos obliga a reflexionar sobre el asunto con mayor profundidad.

De ahí el título de esta ponencia: “Éyica, política y ciudadanía para una Europa solidaria”. En realidad, no podremos valorar quiénes tienen razón entre quienes se oponen al texto de la constitución “por ser poco solidario” y quienes lo valoran como un paso hacia delante “en la buena dirección” de una mayor solidaridad real, hasta que no dilucidemos en qué consiste *ética, política*, e (incluso *ontológicamente*) la dichosa solidaridad, convertida hoy, como hace un siglo en “piedra de escándalo”.

## 2.- CONCEPTOS, CATEGORÍAS O IDEAS.

Para el materialismo filosófico el uso del término «solidaridad», precisamente por la *difusión* que alcanza, la *profusión* con la que se le invoca y la *confusión* que le envuelve, no es inocente. Viene cargado de «ideología». La desconfianza hacia el término «solidaridad» se remonta en España hasta Miguel de Unamuno, por lo menos, quien la satirizaba como un «gigantón de feria» tras el que se escondía el «instinto de particularismo» que explotan los burgueses catalanes contra los obreros a los que explotan<sup>6</sup>. Nuestra primera obligación, no es, sin embargo, resucitar las desconfianzas de Unamuno hacia el particularismo catalán, que quedó bien aplastado por la solidaridad del sindicato vertical, que se impartió como doctrina oficial durante 40 años de franquismo, sino volver a indagar tras las «máscaras actuales de la solidaridad», pero utilizando las técnicas más sutiles de la «deconstrucción» puestas a punto por Jacques Derrida. «*Deconstruir* la solidaridad» es rastrear el halo semántico que la envuelve, las historias que arrastra y el perfume que deja, incluido un cierto olor a incienso, un tufillo a sacristía<sup>7</sup>. Sirva como ejemplo de la dificultad que encierra ejercer la crítica

---

<sup>6</sup> Miguel de Unamuno, «La Solidaridad catalana burguesa ante el 1º de Mayo », *El socialista*, 1/5/1908

<sup>7</sup> Jacques Derrida (1930-2004) propone la *deconstrucción* como continuación del programa heideggeriano de *Destruktion* al objeto de relacionar un término o un problema filosófico con aquellos estratos (lingüísticos, sociales, religiosos, políticos, etc.) que le afectan y constituyen en cada ocasión histórica, no *desde abajo* (como una «infraestructura»), sino *desde dentro*, desde su interior, desde su «cierre» o clausura. De ahí la necesidad de

*deconstructiva* en este caso, no ya la polémica más reciente acerca de si el nuevo *Estatut de Catalunya* es solidario o separatista (con el ruido mediático y político que arrastra, pese a que el PP se ha olvidado de invocar oportunistamente a Unamuno), sino un uso más sencillo, aparentemente menos conflictivo y que por su impecable factura parece concitar el máximo consenso. Propongo acudir a un texto reciente y paradigmático para seguir un hilo que nos conduce a la fibra ética y religiosa de la solidaridad: la *caridad*.

*Me refiero al discurso de Sor Evelyne Franc, Superiora General de las Hijas de la Caridad de San Vicente de Paúl, con motivo de la entrega que se le hizo el pasado 21 de Octubre en Oviedo del Premio Príncipe de Asturias de la Concordia de 2005. Leo un denso fragmento en el que la «solidaridad» sirve de estribillo: «Nuestra sociedad anhela vivamente un mundo sin fronteras, un mundo donde no existan barreras entre los que tienen y pueden y los que están desprovistos de todo. Cada vez más nuestros contemporáneos, especialmente los jóvenes, sienten la urgencia de edificar un mundo nuevo, más solidario, fruto de la globalización del amor. Un mundo nuevo, una familia de pueblos que comparten equitativa y solidariamente los bienes de la tierra, destinados a todos los hombres. Un mundo que en el fondo, casi sin saberlo, tiene necesidad de fe y esperanza, tiene hambre de Dios. Vivir la solidaridad compromete a ir más allá y más lejos de la defensa de la vida, a veces amenazada en su integridad a causa del egoísmo de unos pocos. Vivir la solidaridad compromete a ir más allá y más lejos de la búsqueda de recursos suficientes que permitan mejorar las condiciones de vida de quienes están condenados a sobrevivir, ya sea perdidos en el laberinto de la marginación, o forzados a dejar su país en frágiles pateras, vergüenza de nuestra sociedad. Vivir la solidaridad es un desafío para nosotras Hijas de la Caridad...»<sup>8</sup>*

Este espléndido discurso de la sucesora de santa Luisa de Marillac, después de cuatro siglos de existencia, proporciona todas las claves para remontarse a la génesis religiosa de la que arranca la idea de «solidaridad» moderna. Porque el caso de las Hijas de la Caridad es uno de los ejemplos más eminentes para demostrar que las «virtudes teologales» y, en particular, la caridad (la *charis* cristiana) no emanan de ninguna experiencia mística idealista, sino de experiencias sociales y políticas bien concretas, nuevas en el siglo XVII, en plena fase de consolidación del sistema capitalista, cuando las organizaciones políticas, económicas y sociales de los Estados modernos parecen incapaces no ya de garantizar la justicia, sino de mantener el orden sin instaurar graves quebrantos y desigualdades en el cuerpo social de los súbditos. Luisa de Marillac, viuda perteneciente a la alta nobleza francesa cuando se encuentra con Vicente de Paúl que había encontrado en la carrera de clérigo la vía de escape a la miseria de su familia campesina, pone manos a la obra y empieza a trabajar para mejorar

---

acudir a los textos y a los contextos donde la «solidaridad» se expresa autónomamente, con voz propia, para desde ahí regresar a su sentidos originario, a su núcleo, si lo tuviere y estuviera a nuestro alcance.

<sup>8</sup> El texto íntegro de 21/09/2005 en [http://canales.elcomerciodigital.com/extras/premios/disc\\_caridad.htm](http://canales.elcomerciodigital.com/extras/premios/disc_caridad.htm)

las condiciones de vida de los enfermos y de los pobres, organizándolos en «comunidades», que estaría según su sucesora actual inaugurando la verdadera acción solidaria: «*vivir la solidaridad*». La religión católica o las virtudes de sus fieles sirvió entonces para “echar una mano”, galvanizando a la sociedad civil con su caridad.<sup>9</sup>

No es este el momento de profundizar en la *deconstrucción* que anuncio de la solidaridad, retrayéndola (históricamente) o bien hasta la caridad cristiana o bien hasta la fraternidad (y menos aún remitirme a contextos nacionales específicos, aún cuando más adelante, realizaremos esa tarea en relación a los distintos modelos de solidaridad bajo el paraguas del “Estado de Bienestar”). Pero es obvio en el discurso de Sor Evelyne que la nueva sociedad universal que anuncia como un anhelo debe ser entendida más desde las categorías de la familia (una *familia de pueblos que comparten equitativa y solidariamente los bienes de la tierra*) que desde las categorías estatales como la igualdad o la justicia. La «globalización del amor», que es el motor de ese nuevo mundo más solidario es más un *vínculo fraterno* inspirado por categorías de *desigualdad familiar* que un imperativo legal, ya que las leyes de extranjería son tildadas elípticamente, sin mencionarlas, como «vergüenza de nuestra sociedad». No se trata de llevar ahora la *deconstrucción* hasta el enfrentamiento entre Iglesia y Estado, pues es bien sabido que esta oposición que se originó en el seno del Estado Romano, acaba disolviéndose de acuerdo con fórmulas consagradas, de modo que siempre la *comunidad del amor*, acaba limando sus aristas revolucionarias (que tanto destacó Kautsky y contra las que alertó ya Celso en Roma) y termina pactando con él hasta contribuir a apuntalarlo de manera bien firme y solidaria.

No es casual que este breve anticipo analítico y *deconstructivo* nos haya traído a Roma, porque de allí parte (no solo la línea religiosa, representada por aquel ciudadano romano que fue Pablo de Tarso<sup>10</sup>), sino el concepto jurídico mismo que vamos a analizar. Omiso las hebras de la *deconstrucción* lingüística, política, económica, social e incluso jurídica (ahora mencionada) para apuntar la segunda tarea de esta charla en el diseño de estas Jornadas que pretenden recuperar el proyecto de una Europa solidaria en el frente cívico y ciudadano. Para ello es preciso refundamentar la «Idea» de solidaridad (lo que implica atribuirle ya una dimensión filosófica) desde los frentes de la ética, la *praxis política* y la *ciudadanía*, como ha hecho Javier de Lucas en la conferencia inaugural. La primera pregunta obligada en esta tarea de fundamentación es la de si la «solidaridad» es una categoría

---

<sup>9</sup> El impacto de la economía internacional sobre los estamentos tradicionales, en particular el clero, ha sido analizado magistralmente, entre otros, por Antonio Domínguez Ortíz, *La sociedad española en el siglo XVII*, RBA editores, Madrid, 2006 (CSIC 1964)

<sup>10</sup> Alain Badiou (*La Ética*, Herder, Barcelona, 2003) imputa a Pablo de Tarso la operación filosófica de haber originado un acontecimiento singular, cuya fibra ética consiste en la afirmación de que «el hombre es algo más y algo distinto de un ser mortal», que cifra en el mensaje evangélico de la resurrección: «podemos vencer a la muerte» (cfr. Mi exposición del personaje y de la *charis* en *Historia de la Filosofía*, Eikasía, Oviedo, 2005, pp. 135-8) Sobre el interés filosófico que suscita actualmente la figura de San Pablo en las obras de Badiou, Agamben, Taubes o Žizek, véase Reyes Mate y José A. Zamora (eds), *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de occidente*. Rubí (Barcelona): Anthropos, 2006

científica, pongamos confinada en el ámbito del Derecho Romano, o si se trata más bien de una Idea filosófica, multidimensional, transversal, que ha desbordado las condiciones de su génesis histórica.

Aceptar que la solidaridad sea una Idea, sin embargo, multiplica las dificultades, porque exige, por un lado, no sólo anclarla en su génesis para entender su estructura, (una génesis que acaso revele su *contradicción originaria* respecto a la libertad y a la universalidad cosmopolita con la que ahora, a comienzos del siglo XXI, se la asocia), sino también, por otro, al intentar trazar los lineamientos fundamentales de su estructura axiológica, de su geometría, o de su *symploké* con otras ideas sociales, nos obligue a establecer conexiones inquietantes, no ya con la política y la democracia, sino con la *naturaleza*, el nacimiento. Es interesante a este respecto seguir de cerca las miradas y usos sociológicos del concepto. Durkheim, por ejemplo, lo utilizó como sinónimo de «cohesión social» y distinguió la *solidaridad mecánica* (que va del individuo indiferenciado a la sociedad segmentaria directamente, sin ningún intermediario, porque hay un predominio absoluto de la *conciencia colectiva*) de la *solidaridad orgánica* (en la que, a causa de la *división del trabajo*, los individuos dependen de la sociedad como las *partes* que cumplen distintas funciones en un *todo orgánico*): «La primera —decía Durkheim— no significa que sea producida por medios mecánicos y artificialmente. Sólo la llamamos así por analogía con la cohesión que une a los elementos de los cuerpos brutos entre sí, por oposición a la que hace la unidad de los cuerpos vivos»<sup>11</sup>

Al margen de la crítica y/o superación que haya de ejercerse sobre la dicotomía funcionalista durkheimiana, sobre todo por su estatismo ahistoricista, es obligado reconocer diferencias estructurales claras entre la *solidaridad mecánica o primaria* de las sociedades primitivas y la *solidaridad funcional* de las sociedades complejas, en las que la integración de los individuos en el todo social no sólo se debe a la “división del trabajo”, sino a la creciente racionalización organizativa, que coetáneamente Weber estaba analizando desde el punto de vista de la legitimación del poder.

