

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=ca>

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=es>

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>

POLÍTICA DE LA SOLIDARIDAD

TESIS DOCTORAL

Jairo Alberto Merlo Pinzón

Director

Dr. Ángel Puyol González

**DEPARTAMENT DE FILOSOFIA
FACULTAT DE FILOSOFIA I LLETRES
2023**

*“Yo sé y tengo para mí que voy encantado,
y esto me basta para la seguridad de mi conciencia,
que la formaría muy grande de si yo
pensase que no estaba encantado
y me dejase estar en esta jaula perezoso
y cobarde, disfrutando el socorro que podía dar
a muchos menesterosos y necesitados
que deben tener a la hora presente
precisa y extrema necesidad de mi
ayuda y protección.”*

El Quijote de la Mancha

*“Entonces el Señor dijo a Caín:
¿Dónde está tu hermano Abel?
Y él respondió: No sé.
¿Soy yo acaso guardián de mi hermano?”*

Génesis 4, 9

A Mateo Merlo... Mi mayor y radical exterioridad.

Agradecimientos

Deseo agradecer a todos aquellos que estuvieron presentes en la aventura de este doctorado: A mi familia Viviana y Mateo quienes fueron testigos y aliento en este ejercicio escritural. A mis padres, familiares y amigos por el apoyo que me mostraron en el camino. A mi director de tesis el Dr. Ángel Puyol González quien aceptó guiar esta investigación y pacientemente me acompañó en el proceso. Finalmente, agradezco a todas aquellas personas e instituciones que responden solidariamente en la práctica ante las víctimas y necesitados de este mundo lo que aquí se piensa teóricamente.

TABLA DE CONTENIDO

1. INTRODUCCIÓN.....	9
2. CAPÍTULO I: SOLIDARIDAD MÁS ALLÁ DE LA FRATERNIDAD.....	18
2.1. Soledad e indiferencia.....	20
2.2. Gramática afectiva de la solidaridad.....	29
2.3. Trazos históricos de la solidaridad.....	39
2.3.1. La solidaridad en el mundo antiguo.....	41
2.3.2. La solidaridad en el mundo semita y cristiano.....	45
2.3.3. Aportes del solidarismo francés.....	50
2.3.4. La solidaridad desde la doctrina social de la Iglesia.....	55
2.4. La solidaridad más allá de un léxico último.....	56
2.5. La solidaridad desde el principio de materialidad.....	66
2.6. El carácter armónico y polémico de la solidaridad.....	70
2.7. Fraternidad fragmentada.....	73
3. CAPÍTULO II: LA SOLIDARIDAD COMO RESPONSABILIDAD.....	81
3.1. La diferencia.....	86
3.2. Más allá de los dominios del Yo.....	90
3.3. La autoridad del Bien y la responsabilidad infinita.....	94
3.4. Asimetría y priorización.....	96
3.5. “Illeidad”.....	100
3.6. Don-acción.....	102
3.7. Hospitalidad.....	105
4. CAPÍTULO III: POLÍTICA DE LA SOLIDARIDAD.....	112
4.1. La solidaridad como acto de transgresión y resistencia.....	113
4.2. La solidaridad como reconocimiento.....	117
4.3. Solidaridad, comunidad y bien común.....	120
4.4. La dimensión analógica de la solidaridad.....	128
4.5. Emergencia y vulnerabilidad.....	137
4.6. Solidaridad y asistencia social.....	143

4.7. Comunicabilidad y acción solidaria.....	150
4.8. Estética de la solidaridad.....	161
5. CONCLUSIONES.....	174
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	181

TABLA DE ESQUEMAS

Esquema 1: Dirección de priorización.....	98
Esquema 2: Contra-movimiento crítico	116
Esquema 3: Lógica de la identidad.	131
Esquema 4: Relación analógica-solidaria de dos distinciones.....	135

1. INTRODUCCIÓN.

Las fragilidades humanas son cada vez más expuestas casi en tiempo real a través de los medios de comunicación. Esta exposición casi generalizada del sufrimiento, el dolor, las calamidades repentinas, la desigualdad y hasta la muerte, no sólo distingue radicalmente la época contemporánea frente a otros momentos de la historia, sino que provocan sobre los espectadores y las mismas víctimas movimientos múltiples reacciones que van desde la cruel indiferencia resignada hasta la respuesta responsable de atención y ayuda personal o comunitaria. En este contexto, la palabra solidaridad se ha convertido en un término de altísima frecuencia (a veces muy retórica) que va teniendo un papel sobresaliente en el discurso político y social. Aunque este término no tiene una única definición, pues recoge la carga semántica de la cultura o el contexto que le rodea, sus múltiples sentidos sí han repercutido -unas veces acertadamente y otras no tanto- sobre las prácticas en torno a la en torno a estas situaciones.

Sin embargo, y todavía más importante, el concepto parece reflejar la experiencia de instituciones, movimientos, grupos y personas que se hacen responsables de la suerte del que sufre o podría sufrir. No obstante, esa respuesta no siempre ha sido oportuna, comprometida y verdaderamente humanitaria. Por ejemplo, ante la "crisis de los refugiados" que vive Europa desde el 2015, la respuesta efectiva de ayuda solidaria ha corrido más por cuenta de particulares que por el Estado hasta el punto de tener que enfrentar la persecución, la prohibición o la justicia. Este hecho demuestra que muchas de las políticas estatales son insuficientes y hasta injustas frente a un mundo que experimenta aún más la movilidad humana por múltiples causas, la mayorías de ellas acompañadas de violencia, pobreza y falta de oportunidades. Por el contrario, cuando la respuesta a la otredad sufriente se pone en marcha se traducen en la práctica y se amplían los Derechos Humanos. Así pues, cada vez que se hace un acto real de solidaridad se pone en tensión, tanto en el ámbito político como en el académico, otras nociones importantes que están dentro del espectro de su sentido como el de fraternidad, frontera, identidad, diferencia, sólo por nombrar algunas. En este sentido,

la solidaridad se ha dado hoy más que nunca la disputa por el sentido en el campo ético y político.

Aunque la solidaridad tiene una historia que puede datarse desde la existencia misma de la intersubjetividad humana, sólo aparece nombrada como tal en el sistema normativo romano y nuevamente rescatada en el siglo XVIII esta vez asociada al campo de la política, la sociedad y la moral. En algunas ocasiones, la solidaridad fue el derrotero para describir la misma complejidad social (perspectiva positivista descrita como ley del entramado social) como lo exponía Durkheim. Otros pensadores veían en la solidaridad una expresión de podría reflejar la asociatividad en intereses y objetivos comunes como en el contexto del movimiento obrero que marcó una forma de batalla por la justicia en el campo político en el siglo XIX. Durante el siglo XX, el concepto de solidaridad es mucho más extensivo y fue adoptado en la teorización de la filosofía moral y política en correspondencia con otros conceptos como la simpatía, la filantropía, la benevolencia, la hospitalidad, la responsabilidad social, entre otros, para problematizar con mayor criterio la complejidad del relacionamiento humano. Lo cierto es que, en cada uno de sus avatares, la solidaridad ha tenido un indicativo como atención a la alteridad con el componente de expresarse a través de la acción.

