

Las nuevas condiciones de la solidaridad

Imanol Zubero
Bilbao

Nunca como hoy hemos tenido toda la realidad del mundo a nuestro alcance. Dificilmente podremos decir que no nos hemos enterado de catástrofes o de violaciones de los derechos humanos, aunque hayan ocurrido en lugares lejanos. Los medios de comunicación nos acercan al configurar, aunque sea un tópico, una aldea global. La cercanía es una condición de posibilidad para el compromiso solidario. ¿Puede ser también un problema? Es preciso la conformación de un «nosotros» que incluya a todos los seres humanos, pero esto es algo que no podrá hacerse sin costes.

—«¿Por qué nos hemos quedado ciegos?
—No lo sé, quizá un día llegemos a saber la razón.
—¿Quieres que te digalo que estoy pensando?
—Dime.
—Creo que no nos quedamos ciegos; creo que estamos
ciegos, ciegos que ven, ciegos que, viendo, no ven».

Así finaliza esa dramática fábula sobre la condición humana que es el *Ensayo sobre la ceguera*, de Saramago. ¿Somos ciegos que, viendo, no ven? Nunca como hoy hemos tenido toda la realidad del mundo a nuestro alcance. Dificilmente podremos decir que no nos hemos enterado de catástrofes o de violaciones de los derechos humanos, aunque hayan ocurrido en lugares lejanos. Los medios de comunicación nos acercan al configurar, aunque sea un tópico, una aldea global. La cercanía es una condición de posibilidad para el compromiso solidario. ¿Puede ser también un problema?

1. Modelos de solidaridad

Desde una perspectiva contemporánea, dos han sido los modelos a partir de los cuales se ha intentado (y logrado) que la solidaridad encontrara acomodo en los países económicamente más desarrollados. Cada uno de ellos coincide con una fase de desarrollo capitalista. El primero se extiende desde los años de la Revolución industrial hasta el período de entreguerras. El segundo tiene como espacio histórico el que se abre con la segunda posguerra mundial para llegar hasta nuestros días. Ambos se muestran hoy insuficientes para «hacer avanzar a los pobres del Planeta por la avenida de los Derechos del Hombre» (Gallo).

La *primera solidaridad*, fundamentalmente obrera, se establecía entre una mayoría de iguales marginados de los beneficios del sistema

frente a una minoría de privilegiados. El proceso de construcción de la solidaridad iba dirigido a superar planteamientos individualistas, a proporcionar elementos para un adecuado análisis social y a provocar una práctica política que transformara las condiciones de desigualdad. Se trataba de hacer ver a los trabajadores que la unión hace la fuerza y que su situación de marginación podía y debía ser transformada mediante la acción colectiva de un poderoso «nosotros». Esta primera solidaridad contaba con una base material evidente: una experiencia común de injusticia, que permitía mantener la esperanza de que una decidida acción colectiva traería consigo importantes mejoras para todos y que hacía del movimiento obrero, según el *Manifiesto*, «un movimiento autónomo de una inmensa mayoría en interés de una mayoría inmensa». Así y todo, nunca fue sencillo generar a partir de esa base material una práctica política solidaria de carácter masivo, pues la semejanza no tiene por qué traer consigo la solidaridad: muchas veces es ocasión para la competencia.

Tras las dos guerras mundiales, la situación va a cambiar, abriéndose un nuevo período de desarrollo capitalista caracterizado por un segundo modelo de solidaridad. La *segunda solidaridad* ha sido y es una solidaridad descendente o por consenso, propia del estado de bienestar. Su concreción es mucho más problemática, pues al superar los trabajadores las condiciones de indigencia, la solidaridad pierde lo que era su fundamento principal, la experiencia común de injusticia de la que salir juntos. Sin compartir sus terapias liberales, hay que estar de acuerdo con el diagnóstico de Minc cuando reflexiona sobre el papel revelador jugado por la crisis: la igualdad, tolerada mientras se estaba distribuyendo un excedente siempre mayor, se hizo insoportable desde el momento en que el crecimiento entra en crisis. Una elevación social igual es algo que se acepta; una disminución igual ya no se acepta. En una situación de agotamiento del patrón de acumulación de Postguerra, ese modelo de solidaridad descendente nos aboca a la socie-

dad de los dos tercios, con un importante sector de la población malviviendo de la asistencia pública o luchando por las ocupaciones temporales.

