

## La solidaridad ecológica como valor universal

Por VICENTE BELLVER CAPELLA

Valencia

«Un mundo nuevo necesita una ciencia política completamente nueva.

Sin embargo, es eso en lo que menos pensamos; situados en un río de impestuosa corriente, nos fijamos obstinadamente en las ruinas que se divisan en las orillas sin darnos cuenta de que esa corriente, sin duda, nos arrastra y nos empuja hacia el abismo.»

Alexis DE TOCQUEVILLE, *La democracia en América*.

Este título manifiesta una voluntad inicial: la de trazar un puente que supere la falla —para algunos abismo y para otros simple fisura— entre dos momentos civilizatorios: la Modernidad y la Posmodernidad<sup>1</sup>. La referencia a un valor nuevo —la solidaridad *ecológica*— respecto a los dominantes en el ámbito político durante la Modernidad —la libertad y la igualdad<sup>2</sup>— supone la superación del discurso político moderno. Pero la consideración de ese valor como *universal* implica un claro compromiso con el imperio de la razón, impulso motor de los tiempos modernos. En definitiva, la mentalidad emergente se caracterizaría por superar las aporías de la Modernidad sin renunciar a sus imprescriptibles conquistas, incorporando, junto a los valores hasta el momento dominantes y enfrentados, el de la solidaridad. Para apreciar las razones que sostienen que la *solidaridad ecológica* constituya un *valor universal*, se estudiará el contenido

---

1. Sobre las distintas interpretaciones de la Posmodernidad, cfr. BALLESTEROS, J., *La Posmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid, Tecnos, 1989. Nosotros nos alineamos dentro de lo que, según Ballesteros, denominaríamos la posmodernidad como resistencia.

2. Cfr. *ibidem*, pp. 69-83.

de cada uno de estos cuatro términos, no desde una perspectiva analítica, sino integradora.

## 1. LA SOLIDARIDAD COMO HECHO

La solidaridad recibe su elaboración teórica moderna con la obra de Durkheim<sup>3</sup>. Esta puede ser entendida desde muy diversos prismas: como factor social, como virtud, como principio jurídico-político y como principio jurídico-constitucional<sup>4</sup>. Para los concretos propósitos del trabajo, sin entrar en cada una de estas dimensiones, la solidaridad se considerará desde una perspectiva descriptiva primero y prescriptiva a continuación.

Atendiendo únicamente a la etimología, observamos que la palabra *solidaridad* proviene del adjetivo latino *solidus* y del verbo *consolidare*<sup>5</sup>. Ambos términos hacen referencia a lo que en castellano entendemos por *sólido*, es decir, «firme, macizo, denso y fuerte» o lo que se predica del «cuerpo cuyas moléculas tienen entre sí mayor cohesión que las de los líquidos». En definitiva, y en una primera aproximación al significado inicial del término *solidaridad*<sup>6</sup>, puede observarse que éste hace referencia a una pluralidad de elementos que mantienen una fuerte unidad entre sí.

La aproximación etimológica a la voz *solidaridad* nos advierte de la simplicidad de su significado hace no más de un siglo y de su riqueza semántica en el momento presente. ¿Qué catalizadores han acelerado este proceso de enriquecimiento semántico en tan poco tiempo? Fundamentalmente dos: uno de carácter científico —la consolidación de la sociología— derivado, a su vez, de otro de carácter social: la profunda innovación en la realidad, en su sentido más amplio, a causa del desarrollo tecnológico.

3. Cfr. DE LUCAS, J. *El concepto de solidaridad*, México, Fontamara, 1993, pp. 15-34; y «El principio de solidaridad como fundamento del derecho al medio ambiente», *III Congreso Nacional de la Asociación Española de Derecho Ambiental*, Madrid, 1992 (*pro manuscripto*), pp. 8-13.

4. La solidaridad ha sido objeto de particular atención en los últimos años en nuestro país tanto en el ámbito de la filosofía jurídica como en el de la ética: CAMPS, V., *Virtudes públicas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1990, pp. 33-54.; CORTINA, A., «Más allá del colectivismo y del individualismo: autonomía y solidaridad», en *Sistema*, 96/90, pp. 3-17; GONZÁLEZ AMUCHÁSTEGUI, J., «Notas para la elaboración de un concepto de solidaridad como principio político», *Sistema*, 101/1991; PECES-BARBA, G., *Curso de Derechos Fundamentales (I)*, Madrid, Eudema, 1991, pp. 221 y ss.; VIDAL GIL, E., «Sobre los derechos de solidaridad. Del Estado liberal al social y democrático de Derecho», *Anuario de Filosofía del Derecho*, X (1993), pp. 89-110.

5. Cfr. COROMINAS, J., *Diccionario Crítico Etimológico de la Lengua Castellana*, Madrid, Gredos, 1976, vol. IV, pp. 296-297.

6. Según Corominas, el término *solidario* no aparece en el Diccionario de la Real Academia hasta su edición de 1884.

El factor científico procede de la consolidación de la sociología moderna y de los estudios realizados por algunos de sus principales exponentes acerca de los conceptos de solidaridad y comunidad. Entre éstos interesa destacar los trabajos de Durkheim y de algunos de los fundadores de la *Deutsche Gesellschaft für Soziologie*: Tönnies y Max Weber. Tönnies es el primero en establecer de forma explícita dos modos de estructuración social, la comunidad (*Gemeinschaft*) y la asociación (*Gesellschaft*)<sup>7</sup>, que inspirarán muchas elaboraciones posteriores, hasta el punto de considerarse fundamental esta distinción para cualquier análisis de la sociedad<sup>8</sup>. La comunidad y la asociación surgen respectivamente de la voluntad natural o esencial (*Wesenwille*) y de la voluntad racional-instrumental (*Kürwille*). Históricamente la comunidad precede a la asociación y, entre ambas, se da una relación compleja y dialéctica.