Tras el aumento de la solidaridad transnacional (o nacional, de manera espontánea u organizada como lo que se ha heredado casi universalmente de los Estados de bienestar) a través de donaciones y ayudas (materiales o espirituales) por parte de individuos y/o grupos-comunidades se puede hablar de un derrotero empírico que cuestiona los derechos y obligaciones de los Estados más allá de sí mismos y de sus miembros, como se mencionó anteriormente. La solidaridad parece cuestionar toda construcción institucional o moral plegada sobre sí bajo cualquier formulación o pretexto teórico. En el caso de la fraternidad-amistad moderna de una determinada totalidad política de sentido queda completamente exigida por una exterioridad que bien puede denunciar o hacer tambalear el tipo de relación agenciada hacia la otredad, como es el caso de las cuestionables prácticas de la fraternidad-Unión Europea frente a la migración africana y asiática, o la de círculos de potencia

geopolítica de centro como en el caso de Estados Unidos de América, frente a las periferias como la de los países Latinoamericanos.

A pesar de todo esto, se puede evidenciar el aumento de prácticas de cuidado y de ayudas solidarias ante vulnerabilidad humana, pero también se puede registrar el aumento de la indiferencia ante el dolor y sufrimiento desbordado que parece colorear el paisaje de la cotidianidad y reposar como una acostumbrada imagen en uno de los tantos cuadros del salón de la conciencia personal y social. Aun así, las acciones que se tomen tanto individual como comunitariamente frente a esa particular exterioridad¹, determinará la pretensión de verdad, bondad, legitimidad y justicia con la que se han construido y promocionado los conceptos de los valores ético-políticos que constituyen hoy a los Estado-nación.²

Quienes dudan que pueda haber una política-de-la-solidaridad creen que este último término es demasiado débil y apenas sólo puede demostrar la bondad de cada quien, (o su

¹ En este siglo una figura parece poner la urgencia con la que se debe pensar la solidaridad: El refugiado migrante. Lo que está en juego es la misma humanidad de quienes no gozan de una determinada ciudadanía. Lo humano en las sociedades modernas y democráticas está atado con exageración al concepto de ciudadano. Así pues, los derechos de quienes no gozan de derechos ciudadanos ponen en tela de juicio los agenciado por una totalidad de sentido.

² Pocas veces se habla de la migración con referentes positivos. Hay primero una categorización criminalística antes que solidaria. La política como “policía” como describe Rancière se expresa aquí en el escenario mundial. Es un problema que delata la amenaza al “nosotros fraterno” isonómico e isogónico. La política de la solidaridad como respuesta solidaridad debe considerar que la migración estacional puede ser una respuesta que reduce la migración irregular. Si se tiene en cuenta que la movilidad puede llegar a ser el derecho agenciado del siglo XXI, esto indicaría que los sujetos no están sólo determinados por el territorio donde se nace, pues se ha pensado que la ciudadanía es equiparable sólo al territorio y, por tanto, en este sentido camufla violencias. Hoy más que nunca se crean dispositivos de control migratorio gestando odios de época a través de muros, centros de reclusión, oficialización de deportaciones. El migrante delata las inequidades de lo construido, sobre todo desde la negatividad, es decir, desde la categorización violenta de lo que no es como sujeto o a lo que ha sido reducido que no representa la totalidad de su persona. El concepto de frontera es inhumano y las decisiones que se tomen hoy frente al gran hecho migratorio mundial definirá el carácter social, como diría Fromm, de esta generación. Quizá si el fenómeno migratorio es visto no como un problema, sino como una posibilidad, se daría la oportunidad de que el concepto de Estado de bienestar pueda ser pensado como un lugar para la hospitalidad y no sólo como una autoprotección contra el exterior.

voluntariado), pero no creen que sea suficientemente exigible como para considerarlo un deber social e institucional. Otros la reconocen como un principio abanderado por grupos de izquierda o de derecha para dialogar en campaña sobre la justicia social o para mantener sólo elementos de dependencia paternalista y asistencialista en detrimento de lo ya constituido (sobre todo la riqueza y la seguridad). Quienes le dan valor discursivo a la solidaridad, la consagran como una estrategia de posturas populistas y, por tanto, sólo tiene una validez retórica y sensacionalista.

Sin embargo, hay que decir en este punto que estos abusos sobre la solidaridad y sus prácticas son consecuencia precisamente de una falta de teorización fuerte que todavía no reconoce riqueza real (cultural e histórica) de la interdependencia del hombre. La dificultad de pensar la dimensionalidad humana de una manera más amplia, está puesta en la teorización moderna que marcó los imaginarios colectivos y sus prácticas.

En otras palabras, la dificultad de pensar la solidaridad como una descripción del relacionamiento humano y no sólo como una simple ayuda, obedece a que la teorización moderna marcó el imaginario sobre la persona humana y sus dimensionalidades de manera reductiva pero hegemónica. La idea de naturaleza salvaje, solipsista, egoísta, se extendió como consideración teórica y universal de la experiencia humana y, más grave aún, condicionó las prácticas comunitarias y políticas:

Durante el largo caminar del pensamiento político moderno, la visión de un determinado naturalismo —que justifica la realidad de lo político— penetró la mayoría de las reflexiones teóricas de la época. El común denominador fue la tendencia a considerar que la naturaleza humana es, ante todo, salvaje y, por tanto, necesitada de un poder controlador y dominador. (Merlo, 2020, p 2009).

Por otra parte, quienes dudan de su ascensión como potencialidad en el campo del poder desconocen lo que es la política y la solidaridad misma como expresión de la acción humana., Hannah Arendt (1906-1975), encontró esta carencia teórico práctica haciendo mella en el tiempo contemporáneo y por eso sugiere que después de la experiencia totalitaria del siglo

XX³, es necesario repensar qué es la política y lo que significa realmente. Pues para la autora alemana, si el objetivo de la política es la existencia de la humanidad, entonces la política ha perdido su propósito, como sucede en un Estado totalitario⁴ que como hijo de una cultura que abanderaba la razón terminó cometiendo actos de magnitud irracional⁵. Hannah Arendt argumenta que lo que amenaza a la humanidad es el problema de la "politización". Ella reconoce que la política no es sólo una herramienta para alcanzar objetivos comunes o ideológicos, sino una forma especial de la vida humana.

Ante todo, la política es una peculiar actividad (es la acción misma) que no sólo asegura la existencia y satisfacción de las necesidades biológicas (como labor) o la transformación de la naturaleza (como el trabajo), sino una praxis propia del sujeto verdaderamente libre en presencia de los otros y, por qué no decirlo de una vez, para los otros:

La acción, única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de las cosas o de la materia, corresponde a la condición humana de pluralidad, al hecho de que los hombres, no el hombre, vivan en la tierra y habiten el mundo. Mientras que todos los aspectos de la condición humana están en algún modo relacionados con la política, esta

³ Este análisis lo hizo también la Escuela de Frankfurt al preguntarse por la irracionalidad agenciada durante en la Segunda Guerra Mundial: Los filósofos Adorno y Horkheimer insistieron en analizar cómo era posible una nueva forma de "barbarie" apareciera en pleno s. XX en una sociedad con un proyecto ilustrado y emancipador.

⁴ Arendt sostiene que la política tiene poco que ver con las nociones modernas del estado o la visión de Weber de un monopolio en el uso de la fuerza. Para ella, el uso de la violencia y la crueldad como medio de liderazgo es una forma de relación prepolítica. La estructura de mando vertical y jerárquica que caracteriza a algunos estados autocráticos es, para este pensador, la antítesis de todo lo verdaderamente político. Para Arendt también descubre que los actos totalitarios pueden perdurar a pesar del ocaso de los regímenes totalitarios en formas donde se renuncie decididamente a trabajar por la dignidad del ser humano en todas sus dimensiones.