Sin embargo, Max Weber, vinculaba la solidaridad a la sociedad comunista y a la «nacionalidad» de una forma que es más característica de las *formas naturales de poder* (de los pueblos) que de las formas burocráticas más evolucionadas<sup>12</sup>. Para él el controvertido término nación significa «ante todo, indudablemente, que puede esperarse de ciertos grupos humanos que demuestren un específico sentido de solidaridad con los demás»<sup>13</sup>. Sensible a las

---

<sup>11</sup> Durkheim, E.: *De la división del trabajo social*. Buenos Aires, Schapire, 1967, p.113.

<sup>12</sup> Max Weber.: «Las comunidades y sociedades comunistas, o sea, con servicios ajenos al cálculo, no están fundadas en el logro del óptimo de provisión, sino en una *solidaridad inmediatamente sentida*», *Economía y Sociedad*, FCE, México, 1944, p. 123

<sup>13</sup> *Ibid.* p. 323

«afinidades electivas», el teórico de la acción social, ponía el fulcro de la solidaridad sobre la base que proporcionaba la proximidad «inmediatamente sentida». En este sentido, el célebre caso reciente de Polonia, en el que un sindicato de trabajadores, llamado precisamente *Solidaridad*, se enfrentó a un régimen comunista puede entenderse, no tanto por su catolicismo genético cuanto por su sensibilidad anti-soviética. Más allá de las apelaciones abstractas (no sólo retóricas) a la «clase trabajadora» o al «proletariado», Lech Walesa llegó a definir la *identidad polaca* en unos tan términos sensibles y sentidos (huelgas, colectas y un sin fin de ceremonias que incluían a un papa polaco) que acabaron convirtiéndole en el Presidente indiscutible de todos los polacos por obra y gracia de Karol Wojtyła. Todavía hoy sigue ejerciendo de árbitro entre las distintas facciones.

Menciono el caso de Polonia, porque sirve para ilustrar cómo, en el seno mismo de la sociología política, la solidaridad propicia la aparición de todos los problemas, antiguos y nuevos, en torno al *nacimiento*, a la soberanía de los Estados-nación, en los que se adquiere el vínculo de la *ciudadanía por nacimiento* (como derecho de sangre o derecho de suelo), frente al *cosmopolitismo* vinculado más al derecho internacional. En realidad, en ambos ámbitos se producen imposiciones y exclusiones. En el ámbito nacional, superado el primitivismo antropológico de todos los grupos humanos, desde los lapones a los batús, de considerarse a sí mismo «verdaderos hombres», las sociedades estatales, siguen apelando al privilegio de su soberanía para fijar legalmente los límites de la «solidaridad entre sus ciudadanos», excluyendo a los «extranjeros» por diversos motivos o filtrándolos mediante leyes de inmigración. Pero también en el ámbito internacional el único imperio realmente existente, USA, dibuja inquietantes divisiones entre estados legítimos e ilegítimos o terroristas, estados noble y estados «canallas», etc. La solidaridad de sor Evelin Franc, incluso cuando se define como «católica» (vale decir, «universal») choca aquí en ambos frentes *contra las fronteras de la geopolítica*, de modo que, aunque se remonta a sus orígenes cristianos (*ecuménicos*) su aceptabilidad depende de la premisa que se enuncia expresamente y que, aunque es una realidad inexistente, sirve en este momento de señas de identidad para un sinfín de movimientos solidarios: «un mundo sin fronteras». No hace falta recordar que no sólo hay «médicos sin fronteras», sino también «ingenieros sin fronteras», «bomberos sin fronteras», e incluso «psicólogos sin fronteras».

Tirando de este hilo sociológico, así pues, parece obvio que la idea de solidaridad se ve amenazada en su *estructura esencial*, si esta se piensa como entidad megárica, metafísica y estática. Pero discutir esa naturaleza esencial, apelando a su *constitución dinámica*, obliga desde nuestra perspectiva materialista y sistemática a responder a cuestiones de este tenor: ¿Cuál es el núcleo de la solidaridad? ¿Qué curso ha seguido a lo largo de su evolución? y, por último, ¿en qué consiste hoy su cuerpo?

Pero antes de abordar la cuestión de su esencia, debemos «deconstruir el fenómeno de la solidaridad», desenmarañar sus apariencias, regresar a la tensión esencial en la que hoy se debate el Derecho Internacional, entre, por un lado, primar la soberanía de los Estados, que reclaman la idea de solidaridad como “principio constitutivo” de la ciudadanía que ellos otorgan y, por otro, el reconocimiento y protección de los derechos humanos que deben reconocer a todos los seres humanos (ciudadanos o extranjeros) en virtud de los protocolos y acuerdos a los que se han comprometido con la Comunidad Internacional.

### **3.- MATERIALES SEMÁNTICOS Y POLÍTICOS PARA UN EJERCICIO DE DECONSTRUCCIÓN DEL TÉRMINO. PALABRAS, SISTEMAS Y ESTADOS DE BIENESTAR.**

La palabra solidaridad, en efecto, proviene del sustantivo latín *soliditas*, «solidez», que expresa la realidad homogénea de algo físicamente entero, unido, compacto, cuyas partes integrantes son *de igual naturaleza*, por lo que parece aplicarse antes a los propios que a los ajenos. Jurídicamente la «solidaridad» es un modo de derecho u obligación *in solidum* de tipo privado por la que cada uno de los contratantes se obliga a pagar el sólo la totalidad de la deuda cuando los demás miembros del pacto fallan. El alcance de esta acepción es clara: por un lado, demuestra la existencia de una cierta cohesión y concordia entre las personas con las que uno se compromete solidariamente a que cada cual aportará todo su esfuerzo para la buena marcha de la empresa; por otro, implica asumir el riesgo de cargar con «la responsabilidad de lo que no hemos hecho». Todavía el español conserva en su segunda acepción, la jurídica, la referencia o expresión latina tanto en el sustantivo como en el adjetivo: “*in sólido*”. Ser solidario, en efecto, es «estar adherido o asociado a la causa, empresa u opinión de otro», pero también se aplica «a las obligaciones contraídas *in sólido* y a las personas que lo contraen», de tal modo que el vínculo “*in sólido*” lleva aparejada una relación contractual «obligatoria», exigible *de iure*.

En latín, en efecto, el verbo transitivo «*solido-are*» implica «consolidar, dar solidez, asegurar». Lo sólido, lo firme, lo seguro tenía en latín el valor del oro, pues así se llamaba la moneda acuñada en ese metal, el *solidus*. Esa solidez, segura y firme, alejada de vanos artificios retóricos, hace que las obligaciones reclamadas *in solidum* estén garantizadas por completo. Frente a esa firmeza económico-jurídica es curioso que la nuda proclamación de *la solidaridad* en el lenguaje ordinario haya llegado a degradarse de tal modo que en su primera acepción sólo significa una «adhesión *circunstancial* a la causa o a la empresa de otros». ¿Qué es lo que ha reblandecido la consistencia de la solidaridad? ¿Acaso la extensión a todos los hombres por efectos de la globalización ha disminuido su “intensidad”, debido a la aplicación del mero principio de lógica conceptual de que “a mayor extensión menor precisión, connotación o intensión? ¿Por qué las abundantes expresiones actuales de

solidaridad no tienen la contundencia de los contratos *in sólidum*? ¿Por qué los gobiernos que han prometido el 0,7 % de su PIB para remediar problemas del subdesarrollo llevan 30 años sin cumplir sus obligaciones? ¿A quién cabe imputar semejante degradación de la fuerza obligatoria del término?

Es curioso que la «solidaridad» conserve entre los germanos, anglosajones y nórdicos (en general) las connotaciones de «seriedad» y «disciplina», más formales y juristas, que han perdido entre los latinos que crearon el Derecho Romano. Así en alemán, la solidaridad conlleva sinonimia con un sentimiento de «pertenencia partidaria» (*Zugehörigkeit*), de familiarizarse con el otro hasta entrar en una cierta comunidad, «solidarisch» es sinónimo de «füreinander einsehend», ser o estar tan compenetrado con el otro hasta responder por él, y de «gemeinsam» que implica poner lo propio en “común”. Sugiero que esa seguridad alemana proviene del hecho de que el primer *Estado providencia* o *Estado de Bienestar*, (*Sozialstaat*) es decir, el primer sistema de *seguridad social* empezó a organizarse en la Prusia de Bismarck. Es cierto que como su propio nombre indica el fundamento de la solidaridad en este caso está asociado a la constelación semántica de la «seguridad» (seguro, asegurado, asegurador, riesgo, etc.) en un sentido bien «conservador»<sup>14</sup>. Si bien la institución económica del seguro como actividad privada entre particulares se remonta a los mercaderes babilonios y se regula por primera vez jurídicamente en el Código de Hammurabi, sólo entre 1883 y 1889 Otto von Bismarck, enfrentado simultáneamente a la Iglesia Católica y a los socialistas, promovió una serie de medidas laborales para congraciarse con los trabajadores y neutralizar los afanes internos de reforma, regulando seguros de accidentes de trabajo, vejez e invalidez, obligatorios para todos los asalariados.

Se puede objetar, en efecto, que el sistema de seguridad social prusiano no se funda tanto en la solidaridad como en la simple aversión al riesgo como motivo egoísta o personal, que es el mismo que está a la base de los seguros privados. Pero, ¿por qué hacer obligatorio a lo que afecta de todas formas al interés personal de cada uno y, sobre todo, por qué considerar a este sistema prusiano un auténtico avance que será copiado por otros países europeos? No es este el tema de nuestra charla, aunque no está de más subrayar que en los llamados países subdesarrollados una de las demostraciones más obvias de la debilidad del Estado consiste en la inexistencia o en la baja cobertura de los sistemas de seguridad social y que el desmoronamiento del socialismo real ha corrido parejo al desmoronamiento de sus sistemas respectivos de seguridad social. De alguna forma podríamos concluir que la historia del *Estado de bienestar* puede interpretarse en su conjunto como un *progreso secular hacia una solidaridad* cada vez mayor. Pero esta historia no está exenta de dialécticas internas.

---

<sup>14</sup> G. Esping y C. Andersen (*The Three Worlds at Welfare Capitalism*, Polito Press, Cambridge, 1990) distinguen tres tipos de protección social: «conservador», «socialista» y «liberal», pero esta tipificación abstracta debe concretarse históricamente para dimensionar sus conexiones con la solidaridad. Por eso preferimos destacar aquí los hitos explorados por F. Ewald (*L'État-providence*, Grasset, Paris, 1986).