«La vida comunitaria se desarrolla en relación permanente con la tierra y el enclave del hogar»<sup>9</sup>. En la comunidad los individuos permanecen unidos a pesar de todos los factores que tienden a separarlos; en la asociación, por el contrario, permanecen esencialmente separados a pesar de todos los factores tendentes a su unificación<sup>10</sup>. La primera es la fuente de la moralidad, y la que procura la identidad personal y la cohesión de la sociedad. La asociación, por el contrario, es el ámbito en el que «todo hombre —dice Tönnies citando a Adam Smith— se convierte en cierta medida en un comerciante»<sup>11</sup>. En consecuencia, «sin comunidad no hay moralidad pero sin asociación no hay progreso»<sup>12</sup>. En este sentido, parece evidente que la solidaridad pertenece al ámbito de la comunidad, mientras que la asociación se caracteriza por la autonomía.

El segundo elemento que ha contribuido a dotar de significado el concepto de solidaridad —la irrupción capilar de la tecnología en las sociedades desarrolladas— es el que más interesa esbozar en estos

7. TÖNNIES, F., *Comunidad y asociación*, Barcelona, Península, 1979.

8. Max Weber parte de la terminología de Tönnies, y la dota de un contenido distinto y de un carácter procesual o dinámico: la *Gemeinschaft* se convierte en *Vergemeinschaftung* y la *Gesellschaft* en *Vergesellschaftung*, que podríamos traducir como comunización y socialización, aunque habitualmente se traducen como comunidad y sociedad. Así como para Tönnies la diferencia entre comunidad y asociación está en las distintas formas de voluntad, en Weber la diferencia entre una y otra estará en las motivaciones de la convivencia: si son motivaciones racionales vinculadas a intereses hablaremos de sociedad; si son sentimientos subjetivos —bien afectivos, bien tradicionales— de constituir un todo, hablaremos de comunidad; cfr. WEBER, M., *Economía y sociedad* (I), México, Fondo de Cultura Económica, 1969, p. 33. Nosotros seguiremos en este artículo la distinción establecida por Tönnies, que nos parece más fecunda que la de Weber.

9. TÖNNIES, F., p. 51.

10. TÖNNIES, F., p. 67.

11. TÖNNIES, F., p. 80.

12. GINER, S., «Prólogo: Ferdinand Tönnies y la ciencia social moderna», en TÖNNIES, F., *Comunidad y asociación*, Barcelona, Península, 1979, p. 14.

momentos. En principio, cabría observar que la tecnología es el gran instrumento que ha servido para la emancipación individual de los seres humanos. El nervio voluntarista que recorre todo el proyecto de la Modernidad —propiciando la liberación del individuo respecto de cualquier vínculo de servidumbre con la naturaleza, con sus congéneres<sup>13</sup> o con la trascendencia— no habría sido posible sin la tecnología: saber es poder, pero el poder únicamente se actualiza a través de la técnica<sup>14</sup>.

Sin embargo, esa entrega incondicional y confiada en manos de la tecnología no ha producido los efectos que se buscaban, sino más bien los contrarios. La persona, al negar cualquier realidad fuera de la configurada por la tecnología, ha sido incapaz de inventar el horizonte de su propia identidad, quedando reducida a un elemento de la única realidad: el sistema tecnológico. La experiencia interior humana queda reducida a una amalgama de sensaciones y respuestas inconexas entre sí, carente de significado; y la sociedad precipita en un agregado de individuos únicamente configurados por la fuerza omnímoda y anónima del Estado tecnocrático.

Pero ese primer estadio de la civilización tecnológica ha dado paso a otro que, paradójicamente, manifiesta la realidad contraria a la disolución personal y social producida por la tecnología: la estrecha vinculación entre todos los seres humanos. La técnica, a la vez que ha disuelto vínculos y paisajes de significado comunes, ha urdido (o desvelado) una tupida tela de araña en la que aparecen todos los seres humanos indisolublemente unidos. Existen tres ámbitos en que ello se destaca con particular claridad:

1. Los medios de comunicación, la economía y la ciencia. La tecnología ha permitido la mundialización de la información y la opinión pública, de la producción industrial y del comercio, y de los saberes científicos. Este estado de cosas ha posibilitado una mayor explotación del indigente por el poderoso<sup>15</sup> pero, a la vez, una mayor percepción de que todos los seres humanos tenemos iguales necesidades y semejantes capacidades; y que no hay nada, por tanto, que justifique racionalmente el imperio de unos sobre los otros.

Los medios de comunicación pueden llevarnos a trivializar las más grandes tragedias a base de ofrecérmolas pulcramente enlatadas en módulos tipográficos o audiovisuales estandarizados; las redes de

13. Acerca de la paradójica relación entre cosmopolitismo e individualismo, cfr. CHESTERTON, G. K., *El amor o la fuerza del sino*, Madrid, Rialp, 1993, pp. 62 y ss.