⁵ Los integrantes de la Escuela de Frankfurt identificaron al capitalismo salvaje como uno de los proyectos de la modernidad que ayudó a cristalizar los actos de irracionalidad de las guerras del s. XX, con sólo como causa, sino como efecto que persiste hasta nuestros días con la tendencia de la cosificación del mundo. El sistema capitalista ha racionalizado la producción al reducir todos los niveles de la producción a una lógica instrumental con el objetivo de generar plusvalía. En consecuencia, todos los aspectos de las relaciones humanas se entienden en estos términos. Marx se refería al "fetichismo de las mercancía" cuando se piensa que el valor de las cosas es algo inherente a ellas mismas siendo que en realidad es el resultado de las relaciones de producción.

pluralidad es específicamente la condición -no sólo la *conditio sine qua non*, sino *conditio per quam*- de toda vida política. (Arendt, 2021, p 57).

Es en este tipo acción libre donde la *praxis* y el discurso-*logos* son a la vez posibles y configuran a la política y al espacio público como construcción conjunta. Así las cosas, la política de la solidaridad supone la potencialidad discursiva y de praxis de los agentes de una acción responsable, no solo de quiénes atienden con efectividad al llamado del otro, sino, en especial, a la llamada del sujeto “vulnerable”, que lejos está de ser un individuo meramente pasivo del dolor y del sufrimiento. Estos sujetos “vulnerables” son los primeros en quiénes se generan procesos (de praxis y discurso) solidarios (muchas veces entre ellos) que terminan construyendo nuevas hegemonías para transformar su realidad o fracturar⁶ la totalidad de sentido instalado hasta el momento y que en algunas ocasiones son las fuerzas que los ha llevado a condición de víctimas.

Lo que intenta esta tesis filosófica no es que haya una definición correcta y única del término, sino una problematización profunda y crítica que redescubra su potencialidad ético-política. La carencia de una profundización en el término ha repercutido en una deshumanización en las acciones políticas contemporáneas que tienen que ver con fenómenos urgentes como la migración, asistencia social, emergencias ecológicas, ayuda económica o humanitaria, entre otros, sobre todo, el no tomarse en serio un ejercicio crítico sobre este tema ha llevado al abuso retórico del concepto solidaridad para justificar posiciones de privilegio y de poder en nombre del desarrollo y del progreso.

Esta tesis considera pertinente, casi como una columna vertebral de este escrito, las intuiciones levinasianas en torno a la alteridad ya que el otro es el punto de partida del pensar

⁶ Dussel (1974) propone que la verdadera crítica es un proceso de contestación a una totalidad de sentido y, por eso, tiene un talante religioso “y no porque sí, sino porque re-ligión es religación al otro, y el comienzo de la ontología sin alteridad es la destitución del otro. Marx, sin saberlo, se cerró ontológicamente en la totalidad, como su maestro Hegel. El inicio de toda crítica es la crítica a la totalidad, es decir, apertura al otro hasta el infinito” (p. 280)

y del ejercicio filosófico⁷. A partir del encuentro con el otro, como posibilidad anárquica, es como la responsabilidad es adeudada en lo más profundo del yo y da cabida a la solidaridad. Es por eso que el otro, al ser exterioridad radicalmente “infinita”, es irreductible a la mismidad, a todo espectro totalizante y totalitario, al “nosotros” violento de una determinada “fraternidad. Sin embargo, más allá de Levinas, esta apuesta tiene el objetivo de analizar el modo como se agencia esta responsabilidad en una política de la solidaridad. Esto se va a explicar cuando se indique que el movimiento de priorización levinasiana (el otro antes que el yo) también se da con la simultaneidad de la potencialidad resistiva y constructiva de los agentes solidarios.

La preocupación de esta tesis es tratar de responder ¿cómo la solidaridad construye nuevo orden ético-político en la medida que va apareciendo como término evolutivo⁸ jurídico-social? Y ¿Cuáles son los elementos mínimos de construcción de una política de la solidaridad? Para ello no sólo se hace un recorrido histórico del concepto, sino que busca enriquecer la argumentación desde comprensiones alternativas que van desde los aportes del mundo semita, los pueblos originarios, las posturas críticas que nacen de los pensadores posmodernos y latinoamericanos como testimonio de una exterioridad reflexiva y un análisis del modo en que opera una hegemonía solidaria.

La originalidad de esta tesis está en demostrar que la descripción de las posturas paternalistas y asistencialistas con las que se ha querido describir a la solidaridad obedecen a una visión reductiva de la subjetividad y de las relaciones humanas. Así las cosas, la solidaridad no está puesta solamente en un sujeto-s en condición privilegiada frente a otro-s, sino en que la solidaridad sucede como “acontecimiento analógico” de las partes

⁷ En este sentido, también se abordarán algunas apuestas por parte de la Filosofía de la Liberación que han visto en el filósofo lituano consideraciones importantes para hacer una crítica desde la exterioridad y desde el posicionamiento de la víctimas. Enrique Dussel, como uno de sus más sobresalientes representantes, será un interlocutor importante en el desarrollo de algunas de las ideas presentes en este texto.

⁸ Dentro de las evoluciones del concepto se asoma para nuestro momento presente con mayor urgencia la consideración de que la humanidad no es el punto culmen de la solidaridad, sino que ésta tiene que ver con la radicalidad experiencial de la vida planetaria como sistema interdependiente. La solidaridad como reconocimiento de los vínculos más allá de lo humano como responsable incluso de aquello que no tiene en sí un “rostro” y una “palabra” pero que está allí.

intervinientes en este acto responsable y esto recuerda a la política su carácter dinámico. Por eso las leyes, los Estados-Nación, sus decisiones institucionales, se van reconfigurando por la presencia de la alteridad sufriente que supera el imaginario de bienestar y de asistencia alcanzado históricamente. Los migrantes, las nuevas emergencias humanas (quizá ya nuevas por la novedad de la fragilidad ecológica mundial), delatan la necesidad de esta actualidad teórico política. Este preocupación, exige pensar a la solidaridad como parte de la dinámica propia del poder como potencia indeterminada y pulsional (“deseo sin concupiscencia” como diría Levinas) que se hace efectiva en la potestas o determinación como acción concreta:

¿Cómo obra la potencia? Agamben advertía la no suficiente comprensión de la idea aristotélica de potencia. Decía, además, que la potencia no solo aparecía en el ente como un modo de ser-hacer, sino también de no ser-hacer. El mismo Aristóteles en su *Metafísica* lo escribía explícitamente: “toda potencia es impotencia de lo mismo y con respecto a lo mismo” (IX 1046a, 32). Esto quiere decir, que la potencia tiene la capacidad de “mantenerse en suspenso” para no desaparecer (Agamben, 2013, p. 63) y presentarse (reaparecer) como una nueva condición que reformula al acto. (Merlo, 2019, p, 197)

Para descubrir la solidaridad como un concepto fuerte es necesario entonces vislumbrar este carácter configurativo de la solidaridad en la realidad política y describir, por qué no fenomenológicamente, al ser de los agentes que intervienen en la experiencia solidaria, como seres deficitarios donde su subjetividad es de una “pasividad absoluta”, como se verá de la mano de Levinas, porque enuncian un “para el otro” con el que se es plenamente, pero con quien se comparte y se enfrenta la fragilidad humana. La solidaridad como deseo (cargado de emocionalidad y sentimiento) metafísico por el otro o por una alteridad constituye potencialmente una acción responsable (quizá la acción más libre de todas, más libre de si y de los condicionamientos de los propios intereses) que construye otro mundo o realidad posible y justa. Se trata de una acción o momento *analógico* de encuentro de dos distinciones con potencialidad discursiva para traducir el sufrimiento en prácticas (de don-acción) solidarias que construyen en campo político.