Pero el cuestionamiento de este segundo modelo de solidaridad va a ser más radical. El gran descubrimiento de la década de los setenta ha sido el de la existencia de «límites». Tras años de delirio tecnológico, en los que los países desarrollados se dejaron seducir por la ilusión de que gracias a sus máquinas habían dejado, al fin, de depender del medio ambiente natural, la existencia de límites al crecimiento supone la impugnación de cualquier propuesta de desarrollo que aspire a elevar los niveles de bienestar de los colectivos y pueblos más pobres simplemente mediante el recurso de invitarles a seguir los pasos de las sociedades más desarrolladas: en un mundo limitado no hay recursos suficientes para que todo el Planeta sea un privilegiado «barrio Norte». Científicos canadienses han calculado que la pretensión de extender a toda la Humanidad el estilo de vida de las sociedades más ricas exigiría disponer de tres planetas como éste. «Estamos comunicados con gentes que sufren a través de eso que llamamos nuestro modo de vida», dice Capella (1993); de ahí su conclusión: «Como individuos estamos divididos internamente: tal vez sostengamos éticas humanitarias, pero de hecho actuamos de modo dionisiaco, excesivo. No hemos reconocido que nuestro modo de vida no se puede generalizar a toda la Humanidad».

En estas condiciones, hoy la solidaridad va contra nuestros intereses materiales. Glotz (1987) ha expresado con absoluta lucidez el planteamiento constitutivo de un nuevo modelo de solidaridad: «La izquierda debe poner en pie una coalición que apele a la solidaridad del mayor número posible de fuertes con los débiles, en contra de sus propios intereses; para los materialistas estrictos, que consideran que la eficacia de los intereses es mayor que la de los ideales, ésta puede parecer una misión paradójica, pero es la misión que hay que realizar en el presente».

2. Hacia un nosotros (más) universal

Así pues, históricamente hemos pasado de una *solidaridad entre nosotros* a una *solidaridad hacia los otros*. Hoy necesitamos una nueva forma de solidaridad entre un nosotros mucho más incluyente. Un nosotros tendencialmente universal.

A raíz de la experiencia del Holocausto, Jaspers reflexionó sobre la existencia de un *mal radical*, no sólo porque produzca sufrimiento y explotación a una escala que hubiéramos pensado inconcebible antes de haberlo conocido, sino porque corrompe la base de todas nuestras máximas morales y nuestra misma voluntad incapacitándonos para reaccionar contra dicho mal. En su opinión, ese *mal radical*—que afectó al conjunto de la sociedad alemana— estriba en nuestra tendencia a poner límites a nuestra solidaridad. Nuestra conciencia está tranquila gracias a un artificio consistente en *definir* comunidades de aceptación mutua dentro de las cuales reconocemos obligaciones hacia los demás, obligaciones que no actúan hacia el exterior de las mismas. Lo que no aceptaríamos en nuestra familia o en nuestro círculo de amistad, lo que no aceptaríamos en nuestra comunidad autónoma o en nuestro país, lo admitimos más allá de sus fronteras. Es un ejemplo más de lo que se denomina *mente discontinua*, siempre atenta a fijar diferencias, fronteras, desigualdades, con el inconfesado objetivo de reivindicar o salvaguardar determinados privilegios (a los que denominamos derechos) para nosotros, de los que excluimos a los otros.

La preocupación ética, entendida como preocupación por las consecuencias que nuestras acciones tienen sobre otras personas, es un fenómeno que tiene que ver con la aceptación

de esas otras personas como legítimos «otros» para la convivencia. Pero la preocupación ética nunca va más allá de la comunidad de aceptación mutua en que surge. La mirada ética no alcanza más allá del borde del mundo social en que surge. Las fronteras nacionales son, también, fronteras éticas. El lunes 2 de agosto de 1999 fueron descubiertos en el tren de aterri-

je de un avión belga los cadáveres de dos niños guineanos. Se llamaban Yaguine Koita y Fodé Tounkara. Sólo querían encontrar en Europa aquello que en África no encuentran: educación, alimento... Entre sus ropas se encontró una carta en la que suplicaban ayuda apelando, sobre todo, «al amor que tienen ustedes por sus hijos a los que aman para toda la vida». No sospechaban que ese amor incondicionado se agota en los nuestros, y ellos son (eran) los otros, aquéllos hacia los que escogemos nuestras obligaciones.