14. Cfr. MERCHANT, C., *La muerte de la natura*, Milán, Garzanti, 1988, pp. 223 y ss.

15. «El subdesarrollo, lejos de ser un sinónimo de retraso, es el producto del desarrollo. El desarrollo de unos (los centros) y el subdesarrollo de otros (las periferias) son los productos concomitantes del mismo desarrollo (la acumulación mundial)»; AMIN, S., «Por una estrategia de desarrollo autoconcentrado en África», en *África Internacional* (Iepala), n.º 10, 1992, p. 8.

transporte comercial pueden sostener un sistema económico sobre la base de la explotación de quienes se encuentran más indefensos en cada momento; la ciencia consolida y acrecienta el poder de los poderosos. Pero, pese a todo, los medios de comunicación, la economía y la ciencia evidencian, a cada paso que dan, la profunda identidad entre todos los seres humanos: los medios de comunicación manifiestan la proximidad entre todos los hombres y la profunda semejanza de nuestros comportamientos con los de los aparentemente más distintos; la mundialización de la economía señala el carácter universal de las necesidades humanas; y cada vez se observa con mayor claridad que la producción científica no es patrimonio exclusivo de ningún grupo humano determinado.

2. El feminismo. También detrás del movimiento de liberación de la mujer encontramos la presencia de la técnica. Hasta el presente siglo las tareas del hogar —imprescindibles no sólo para sobrevivir, sino principalmente para hacer posible la convivencia— ocupaban todas las energías de la mujer, quedando ésta confinada a ese ámbito de privacidad, carente de cualquier consideración social. Pero los avances tecnológicos han hecho posible la salida de la mujer del hogar.

Las consecuencias se han producido en cascada: la mujer ha podido reivindicar su igual reconocimiento social y jurídico, y lo ha logrado; ha rivalizado con el varón en todas las actividades y ha manifestado tener capacidades semejantes; y ha demostrado que las tareas domésticas, más allá de unas labores concretas, consisten en la creación de un *hogar*, que se realiza mediante la cooperación de ambos cónyuges en una libre, igualitaria y, para cada caso, concreta repartición de tareas (y esa labor —cuando es desempeñada por una persona, sea varón o mujer, con carácter de exclusividad— merece un enorme reconocimiento social, por la componente de renuncia personal que implica y la contribución que supone al enriquecimiento y la fecundidad del tejido social) <sup>16</sup>.

Podemos decir, por tanto, que la tecnología ha propiciado unas condiciones favorables para la disolución de muchos hogares: los

---

16. Resulta interesante indagar en las etimologías tanto de *familia* como de *hogar*. Ambos términos remiten a realidades muy elementales, relativas al mundo de la necesidad y no al de la libertad. En el caso de la palabra *familia* nos estamos refiriendo —en el original latino derivado de *famulus*— al conjunto de esclavos y criados de una persona; por lo que respecta al *hogar*, proviene del *focus* latino: hoguera, brasero. Estas etimologías ilustran el proceso configurador de la condición humana: partiendo del estado de necesidad y, sin perder en ningún momento estos orígenes, el hombre es el ser que —en sí mismo y con sus congéneres— es capaz de trascender a una esfera de libertad y autorrealización. Precisamente porque en estos momentos todas las necesidades materiales que satisfacía el entorno familiar pueden ser atendidas por instancias distintas, estamos en condiciones de descubrir la profunda significación de la familia como ámbito de la realización personal; cfr. VILADRICH, P. J., *La agonía del matrimonio legal*, Pamplona, EUNSA, 1986, *passim*.

servicios que antes sólo cabía satisfacer en el seno familiar (la alimentación y los cuidados más elementales en el caso del varón, o la suficiencia económica en el caso de la mujer, entre otros) pueden ahora cubrirse por completo al margen de cualquier vínculo familiar. La *fuerza de la necesidad*, que cimentaba la creación y cohesión de la familia históricamente, desaparece. Ello puede conducir a la debilitación de la familia tradicional. Pero también puede traer como consecuencia un doble descubrimiento: el de la *fuerza de la libertad* y de la idéntica dignidad de la mujer y el varón como constitutivos de la familia; y el de estimar que la grandeza de una familia reside en la creación de un ámbito de identidad y convivencia, más allá de la satisfacción de unas necesidades materiales básicas.

Tönnies ha reflejado esta evolución: cuando la mujer entra en la lucha por la vida «... se vuelve instruida, de corazón frío, consciente. Nada es más ajeno y terrible para su naturaleza innata, a pesar de todas las modificaciones ulteriores. Acaso ninguna otra cosa sea más característica e importante en el proceso de formación de la asociación y de destrucción de la comunidad». Pero si bien esa es la primera consecuencia, como sigue señalando el mismo Tönnies, «la posibilidad de sojuzgar ese individualismo y llegar a una reconstrucción de la comunidad es algo que existe»<sup>17</sup>. Sin entrar en la valoración que hace Tönnies de la naturaleza femenina, coincidimos plenamente con él en que el reconocimiento en cualquier ser humano de la condición comunitaria y societaria pasa por la emancipación de la mujer, hasta ahora realizada, tan sólo y de forma parcial, en Occidente.

3. El ecologismo. Han sido algunos de los grupos ecologistas los que más han denunciado los desastres epocales, casi irreversibles y probablemente apocalípticos, que el desarrollo tecnológico ha deparado al medio ambiente natural. Pero esa constatación del deterioro ambiental nos sugiere una reflexión ulterior: la de pertenecer todos a un mismo entorno sobre el que todos influimos poderosamente y del que todos somos, por tanto, enteramente responsables. La idea de la tierra como nave espacial o navío en el que todos viajamos juntos, nunca se ha experimentado con tanta contundencia como con el desarrollo tecnológico.