La presente tesis expondrá sus argumentos en tres momentos, a saber: Primero, presentará una especie de estado del arte que dibuja a la solidaridad desde la necesidad de su

presencia como atenuante de la soledad y la indiferencia, su carga afectiva, su recorrido histórico, sus elementos problemáticos a nivel del discurso, del contenido, y de su dinámica, para finalmente potenciarlo como una categoría que está más allá del concepto de fraternidad. El segundo momento, presenta en una especie de marco teórico los elementos articuladores de la solidaridad en tanto responsabilidad. Para terminar, en tercer lugar, se hará una presentación crítica de los elementos mínimos constitutivos para una política de la solidaridad.

La apuesta metodológica de la tesis tiene un carácter hermenéutico e intertextual crítico sobre los distintos textos que abordan la temática de manera que tenga lugar tres experiencias (Gama, 2021) analíticas que van acorde con los con la división capitular: a) determinar el topo de la comprensión: Momento explicativo de lo que se ha entendido por solidaridad, sus carencias, alcances y urgencias; b) asumir el principio de corrección: Postulación de opciones teóricas y diferenciales frente a otras visiones o pensamientos en torno a la responsabilidad como contenido de la solidaridad; y, c) desarrollar una sensibilidad para el acontecer, es decir postular la potencialidad arquitectónica en la construcción de una política de la solidaridad.

2. CAPÍTULO I: SOLIDARIDAD MÁS ALLÁ DE LA FRATERNIDAD

El tratamiento de la alteridad no siempre ha sido el mismo y ha tenido bastantes reduccionismos que afectan el acervo categorial con el que se describe esta realidad. Así las cosas, el concepto de la solidaridad ha corrido la misma suerte y por eso se hace necesario un tratamiento especial que desborde la apuesta moderna por un individualismo exacerbado donde la alteridad tan sólo es vista como una consecuencia de la conciencia y del interés. La comprensión de la alteridad como una verdadera y radical exterioridad frente al dominio del yo-nosotros saldrá a la luz observando otras muchas experiencias históricas que desbordan el discurso occidental hegemónico porque parten desde la exterioridad generando una verdadera postura crítica como lo expresa Dussel (1974): “El inicio de toda crítica es la crítica a la totalidad, es decir, apertura al otro hasta el infinito” (p. 280).

Por otra parte, la solidaridad se ha vuelto un término de moda recurrente en los discursos políticos en los últimos tiempos dada la antesala que dejó su homólogo la fraternidad. Sin embargo, la solidaridad por sí misma goza de un espectro mucho más rico al parecer mucho más profundo que su antecesor y una presencia paradigmática en los avatares históricos de la configuración política.

La Revolución Francesa (1789) ayudó a la configuración de los Estados modernos y a propiciar avances universalizables a nivel de derechos humanos y cívicos en todo occidente apoyándose en los principios de libertad e igualdad y fraternidad. Éste último principio pretendió congregarse a todos bajo la consigna de una meta y ayuda común que redujera diferencias sociales y propició espacios de mayor justicia y equidad. La metáfora de la fraternidad -que era una transposición de la amistad cívica griega (que procura la paz y la concordia)- hunde sus raíces en las reflexiones de Platón y Aristóteles. El principio también se enriqueció con la visión cristiana de la hermandad universal en Cristo para cuestionar medianamente una sociedad monárquica, asimétrica, esclavista y necesitada del reconocimiento de derechos básicos. Pero fue poco desarrollada a comparación de la libertad e igualdad sobre las que se descargaron mayor análisis de tipo jurídico y teórico. Esto tuvo

como consecuencia que la fraternidad en el horizonte político quedara como un supuesto necesario en el afán de unidad nacional, pero como un concepto insuficiente para traducir políticamente las álgidas tensiones de los movimientos obreros o la creciente experiencia de una exterioridad no incluida porque desbordaba el “nosotros” europeo.

La fraternidad fue poco a poco reemplazada, no sin equívocos, por el concepto de solidaridad. Por un lado, porque este último término quizá fue emergiendo de manera más sugerente en el ámbito ético-político por describir la riqueza de la relacionalidad humana dispuesta a ayudarse más allá de los vínculos isogónicos (igualdad por origen o nacimiento) e isonómicos (igualdad por ley) al interior de un conglomerado como se puede registrar en la historia de muchas culturas y no sólo en la narrativa moderna. Por otro lado, el concepto parecería dar una importancia crítica a la responsabilidad proveniente de una exterioridad diferenciada al “nosotros fraterno”.

Esa forma de atención a la exterioridad pone no sólo la capacidad de la conciencia como captación del otro, sino como una carga afectiva (sentimental) afectada por la alteridad: Los sentimientos altruistas son en últimas expresiones de la gramática de afectividad humana que pueden potencializarse y diferenciarse en el compromiso de la respuesta. Por eso, no es lo mismo la empatía que el amor, ni el amor en sus diferentes vertientes como lo analiza Hannah Arendt, tan sólo por poner un ejemplo. Aun así, todas estas tipificaciones son importantes y registran la gradualidad moral de las personas o de la sociedad. Lo interesante en este punto, es que la afectividad de la que se vale la solidaridad no sólo recorre la subjetividad de una de las partes, sino que es un encuentro de afectos-sentimientos que revelan el potencial polémico de la solidaridad. La afectividad afectada es posible por el existencial material de los seres humanos. La corporalidad finita y expuesta al dolor, al sufrimiento y hasta la muerte, convoca a la acción solidaria pulsionalmente desde y para la vida. Por ende, la acción solidaria sobrepasa los léxicos últimos o metafísicos de tinte armónico (sin demeritar que éstos puedan y hayan aportado un contenido a la moral de una subjetividad o grupo determinado) y se convierten en una respuesta real y concreta a la exterioridad.

La indiferencia a esa otredad, sobre todo sufriente, revela distintos procesos de gradual deshumanización y pone en evidencia la legitimidad, la verdad, la bondad y la justicia de lo institucionalizado de manera personal y comunitario en una sociedad. La atomización de la respuesta, es decir, de uno sólo o de unos pocos frente a muchos o todos, también es un indicativo de la lucha y resistencia con la que la solidaridad aparece y se abre campo ante a la soledad ética y política. No obstante, esta soledad “social y personal” es una manifestación empobrecimiento de las relaciones humanas y de la pérdida de la capacidad de pensamiento como intuía Hannah Arendt. El ser humano aislado en su respuesta ético-política a la otredad tiene la tentación de abandonar la libertad de esta acción por el miedo social que se sedimenta por ser, pensar y actuar diferente. La superficialidad de la respuesta no muestra todo el horror en la radical indiferencia, sino que viene matizada en una aparente solidaridad que tiene que ser “hipervisibilizada” para la seguridad personal o comunitaria. Es así, como muchas veces estos actos son el resultado de tramas propagandísticas para mantener relaciones asimétricas de injusticia y dependencia.