Pero somos humanos porque somos con otros. Robinson Crusoe, el célebre naufrago de la novela de Defoe, no hizo sino aplicar en su isla los hábitos,

las reglas, que aprendió en Inglaterra. Si en vez de un adulto Robinson hubiera sido un niño de pocos meses, aún en el caso de ser capaz de sobrevivir en la isla desierta de ninguna manera hubiera podido crear una realidad «humana». Todavía más: somos humanos gracias a otros, a *cualquier otro*. Somos humanos porque otras personas nos han ofrecido gratuitamente su amor, su cuidado, su atención. Lo que nos hace humanos no es la sangre o la cultura compartida: más allá del hecho físico del nacimiento, lo único que resulta absolutamente imprescindible para desarrollarnos como personas es que otras personas (no importa que no sean de nuestra sangre o de nuestra cultura) nos acojan con amor en unos momentos en los que estamos

Lo que nos hace humanos no es la sangre o la cultura compartida...; lo único que resulta absolutamente imprescindible para desarrollarnos como personas es que otras personas nos acojan con amor en unos momentos en los que estamos absolutamente indefensos y dependientes.

absolutamente indefensos y dependientes. Como señala Marina, «la radical menesterosidad del ser humano, su inevitable condición de prematuramente nacido, exige elaborar una nueva noción de persona, que reconozca la función catalizadora que ejercen los demás hombres». Si cualquier otro puede hacerme humano, la humanización de cualquier otro puede depender de mí.

Es preciso reconocer, por ello, que la relación con el otro no depende de una elección personal; tenemos una *deuda* con él que hemos contraído aún antes de reconocer su existencia. En efecto, existe una trama de vinculaciones entre los seres humanos derivada de nuestra naturaleza social que nos compromete con unas obligaciones cuya ignorancia no exime de su cumplimiento. En opinión de Simone Weil, «hay obligación hacia todo ser humano por el mero hecho de serlo, sin que intervenga ninguna otra condición, e incluso aunque el ser humano mismo no reconozca obligación alguna». Esta obligación no se basa en una convención, es eterna e incondicionada. Una responsabilidad que puede llegar hasta el sacrificio. «Tenemos –escribe por su parte Crespi (1996)– tanto derecho como los demás a vivir, a ser felices y respetados en nuestra autonomía, pero el hecho de que nuestra obligación hacia el otro esté enraizada en nuestra propia existencia, nos permite superar la lógica jurídica de la reciprocidad y anteponer sus derechos a los nuestros». Sólo si somos capaces de reconocernos deudores del otro –sólo si, como dice Reyes Mate, aceptamos que el otro lleva una contabilidad que no coincide con la nuestra– podremos abrirnos incondicionalmente a la exigencia de prestarle nuestra ayuda.

Es desde esta perspectiva desde la que el jurista italiano Ferrajoli reivindica un constitucionalismo mundial que supere las limitaciones impuestas de hecho al ejercicio de los derechos humanos por su circunscripción al ámbito estatal. En este fin de siglo caracterizado por las migraciones de masas, los conflictos étnicos y la distancia cada vez mayor entre Norte y Sur, es preciso reconocer que la ciuda-

danía ya no es, como en los orígenes del Estado moderno, un factor de inclusión y de igualdad; por el contrario, cabe constatar que la ciudadanía de nuestros ricos países representa el último privilegio de *status*, el último factor de exclusión y discriminación, el último residuo premoderno de la desigualdad entre las personas en contraposición a la proclamada universalidad e igualdad de los derechos fundamentales. Por eso, tomar en serio estos derechos significa hoy tener el valor de desvincularlos de la ciudadanía como «pertenencia» a una comunidad estatal determinada. En opinión de Ferrajoli (1999), ello sólo es posible si transformamos en derechos de la persona los dos únicos derechos que han quedado hasta hoy reservados a los ciudadanos: el derecho de residencia y el derecho de circulación en nuestros privilegiados países.