La consecuencia que se obtiene en los tres ámbitos que hemos considerado es la misma: la tecnología, más allá de su efecto disolvente, ilumina con claridad acerca de la solidaridad entre todos los seres humanos (independientemente de sus particulares condiciones o circunstancias personales) y de los profundos lazos que nos vinculan a la naturaleza. Esa solidaridad entre los hombres y la proximidad y dependencia de la naturaleza apelan a una trascendencia que personaliza a cada ser humano y le muestra la naturaleza como ámbito adecuado para su desarrollo integral. La tecnología constata em-

---

17. TÖNNIES, F., cit., p. 195.

píricamente que el yo individual es indisociable de los demás (de todos los demás, como vemos más adelante), de la naturaleza y de la trascendencia.

## 2. LA SOLIDARIDAD ECOLÓGICA

Una vez reconocida la existencia de un vínculo esencial entre todos los seres humanos, resulta pertinente —para la adecuada comprensión del concepto *solidaridad*— dar respuesta a la siguiente pregunta: ¿es necesario, para que haya *solidaridad*, que se dé también la *exclusión*? Ayudará a responder esta pregunta el fijarse en un concepto —el de *ecología*— cuyo desarrollo semántico corre paralelo al de *solidaridad* a lo largo del siglo XX. El paralelismo en la evolución de ambos términos no es fruto de la casualidad, sino de una profunda relación que podemos detectar entre los dos. Ambos parten de sendas ciencias, en un caso la sociología y en el otro la biología; y en los dos observamos un desplazamiento semántico del territorio de lo descriptivo al de lo prescriptivo. Al operarse esta evolución ecología y solidaridad han llegado a confluír hasta el punto de referirse el uno al otro recíprocamente: así, podemos hablar de *solidaridad ecológica* y de *ecologismo solidario*. El primero de los dos binomios daría respuesta a la pregunta que tratamos de esclarecer en este apartado, mientras que el segundo la daría a la que planteamos en el siguiente epígrafe.

Con frecuencia se ha dicho que la ecología es un nuevo nombre para una vieja ciencia. En cierto modo es así, pues desde el origen de las ciencias se han estudiado las relaciones entre la vida y el medio. ¿Cuál es, entonces, la novedad de la ecología como ciencia? No es el objeto de estudio, sino el modo de aproximarse a su estudio: en vez de considerar la adaptación de los organismos al medio con el fin de establecer una teoría de la selección natural, la ecología se ocupa de los procesos por los que la selección se alcanza y se mantiene.

Comúnmente se acepta que el término *ecología* se debe al biólogo alemán Ernst Haeckel (1834-1919). La etimología del término proviene de *oikos* (casa) y *logos* (ciencia). El mismo Haeckel la define como «el conocimiento de la suma de relaciones de los organismos, entre los organismos y el mundo exterior que los rodea; las condiciones orgánicas e inorgánicas de su existencia; la denominada economía de la naturaleza; las correlaciones entre los organismos que viven en una misma localidad, su adaptación a todo cuanto les rodea, su modificación en la lucha por la existencia»<sup>18</sup>. En la actualidad,

18. HAECKEL, E., *Historia natural de la creación*, cit. en ACOT, P., *Storia della ecologia*, Roma, Lucarini, 1989, pp. 36-37; cfr. DELÉAGE, J. P., *Historia de la ecologia*, Barcelona, Icaria, 1993, p. 72; KORMONDY, E., *Conceptos de ecologia*, Madrid, Alianza, 1977, p. 8.

se puede definir la ecología como la ciencia que estudia la comunidad. La comunidad es el conjunto de relaciones simbióticas y comensalísticas<sup>19</sup> que se desarrollan en la población como respuesta colectiva al hábitat.

La trama de la vida, objeto de la ecología, puede estudiarse parcelada siempre que no se pierda de vista la necesaria relación existente entre todos los ecosistemas, por muy cerrados y autosuficientes que parezcan ser. Cuando calificamos a la solidaridad de ecológica<sup>20</sup>, lo que pretendemos significar es precisamente algo parecido. En el mundo real nos encontramos solidaridades parciales, que aparentan constituirse sobre la diferenciación con respecto a las partes no solidarias<sup>21</sup>; pero, por debajo de esas solidaridades parciales, reconocemos también una corriente profunda que pone en relación a todos los seres y que bien puede denominarse solidaridad ecológica.

En términos sociológicos la cuestión podría plantearse así: ¿no podría servir la solidaridad para justificar, a fuerza de subrayar los rasgos comunes de un grupo frente a los otros, un tipo de sociedad cerrada basada sobre la dialéctica amigo-enemigo? Javier de Lucas lo resuelve al señalar que «no hay solidaridad en una sociedad cerrada, pues, en todo caso, se trataría de una dimensión incompleta de la solidaridad, que no puede ser simultáneamente, *auténtica y excluyente*»<sup>22</sup>.