2.1. Soledad e indiferencia.

Europa sufrió procesualmente una reducción de la riqueza misma de la vida, la individualidad y la intersubjetividad que terminó preparándola para la experiencia más cruda de la soledad que tuvo su mayor representación en los campos de concentración y se extiende en experiencias siguientes de abandono, indiferencia o control⁹ de la otredad radical como en el caso de la creciente “aporofobia”¹⁰ que es un miedo a aquella alteridad que no

⁹ Cada vez es más frecuente los controles en corredores migratorias, en viajes internacionales e internos, acompañado de múltiples restricciones académicas laborales o de servicios básicos; y qué decir de los confinamientos a migrantes. La figura del migrante refugiado es una figura paradigmática como exterioridad frente a una totalidad.

¹⁰ La aporofobia indica el miedo y rechazo hacia los pobres y desamparados en cuanto no representa una utilidad económica. Este rechazo cotidiano y casi invisible (dada su naturalización) es una nueva forma de discriminación que va en contra de los principios de igualdad y respeto que son fundamentales en una sociedad democrática. Si bien, el rechazo-miedo al pobre es producto de las dinámicas económicas internalizadas en la subjetividad social, la aporofobia parece valerse de los mecanismos cerebrales de selección y seguridad sobre lo “igual” o lo “mismo”; sin embargo, la

representa un rédito económico como bien lo explica Adela Cortina (2017). La filósofa recoge a través de este término el grado psíquico, social e institucional de nuevas formas de abandono y exclusión que se hacen presente en la sociedad actual. La autora insiste que aunque el cerebro humano es selectivo y se retrotrae frente a lo desconocido, su proceso de apertura tiene también un inclinación psíquica y social que desmiente la idea de un ser totalmente aislado y potencial lucha con los otros:

Los hombres nacieron en relación, no como individuos aislados, nacieron en vínculo, no como átomos cerrados en sí mismos. Pero sobrevivieron por su solidaridad con los próximos y por su defensa frente a los foráneos: ésa fue la clave del cerebro xenófobo. Y paulatinamente fueron practicando la cooperación y el intercambio recíproco con aquellos de los que podían obtener algo a cambio, formando el «nosotros» del beneficio mutuo, que excluye a los áporoi, a los que no parecen aportar ventajas en el juego del intercambio: ésa sería la raíz del cerebro aporófono, la raíz de la aporofobia. Y aunque el entorno actual ha cambiado sustancialmente en comparación con las sociedades originarias, la especie humana ha permanecido esencialmente igual a nivel biológico y genético durante los últimos cuarenta mil años, continuamos con la moral de los grupos de beneficio mutuo. El progreso moral no se hereda, sino que cada persona tiene que hacer su aprendizaje vital, en conexión con aquellas que le ayudan a vivir su vida (p. 117)

Ya Arendt había anunciado en sus distintos análisis sobre el totalitarismo, el drama que se sedimentó en el corazón de Europa, en uno de sus países más representativos, la Alemania nazi, con la soledad extendida y atomizada que llevó a la configuración de seres aislados y superfluos sin profundidad en sus relaciones humanas, y sin capacidad del reto del pensamiento donde está ubicada subrepticamente la otredad.

En los fascismos europeos, pero en especial, en la experiencia totalitaria nazi, la voluntad común y el espacio público donde los hombres reflejan lo que son individualmente

plasticidad celebrar permite la apertura hacia lo extraño y en ese proceso demuestra la grandeza de la posibilidad intersubjetiva. Las dinámicas del mercado aminoran el espectro del relacionamiento humano y de ahí práctica de exclusión. La aporofobia, así descrita presenta un desafío a la democracia porque puede obstaculizar la integración de los inmigrantes y otras personas desfavorecidas en la sociedad que hacen parte de la sociedad hoy más que nunca cuando factores muchas veces externos obligan a la movilización humana.

quedó eclipsado por la irracionalidad de las masas y el miedo a la libertad como lo va a describir Erich Fromm.

En los campos de concentración de entonces el colapso moral y del pensamiento donde reflejaron condiciones humanas extremas y límites que dieron lugar a experiencias de dominación totalitaria. En el campo de concentración, lo legal o lo ilegal fue exento de diferenciación. Hannah Arendt describió esta situación, no sólo desde un análisis de los victimarios, sino de las víctimas en donde hay una aniquilación procesual de su persona jurídica, su persona moral y finalmente su identidad o humanidad hasta crear “cadáveres vivientes” donde ya no hay discernimiento moral y se obra el sufrimiento sin más. La soledad¹¹ e indiferencia agenciada en los campos de concentración en pleno siglo XX encarnó el “mal radical” con formas ocultas hasta nuestros días:

Lo que prepara a los hombres para la dominación totalitaria en el mundo no totalitario es el hecho de que la soledad, antaño una experiencia liminal habitualmente sufrida en ciertas condiciones sociales marginales como la vejez, se ha convertido en una experiencia cotidiana de crecientes masas de nuestro siglo. El proceso implacable por el que el totalitarismo impulsa y organiza a las masas parece como un escape suicida a esta realidad. El «frío razonamiento» y el «poderoso tentáculo» de la dialéctica que se apoderan de uno como una garra parece como el último asidero en un mundo donde nadie es fiable y en donde no puede confiarse en nada. Es esta íntima coacción, cuyo único contenido estriba en la estricta evitación de contradicciones, la que parece confirmar la identidad de un hombre al margen de todas las relaciones con los demás. Le encaja en el anillo de hierro del terror incluso cuando ya no está solo, y la dominación totalitaria nunca trata de dejarle solo excepto en la extremada situación de un confinamiento solitario. Destruyendo todo el espacio entre los hombres y oprimiendo a unos contra otros, incluso quedan liquidadas las potencialidades productivas del aislamiento; enseñando y glorificando el razonamiento lógico de la soledad, donde el hombre sabe que estará profundamente perdido si llega a apartarse de la primera premisa de la que parte todo el proceso, quedan esfumadas incluso las más ligeras posibilidades de que la soledad pueda transformarse en vida solitaria y la lógica en pensamiento. Si se compara a esta práctica con la de la tiranía, parece como si se hubiera hallado un medio de poner al mismo desierto en marcha, para desencadenar una tormenta de arena que cubra todas las partes del mundo habitado. (Arendt, 1998, p 382)

¹¹ La soledad no es tan obvia, pues opera de manera que separa radicalmente a la gente de su interconexión. Es una soledad como experiencia desprovista de humanidad (*Verlassenheit*), en donde se es incapaz de realizar toda la capacidad que tiene el hombre para la acción.

Los totalitarismos y los fascismos europeos destruyeron todas las formas de relación con la realidad¹²: lo verdadero y lo falso, lo legal o lo ilegal, lo bueno y lo malo, la misma realidad y la ficción se mezclaron sin distinción y se izaron las antiguas violencias contra la humanidad en la en su aparente mejor momento donde Europa se sentía segura de la racionalidad que abanderaba la idea de progreso y desarrollo.

La soledad, como coletazo teórico de la descripción de individualidad solipsista y salvaje de la modernidad, reflejó la incapacidad para el diálogo. Al plantear una única visión del mundo separó importante relación entre pensamiento y realidad y optando así en pleno s. XX por medidas coercitivas de sentidos unilaterales y unívocos.