Es éste un viejo sueño. Es el sueño del reconocimiento incondicionado de la común e igual dignidad de todas las personas. Es el sueño de la fraternidad universal. Es el sueño de la solidaridad innegociable. Hace unos meses leí una entrevista con el actor José Sancho, en el transcurso de la cual se refería a una frase puesta en boca del protagonista de la obra de teatro *Memorias de Adriano* que él ha representado: «Soñaba con un mundo sin fronteras, donde el más pequeño de los viajeros pudiera vagar de país en país, de continente en continente, sin humillaciones insultantes». He vuelto a leer el libro de Yourcenar para dar con esta cita pero no lo he logrado. En cualquier caso, ahí tenemos el sueño del emperador Adriano, viajero impenitente y comprensivo, que dirigió entre los años 117 a 138 d.C. el más impresionante aparato de poder y control que ha conocido la Humanidad: el Imperio Romano. Sueño imposible de lograr a pesar de poseer todo el poder del mundo. Y es que la acción política es necesaria pero no suficiente para la construcción de un mundo en el que todas las gentes vean reconocida su inviolable dignidad, sin que ninguna frontera legitime su maltrato. Hace falta algo más. Ignatieff (1999) sostiene que el universalismo moral moderno, representado

por tantas ONG, está naciendo a partir del rechazo a un nuevo delito: el crimen contra la Humanidad. «La guerra y el genocidio han derribado las fronteras morales de la nacionalidad, la raza y la clase, que solían fijar la responsabilidad del alivio de los heridos. Si ahora admitimos nuestra responsabilidad hacia los desconocidos que sufren es porque, después de estos cien años de destrucción total, nos avergonzamos de aquel acantonamiento de las responsabilidades morales en el plano regional, nacional o religioso que hizo posible el abandono de los judíos». Y concluye: «En la actualidad, la frágil internacionalización del mito de la fraternidad vuelve pletórica de fuerzas porque las solidaridades parciales humanas –la religión, la etnia o la clase– se han deshonrado a sí mismas con las matanzas cometidas en su nombre». En efecto, desde una perspectiva pre-política, las ONG están generando una nueva internacional de la solidaridad sin fronteras. Por esta vía se están derribando muchas defensas de la responsabilidad limitada a «los nuestros», que no son otra cosa que manifestaciones de la irresponsabilidad hacia la mayoría de las personas. En esta tarea, los medios de comunicación juegan un importante (aunque ambiguo) papel.

3. El ambiguo papel de los medios de comunicación

Por un lado, los medios de comunicación, con la televisión a la cabeza, se han convertido en los principales instrumentos para la conformación de una nueva forma de *comunidad imaginada*, de una aún incipiente comunidad transnacional en la que millones de personas encuentran su identidad común en un nuevo y más amplio «nosotros». Como destaca Ignatieff

Los medios de comunicación, con la televisión a la cabeza, se han convertido en los principales instrumentos para la conformación de una nueva forma de «comunidad imaginada», de una aún incipiente comunidad transnacional.

(1999), la televisión está contribuyendo a derribar todas aquellas barreras de la nacionalidad, la raza o la geografía que nos permitían dividir nuestro espacio moral entre aquellas personas por las cuales nos sentíamos responsables y aquellas otras por las que no. Pero, por otro lado, la televisión presenta, como Jano, una segunda y preocupante faz que es también señalada por Ignatieff: «Nos convierte en *voyeurs* de un sufrimiento ajeno, en turistas de un paisaje de angustia, y nos enfrenta con sus destinos, al tiempo que esconde las distancias – sociales, morales y económicas – que nos separan». Atentos a las víctimas, los medios se desentienden de los victimarios; focalizada su atención en las consecuencias, se muestran incapaces de analizar causas y responsabilidades; fascinados por los acontecimientos, no sirven para analizar y mostrar procesos. La información en tiempo real de hambrunas, catástrofes naturales o cruen-

tas guerras étnicas nos muestra acontecimientos que, al tiempo que pasan ante nuestros ojos, se convierten en historia, en cosas que ya han pasado. Pueden conmovernos, pero difícilmente pueden movernos, pues ya son inalcanzables.