En conclusión, y por dar una sucinta respuesta a la primera de las cuestiones planteadas, la solidaridad no exige la idea de exclusión

19. La simbiosis y el comensalismo son dos conceptos fundamentales de la ecología general. La simbiosis hace referencia a la dependencia mutua entre organismos desemejantes. Un ejemplo típico de ésta es la relación entre las plantas leguminosas y ciertas bacterias: éstas captan nitrógeno del aire y lo transforman en alimento para la planta. La planta, a su vez, contribuye a la subsistencia de las bacterias. Por lo general, la simbiosis se utiliza para describir todas las formas en que viven juntos organismos desemejantes. Pero junto a este concepto amplio de simbiosis se da otro más preciso: asociación interna mutuamente benéfica entre dos organismos de diferentes clases. El comensalismo hace referencia a las relaciones que surgen entre organismos semejantes. Ambos tipos de relaciones forman la trama de la vida (*web of life*). Cfr. MARGALEF, R., *Ecología*, Barcelona, Planeta, 1990, pp. 86 y ss.

20. La solidaridad ecológica sólo se comprende en el contexto de la Ecología política como «una nueva mirada hacia el espacio de lo político desde el punto de vista de la ontología ecológica»; SERRANO MORENO, J. L., «Ecología, Estado de Derecho y Democracia», *Anuario de Filosofía del Derecho*, X (1993), p. 151.

21. Sobre solidaridades abiertas y cerradas, cfr. VIDAL GIL, E., *Sobre los derechos de solidaridad*, cit., p. 94, quien recoge en su trabajo la doctrina española sobre el particular: Ballesteros, De Lucas.

22. DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad*, cit., p. 23. Jesús Ballesteros ha escrito que «en todos los casos en los que el Derecho olvida su dimensión de universalidad, de respeto a todos los hombres sin discriminación alguna, pierde su dignidad y resulta difícil distinguirlo de los ordenamientos que se dan a sí mismas las sociedades de ladrones, ya que éstas —como es bien sabido— respetan la justicia entre sus miembros como condición indispensable para realizar la injusticia frente a los que no pertenecen a la misma»; cfr. BALLESTEROS, J., «El Derecho como no discriminación y no violencia», *Anuario de Filosofía del Derecho*, 1973, p. 163.

para dar una acabada explicación de sí misma, sino más bien la idea de integración global. La solidaridad responde perfectamente a la imagen de la piedra lanzada en un estanque. Los círculos más próximos al lugar donde cayó la piedra son más intensos que los externos, pero lejos de enfrentarse con aquéllos son los que los originan; el círculo mayor y el menor se requieren mutuamente.

### 3. LA SOLIDARIDAD COMO VALOR

Después de aproximarnos al concepto de solidaridad desde una perspectiva más bien descriptiva, y atendiendo principalmente al factor tecnológico, por considerarlo como el principal configurador de nuestro tiempo, queremos dar un paso adelante y extraer las consecuencias prescriptivas de esa constatación fáctica: dar respuesta a la pregunta sobre el modo concreto de realizarse la solidaridad.

El punto de partida conviene que sea una definición de solidaridad de carácter netamente descriptivo: «la conciencia conjunta de derechos y obligaciones, que surgiría de la existencia de necesidades comunes, de similitudes (de reconocimiento de identidad), que preceden a las diferencias sin pretender su allanamiento»<sup>23</sup>. Partiendo de este concepto, nos planteamos cómo articular la solidaridad en una sociedad plural como la nuestra. Sobre este particular De Lucas entiende que «las diferencias que no justifican ruptura, las diferencias que deben ser reconocidas a toda costa, son las que corresponden al reconocimiento del marco jurídico de autonomía moral y libertad personal, que tiene como solos límites la autonomía y libertad de los otros»<sup>24</sup>. En esta línea, podríamos añadir que todas las diferencias son irrelevantes —y casi podríamos decir que necesarias— para la consecución de la solidaridad salvo aquellas que profundizan en la desigualdad real entre las personas (es decir, las que imposibilitan la satisfacción de las necesidades básicas).

Con lo que acabamos de decir, podría pensarse que estamos dotando a la solidaridad de un carácter valorativo o prescriptivo, que no sería más que una modalización del de la igualdad. Pero inmediatamente se desentraña la diferencia con respecto a la igualdad, al considerar que «la solidaridad requiere no sólo asumir los intereses del otro como propios... ni aun asumir los intereses propios del grupo (la vieja institución romana de la *res communi omnium*), sino asumir

23. DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad*, cit., p. 29. En esta misma línea González Amuchástegui pone en relación la solidaridad con la satisfacción de las necesidades humanas básicas y señala que «mientras no veamos en peligro nuestros bienes primarios... estamos obligados a contribuir para proteger eficazmente los bienes primarios de aquellos individuos (aquéllos cuyos intereses vitales no están garantizados)»; GONZÁLEZ AMUCHÁSTEGUI, J., *Notas para la elaboración de...*, cit., p. 135.

24. DE LUCAS, J., *El concepto de solidaridad*, cit., p. 24.

también la responsabilidad colectiva... En este sentido, más que como contrapeso del prejuicio egoísta, sería la contrapartida de las exigencias de la autonomía personal (como valor central, como fundamento último de los derechos), sobre todo allí donde la igualdad no ofrece tal adecuado contrapeso»<sup>25</sup>.