La primera y principal es la *contaminación política* que sufre el término *solidaridad* al contactar con el Estado, aunque sea de bienestar. Políticamente, en efecto, el principio de «solidaridad nacional» se ha aplicado para justificar *totalitarismos políticos* y *autoritarismos personales* tanto en la economía como en la organización política y administrativa, de modo que se opone frontalmente al principio de «libertad». El modelo Bismarck de solidaridad realiza retenciones a unos ciudadanos y las trasfiere a otros para encubrir las desigualdades del sistema. El modelo oculta la realidad de la situación histórica y estructural que provoca la desigualdad y excluye la participación de los ciudadanos en las decisiones políticas efectivas, pues la solidaridad es la ideología que supone una adhesión permanente de los ciudadanos al régimen político económico de reparto establecido. El *nacionalsocialismo alemán*, el *fascismo italiano* o el *franquismo español* apelaron a la solidaridad del pueblo. Conviene recordarlo, por más que sea propósito explícito de los proyectos de pluralización superar «planteamientos simplificadores como el holismo de los sociólogos durkheimianos y el individualismo metodológico»<sup>15</sup>.

Otra vuelta de tuerca dialéctica subraya que los modelos nazis o fascistas apelaron al Estado de Bienestar, pero no lo crearon. En realidad, para el liberalismo el hilo rojo de la ciencia del Derecho cose a los grupos solidarios o bien en virtud de la *utilidad social* que proporcionan las «asociaciones», tanto más que en virtud de la *homogeneidad social*, que proporcionan las «comunidades». De ahí que, aunque hayan sido las naciones-estado los primeros entes en sustanciar jurídicamente una solidaridad real, un grupo humano o una empresa se elevan al rango de personas jurídicas cuando todos sus componentes son individualmente responsables de la totalidad de las obligaciones. En términos liberales, esta es la *paradoja de la sociedad civil* que enuncia Michael Walzer de forma paradigmática: «He aquí la paradoja del argumento de la sociedad civil. La ciudadanía es uno de los muchos roles que sus miembros representan, pero el Estado es en sí mismo diferente de todas las asociaciones. A la vez enmarca a la sociedad civil y ocupa espacio dentro de ella. Fija los límites y reglas básicas de toda actividad asociativa (incluyendo la actividad política). Obliga a los miembros de cada asociación a pensar en el *bien común*, más allá de sus propias concepciones de vida buena»<sup>16</sup>. La generalidad constitutiva de una ciudad debe autorizar la pluralidad y la discrepancia de mundos para facilitar principios de acuerdo en torno a la *utilidad social* que pasa a jugar el papel de *bien común* más allá del principio de pertenencia.

Desde aquí es posible *deconstruir* las connotaciones que en inglés conserva la «solidaridad» (el concepto y el término *solidarity*), a través de su referencia a una *actividad*

---

<sup>15</sup> A. Domingo Moratalla, «Estado social y ética del voluntariado», *Sistema*, 144, Mayo de 1988, p.63.

<sup>16</sup> M. Walzer, «The civil Society Argument ». En Charles Mouffe (editor): *Dimensions of radical democracy: Pluralism, Citizenship and Community*, Routledge, Londres, p. 102. Cfer. en español su defensa de una igualdad compleja sin dominación para superar el modelo liberal: *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, FCE, México, 1994.

*grupal* consistente en «show complete unity and support for each other, especially in political or international affairs»<sup>17</sup> (mostrar unidad y apoyo sólidos hacia los otros, en particular en asuntos sociales o internacionales). Para que se produzca este «apoyo más amplio», sin embargo, hace falta ir más allá de las justificaciones asegurativas de los que cotizan. No en vano la práctica moderna del Seguro privado había sido un invento del médico inglés Nicholas Barbon quien creó la «Fire Office» tras el incendio de Londres en 1666 que destruyó 13.200 casas, la catedral de San Pablo y 89 iglesias. La famosa *compañía Lloyd's* se creó en 1688 y resulta indudable que la supremacía del Seguro privado la ostentó Gran Bretaña hasta la innovación de Bismarck. De ahí que para superar el modelo bismarckiano fuese preciso que, después de la Segunda Guerra Mundial, Gran Bretaña, tras el célebre informe de la comisión presidida por el preventivista William Beveridge, instaurase una red de seguridad que garantizase a todos los ciudadanos británicos no sólo prestaciones sanitarias y de desempleo, sino también una renta mínima llamada *nacional assistance* (1948).

No voy a entretenerme en exponer el *modelo beveridgeano de solidaridad*, que ha sido bien analizado por P. Baldwin<sup>18</sup> y tiene una fundamentación ética meridianamente clara bajo el supuesto individualista tan anglosajón del «velo de ignorancia» que obliga a una cierta «igualdad retributiva *a priori* y *a prestaciones a parte ante*» por si acaso la suerte no nos es muy favorable<sup>19</sup>. Su problema fundamental es que al aceptar el principio del *new welfare economics*, según el cual «una medida es buena desde el momento en que algunos se aprovechan de ella, sin que nadie tenga que sufrir sus consecuencias», hace difícil evitar que no se remuneren los llamados «gustos dispendiosos» que gravarían el concepto mismo de solidaridad con obligaciones tales que su aceptación quedaría lastrada por la retórica. Los lujos no deberían ser subvencionados en ningún caso.

Así pues, entre los europeos, serán otra vez los alemanes de la República Federal quienes acabarán dando nombre a esta *solidaridad nacional* como «*estado social de derecho*» también en 1948 por obra del Ludwig Erhard, ministro de economía y hacienda con Adenauer. Sin embargo, el creador del concepto y de la expresión *soziale Marktwirtschaft* no fue Erhard, sino su asesor Alfred Muller-Armack en un célebre artículo de 1949 titulado: «Proposiciones para la instrumentación de la economía social de mercado». Con todo, las medidas sociales de este trabajo apenas iban un poco más allá de las dictadas por Bismarck, limitándose a subrayar mejor la responsabilidad de los empresarios, que son los nuevos agentes sociales, las reglas para la competencia y las políticas antimonopolio adaptadas a la nueva situación de libre mercado ¿Qué es lo nuevo del *soziale Marktwirtschaft* de la República

---

<sup>17</sup> W. Collins & Sons: *Cobuild, English Dictionary*. HarperCollins Publishers, 1995, p. 1588

<sup>18</sup> P. Baldwin, *The Politics of Social Solidarity. Class bases of the European welfare state*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 1990.

<sup>19</sup> J. Rawls, *Teoría de la justicia*, FCE, México, 1979; *cfer.* la interpretación de R. Dworkin: «GAT is equality? Part II. Equality and resources» en *Philosophy and Public Affairs*, 10, 1981, pp. 283-345.

Federal? Su práctica más que su teoría. Y ésta, como ha señalado Dahrendorf es un híbrido: «Erhard era un miembro del gobierno encabezado por el político católico Konrad Adenauer. En realidad, cuando Erhard, que era protestante liberal, fue designado ministro, todavía no era miembro del partido que iba a dirigir quince años después, la Unión Demócrata Cristiana (CDU). Durante los primeros años de la República Federal, el partido estuvo poderosamente influido por las encíclicas papales sobre la reforma social, *Rerum Novarum* (1891) y *Cuadragésimo anno* (1931) y presidido por un hombre que, además de ser católico, supo cómo obtener y conservar el poder y, por consiguiente, pactó adecuadamente con los sindicatos. Añada a esto la influencia indirecta pero poderosa de las potencias de ocupación ... (el Plan Marshall, a Theodor Blank, ministro de asuntos sociales, Hans Katzer, primer presidente del comité de empleados de la CDU, etc.) y comenzará a entender cómo, gracias a esto y al sistema de Müller-Armack predicado por el mismo gobierno, se introdujeron la codeterminación en la industria del carbón y el acero, una «constitución de la empresa» altamente participativa, un esquema elaborado y costoso de pensiones y jubilaciones para ancianos, y un sistema de medicina pública que, en conjunto, hicieron de Alemania uno de los estados con mayor bienestar de Europa»<sup>20</sup>.

¿Es inevitable que toda reconstrucción de la idea de solidaridad nos retorne al trasfondo religioso del catolicismo? El caso francés, que en los sesenta constituyó para España el modelo de un Estado de Bienestar, aunque parece estar atravesando hoy sus horas más bajas, tiene una trayectoria de solidarismo mucho más interesante conceptualmente y en este sentido la intervención de Henri Peña-Ruiz nos ha servido para enmarcar este sistema en sus presupuestos laicistas. Sin embargo, la desconexión actual de su trasfondo religioso no permite otra cosa que acudir al *naturalismo ilustrado* para aclarar sus fundamentos filosóficos. De hecho, el término «solidaridad» conoce en francés oleadas de popularidad que explican por qué Durkheim, un fiel funcionario de la república laica, lo utilizó con tanta precisión. A finales del siglo XIX el fundador del movimiento «solidarismo» comenzaba la exposición de su doctrina haciéndose eco de esta popularidad: «Hoy la palabra solidaridad se presenta continuamente en el discurso y los escritos políticos»<sup>21</sup>. La última de estas oleadas ha producido en el ámbito francófono un intenso movimiento dedicado a «repensar la solidaridad» con el claro objetivo de *ir más allá de los modelos de seguridad de Bismarck o de igualdad de Beveridge*, pero también de los límites del Estado republicano mediante una apelación a la «justicia social» inspirada en motivos éticos universalistas y no sólo morales o nacionales. Uno de los defensores de este nuevo modelo, Philippe Van Parijs, lo condensa en la fórmula de proporcionar a todos los habitantes una especie de «renta o salario de

---

<sup>20</sup> Dahrendorf, *op. Cit.* Pp. 113-4.

<sup>21</sup> L. Bourgeois, *Solidarité*, Armand Colin, París, 1896

ciudadanía» que el llama «*L'allocation universelle*» («asignación universal») <sup>22</sup>, que va más allá de la *nacional assistance* británica, la *bijstand* holandesa (1965), el *minimex* belga (1976) o la renta mínima de inserción francesa (1988) que ha sido incapaz de evitar los últimos disturbios.

Según Van Parijs, el modelo europeo de bienestar hacia una solidaridad mayor debe avanzar en esta dirección. En lugar de dismantlar el estado de bienestar hay que reforzarlo en dos dimensiones, «esforzándose por incluir más y mejor en el marco del Estado de bienestar a las personas poco o nada protegidas *dentro* del territorio nacional, y procurando construir un sistema de solidaridad que vaya *más allá* de las fronteras nacionales, tal como se va esbozando en la Carta social europea, a pesar de las dificultades» <sup>23</sup> En esta dirección propone cálculos precisos para demostrar la viabilidad de una asignación universal <sup>24</sup>. Pero su idea de conceder «a cada uno un poder de compra igual para utilizarlo en un mercado competitivo» no sólo tiene que demostrar que no es absurda o que tiene antecedentes, sino que debe recibir una fundamentación diferente de la ya aducido «velo de ignorancia».