Pero aún hay más. Dice Virilio (1997) que «el hecho de estar más cerca del que está lejos que del que se encuentra al lado de uno es un fenómeno de disolución política de la especie humana», denunciando una preocupante tendencia a «la desintegración de los presentes en beneficio de los ausentes», ausentes que se hacen presentes virtualmente, a través de la televisión o de Internet. Tiene razón. La solidaridad hacia los otros lejanos es infinitamente más llevadera que la solidaridad con aquellos otros que, por cercanos, conforman un nosotros del que no podemos evadirnos. Los lejanos son, muchas veces, como los muertos, con los que

resulta más fácil ser justos y generosos que con los vivos, pues, como escribe Camus en *La caída*, «con ellos no tenemos obligación alguna. Nos dejan en libertad, podemos disponer de nuestro tiempo, rendirles el homenaje entre un cóctel y una cita galante, a ratos perdidos, en definitiva». La sensación de cercanía producida por los medios de comunicación puede acabar no siendo otra cosa que eso, una agrídulce sensación en la que sólo anide la impotencia (o, lo que es peor, la indolencia).

¿Pueden evitarse estas perversiones? Ignatieff (1999) considera que sí se puede y, sobre todo, que sí se debe. Muchas veces, al margen de las intenciones de los empresarios y de los programadores, el hecho es que la televisión «se ha convertido en el principal mediador entre el sufrimiento de los desconocidos y la conciencia de los habitantes de las escasas zonas seguras del Planeta»; por eso, aunque afirmen que la función del medio es meramente informativa, «no pueden evitar que las consecuencias de su poder sean morales, porque a través de la televisión no sólo vemos al prójimo, sino que cargamos con su destino». Para ello debe aplicar a los acontecimientos que tienen que ver con las víctimas de nuestro mundo los mismos criterios que aplican a los acontecimientos relacionados con el poder: «Si la televisión es capaz de tratar el poder como un fenómeno sagrado, podemos exigirle que demuestre el mismo respeto por el sufrimiento. Si puede cambiar su programación y cambiar su discurso por el éxito de una boda o de un entierro, podemos pedirle que haga lo mismo por el hambre o el genocidio». Liberarse del estrecho formato temporal que ofrece el noticiario; cambiar el modelo de informativo por el del informe documental; poner al servi-

cio de las víctimas la misma capacidad retórica y la misma imaginería ritual que ha servido para elevar a la categoría de tragedia mundial bodas de infantas o muertes de princesas.

Sólo así contribuirá la televisión a conformar una efectiva comunidad universal de aceptación mutua. Sólo así podrá la televisión convertirse en una ventana abierta útil para liberarnos de la peor de las cegueras, que es la de aquellas personas que no quieren ver. Tal vez así, algún día, podamos pedirle a Saramago que cambie el final de su relato sustituyendo el párrafo con el que iniciábamos este artículo por este otro, perteneciente también a su obra: «Por la ventana abierta, pese a la altura del piso, llegaba el rumor de las voces alteradas, las calles debían estar llenas de gente, la multitud gritaba una sola palabra, ‘veo’, la decían los que ya habían recuperado la vista, la decían los que de repente la recuperaban. Veo, veo, realmente empieza a parecer una historia de otro mundo aquélla en que se dijo: Estoy ciego».

Referencias

- CAPELLA, J.R. (1993): *Los ciudadanos siervos*. Madrid, Trotta.
- CRESPI, F. (1996): *Aprender a ser. Nuevos fundamentos de la solidaridad social*. Madrid, Alianza.
- FERRAJOLI, L. (1999): *Derechos y garantías. La ley del más débil*. Madrid, Trotta.
- GLOTZ, P. (1987): *Manifiesto para una nueva izquierda europea*. Madrid, Siglo XXI.
- IGNATIEFF, M. (1999): *El honor del guerrero. Guerra étnica y conciencia moderna*. Madrid, Taurus.
- VIRILIO, P. (1997): *El cibermundo, la política del peor*. Madrid, Cátedra.
- ZUBERO, I. (1994): *Las nuevas condiciones de la solidaridad*. Bilbao, Desclée de Brouwer.
- ZUBERO, I. (1996): *Movimientos sociales y alternativas de sociedad*. Madrid, HOAC.
- ZUBERO, I. (1998): «Descubriendo oportunidades para la intervención social: resituando nuestros espacios de participación», en *Documentación Social*, 111 ;87-120.

• **Imanol Zubero** es profesor de Sociología de la Universidad del País Vasco en el Campus de Bilbao. Correo electrónico: cipzubei@lg.ehu.es