A nuestro entender, además de diferenciarse nítidamente de la igualdad, estimamos que la solidaridad —ya en una esfera propiamente valorativa— mantiene con la autonomía del individuo no una relación de contrapartida —el precio de la autonomía es la solidaridad—, sino una relación de reciprocidad: la condición de la autonomía individual es la solidaridad y la condición de la solidaridad es la autonomía individual<sup>26</sup>. La concepción antropológica del hombre como isla, como mónada, hemos visto que carece de razones para mantenerse. Por el contrario, se multiplican los argumentos acerca de la consideración del hombre como aquel que no puede ser sin los demás o, dicho en sentido afirmativo, como el ser que sólo adquiere conciencia de sí mismo y se realiza con los demás<sup>27</sup>. En este sentido, nos parece decisiva la aportación de la filosofía fenomenológica y existencial del siglo XX<sup>28</sup>.

Por otro lado, nos parece que junto a las notas de asunción de lo ajeno como propio, y de reciprocidad con respecto a la autonomía, la comprensión de la solidaridad como valor incluye también la nota de aproximación hacia el indigente<sup>29</sup>. Esta sería la nota que daría plenitud de sentido a las otras dos: porque la solidaridad del pobre

25. *Ibidem*, pp. 30-31. La consideración que hace De Lucas de las relaciones entre solidaridad y autonomía es puramente descriptiva, constatando lo que ha significado tradicionalmente la solidaridad para la autonomía desde el punto de vista sociológico y de las teorías éticas.

26. Ferdinand Tönnies, el autor que, a nuestro entender, mejor ha comprendido las relaciones entre la comunidad y la asociación —las dos formas de relación social surgidas de los valores que estamos considerando (la solidaridad y la autonomía)— estima que «para la unión de las voluntades individuales, la asociación demuestra ser la forma más adecuada; es la única forma posible para una combinación simple. Pero para la asociación de muchos, que implica la asociación de todos con todos, la forma más adecuada es la unión». En la asociación no se da una unidad superior a los individuos; entre ellos fundamentalmente existen relaciones de cambio, cuya expresión más típica es el contrato: «la resultante de dos voluntades divergentes, que se cruzan en un punto», p. 67. En la comunidad, por el contrario, encontramos «la perfecta unidad de las voluntades humanas en tanto que condición original o natural que se mantiene a pesar de su dispersión empírica. Esta condición natural se manifiesta en múltiples formas a causa de la dependencia de la naturaleza de la relación dada entre los individuos diferentemente condicionados», p. 33.

27. Para una revisión de los estudios sobre la emergencia del yo y el reconocimiento interpersonal planteados desde la perspectiva de la sociología fenomenológica, cfr. ROSALES, J. M., «Democracia y solidaridad. Rudimentos para una ciudadanía democrática», *Sistema*, 107/92, pp. 86 y ss.

28. Cfr. COTTA, S., «Dovere di aiuto», en *Diritto, persona, mondo umano*, Giapichelli, Turín, 1989, pp. 242 y ss. Justo la antítesis de este planteamiento se condensa en la conocida expresión de Sartre: «El diablo son los otros».

29. Cfr. CAMPS, V., *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa Calpe, p. 52.

respecto del rico es, en sí misma, irrelevante, y porque, en principio, la solidaridad del pobre hacia el rico tampoco parece que sea la condición de su autonomía. Así como la solidaridad como hecho tiene un movimiento de carácter centrípeto-agregativo, la solidaridad como valor genera un movimiento centrífugo-difusivo que siempre parte del poderoso y se dirige al indigente<sup>30</sup>.

Según lo que acabamos de decir, la solidaridad sería *la asunción de responsabilidades ajenas como propias, con el propósito de alcanzar las condiciones para que el indigente pueda ejercitar su autonomía, con la conciencia de que el poderoso, al actuar así, ejerce la suya propia*. Las notas definitorias de este concepto valorativo de solidaridad serían, por tanto:

1. La asunción no sólo de intereses, sino de responsabilidades ajenas como propias. Frente a la conocida cita de Goethe, que resumiría con precisión el espíritu del individualismo ilustrado: «ocúpate de hacer bien lo tuyo, que todo lo demás saldrá solo»<sup>31</sup>, aparece la parábola evangélica del buen samaritano.

2. La consideración de que al asumir esas responsabilidades, y sólo entonces, se realiza en plenitud la autonomía personal. Se entiende que la libertad no se reduce a la dimensión de independencia, sino que abarca la del compromiso: independencia para el compromiso<sup>32</sup>.

3. La proyección del movimiento solidario de solicitud siempre del superior —en el plano económico, el que dispone de más bienes; en el cultural, el que dispone de un horizonte significativo más rico; en el político, el Estado y las instituciones públicas— al inferior<sup>33</sup>.

Si pudiéramos hablar de la solidaridad como un vector diríamos que su punto de aplicación es cada ser humano, su dirección, la totalidad del género humano y su sentido, del poderoso al indigente. Por tanto, la respuesta acerca de si la solidaridad es sólo solidez o un modo concreto de aquélla es clara: aunque la solidaridad como hecho permite cualquier forma de realización, la solidaridad como valor requiere de las tres condiciones que acabamos de referir. Esta forma concreta de realizarse el valor solidaridad proviene de reconocer que el ser humano no se reduce a su ser en la comunidad, sino que es y debe ser autonomía. Esa condición dual del ser humano, aparentemente disyuntiva pero realmente complementaria, la obtenemos de una doble constatación fenomenológica:

30. La referencia a estos dos movimientos está tomada de Cotta, quien la aplica a la política (movimiento centrípeto-agregativo) y al Derecho (movimiento centrífugo-difusivo); cfr. COTTA, S., *¿Qué es el Derecho?*, Madrid, Rialp, 1993, pp. 49 y ss.