La «desconcertante, seductora y amenazadora» idea de dar a cada miembro de la sociedad una *renta incondicional, renta base* o *subsidio universal* habría tenido su origen en la propuesta de Thomas Paine en su memoria sobre *La justicia agraria* (1796) de tasar la renta de los bienes raíces y distribuir su importe incondicionalmente entre los adultos que llegan a la mayoría de edad, reservando además una cantidad para distribuir uniformemente entre todas las personas que alcanzasen la edad de 50 años <sup>25</sup>. Como se sabe, Paine fue

---

<sup>22</sup> P. Van Parijs, «L'allocation universelle. Una idée por vivre autrement», La Revue Nouvelle, Bruselas, abril, 1985. El debate se ha extendido internacionalmente: T. Walter, *Basic Income. Freedom from poverty, freedom to work*, Marion Boyars, 1989; Y Bresson- H. Guitton, *Repenser la solidarité*, Universidad de Paris, 1991; G. Gantelet y J.P. Maréchal (editors), *Garantir le revenu. Une des solutions à l'exclusion*, Transversales, Paris, 1992; y, sobre todo, las obras de P. Van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste?*, Le Seuil, Paris, 1991; *Marxism Recycled*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993 y *Real Freedom for All. What (if Anything) Can Justify Capitalism*, Oxford University Press, Oxford, 1995.

<sup>23</sup> P. Van Parijs, «Más allá de la solidaridad» en Javier Blázquez-Ruiz (dir.) *Diez palabras clave sobre Racismo y Xenofobia*, Ed. Verbo divino, Pamplona, 1996, pp. 463-91.

<sup>24</sup> En «Eurogrant» de M. Genet y P. Van Parijs, publicado en *BIRG Bulletin 15* (Londres, 1992, pp.4-7) se exploran las consecuencias económicas de dar una asignación de unos 100 Ecus por mes financiado por una tasación uniforme de energía que se corresponde con el coste mediambiental de la misma. Por lo demás, en el boletín de información del Basic Income European Network (21, Bosduifstraat, B-2018, Antwerpen) se anuncian y hacen recensiones de las publicaciones y acontecimientos sobre el tema.

<sup>25</sup> Cfer. *Agrarian Justice*, (en Philip S. Foner, *The Complete Writings of Thomas Paine*, Vol. I, p. 605.) Se trata de un panfleto destinado a resolver la cuestión planteada en la Segunda Parte de su gran obra *The Rights of Man* (1792, la obra completa en este mismo volumen de la edición de Foner, p. 242) de cómo eliminar la pobreza limitando la acumulación de la propiedad. El argumento de Paine es que la institución de la propiedad privada *no es natural* como el trabajo, sino una operación social legitimada por leyes humanas, pero no por Dios que no abrió jamás una oficina para registrar la propiedad: «The accumulation of personal property is, in many instances, the effect of paying too little for the labor that produced it; the consequence of which is, that the working hand perishes in old age, and the employer abounds in affluence». Por tanto, la fundamentación de la propuesta de Paine parece ser una suerte de derecho natural de todos los hombre sobre toda la tierra, pues «all those who have been thrown out of their natural inheritance by the introduction of the system of landed property».

partidario de la Revolución Francesa y participó en la Convención del lado de los Girondinos moderados y en contra de los Jacobinos, por lo que sufrió prisión en Luxemburgo hasta que fue liberado por el embajador norteamericano. Y aunque criticó la religión revelada, su deísmo naturalista y su socialismo le convierten a ojos de Van Parijs en el precedente inmediato de François Huet, quien en su obra *Le Règne social du Christianisme* (1853) se propuso reconciliar el cristianismo con el socialismo. Esta inspiración católica del catedrático de la Universidad de Lovaina vuelve a plantear el debate en el carácter puramente ideológico del salario social como subsidio universal, pues sólo tiene sentido un «salario de ciudadanía» para los ciudadanos de algún Estado. Es obvio que la Europa de los 25 está en trance de constituir una unidad política y administrativa supranacional, pero las dificultades y resistencias de los Estados Nación no son gratuitas desde un punto de vista estrictamente organizacional.

Muchos aducen que la «solidaridad», así entendida, como *equidad abstracta* es menos precisa que el estricto concepto jurídico que ata por un contrato y menos «responsable», porque *obliga menos*, pública, privada e incluso, inter-personalmente. ¿Cabría imputar esta despersonalización de la obligación solidaria a su interpretación católica? No hace falta ser polaco, ni estar afiliado al sindicato de Lech Walesa para advertir las connotaciones «católicas» del término frente a sinónimos más *pretendidamente laicos* como la «fraternidad» de los revolucionarios franceses. Y digo «pretendidamente» porque no está en mi ánimo escamotear la filiación teológico cristiana que vincula a la solidaridad y a la fraternidad, cuando se regresa a las fuentes griegas, abrahámicas, pero también cristianas e islámicas de ambas. La teología cristiana, en efecto, adoptó el término latino *solidaritas* para designar la «comunidad» entre todos los hombres, justificando su sociabilidad no en sus vínculos internos, sino en su igualdad por ser hijos de Dios. Por su parte, Derrida en *Políticas de la amistad*<sup>26</sup> trató de demostrar la génesis de la idea de «fraternidad» a partir del mito freudiano de *Tótem y tabú* y de la comunión cristiana. Si en el primero, como interpreta Nancy, la «fraternidad» surge como la *partición equitativa* de los restos del padre, en la segunda el cuerpo de Cristo produce la «fraternidad» a través de una reapropiación circular de la misma sustancia común por parte de los comulgantes solidarios.

Son muchos los autores que apuntan a mil indicios que subrayan el paralelismo estructural entre el *trinitarismo cristiano* y la triada del lema revolucionario «libertad, igualdad y fraternidad». De ahí la peculiar dialéctica del concepto de solidaridad con el de fraternidad, que han subrayado François Furet y Mona Ozouf<sup>27</sup> y que Derrida ha deconstruido

---

<sup>26</sup> Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, 1994 (vers. Española de P. Peñalver y P. Vidarte en Trotta, Madrid, 1998)

<sup>27</sup> F. Furet y M. Ozouf, *Diccionario de la Revolución francesa*, Alianza, Madrid: «Es el parentesco entre el cristianismo y la Revolución el que explica la aparición de la fraternidad junto a la libertad y la igualdad, para completar aquello que ya se sentía como una Trinidad diferente» p. 593.

magistralmente en su obra *Políticas de la amistad*. Ahora bien ¿es esa *fraternidad* que, por un lado, impulsa buscar en lo finito el bien de todas las personas por el hecho mismo de que todos son iguales en dignidad gracias a la realidad de la filiación divina, mientras, por otro, como ha subrayado Nancy, implica una imposible «igualdad en la partición de lo inconmensurable»<sup>28</sup>, más allá de cualquier connotación sentimental, el verdadero fundamento de la solidaridad?

Sin más dilación urge entrar a plantear la cuestión de la *esencia de la solidaridad* más allá de sus connotaciones conceptuales jurídicas, lingüísticas, religiosas o teológicas. Pero las esencias no son arquetipos ideales transmundanos, sino realidades fácticas encarnadas que tienen un *núcleo*, un *curso* y un *cuerpo*. ¿Cuál es el «núcleo duro de la solidaridad», así pues?

#### 4.- EL NÚCLEO DURO DE LA SOLIDARIDAD

¿Es la solidaridad, como dice Adam Smith en su *Teoría de los sentimientos morales*, justamente eso, algo subjetivo, es decir, un *sentimiento moral espontáneo* que estalla siempre que un hombre o una mujer comprenden de repente los sufrimientos o tensiones de otro? O, por el contrario, ¿debe buscarse su núcleo, *no* en un *efímero sentimiento*, sino en una *obligación social* sólidamente fundamentada, no en la naturaleza individual, sino en la naturaleza social?<sup>29</sup> O dicho de otra manera ¿es la solidaridad una *obligación social* que se adquiere por el hecho de nacer o pertenecer a una sociedad o es el *libre ejercicio de una facultad humana individual*, una acción voluntaria y libre? Pero cuando se somete la solidaridad a un marco jurídico concreto ¿no se limita demasiado el significado de un fenómeno social que parece ir *in crescendo*? ¿No será la «solidaridad» un término equívoco bajo el que se cobijan dos modos básicamente heterogéneos de acción social, la *acción mutualista, fraterna y espontánea* que se desplaza horizontalmente frente a la *acción*

---

<sup>28</sup> Cito el texto completo que comenta Derrida en *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, (Editorial Trotta, Madrid, 2005, pp. 77 y ss.) «Es también la fraternidad, si preciso es decir que la fraternidad, más acá de cualquier connotación sentimental (pero no más acá de las posibilidades pasionales que alberga, del odio a la gloria pasando por el honor, por el amor, por la competición por la excelencia, etc.), no es la relación entre aquellos unidos por una misma familia, sino entre aquellos cuyo *Padre*, o sustancia común, *ha desaparecido*, entregándolos a su libertad y a la igualdad de esa libertad. Así son en Freíd, los hijos del padre in-humano de la horda: se tornan hermanos con la partición del cuerpo desmembrado de aquel. La fraternidad es la igualdad en la partición de lo inconmensurable» (J.L. Nancy, *La experiencia de la libertad*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 84-5)

<sup>29</sup> Para Adam Smith las tres virtudes fundamentales son la *beneficencia*, la *prudencia* y la *justicia*. Pero, aunque la primera es tomada como la más excelente («la perfección de la naturaleza humana» p. 73), no es tan esencial como las otras dos, porque no es exigible (*Teoría de los Sentimientos Morales*, Alianza, Madrid, 1997, p.173 ). Al preferir la prudencia y la justicia que sí obligan, Smith aduce que «la rutina reprime la solidaridad». «Sin duda alguna, comenta Sennett, Smith identificaba el crecimiento de los mercados y la división del trabajo con el progreso material de la sociedad, pero no con su progreso moral... (Por eso) los brotes espontáneos de solidaridad –territorio del tiempo espontáneo– nos empujan fuera de nuestros límites morales normales. No hay nada predecible ni rutinario en la solidaridad» (Richard Sennett *La corrosión del carácter*, Anagrama, Barcelona, 2003, p.38

*formalizada, vertical, unidireccional y paternalista* del Estado? ¿Puede hablarse de un núcleo conceptual único de la solidaridad?

Desde principios de los 90, sobre todo, después de la caída del muro de Berlín se han venido desarrollando, tanto a nivel nacional como internacional, diferentes iniciativas para establecer un *marco jurídico concreto y apropiado al contexto socio-económico y político-administrativo actual*, en el que encuadrar la acción solidaria de carácter voluntario. La benevolencia y la beneficencia parecen abandonar así el terreno de la *liberalidad no exigible* para entrar poco a poco en el terreno de las *obligaciones morales* ¿A qué se debe este cambio? No podremos calibrar si este fenómeno es una moda efímera o tienes raíces más profundas, salvo que entendamos bien la naturaleza bio-psico-sociológica de la solidaridad.

Desde una perspectiva internacional, existen diferentes resoluciones y recomendaciones de diversos organismos internacionales, instando a los gobiernos a reconocer, definir y promover el voluntariado en el marco de la extensión de los derechos humanos a todos los miembros de la especie por encima de las diferencias de raza, sexo, religión, cultura, etc. En particular, la *Conferencia de Viena sobre Derechos Humanos* de 1993 asume la responsabilidad histórica de poner las bases para un nuevo orden internacional más humano y solidario fundado sobre la *democracia*, el *desarrollo* y el *respeto a los derechos humanos* por ser «conceptos interdependientes que se refuerzan mutuamente»<sup>30</sup>. Pero la Declaración de Viena no hace otra cosa que confirmar la vigencia de la Carta de San Francisco de 1945 en materia de derechos humanos. Ahora bien, si aceptamos *el principio* de que «todos los derechos humanos son universales, indivisibles e interdependientes»<sup>31</sup>, resulta trivial deducir que la solidaridad entre todos los miembros de la especie humana es una mera consecuencia de la aceptación de los derechos humanos como fundamento de una *nueva ética universal* que compromete a la Comunidad Universal con la especie humana en su conjunto. En otro lugar y por la misma época, he argumentado que la *unidad de la ética* se funda en última instancia en la *unidad de la especie*<sup>32</sup>.