Erick Fromm en su libro “El miedo a la libertad” (1941) aborda diversos aspectos relacionados con la psicología social y el desarrollo de la personalidad humana en el contexto de la sociedad. Desligándose de algunos postulados de Freud donde el individuo es fundamentalmente antisocial y de que la sociedad ejerce una contradicción represiva, Fromm sostiene la relación íntimamente relacionadas y presta en la formación preponderante en la idea de la relación sociedad-sujeto como lugar de la formación de la personalidad y de las energías productivas. Fromm sostiene que hay en el siglo XX un cambio significativo en la estructura del carácter humano como consecuencia no sólo de la guerra, sino de la forma económica¹³ hegemónica que se extiende desde occidente con la experiencia del capitalismo

¹² El totalitarismo como el terror arruinan todas las relaciones con la realidad. Ya no hay distinción entre la realidad y la ficción, entre lo verdadero y lo falso. La soledad así organizada es incapaz de un diálogo entre las personas, es decir, de poner en funcionamiento el pensamiento para dar lugar a medidas coercitivas propias de las tiranías. El libre movimiento para pensar es sustituido por la corriente propulsiva y singular del pensamiento ideológico como miedo a la contradicción. El riesgo de pensar es el de poner en duda todo cuanto creemos y sentimos.

¹³ Una de las preocupaciones importantes del filósofo Erich Fromm es sobre el carácter humano en el sistema industrial y el capitalismo moderno. Los países contemporáneos, pero de manera especial EEUU, han marcado una pauta en el comportamiento humano por las lógicas del mercado. El mundo moderno aparentemente libre de las ataduras medievales, no era lo suficientemente libre para edificar una vida con profunda significación, con posibilidad de diálogo racional y en amor, por lo cual buscaba una nueva seguridad en la sumisión al líder, a una raza, a la nación, etc., que tuvo su gran expresión en los totalitarismo.

hacia el mundo entero y coapta las energías humanas para convertirlas en fuerzas productivas. Las condiciones sociales externas a las que se ven enfrentados los individuos condicionan desde temprana edad en parte su carácter. Estas nuevas situaciones pueden generar hostilidades y angustias reprimidas que afectan el desarrollo de la personalidad y las relaciones sociales hasta incluso crear o fomentar de manera exacerbada -lo que Hannah Arendt describía desde otras perspectivas como- la soledad y el aislamiento moral que no es otra cosa que la falta de conexión entre el individuo y la sociedad. Si los valores éticos y sus principios no son acogidos por la sociedad, la aventura por vivirlos entra en una tensión conflictiva con la sociedad que le rodea.

Tras esta orfandad social, la soledad moral se asienta como un sentimiento de aislamiento y desconexión que experimenta un individuo cuando sus valores y principios éticos entran en conflicto con los de la sociedad en la que vive. Es una sensación de estar solo en la defensa de lo que se considera correcto o moralmente justo, incluso cuando va en contra de las normas sociales establecidas, es decir, que su discernimiento moral lleva a un miedo a la libertad pues la conexión humana ha sido echada por tierra en nombre de ideologías y aporías. En otras palabras, hay una discrepancia entre los valores éticos y la sociedad en la que se está, provocando en el sujeto una especie de evasión de sí que se distingue por la sumisión y la aceptación de la dominación hasta fusionarse o distinguirse con ella. En este sentido, impulsos sádicos y masoquistas irrigan a la persona en su cotidianidad. Por otra parte, dicho aislamiento moral genera un sentimiento de inferioridad e insignificancia en que la imagen de sí y dese ve comprometida a la vez que su capacidad de transformar el entorno. En consecuencia, esto también puede llevar al conformismo con las normas o violencias imperantes. Esto explica por qué a pesar de ser testigos de una situación inhumana, los individuos preferían mirar hacia otro lado, resignarse frente al hecho o sencillamente ignorarlo.

La experiencia individual configura el carácter social y viceversa: Se trata de una descripción comportamental de la mayoría de los sujetos de un determinado conglomerado que se manifiesta como consecuencia de experiencias individuales y conjuntas que son

agenciadas en común. Las variaciones en la estructura del carácter social se explican por factores accidentales como el nacimiento y las experiencias vitales individuales:

Si consideramos el carácter social desde el punto de vista de su función en el proceso social, deberemos partir del principio que se ha formulado con referencia a su función subjetiva; al adaptarse a las condiciones sociales el hombre desarrolla aquellos rasgos que le hacen experimentar el deseo de obrar justamente de ese modo en que debe hacerlo. Si el carácter de la mayoría del pueblo de una sociedad determinada, esto es, su carácter social, se halla adaptado de este modo a las tareas objetivas que el individuo debe llevar a cabo en la comunidad, las energías de los individuos resultan moldeadas de manera tal que constituyen las fuerzas productivas indispensables para el funcionamiento de la sociedad misma, (Fromm, 1941, p 322).

Fromm, reconoce que lo acaecido en Europa es uno de tantos ejemplos de una experiencia procesual que fue configurando el carácter social y predisponiendo a la soledad e indiferencia. Los comportamientos humanos generalizados no son simple aventura individual y circunstancial, sino que están anclados en los hechos históricos extensivos que configuran el carácter social:

En oposición a estas explicaciones hemos supuesto que las ideologías y la cultura en general se hallan arraigadas en el carácter social; que éste es moldeado por el modo de existencia de una sociedad dada; y que, a su vez, los rasgos caracterológicos dominantes se vuelven también fuerzas constructivas que moldean el proceso social. Con referencia al problema de las relaciones entre el espíritu del protestantismo y el capitalismo, he tratado de mostrar cómo el derrumbamiento de la sociedad medieval llegó a amenazar a la clase media; cómo esta amenaza originó un sentimiento de impotente aislamiento y de duda; cómo se debió a este cambio psicológico la atracción ejercida por las doctrinas de Lutero y Calvino [...] Con respecto al fascismo se aplicó el mismo principio de explicación: la baja clase media reaccionó frente a ciertos cambios económicos, tales como el crecimiento en el poder de los monopolios y la inflación posbélica, intensificando ciertos rasgos del carácter, a saber: sus tendencias sádicas y masoquistas” (Fromm, 1941, p. 336).

El componente pedagógico y configurativo de la sociedad sobre la personalidad es un indicativo de que la conexión intersubjetiva viaja histórica por fuentes culturales, económicos, políticos, entre otros:

Podemos volver a formular este principio, expresándolo en función del carácter social: éste surge de la adaptación dinámica de la naturaleza humana a la estructura social. Los cambios en las condiciones sociales originan cambios en el carácter social, es decir, dan lugar a nuevas necesidades, nuevas angustias. Éstas originan nuevas ideas o, por decirlo así, hacen a los hombres susceptibles de ser afectados por ellas; a su vez estas nuevas ideas tienden a estabilizar e intensificar el nuevo carácter social y a determinar las acciones humanas. En otras palabras, las condiciones sociales ejercen influencias sobre los fenómenos ideológicos a través del carácter; éste, por su parte, no es el resultado de una adaptación pasiva a las condiciones sociales, sino de una adaptación dinámica, que se realiza sobre la base de elementos biológicamente inherentes a la naturaleza humana o adquiridos como resultado de la evolución histórica. (Fromm, 1941, pp. 337-338).