31. Cit. en SPAEMANN, R., «Una ética contra la ciencia-ficción», en *Nuestro Tiempo*, n.º 238, 1988, p. 68; y en BALLESTEROS, J., *Posmodernidad...*, cit., p. 157.

32. Cfr. BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho*, Madrid, Tecnos, 1984, pp. 119 y ss.

33. Sobre la incidencia jurídica de la solidaridad entendida en este sentido, cfr. VIDAL GIL, E., *Sobre los derechos de solidaridad*, cit., pp. 107-108.

A) La primera es que un hombre solo no es ni siquiera un hombre. La comprensión que alcanzamos del hombre no nos conduce a verlo como un *hombre sin atributos*, sino siempre como un *hombre en su situación*. Quizá sea Ortega quien mejor lo ha sintetizado al decir: «Yo soy yo y mi circunstancia; y si no la salvo a ella, no me salvo yo». Marías explica que «circunstancia es todo lo que me rodea, todo lo que encuentro a mi alrededor; por tanto no sólo la circunstancia cósmica, lo que se llamaría en biología medio, sino el propio organismo; el organismo es una parte de mi circunstancia, más próxima a mí que el resto de ella; aquella porción a través de la cual el resto me afecta, a través de la cual me relaciono con el mundo»<sup>34</sup>. Según esto, se reconoce que el ser del hombre no se identifica con la unidad, sino con una pluralidad de binomios en tensión:

1. El hombre es polvo de la tierra, y por tanto depende de la tierra, pero a la vez es aliento divino y trasciende por completo lo material, de cuya dependencia sin embargo no puede prescindir. Según esto, más que espíritu encarnado, el hombre es visto como cuerpo animado, como caña que piensa (Pascal), porque el cuerpo no es una prótesis de su subjetividad, sino la concreta modalización de su ser en el mundo. En consecuencia, el hombre únicamente puede ser y pensarse en su cuerpo y con su cuerpo. A su vez, el aliento de vida que recibe y le constituye como ser personal le vincula directamente con la trascendencia, con lo totalmente otro, que lo origina. La unidad en el ser humano de esa dualidad de principios es el problema principal de la Modernidad.

2. El ser del hombre se mantiene vinculado a la tierra —entendida como madre naturaleza— no sólo como quien ve en ella una fuente de recursos, sino, sobre todo, una fuente de significado. El recurso a la técnica nos distancia lo suficiente de la naturaleza como para que podamos servimos de ella y atender nuestras necesidades básicas. Pero es precisamente cuando nos distanciamos de la naturaleza cuando corremos el riesgo de verla únicamente como instrumento de nuestro poder manipulador, perdiendo la consideración de la misma como horizonte de nuestra identidad —el mundo que me rodea me explica— y cayendo en la utopía individualista<sup>35</sup>.

3. Por otro lado, el ser humano requiere de los demás para satisfacer sus necesidades y, sobre todo, la más importante de todas ellas: descubrir y realizar su propia identidad. Sin embargo, esa interdependencia no aparece como una necesidad que se impone al hombre, sino como algo que el hombre realiza mediante decisiones libérrimas. La feliz expresión del Génesis —*no conviene que el hom-*

34. MARÍAS, J., «Calidad de vida y medio ambiente: el hombre y su circunstancia», *Obras completas*, vol. X, Madrid, *Revista de Occidente*, 1982, pp. 297-298.

35. Cfr. JONAS, H., *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*; Frankfurt, Suhrkamp, 1984, pp. 287-315; y LLANO, A., «Antropología de la objetividad», *Estudios de metafísica*, III, 1972/3, pp. 89 y ss.

*bre esté solo*— indica que la humanidad se realiza en plenitud en la complementariedad de los géneros, de la que la unión sexual sería su más elocuente manifestación corporal<sup>36</sup>. El ser de la persona (sea varón o mujer) se realiza en su constituirse en comunidad; y la forma más genuina de realización personal es la unión conyugal.

Por tanto, el hombre, siendo cuerpo animado —«el ser espacio-temporal que soy»<sup>37</sup>, según el decir de Marcel—, necesita de la tierra, de los demás y de la diferenciación-complementariedad sexual para su plena realización personal, pero no se reduce a ninguna de estas dimensiones.

B) El binomio solidaridad-autonomía no adquiere una plena comprensión hasta que lo situamos en la tensión hecho-valor. El ser humano experimenta esa tensión en sí mismo: «conócete a ti mismo» (oráculo de Delfos), «llega a ser quien eres» (Sócrates), «videor meliora, deteriora sequor» (Virgilio), «quiero sacar de ti tu mejor tú» (Salinas), son algunos modos de expresar una realidad cotidianamente experimentada por cualquier ser humano. El hombre no es pura facticidad ni puro deber ser y, por ello, su solidaridad y autonomía se debaten entre ambos polos. Con lo que acabamos de decir podríamos establecer un cuadro de doble entrada: en un lado, los conceptos hecho y valor y en el otro los conceptos autonomía y solidaridad. A lo largo de la Modernidad localizamos posturas que magnifican una de las cuatro posibilidades resultantes de combinar esos elementos, a costa de marginar los otros tres. Así, encontramos quien considera que la comprensión del ser humano y de la sociedad se agota en la solidaridad puramente fáctica (Hobbes<sup>38</sup>), o en la autonomía fáctica (Nietzsche-Sartre<sup>39</sup>), o en la solidaridad como valor (Rousseau-Hegel<sup>40</sup>), o en la autonomía como valor (Kant). La dificultad de estas posiciones está en pretender negar aspectos patentes y comprensibles de la realidad o en interpretarlos desde una clave de comprensión reductiva.