Sin embargo, frente a esta línea argumental que intenta fundamentar la ética y la solidaridad ontológicamente en nuestra propia constitución biológica, la tradición anglosajona viene proponiendo otra fundamentación más individualista, filantrópica y compasiva, ligada al *sentimiento de evitar el sufrimiento en el mundo*. Me parece importante prestar atención a esta fundamentación alternativa, porque tanto la que yo propugno como la que critico pretenden ampararse en el mismo fenómeno: la irrupción creciente de la llamada

---

<sup>30</sup> Conferencia Mundial de Derechos Humanos: Declaración y Programa de Acción de Viena, 25/06/1993, párrafo 8, New York, UN, 77 pp. DPI/1394

<sup>31</sup> *Ibid.* Parte I, párrafo 5.

<sup>32</sup> A. Hidalgo Tuñón, *Reflexión ética sobre el racismo y la xenofobia, Fundamentos teóricos*, Editorial Popular-JCI, Madrid, 1993, 142 pp.

«sociedad civil» en la política. Quizá sea el filósofo norteamericano Richard Rorty, quien ha propuesto de manera más persuasiva esta visión anti-intelectualista de la solidaridad: «La solidaridad humana ? arguye en una de sus obras más influyentes? no es cosa que dependa de la participación en una verdad común o en una meta común, sino cuestión de compartir una esperanza egoísta: la esperanza de que el mundo de uno ? las pequeñas cosas en torno a las cuales uno ha tejido el próximo léxico último ? no será destruido»<sup>33</sup>. Siguiendo la filosofía liberal de Adam Smith, ni la solidaridad ni los derechos humanos podrían alcanzar el rango de normas jurídicas de obligado cumplimiento, pues aleatoriamente dependerían de los fluctuantes buenos sentimientos que nos invaden cuando nos indignamos ante el dolor, la humillación, la marginación o la exclusión social. Aún cuando se reconozca, como hace Rorty, la existencia de un cierto «progreso moral», tal progreso sería, no ya *efímero* y *evanescente*, sino puramente *coyuntural*, si se afianzase exclusivamente en el cultivo de una cierta sentimentalidad filantrópica (o egoísta, ¡qué más da!), en todo caso, cultivable *individualistamente* al socaire, pongamos por caso, (negativamente) de las amenazas de la globalización o (positivamente) de las recomendaciones u orientaciones de la UNESCO en educación.

Porque en este punto, la pregunta por el *núcleo duro* (esencial) de la solidaridad, no consistiría tanto en indagar sobre *el formato que reviste* o sobre si las recomendaciones de los organismos internacionales que la representan tienen un significado más profundo que la mera apelación retórica a los «hombre de buena voluntad», según el respaldo que eventualmente tengan por parte de los Estados de Bienestar en perspectiva evolucionista, cuanto si la solidaridad tiene un fundamento más sólido y *más profundo que sus logros históricos* y *que la actual extensión de la creencia en la superioridad de la sociedad civil sobre las burocracias estatales*, a la que parece estar dando cobertura la Comunidad Internacional. Y es que, por un lado, puede ser cierto, como señala Rorty, que en el siglo XX ha habido un cierto «progreso moral, y que ese progreso se orienta en realidad en dirección de una mayor solidaridad humana», ligada *más que a la identidad de una esencia humana común*, a la creciente «capacidad de percibir cada vez con mayor claridad que las diferencias tradicionales (de tribu, de religión, raza, costumbres, y las demás de la misma especie) carecen de importancia cuando se las compara con las similitudes referentes al dolor y la humillación»<sup>34</sup> que todos compartimos. Pero, aunque esto fuera cierto (que no lo es, porque también las humillaciones y las exclusiones están desigualmente repartidas), lo que resulta *indudable es que tales cambios no han ocurrido al azar*, ni al margen de la *institucionalización creciente* de estas convicciones a través de formulaciones explícitas y contundentes de numerosas organizaciones internacionales que se han erigido en garantes de *ese bienestar que favorece tales ideologías*. En particular, es obvio que el siglo XX ha dado

---

<sup>33</sup> Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Piados, Barcelona, 191, p. 110

<sup>34</sup> *Ibid.* p. 210

un salto cualitativo en lo que se refiere a la consolidación del Derecho Internacional de los Derechos Humanos, como lo prueban «los 143 tratados internacionales y protocolos, de alcance universal o regional, que componen el Código Internacional de los derechos humanos, ciertamente *sui generis*, pero que establecen obligaciones jurídicas precisas para los Estados Partes en cada uno de ellos» y el hecho de que los cinco tratados principales hayan sido ratificados por más de 140 Estados. En cualquier caso, tampoco es menos cierto «que el disfrute de los derechos humanos proclamados por la Comunidad Internacional a lo largo de 57 años de trabajos de codificación es pura ilusión en la mayor parte de las sociedades nacionales»<sup>35</sup>, lo que parece indicar que la *formalización de la solidaridad* va por delante de su *ejecución práctica*. Y, si tal es el caso, ¿basta fundar la solidaridad sobre el voluntarismo de la ciudadanía para garantizar su progreso? ¿Es suficiente apelar a las acciones concretas con exclusión de alguna característica universal de la especie para sostener que las cosas irán mejor en el siglo XXI?

En consecuencia, la cuestión del núcleo de la solidaridad es crucial, pues si no hay tal, los logros históricos en materia de solidaridad no es que puedan ser tan efímeros y contingentes como el papel sobre el que están escritos los Tratados, sino que todo lo conseguido hasta hoy podría quedar reducido a *mera ilusión, a espejismo*. Tiene que haber un fundamento más sólido, aunque no sea la «naturaleza humana» darwinianamente concebida. No cabe duda de que los Estados que reconocen beligerancia a la sociedad civil, fundamentalmente los que gozan de regímenes democráticos, se han visto obligados a regular un nuevo ámbito de relaciones que parecen haber convertido la solidaridad en un *principio político*, más allá de las meras apelaciones éticas. Hay, sin embargo, en este punto, una interesante dialéctica entre la línea política y la ética de la solidaridad que concierne al concepto mismo de *ciudadanía* y su extensión, donde parece chocar el derecho internacional de los *derechos humanos* con la cláusula definatoria y categorial de la propia disciplina, a saber, la *soberanía* misma de los Estados. Pero no es esta dialéctica la que ahora nos concierne, sino la que pasa por la transformación del mandato trascendente de la caridad por *voluntad divina* al reconocimiento no trascendente de la solidaridad como una *necesidad humana*. Y es en este punto en el que nos separamos del idealismo de Rorty que pretende fundar la solidaridad en la *esperanza* y la *utopía* antes que en las leyes de la historia y de la ciencia<sup>36</sup>.

Por supuesto, que muchos de los argumentos de Rorty sobre el sentimiento de

---

<sup>35</sup> Cfer el excelente y completísimo manual de Carlos Villán Durán, *Curso de Derecho Internacional de los Derechos humanos*, Editorial Trotta, Madrid, 2002, p. 44.

<sup>36</sup> La enemiga de Rorty contra la objetividad científica y a favor de su anarquismo de izquierdas está bien argumentado en *Objetividad, realismo y verdad*, Paidós, Barcelona, 1996 y en *Forjar nuestro país, el pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*, Paidós, Berclona, 1999. Por una ironía del destino el éxito editorial de Rorty como autor coincidió con el triunfo electoral de la extrema derecha en USA, que dejó en manos de Bush Jr la forja de un país insolidario. ¿Pensamiento débil o debilidad de pensamiento?

solidaridad podrían encontrar apoyo *etológico en el autor de La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*, donde se apunta hacia el carácter innato de muchas emociones primarias de apoyo mutuo entre los próximos<sup>37</sup>. Y en este sentido son muchos los que advierten sobre la superioridad del tejido asociativo que muestran los países anglosajones respecto a los latinos, así como su fortaleza democrática. En todo caso, en esta *fundamentación naturalista* hay que acudir siempre al *grupo y no al individuo*. La capacidad de actuación unitaria de los miembros de una colectividad puede rastrearse entre los cazadores-recolectores del Paleolítico Superior, que aseguraron la pervivencia de la especie dentro de un medio adverso (animales salvajes, glaciaciones, etc.) gracias al *apoyo mutuo*. Entre arqueólogos y pre-historiadores no es infrecuente sostener un cierto *comunismo primitivo* a lo Engels con acceso igualitario a los recursos, donde todo se repartía entre la comunidad, se respetaba a los ancianos, y se protegía a las mujeres y a los niños. En realidad, para Richard Rorty, que fue educado en el seno de una familia anarquista, es casi instintivo argumentar sin más que las relaciones sociales están basadas de forma espontánea y casi natural en el apoyo mutuo, la reciprocidad y la solidaridad: «Cuando una persona busca la solidaridad no se pregunta por la relación entre las prácticas de una comunidad elegida y algo que está fuera de la comunidad. Cuando busca la objetividad, se distancia de las personas reales que le rodean no concibiéndose a sí misma como miembro de otro grupo real o imaginario, sino vinculándose a algo que puede describirse sin referencia a seres humanos particulares»<sup>38</sup>

Desde una perspectiva materialista, sin embargo, el compromiso con la verdad y el realismo no se desentiende de los *cuerpos humanos*, de los sujetos corpóreos que son el objeto de todos los imperativos de índole ética y moral. Para solidarizarse con los que nos rodean y desarrollar una sociedad civilizada, no es necesario renunciar a la racionalidad, ni a vincular dialécticamente las cuestiones teóricas con las acciones prácticas<sup>39</sup>. Al contrario, sostendré aquí que el *núcleo duro de la solidaridad*, hay que ponerlo más allá de la sentimentalidad subjetiva o ética, e incluso más allá de la sociología, en la biología misma, en el *carácter cooperativo* de la especie de acuerdo con las tesis de Humberto Maturana y Francisco Varela, que corrigen en este punto a Darwin y van en la misma dirección sistémica.

Apenas hay espacio aquí para hacer un apunte y remitir a las concepciones de los

---

<sup>37</sup> Charles Darwin, (1872, hay versión española 1985): *La expresión de las emociones en los animales y en los hombres*, Madrid, Alianza. Sin embargo, la visión darwinista que ha tenido éxito e influencia es la asociada más a la competitividad que a la solidaridad. Siguiendo a Malthus, Darwin observó que hay una reproducción excesiva de los vivientes, que conduciría a que cada especie llenara toda la tierra. No sucede así porque una gran parte de los individuos perecen, debido a un proceso de selección de los más aptos. De esta manera, la evolución aparece como un proceso mecánico, que hace superflua toda teleología y toda idea de una dirección y de una meta, pero ignora también toda solidaridad que no tenga funciones reproductivas de los propios genes. Por supuesto, la ley básica de la selección natural y de la supervivencia del más- apto conduce “lucha por la vida” entre los individuos de una misma especie, donde cada uno lucha por el predominio y por el acceso a la reproducción (selección sexual).