Entre las causas del miedo a la libertad se encuentra la pérdida de seguridad que ofrece la estructura social frente a la responsabilidad de tomar decisiones y enfrentar las consecuencias que implican, lo cual puede generar inseguridad y temor a equivocarse. La presión social y conformismo por temer ser juzgado o rechazado por la sociedad -si se aparta de las normas o el *statu quo*- se considera aceptable y hasta cómodo con tal de evitar cualquier señalamiento. Esto puede generar un temor a ser excluido o a enfrentar consecuencias negativas por ser diferente. De ahí que la dependencia y sumisión emocional o económica hacia otras personas o instituciones demuestren la fuerza estructuradoras de determinados sistemas injustos.

Fromm agrega, además, una descripción de un elemento importante que potencia la soledad del sujeto moderno: La enajenación¹⁴. El hombre es desplazado como ser por las

¹⁴ Las democracias del siglo XX también representan un tipo de escape de la libertad. El análisis de este particular escape se centra en el concepto de enajenación, que es una especie de "enfermedad" de nuestra tiempo. La enajenación, dentro de la tradición occidental, ha tenido un papel importante, y en ella se encuentra una relación con la "idolatría", en el sentido en que fue usada por los profetas. Lo que sucede con este fenómeno es que hay una especie de suplantación en las capacidades de las cosas e incluso, objetos determinados empiezan a tener propiedades ajenas a sí mismos. Freud postula con este proceso una especie de "transferencia" en su análisis psicoanalítico: El ser humano hace transferencia de la experiencia que tiene de sus propias actividades o vivencias, como su capacidad de amar o su facultad de pensar, hacia un objeto externo de sí. Este objeto puede ser otro ser humano o incluso algo inanimado. Una vez que el individuo ha establecido esta transferencia, solo puede relacionarse consigo mismo a través de someterse al objeto-persona al cual ha transferido sus propias funciones humanas. El tema de la enajenación o idolatría también

cosas y las circunstancias que él mismo ha creado. Este hombre disminuido o aniquilado en su ser cree reaparecer con el Estado, con la producción¹⁵ o con la empresa. Al ser desplazado por “las cosas y las circunstancias” el hombre empobrece sus relaciones interpersonales y se entrega a la indiferencia, es decir, a la falta de solidaridad entre sus semejantes. Es así como esta indiferencia es una nueva manifestación del mal por su falta de empatía y preocupación por la alteridad:

Lo que hoy ocurre es una cosa fundamentalmente distinta: no se trata ya del mal frente al bien, sino de que hay una nueva inhumanidad: la indiferencia. Es la total enajenación de la vida, la total indiferencia frente a ella. Quisiera ilustrar esta nueva inhumanidad en dos fenómenos: el fenómeno de Eichmann y el fenómeno de la estrategia atómica [...] Desde el punto de vista clínico, calificaríamos de depresivo grave a un hombre que, con toda la seriedad del mundo, dice que antes de nada se debería calcular cuánto más horrorosa sería la guerra en comparación con la paz. Supondríamos que semejantes actividades son lo único que tiene para defenderse del suicidio. En realidad, debiéramos decir que está loco y que debemos compadecerlo. Pero lo terrible es que este hombre no es ninguna excepción, que son millones los que piensan como él. Esta actitud de hombre deshumanizado, de hombre que no se preocupa del hombre, que no sólo no es el guardián de su hermano, sino que tampoco es siquiera su propio guardián es una actitud característica del hombre enajenado. (Fromm, 2007, pp 36-37).

Hannah Arendt identificó también esta forma del hombre moderno introduciendo la expresión “la banalidad del mal” como una especie de suspensión del pensamiento que debería tener como objeto excepcional a la otredad sobre y con quien se hace todo discernimiento ético. La incapacidad de pensar está lejos de ser una incapacidad de inteligencia y, por eso, la ciencia y la técnica siguen manifestando sus logros: Los límites de la tierra han quedado abiertos por una nueva preocupación fuera de nuestro mundo que tiene

estuvo presente en Hegel y Marx cuando intuían al hombre como un ser en el que ya no es el pilar de su propia acción y, por tanto termina siendo dominado por las cosas.

¹⁵ Marcuse ofrece una ontología política del trabajo: La existencia humana se desenvuelve en un mundo dividido, en donde ya existe la división del trabajo. Y esta relación se constituye en la relación fundamental entre dominio y servidumbre. Es lucha por la disputa de quién es siervo de quién remitiendo así a la “dialéctica del amo y del esclavo” de Hegel, de la que nadie puede sustraerse porque es la lucha por la producción y reproducción de la vida social. Ninguna praxis puede sustraerse de este antagonismo o bien porque la acepta y decide vivir así o porque busca transformarla y, en este caso, adquiere conciencia de clase.

que ver con la carrera espacial. Sin embargo, a pesar de que los recursos o de que los medios podrían resolver y/o atender las emergencias y las desigualdades internas y reales de este mundo, dicha suspensión del pensamiento o indiferencia, expone a la muerte sin más a millones de seres humanos. El empobrecimiento de las relaciones humanas de mano de la ciencia y la técnica contemporáneas lleva a la atomización y a desdibujar el carácter de lo comunitario. Así las cosas, la solidaridad queda castigada a un pensamiento irreal, demasiado utópico como para gastar esfuerzos en ella. Atomizada la cultura, el dolor, el sufrimiento y la muerte es explicada como una consecuencia de la falta de capacidad del sujeto exitoso y competente. Para esta forma de la subjetividad, la culpa no está en las estructuras o sistemas injustos, sino en el propio destino. El hombre enajenado, no tiene la capacidad crítica de mirar más allá. Por el contrario, soporta la carga personal y social de indiferencia y de soledad.

Basta recordar aquí, el diagnóstico que también hacía Nietzsche sobre la cultura de su tiempo y que parece extenderse hasta el presente. En su libro “Así habló Zaratustra” (2011) en el pasaje de las “Tres transformaciones” (p.p. 35-37), observaba la evolución del hombre “puente” entre el animal y el “superhombre” con las enigmáticas metáforas del camello, el león y el niño. Son tipos de subjetividad con cierta capacidad de intervenir en la historia y ser afectados por ella. El camello, soporta la existencia y se resigna ante lo ya dado, ante el peso del “deber” y, aunque puede lamentarse de su carga, cree que ésta lo dignifica y termina justificándola. Nada más cercano a ese se que el hombre enajenado que termina siendo uno con su carga. No obstante, Nietzsche reconoce cierta posibilidad de cambio o transformación por parte de algunos individuos que pueden identificarse con el “león”. Allí hay un intento por el espíritu libre, por la manifestación del deseo, del yo “quiero” frente al dragón del “tú debes”. Este intento de afirmación de sí no pasa de la negación a los antiguos valores, de la crítica a los mismos. Su negación aún no es superación. Esta es la presentación de millones que consideran que lo instalado como ley, como norma, como regla en una sociedad debe ser cambiado o actualizado porque es injusto o no cumple las expectativas vitales. Hombre enajenados y/o “banales” pueden generar cierta “crítica” a su contexto histórico. Lo que Hannah Arendt en últimas intuía con en las dinámicas de las ideologías en las que unas series

de afirmaciones necesitan de un espectro antagónico para movilizar con sensacionalismos las voluntades. Algo de verdad tendrán estos “rugidos” sobre todo del hombre moderno, pero son incapaces de verdaderas transformaciones.