36. Cfr. MIES, M. & SHIVA, V., *Ecofeminism*, Londres, 1993, Zed-Books, pp. 294-295.

37. MARCEL, G., *El misterio del ser*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1953, p. 99.

38. «La vida buena no es la del individuo, sino la que depende estrechamente del Estado, tan estrechamente que se identifica por necesidad en parte con el soberano (...) El Estado no está orientado hacia un fin que lo trasciende, sino que sólo se somete a sí mismo... y no se adopta más que como indispensable dispositivo de poder; es, en definitiva, como una cáscara sin su núcleo: el valor»; DUMONT, L., *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza, 1987, pp. 96-97.

39. Cfr. SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, Madrid, Rialp, 1989, pp. 26-27.

40. «... en Rousseau, el vínculo político que origina la sociedad es absolutizado, y convertido en fundamento del bien y del mal. Ello es debido a que supone en el fondo una secularización de la idea veterotestamentaria de la Alianza, gracias a la cual la política pasa a ocupar el lugar de la religión»; BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho*, Madrid, 1986, Tecnos, pp. 35-36; cfr. DUMONT, L., cit., pp. 100 y ss.

	<b>Hecho</b>	<b>Valor</b>
<b>Solidaridad</b>	Hobbes	Rousseau-Hegel
<b>Autonomía</b>	Sartre	Kant

En definitiva, para una adecuada comprensión de la solidaridad como valor es necesario, en primer lugar, descubrir que la identidad profunda del ser humano es indisociable de su dimensión comunitaria; y, en segundo lugar, extraer la consecuencia moral de esa constatación ontológica: que el hombre se realiza, como ser autónomo y solidario, en el marco de la dualidad hecho-valor.

#### 4. LA SOLIDARIDAD COMO VALOR UNIVERSAL

En el epígrafe anterior hemos debatido el problema de la unidad y la diversidad en un plano antropológico: cómo conjugar al individuo con la comunidad, cómo conjugar la autonomía con la solidaridad. Ahora conviene que abordemos una cuestión relacionada con ésta, pero situada en el plano epistemológico. Nos referimos al problema de la relación de estas ideas con entornos culturales distintos de los que las han alumbrado. También aquí podemos hacernos dos preguntas: ¿es la solidaridad, tal como la hemos definido, un valor verdaderamente universal?; y suponiendo que efectivamente lo sea, ¿cómo podemos hacer para universalizar este valor que, de hecho, no lo está?

Para responder la primera pregunta —y salvar la posible objeción de que las razones hasta ahora aludidas son las que surgen de una razón occidental, que se cree a sí misma hegemónica—, podemos aportar dos argumentos difícilmente refutables. El primero es que sólo el reconocimiento de la solidaridad como valor universal permite el desarrollo de todo el género humano y su pervivencia en el tiempo. Si, como proponía Ortega, la vida orientada para la cultura es una falsedad que hay que reemplazar por una cultura orientada a la vida, la solidaridad es una exigencia primaria de ese cambio porque «la vida es el hecho cósmico del altruismo, y existe sólo como perpetua emigración del Yo vital hacia lo Otro»<sup>41</sup>. El segundo es que sólo reconociendo a la solidaridad el complemento de la autonomía se puede evitar la uniformación, la marginación o la opresión de muchos por unos pocos. Por tanto, la supervivencia del género humano y la libertad del individuo exigen el reconocimiento y la realización universal de los valores de autonomía y solidaridad.

Con respecto al modo de universalizar un valor que no lo está en el *statu quo* del mundo, debemos decir, en primer lugar, que sólo

41. ORTEGA Y GASSET, J., «El tema de nuestro tiempo», en *Obras completas*, Tomo III, Madrid, *Revista de Occidente*, 1947, p. 187.

se puede llevar a cabo sobre la base del diálogo intercultural, esto es, del conocimiento recíproco y de la comunicación de experiencias particulares. Es imposible difundir el valor de la solidaridad por otros medios y no desvirtuarlo: la solidaridad que trata de imponerse no es solidaridad sino represión. Por otro lado, hemos de señalar que este valor constituye en sí mismo una buena base para el diálogo, pues lo encontramos arraigado en las culturas orientales y del Sur<sup>42</sup>. La emergente sensibilidad solidaria occidental se relaciona bien con la solidaridad de otras culturas tradicionales. El problema quizá se encuentre en que la tecnoestructura dominante —Estado, Mercado, complejo científico-técnico— hace difícil la universalización de este valor en la propia civilización occidental. Por último, con respecto al riesgo de que la extensión del valor de la solidaridad conduzca a desdibujar la gran aportación del Occidente moderno: la autonomía del individuo, entendemos que no tiene por qué darse siempre que el impulso solidario y el talante tolerante sean fruto del ejercicio de la razón práctica. Esa razón práctica proviene de otorgar de nuevo el estatuto de racionalidad a la prudencia que, en cada caso concreto, es capaz de determinar la respuesta correcta.

---

42. Ello no quiere decir que la solidaridad que, en estos momentos, se demanda en Occidente se identifique con la de esas culturas, pues en ellas frecuentemente está anulada la dimensión de la autonomía, y la base de la solidaridad en algunas de esas culturas es la separación frente a otros, a los que se ve como ajenos y, a veces, como enemigos.