<sup>38</sup> Richard Rorty, *Objetividad, realismo y verdad*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 39

<sup>39</sup> A.Hidalgo. *¿Qué es esa cosa llamada ética? Principales Teorías*, LEECP, Madrid, 1994

chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela, que, sobre todo, en sus obras conjuntas *Autopoiesis & Knowledge* y *The Tree of Knowledge*, han contribuido a modificar nuestra comprensión del fenómeno de la *cooperación* desde la teoría general de sistemas<sup>40</sup>. La noción de *autopoiesis*, que han desarrollado puede utilizarse como núcleo biológico para entender la capacidad de los sistemas para organizarse de tal manera que el único producto resultante son ellos mismos. No hay aquí separación entre productor y producto, pero tampoco ningún misterio. Si aceptamos que el ser y el hacer de una unidad autopoietica son inseparables y que esto constituye su modo específico de organización, resulta posible concebir la solidaridad como un elemento constitutivo de las primeras formas de organización humana. El *determinismo estructural* de que hace gala Maturana es perfectamente compatible con el *materialismo filosófico* hasta un punto difícilmente aceptable por quienes se niegan a reducir el conocimiento a un asunto biológico. En ambos casos el reto consiste en evitar el reduccionismo, por lo que frente a las habituales perspectivas emergentistas (de Bunge o Popper), cabe aproximar la noción de *autopoiesis* con la de *anamorfosis*<sup>41</sup>. De acuerdo con Maturana, desde una perspectiva biológica, los sistemas vivos son sistemas determinados estructuralmente. De acuerdo con G. Bueno la anamorfosis sólo exige la recombinación de elementos pre-existentes. En ambos casos, todo lo que ocurre en el sistema, ocurre en cada instante como parte de su dinámica estructural de ese momento, y esta co-determinado por ese momento. En consecuencia, todos los cambios estructurales que un sistema vivo sufre como consecuencia de sus interacciones con su ambiente no están determinados por los agentes externos que el observador ve como actuando sobre él, sino que están determinados por la dinámica estructural del ser vivo<sup>42</sup>. G. Bueno alude con frecuencia a la metáfora de la “cristalización”. En la dinámica de interacciones analizada por Maturana, un sistema vivo sólo resulta afectado por aquellos agentes externos que su estructura admite y que así especifica. En ambos casos, el cambio estructural del ser vivo sigue un curso que es indiferente a la caracterización que un observador hace de su ambiente, pero de una manera contingente al curso de sus encuentros estructurales con el medio en el cual vive<sup>43</sup>.

Si la solidaridad se funda en nuestra naturaleza biológica desde las perspectivas *confluyentes* del *materialismo filosófico* y el *determinismo estructural*, ya no es necesario apelar a ninguna ética para naufragos, ni a ninguna revelación mística a lo Marina para plantear una posibilidad realista de la extensión de su cuerpo en la era de la globalización, cuando las redes del planeta comienzan a contactar de forma irreversible. Frente a la compasiva afirmación de una solidaridad, *que se espera*, porque hay signos de su *buena*

---

<sup>40</sup> Humberto Maturana y Francisco Varela *De máquinas y Seres Vivos* (Editorial Universitaria Santiago de Chile, 1972); *El Árbol del Conocimiento* (Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1984), etc

<sup>41</sup> G. Bueno, *Teoría del cierre categorial*, Pentalfa, Oviedo, Vol 5º, Glosario

<sup>42</sup> H. Maturana, «The organization of the living: a theory of the living organization». *Int. J. Machine Studies*, Vol.: 7, pp 3-34.

<sup>43</sup> Maturana H. y Mpodozis, J. *Origen de las especies por medio de la deriva natural*. Museo Natural de Historia Natural. Editor: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos. Santiago de Chile, Nº 46/1992.

*nueva* (el voluntariado, Seattle, los movimientos antiglobalización, etc.) que no sin cierta ironía escéptica han de llegar de la mano del «mal samaritano», es posible argüir que la solidaridad es constitutiva de todo *sistema cognitivo autopoietico* y está ontológica y gnoseológicamente bien fundamentada<sup>44</sup>.

En cuanto a la fundamentación gnoseológica, permítaseme avanzar aquí una fórmula, a sabiendas de su dificultad. Un sistema cognitivo autopoietico se forja a través de la variación diferencial de su organización estructural, funcional y social, que es representable por una función de información con componentes sintácticas, semánticas y pragmáticas, de acuerdo con la siguiente expresión:

$$I(t)=dC(t)/dt, \text{ (en la que : } I(t) = \text{Información y } C(t) = \text{Conocimiento)}$$

Que la información sea la derivada del conocimiento o que integrando información se obtiene conocimiento es una fórmula que se basa en los siguientes supuestos filosóficos: (a) Que la información es el tercer elemento de la realidad junto a la Energía y la Materia. (b) Que la Energía y la Materia se relacionan con la velocidad de la luz. Ello remite a una concepción pluralista del Multiverso, que no es incompatible con el reconocimiento de diversos géneros de materialidad<sup>45</sup>.

No es mera erudición remontar la solidaridad a nuestra estructura material de seres vivos. Arnold Mandell, psiquiatra, descubrió un comportamiento caótico en enzimas del cerebro. El funcionamiento de la mente también tiene una estructura fractal tanto en su base fisiológica como en la estructura semántica. De este modo *especialización y división del trabajo* permiten pasar de un estado general más homogéneo (indiferenciado) a otro más especial y heterogéneo (diferenciado). Muchos sistemas biológicos, sociales o de comunicación se describen mediante redes en las que los nodos son individuos y los enlaces son las interacciones entre ellos.

No podemos desarrollar la tesis en todos los pormenores, pero en los últimos años toda una corriente de pensamiento se ha ido fraguando para dar una fundamentación naturalista al comportamiento solidario. Dicho de modo sucinto, hemos sobrevivido gracias a la cooperación que es el fundamento último de la solidaridad. Desde este punto de vista la solidaridad no es un sentimiento efímero, sino una estructura realacional compleja, que estaría en la génesis del propio *homo sapiens sapiens*, cuya supervivencia depende ahora de saber adaptarse al nuevo ciberespacio que él mismo ha creado con la globalización. Aunque

---

<sup>44</sup> Antonio Gutierrez Rosa: “«El mal samaritano»: ni santo, ni genio, ni héroes (solidaridad y voluntariado)”, *Sistema*, n° 186, Mayo, 2005, pp. 85-100

<sup>45</sup> G. Bueno, *Ensayos materialistas*, Taurus, Madrid, 1972; Maturana, H. R. «Science and daily life: the ontology of scientific explanation». En W. Krohn, G. Koppers and H. Nowotny (eds), *Selforganization: portrait of a scientific revolution*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1992, pp. 12-35

cualquier forma de vida es un sistema complejo, en 1987 Chris Langton definió la *ciberbiología*: como “el estudio de la vida natural, donde ‘vida’ se entiende que incluye, más que excluye, a los seres humanos y sus artefactos”. Este es el lugar de la nueva solidaridad<sup>46</sup>.

## 5.- EL CURSO DE LA SOLIDARIDAD. LA TRES FASES DEL TIEMPO SOLIDARIO

Definido el núcleo duro de la solidaridad sobre sus bases biológicas, cabe desarrollar su dinámica esencial de forma esquemática a través de un desarrollo que habría seguido tres fases y que, podrían denominarse, recuperando ciertas categorizaciones sociológicas a la Durkheim, como solidaridad primaria, secundaria y terciaria.

**1º Fase.** *Solidaridad primaria* de Durkheim o *solidaridad mecánica* es la que sucede cuando cada individuo puede ser sustituido en todas sus funciones; el miembro de una comunidad es intercambiable por cualquier otro miembro del grupo porque es esencialmente idéntico a los demás en función de su pertenencia al mismo *clan familiar* o *grupo totémico*. En honor a Durkheim y a Levi-Strauss podría hablarse en esta fase primaria de *solidaridad totémica*, en la medida en que en ella el tótem es el símbolo en el que se funda la solidaridad. Como se sabe, Durkheim y la escuela estructuralista francesa subrayaron la *cohesión sociocéntrica* del grupo primitivo hasta hacer derivar de ella sus sistemas de clasificación y sus categorías. Lévy-Bruhl popularizaría esta tesis, exagerándola hasta el punto de hablar de *dos lógicas o mentalidades*; la lógica o mentalidad primitiva, confusa, mecánicamente solidaria y la civilizada, diferenciada<sup>47</sup>.

No podemos explorar aquí la rica caracterización de esta fase, que, en mi opinión, estaría a la base de la presencia, aunque sea testimonial como una suerte de residuo en una fase posterior, de la solidaridad *jurídica* del derecho Romano *in solidum*. Baste una cita del propio Durkheim: «La sociedad no ha sido simplemente un modelo sobre el cual haya trabajado el sistema clasificador; sus propios cuadros han servido de cuadros al sistema. Las primeras categorías lógicas han sido categorías sociales; las primeras clases de cosas han sido clases de hombres en los que se integraban dichas cosas. Los hombres han agrupado idealmente a otros seres porque previamente estaban ellos agrupados y se veían a sí mismos bajo la forma de grupos; los modos de agrupamiento han empezado confundándose para terminar siendo indistinguibles. Las fratrías han sido los primeros géneros; los clanes, las

<sup>46</sup> Chris Langton (1990): «Computation at the edge of chaos: phase transitions and emergent computation», *Physica*, D 42: pp. 12-37

<sup>47</sup> Lévy-Bruhl, L.: *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1910; en español puede leerse *La mentalidad primitiva*, Paidós, Barcelona, 1968 (traducción de su obra de 1922).

primeras especies. Se consideraba que las cosas formaban parte integrante de la sociedad y su puesto en la sociedad era lo que determinaba su puesto en la naturaleza»<sup>48</sup>.

Desde una perspectiva estructural, así pues, *la solidaridad primaria determina incluso el universo cognitivo de los grupos que la practican*. Pero más que seguir estas implicaciones para la sociología del conocimiento, interesa observar aquí el enraizamiento de esta solidaridad de los grupos primarios en su *núcleo biológico por la doble vía de la filiación y la fraternidad*. Esta dualidad constitutiva de las relaciones de parentesco, que subtiende los análisis antropológicos, aproximando las manifestaciones *afectivas del amor filial y fraterno* a la solidaridad explica las variedades combinatorias que reviste en las distintas culturas (patrilineales, matrilocales, etc.)<sup>49</sup>. La variedad de nexos solidarios en el interior de los grupos humanos es al mismo tiempo germen de la diferenciación cultural que propician tanto la *cohesión intragrupal* como la *conflictividad exogrupal*.

De acuerdo con la fundamentación biológica del núcleo de la solidaridad, el *carácter emocional* de las disposiciones dinámicas corporales de los primitivos, que tan bien captó Levy-Bruhl en el *alma primitiva*, especifican el dominio de acciones en el que los organismos se mueven en el plano de la solidaridad primaria. Las emociones se confunden en este plano tanto con las acciones como con las categorizaciones. Es la emoción la que define cuándo un gesto dado es una agresión o una caricia. De ahí la importancia subrayada de las aportaciones de acuerdo a Maturana y Varela, para quien los organismos humanos se hallan siempre en una dinámica emocional, en un fluir de un dominio de acciones a otro en la historia de sus interacciones recurrentes.

Si las emociones son aprendidas a lo largo de la vida desde el útero materno, el aprendizaje social del lenguaje está ya entreverado de emociones, de modo que tan cierto es que las emociones cambian como resultado de las palabras, como viceversa, que el lenguaje se forja como resultado del cambio de las emociones<sup>50</sup>. Pero la fundamentación biológica de la solidaridad en la cooperación y el amor que propugna la visión sistémica no conduce a ignorar la existencia de los conflictos interétnicos o intergrupales en esta primera fase de la solidaridad, sino a subrayar, en contra de las fundamentaciones biológicas agresivas del estilo de la “hipótesis del cazador” o de la etología geneticista, que la solidaridad y no la agresividad es la condición misma de supervivencia del grupo<sup>51</sup>. En este sentido, aunque no es necesario suscribir la versión sistémica en todos sus puntos, en particular en su *visión cogenérica del rol del sistema nervioso* en la conservación del acoplamiento estructural dinámico entre el sistema viviente y el medio, es obvio que existe un paralelismo entre la supervivencia del

---

<sup>48</sup> E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Schapire, Buenos Aires, 1968.

<sup>49</sup> Aurora G. Echeverría, *Teorías del parentesco. Nuevas aproximaciones*, Eudema, Madrid, 1994

<sup>50</sup> Maturana, H.R. and G. Verden-Zoller. *Amor y juego, fundamentos olvidados de lo humano*. Instituto de Terapia Cognitiva. Santiago de Chile, 1993

<sup>51</sup> Alfonso Fernández Tresguerres, *El signo de Caín. Agresión y naturaleza humana*, Editorial Eikasía, Oviedo, 2003

organismo y la supervivencia del grupo. De la misma forma que, si el acoplamiento estructural dinámico se pierde, el sistema viviente se muere, así también el grupo desaparece cuando la realización de su vivir que tiene lugar por el mantenimiento de las relaciones e interacciones con el *medio radial y circular* tropieza con cambios estructurales que impiden su continuación<sup>52</sup>. Y del mismo modo que el sistema nervioso opera como una red neuronal cerrada, participando activamente en la conservación del acoplamiento estructural entre el sistema viviente y el medio a través de las correlaciones senso/efectoras que él mismo genera, dando lugar a los cambios estructurales en el sistema viviente que se adecuan a los cambios estructurales, así también el grupo humano no sólo opera con representaciones del medio, sino que genera correlaciones senso/efectoras internas (entre los miembros de grupo) y externas (con otros grupos) que son operacionalmente efectivas para su supervivencia<sup>53</sup>.

En cualquier caso, más allá de estos paralelismos, lo importante de la *solidaridad mecánica* es que los propios grupos humanos pueden acoplarse dinámicamente en organizaciones sociales más complejas a través de vinculaciones funcionales heterogéneas. En otro lugar hemos desarrollado la idea de formación de las ciudades mediante un proceso de confluencia de grupos heterogéneos que intercambian servicios y forjan redes de convivencia en entornos territoriales específicos. La ciudad implica ya un salto cualitativo, que modifica el concepto mismo de solidaridad.

**2ª Fase.** Durkheim llamó *solidaridad funcional* o *secundaria* a la asociada con sociedades complejas, si bien en contra de las teorías de Lèvy-Bruhl consideraba su aparición en perfecta *continuidad* con la mentalidad primitiva. *De la división del trabajo social* analiza, como se sabe, el proceso de transformación social desde la sociedad primitiva, basada en la *solidaridad mecánica* y en la conciencia colectiva hasta la sociedad industrial, caracterizada por la *solidaridad orgánica*, el individualismo diferenciador y el declive de la conciencia colectiva<sup>54</sup>. Ahora bien, en la medida en que solidaridad orgánica no elimina el carácter determinante de las representaciones colectivas que siguen teniendo primacía respecto a las individuales, la *cooperación* sigue siendo el motor de ambas y esta segunda fase no es más que el resultado de una forma distinta de agrupación de los seres humanos que según muchos sociólogos y antropólogos evolucionistas se habría producido en el seno de la *institución familiar*, desde la *promiscuidad originaria* de la horda hasta la aparición de la *familia*

---

<sup>52</sup> Para la noción de «espacio antropológico», ver Gustavo Bueno, *El sentido de la vida*, Pentalfa, Oviedo, 1996. Para Maturana H.R., «Biology of language: The epistemology of reality». In G. A. Miller & E. Lenneberg (Eds.), *Psychology and biology of language and thought: Essay in honor of Eric Lenneberg* (pp. 27-63). New York: Academic Press, 1978; Maturana H.R. «The biological foundation of self consciousness and the physical domain of existence». En: *Physics of Cognitive Processes*. E. R. Caianiello (Ed), World Scientific, Singapur, 1987, pp.324-379.

<sup>53</sup> Maturana, H.R. (1995). «Biology of self consciousness». In Giuseppe Tranteur (Ed.), *Consciousness: distinction and reflection*. Napoles. Editorial Bibliopolis. Italia

<sup>54</sup> E. Durkheim, *De la división del trabajo social*, Schapire, Buenos Aires, 1973.

*monogámica* en tanto que *unidad de producción y centro de consumo*. De esta forma la solidaridad orgánica no aparece tanto como consecuencia del individualismo liberal de las sociedades industrializadas cuanto como resultado de las nuevas prácticas económicas ligadas a la *propiedad privada*, que obliga a institucionalizar la herencia y a forjar estructuras estatales. Cabría, en este sentido, denominar a la *solidaridad orgánica, estatal*, por tener en las organizaciones estatales (y de forma más específica y eminente en los Estados de Bienestar) su forma de representación más compleja y acabada.

Suele vincularse la aparición del Estado, no sólo con el progreso de la producción, la ampliación del comercio o intercambio de bienes y servicios y el crecimiento de la población que destruyen la antigua unidad colectiva de la *gens* o de la tribu, sino, sobre todo, con la *división del trabajo*, ligada a nuevas vinculaciones de las gentes al territorio y a la creación de destacamentos especiales de hombres armados. Gustavo Bueno ha distinguido con acierto esta *capa cortical* de la *capa basal*, que tiene funciones productivas y reproductivas, pero cuya diferenciación funcional exige la aparición de una *capa conjuntiva* que sirve de nexo de unión y cohesión de los elementos que superviven de la antigua unidad primitiva y este órgano de poder separado, cuyo mantenimiento exige complejas estructuras de recaudación de impuestos, sometimiento de poblaciones, etc.<sup>55</sup>.

No tengo espacio para extenderme sobre las peculiaridades de esta nueva forma de solidaridad, en la que un número creciente de gentes oprimidas requieren de un órgano especial de distribución para garantizar la supervivencia. Que los estados hayan crecido como una necesidad imperiosa de las sociedades clasistas puede interpretarse alternativamente como un instrumento de sojuzgamiento de los poderosos sobre los oprimidos o como un instrumento de neutralización del conflicto mediante la segregación de una fuente última de poder capaz de forzar la obediencia. En cualquier caso, lo más característico de esta segunda fase sería analizar *los conflictos de la solidaridad con la libertad y con la igualdad*, pero no tengo tiempo ni espacio para detenerme en esta larguísima segunda fase, que apenas ha sido superada.

Los cambios introducidos por la solidaridad orgánica afectan ciertamente a la herencia, en primer lugar, pero también a la producción, a la distribución, al trabajo y al reparto del poder entre los grupos. En cualquier caso no modifica el núcleo esencial de la solidaridad que sigue anclado biológicamente en la estructura de grupo. Max Weber ha sabido reconocer dentro de esta fase el cambio que se produce en el sistema hereditario cuando la transmisión del ejercicio de la dominación se trasfiere de la posesión de la tierra al linaje: «No fue la posesión de una tierra noble, sino el rango heredado lo que creó la categoría social. El punto de partida de la evolución de este sistema de vinculación de todo poder social

---

<sup>55</sup> G.Bueno, *Primer ensayo sobre las categorías de la ciencia política*, Biblioteca Riojana, Logroño, 1991.

al vasallaje – sistema hábilmente utilizado por el poderío patrimonial del Zar – se encuentra : 1) en una institución (el séquito del rey) de que luego hablaremos, junto con 2) la *solidaridad linajuda* que intenta apropiarse en beneficio de todos los miembros del linaje, el rango adquirido y las posibilidades a él inherentes»<sup>56</sup>

Este es un buen ejemplo de las *múltiples dialécticas* entre los grupos humanos de la segunda fase de la solidaridad, que por un lado producen identidad, cohesión, acumulación, etc., mientras por otro generan discriminación, estereotipos, estigmas y exclusión social. La segunda fase de la solidaridad, que cobra un sentido organicista ligada al Estado, además de ser la más larga y compleja, culmina con la construcción de los diferentes modelos del estado de bienestar que hemos *deconstruido* en el apartado 3 y que, ahora, habría que *reconstruir* en sentido inverso hasta traer las aguas a la época de la globalización, en la que parece estar configurándose un nuevo concepto de solidaridad, que proponemos considerar como tercera fase de la misma.

**3ª Fase.** Poco habría que decir de esta tercera fase, cronológicamente muy corta, porque su surgimiento tendría menos de un siglo, pues no habría sido reconocida como diferente por Durkheim. Propongo hablar de *solidaridad relacional*, haciéndome eco de una sugerencia de J. García Roca acerca de la interpretación del voluntariado<sup>57</sup>. En efecto, las nuevas y pujantes organizaciones del voluntariado que comenzaron a poblar la segunda mitad del siglo XX vendrían a promocionar la existencia de un Tercer Sector, capaz de aglutinar actividades mixtas de tipo privado-social a medio camino entre el Estado, encargado de la protección de lo público y culminación de la solidaridad orgánica, y el Mercado insolidario, cuya lógica lucrativa apenas habría dejado margen para una solidaridad mecánica vinculada a los seguros privados. No se trataría tanto de vincular el *éxito del voluntariado* al *fracaso del Estado de Bienestar* en una oposición un tanto maniquea entre Estado y Sociedad Civil, como la que plantea Adela Cortina cuando critica al Estado benefactor por pretender algo imposible (legitimar los derechos psicológicos de los individuos), al confundir «la protección de derechos básicos con la satisfacción de deseos infinitos medidos en términos del mayor bienestar para el mayor número»<sup>58</sup>, cuanto de entender que nos hallamos ante un salto cualitativo del concepto mismo de solidaridad que comporta nuevos elementos expresivos de implicación personal, en la que se «integran no sólo las formas de solidaridad primaria (familia, amigos) y secundaria (voluntarios), sino múltiples actividades de autoayuda»<sup>59</sup>. No se trata tanto de hacer de la necesidad virtud, intentando delimitar un nuevo «espacio

---

<sup>56</sup> Max Weber, *Economía y sociedad*, FCE, México, Vol II, *op. cit.* P. 808.

<sup>57</sup> J. García Roca, *Solidaridad y voluntariado*, Sal Térrea, Santander, 1994.

<sup>58</sup> Adela Cortina, «Del estado de Bienestar al Estado de Justicia», *Claves*, 41, 1994, pp. 12-20

<sup>59</sup> J. García Roca, *op. Cit.* P. 164

solidario», puesto que los voluntarios en tanto ciudadanos del mundo ni están *frente o en contra del Mercado* (ya que forman parte de él) ni, por supuesto, *fuera* del estado, sino hacer de la libertad (posibilitada por la inevitable interdependencia mutua y la pluralidad de actores y escenarios) virtud.

La *solidaridad global, internacional*, en un mundo cosmopolita, donde ha cambiado el contexto y cuya base son los ciudadanos, «posee una *existencia relacional* que se extiende de manera transversal por los distintos territorios y sectores»<sup>60</sup>. De acuerdo con esta versión de la solidaridad, la originalidad de la tercera fase habría que cifrarla más que en la creación de *espacios solidarios* (como si fuese posible generar islas de solidaridad al margen de la globalización) en la generación de *tiempos solidarios*, a los que podrían incorporarse una masa creciente de ciudadanos activos vinculados entre si por redes cada vez más complejas, capaz de vertebrar un tejido social dinamizador y abierto a todos los espacios políticos, económicos o sociales. Euclides André Mance, por ejemplo, cifra en la constitución de las *redes de colaboración solidaria* la posibilidad de una lucha eficaz contra la pobreza<sup>61</sup>

## 6.- CONCLUSIONES PROVISIONALES.

Según el Diccionario de la Lengua Española la voz masculina «voluntariado» tiene tres acepciones: 1. «Alistamiento voluntario para el servicio militar». 2. «Conjunto de soldados voluntarios» y 3. «Por extensión, conjunto de personas que se ofrecen voluntarias para realizar algo»

En la situación actual de desmantelamiento progresivo de los ejércitos nacionales de servicio obligatorio creados a principios del siglo XIX, confiamos en que la acepción 3 acabe suplantando a las otras y que en el siglo XXI deje de ser una extensión del «concepto militar». No obstante, el concepto militar de «voluntario» goza aun de primacía, porque lleva aparejado la fuerza de los mitos «nacionalistas» y la mística de los ritos de paso e iniciación: todavía en la década de los 90, seguía siendo una práctica habitual en muchos ejércitos «probar la vocación de los voluntarios», sometiéndoles a toda clase de torturas y vejaciones, vulgarmente llamadas «novatadas».

Por ejemplo, en España la ley 6/96 de 15 de enero reconoce que la acción voluntaria se ha convertido hoy en uno de los instrumentos básicos de actuación de la sociedad civil en

---

<sup>60</sup> *Ibidem.*

<sup>61</sup> André Mance, E. *A Revolução das Redes. A colaboração solidaria como uma alternativa pós-capitalista à globalização actual*, Editora Vozes, São Paulo, Brasil, 2000.

el ámbito social. La acción voluntaria es aquella que se desarrolla con predominio del voluntariado, es decir, la acción en la que los recursos voluntarios son claramente mayoritarios respecto a los recursos remunerados. Como ejemplo, basta recordar las movilizaciones ciudadanas que se han producido hace dos años en nuestro país con motivo de una catástrofe ecológica como el hundimiento del *Prestige*. Con motivo de la reacción cívica que empujó a miles de ciudadanos hacia las costas gallegas para suplir con su esfuerzo cívico la vergonzosa ausencia del poder político, los más optimistas están hablando ya de la nueva “*revolución social*” del voluntariado. Pero lo que la catástrofe del “*Prestige*” ha sacado a la luz es más bien la profunda *transformación* de las sociedades, que se ha gestado silenciosamente en el mundo a lo largo de la década de los noventa, y que en España venía debatiéndose bajo varios títulos: “déficit democrático”, “sociedad civil”, “voluntariado”, etc.

En otro lugar me he referido a todo esto con más detalle. Sin embargo, todavía es temprano para valorar si las respuestas ciudadanas que observamos a propósito del hundimiento del *Prestige* o en las redes de solidaridad brasileña, etc., en la que los voluntarios y sus organizaciones parecen haber tomado la delantera a la actividad política de gobernantes significan un cambio real en profundidad en el concepto de solidaridad o si se trata de meras reacciones sentimentales por proximidad. Tal vez seas prematuro hablar de *empoderamiento colectivo*, como una nueva forma de organización ciudadana para definir el concepto de *participación política* en el siglo XXI, pero quizá no lo sea para atisbar en estos fenómenos, cada vez más numerosos a finales del siglo XX y del XXI, la existencia de una *nueva fase de la solidaridad en Europa*. Si este es el caso, ¿cuál es el núcleo sobre el que se funda este último giro, si ya no es ni la horda primitiva, ni tampoco el estado nacional?

En este escrito he tratado de poner en evidencia cuatro cosas que tienen que ver con una nueva fundamentación biológica y no sentimental de la solidaridad.

1.- Que, si el *núcleo duro* de la solidaridad tiene la naturaleza biológica que postulamos, más que una *expresión de un sentimiento efímero* (Adam Smith, Darwin, Rorty) nos hallamos ante la expresión de un *impulso capaz de trascenderse a sí mismo* a medida que va evolucionando (Maturana, Varela, etc.).

2.- Que si existe tal núcleo, resulta fácil deducir la existencia de una *cooperación voluntaria* de naturaleza social en las primeras fases de desarrollo de los grupos humanos que darían cuenta no sólo de las *vinculaciones afectivas*, traducibles en términos de ayuda mutua o de *solidaridad mecánica* (Durkheim) entre los grupos, etnias y pueblos primitivos, sino de la supervivencia de estas mismas *reacciones de proximidad* en la actualidad, tanto en lo que se refiere a las distintas formas de compasión, como en un cierto sentido natural de la justicia, como en la aceptación de cierto sentido de la equidad en los intercambios de bienes y servicios.

3.- Que, durante la larguísima fase de la *solidaridad secundaria, estatal u orgánica*, además de ciertas dialécticas vinculadas a la división del trabajo y a la propiedad privada, o entre libertad e igualdad, habrían fraguado sistemas normativos, usos y costumbres sociales, cuyas inercias burocráticas habrían sido una fuente inagotable de conflictos sociales y de reformas, cuya *deconstrucción filosófica* es preciso acometer con tiempo y paciencia.

4.- Que, por último, en la era de la globalización estamos asistiendo a un nuevo tipo de *solidaridad relacional*, que identificamos en Europa con la aparición y fortalecimiento de una *ciudadanía que ejerce su libertad de manera desinteresada* en cada uno de los espacios y sectores sociales en cuyo tejido social se halla involucrada, y que en el mundo de los excluidos parece ir conformando *redes tupidas de colaboración solidaria* que se autoafirman ideológicamente como una alternativa sistemática al propio sistema capitalista.

El vínculo entre la *solidaridad relacional* de la ciudadanía europea y las *redes de colaboración solidaria* es, sin embargo, todavía bastante frágil y superestructural, pues parece fiar su éxito al incremento exponencial del voluntariado en los últimos tiempos. Ahora bien, como he subrayado en otra parte, el término «voluntario» goza de un significado mucho más general, pues se refiere a todo aquello «que se hace por espontánea voluntad y no por obligación y deber». El Tesoro de Covarrubias, que es el diccionario español más antiguo (1611), llama voluntario a «lo que se hace de grado»<sup>62</sup>.

Y, aunque la existencia de actos voluntarios es una condición necesaria para que haya «voluntariado», no es una condición suficiente para incoar una nueva fase de desarrollo en el concepto de solidaridad. No basta apelar al tiempo para consolidar la solidaridad relacional. Tienen que existir, además, organizaciones capaces de canalizar los actos de solidaridad. ¿Cómo es eso posible?

Sólo si ( y esta es mi conclusión provisional) existe algo así como un *núcleo duro de impulsos solidarios de naturaleza biológica*, cobraría fuerza el argumento de que resulta posible *trascender la ciudadanía nacionalista* más allá de las inercias burocráticas, como se intenta en Europa, *trascender el impulso al lucro* como único motor de la producción, el consumo la distribución que propugna el mercado capitalista, por una colaboración solidaria que promociona el bienestar de todos y el intercambio equitativo, incluyendo a las poblaciones marginadas del trabajo y del consumo.

Finalmente, sólo si hay un *fundamento biológico universal* cabe esperar que florezcan formas convivenciales capaces de trascender el localismo y el parroquialismo de las formas elementales de la solidaridad entre los iguales. Porque es cierto que son necesarias las

---

<sup>62</sup> Covarrubias, Sebastian de.: *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*. 1611. Ed. de Martín de Riquer Horta. Barcelona. 1943 reed. Barcelona, Alta Fulla, 1987, p 1012.

organizaciones para que haya «voluntariado» y pueda evitarse el «voluntarismo». El voluntarismo es la doctrina que pone la voluntad por delante de la razón y por encima del entendimiento. Como quiera que la voluntad es una potencia ciega, la filosofía tradicional vigente en Europa de forma oficial consideraba una ley de la naturaleza que la voluntad estuviese sometida a la razón. Es vieja y sana doctrina cristiana que la voluntad es siempre perversa y mala consejera. De acuerdo con esto, la voluntad sólo se justifica cuando sigue- si no los dictados de Dios, al menos los de la institución que le representa. De esta manera la voluntad deja de ser «capricho» propio (voluntarismo), y cobra un nuevo «sentido», una «razón de ser» que es la que le confieren los fines supraindividuales de la organización.

Cuando hoy se habla de *solidaridad relacional* como una nueva fase, es importante desligarla tanto del trabajo voluntario «religioso» y del trabajo «militar» de los ejércitos nacionales. El término «solidaridad» ha tenido y puede tener significados muy distintos, incluso contrarios, dependiendo del contexto y de los usuarios. Pero la relación de ciudadanía ejercida de manera desinteresada que exigen los nuevos tiempos obliga a vincular la «solidaridad» con la «participación».

Los países que forman la Unión Europea se autodefinen como un espacio de seguridad, en el que imperan regímenes democráticos y donde se salvaguardan los derechos humanos. La democracia se define precisamente como un sistema en el que todos los individuos tienen una efectiva «participación» en las decisiones colectivas y en el «poder». Aunque tal «participación» se restrinja muchas veces al mero control indirecto de los equipos de gobernantes a través del mecanismo del voto, la mejora política de los regímenes democráticos, pasa por el incremento del nivel de participación de los ciudadanos en las decisiones que les afectan.

Pero la participación es un proceso y no un hecho aislado. La aparición y el fortalecimiento de las ONGs forma parte de ese proceso a nivel mundial. Sin embargo, el principal mecanismo de reparto de poder es la descentralización gubernamental mediante la que se permite que las comunidades afectadas ejerzan una influencia cada vez mayor sobre aquellas cuestiones que les afectan directamente. Ahora bien, como nos recuerdan los informes del PNUD, no bastan la descentralización (que puede conferir más poder a las regiones más ricas y a las elites locales) ni las ONGs (cuya labor tiene dimensiones más bien reducidas a escala mundial) para asegurar una mayor participación popular. Una auténtica participación requiere, además, cambios psicológicos de mentalidad, transformaciones sociales y mutaciones económicas. Cambios psicológicos, porque la participación exige interés y entrega de los «participantes» a las tareas en las que toman parte. Allport por ejemplo distingue entre dedicación a ciertas actividades, que puede hacerse con indiferencia o incluso con disgusto y «a la fuerza», de la auténtica participación, en la que queda

comprometida la personalidad del sujeto. Sólo si hay algo así como un núcleo duro de la solidaridad en sentido biológico, no tropezaría la participación con obstáculos insalvables.

Oviedo, Noviembre de 2005