Hace falta un estadio más: El niño. Este tipo de “ser humano” que tiene relación intuitiva con la existencia, es decir, de libertad. Su manera de operar en el mundo le hace capaz de transmutar los valores o transvalorar, de hacer -como dice Agamben- “destitución de uso”, e instalar otras significaciones. El “loco de Torino” expone así, la necesidad de una subjetividad que tiene que ir más allá de sí, es decir, un “súper-hombre”. No obstante, la pregunta es sobre el quién de esta experiencia. ¿quién es capaz de superar la enajenación cuando el carácter social parece reproducir subjetividad determinada? ¿Quién es capaz de ser un sujeto pensante con las consecuencias de Arendt proponía? Finalmente, ¿quién es capaz de plantear un nuevo horizonte valorativo? Al parecer, Nietzsche sólo lo descubre en un sujeto único (dada su sospecha por las masas a quienes considera grupos reproductores de la decadencia), diferenciado y hasta aristocrático.

Sin embargo, lo que el filósofo no alcanza a descubrir es la potencialidad misma de las víctimas ni la dinámica de la solidaridad como constructora de nuevas realidades. Para él la compasión es resignación y lo comunitario sólo tiene ínfulas de “rebaño” decadente. Al fin de cuentas, Nietzsche es un crítico del sistema dentro del sistema y es hijo de su época. Lo que sí se puede rescatar en este punto, es la pregunta por el sujeto creador de nuevas condiciones históricas y de nuevos valores. Pero, y, no menos importante, sobre el alcance político de aquello que es creado por la particularidad de ese sujeto.

2.2. Gramática afectiva de la solidaridad.

Las emociones y los sentimientos son elementos importantes en el ejercicio de las prácticas solidarias. La filosofía occidental y, poco a poco la retórica moderna, dio un lugar privilegiado a la razón y un lugar secundario al mundo afectivo. Dentro de quienes insistieron en una descripción de la dimensión afectiva quedaron obnubilados por ella excesiva teorización del “yo” como individuo solipsista y de naturaleza salvaje.

El filósofo surcoreano Byung-Chul Han (2014) reconoce que la cultura de contemporánea se caracteriza por sostener estatus de lo “igual” en el que se ha procurado al aniquilación del otro en su diferencia. Los mecanismos agenciados de “igualación” han abarcado la pluridimensionalidad de la vida del sujeto y ha afectado los campos relacionales afectivos del individuos como el eros y el amor. Por ejemplo, la experiencia del eros en la sociedad actual se ha vuelto en un objeto de consumo y no en una relación con el otro que va más allá del rendimiento y del poder: “En ese sentido, el otro ya no es una persona, pues ha sido fragmentada en objetos sexuales parciales. No hay una personalidad sexual.” (p. 13)

También, la muerte del amor se ha convertido en un síntoma epocal de esta sociedad, pues esta pulsionalidad afectiva parece sucumbir ante las dinámicas del mercado. El sistema neoliberal, con su influjo narcisista crea esta nueva cultura de lo igual haciendo desaparecer al otro y llevando a la agonía del eros y del deseo al colocarlo como experiencias autorreferenciales.

El rostro del otro se desdibuja más y más, y así se debilita la posibilidad real surgimiento del deseo erótico. Las implicaciones morales en este campo de la relacionalidad en el contexto consumista dejan de lado el “deber” ético por “tú puedes” de la competición y del rendimiento. El “tú puedes” es mucho más coercitivo y disciplinario que el “tú debes”, pues configura un mundo de explotación de sí bajo una pseudolibertad: El sujeto del rendimiento, como empresario de sí mismo, sin duda es libre en cuanto que no está sometido a ningún otro que le mande y lo explote; pero no es realmente libre, pues se explota a sí mismo, por más que lo haga con entera libertad (Han, 2014 p. 11)

Esta tendencia a describir la afectividad como una dimensionalidad enteramente volcada sobre sí puede rastrearse en la obra "Teoría de los sentimientos morales" de Adam Smith (2013) que aborda la concepción de la justicia y su relación con los sentimientos humanos. Este padre del liberalismo, heredero de la escuela escocesa, pretendía una teoría general de la moral, la sociedad y la política. Así que había que establecer una descripción de la regularidad de los sentimientos humanos con la que se negaría una visión provista de azar y suposición. Para el economista-filósofo el hombre está “irremediamente sometido” a tener los sentimientos que tiene. Smith (2013) participará también de la general repulsa de

la escuela ante las tesis de Hobbes, que implicaba que antes del “Estado no había ningún criterio moral, y que las normas del bien y del mal derivan de las leyes que dicta el poder” (p 10).

Para Smith, la justicia es el pilar de la sociedad. Ésta no es una virtud en sí misma, sino una virtud que se deriva de otras virtudes con cercanía a la prudencia y la benevolencia. Sin embargo, la justicia no es sólo una consecuencia sólo de la prudencia de quienes detentan las leyes, sino de los sentimientos reflejo que acaecen a los sujetos. En consecuencia, lo que guía el vivir justo o la defensa judicial de la justicia no es la prudencia, sino el instinto de autoaprobación y de evasión del sentimiento de remordimiento. Estas reglas no tienen un fundamento en el *ius* real, sino que proceden de las reacciones de los hombres ante diversos escenarios o estímulos espejo como se explicará más adelante.

Para Adam Smith, incluso los magistrados pueden establecer castigos para aquellos que descuiden sus deberes con el fin de promover la prosperidad de la república (*commonwealth*). Como orientadora principal de la sociedad, la justicia pues crea con la aprobación de la sociedad. Es una justicia conmutativa “el no lesionar al prójimo, al tratar a todo el mundo por igual, protege a los más débiles” (Smith, 2013, p 16), pero también es una justicia distributiva porque considera la distribución de los bienes según cierta jerarquía de dignidades (Casanova, 2002).

En su investigación, la moral se convierte en un tipo de virtud del individuo y puede volcarse sobre la otredad e involucrarse en ambiente comunitario y social. Sin embargo, dicha dinámica no sale del espectro autorreferencial moderno. Smith explica que el comportamiento moral obedece a la figura de un “espectador imparcial” (p. 244) en el interior del hombre (“un hombre dentro del pecho”) en el que “se funda en el deseo de ser loable y en la aversión de ser reprochable” (p. 245). Dicho espectador tiene la capacidad de identificación con una determinada situación, pero para que dicho sujeto haga su aparición necesita de la presencia de los otros, pues el hombre en su soledad “le sería tan imposible pensar en su propia personalidad, en la conservación o detrimento de sus sentimientos y de su conducta, en la belleza o la deformidad de su rostro” (p. 222). Los otros son una especie de espejo que se convierten en causas de nuevas pasiones. Estas se pueden clasificar en

antisociales (odio-aversión), egoístas (pesar-gozo) y sociales. Las pasiones atraviesan las dinámicas corporales o de inclinación y en particular el hábito de la imaginación.

La figura del espectador imparcial es un acto imaginativo “una imagen bien informada” que es la encargada del juicio moral, de la conducta correcta. Es una especie de “super-yo” como dirá Freud más adelante. Hay en Smith, una cierta tendencia estoica para moderar la pasión. La corrección o la incorrección de dichos sentimientos está determinados por la simpatía que denota “nuestra compañía en el sentimiento ante cualquier pasión” (p. 52) y que “en su sentido más amplio y original denota la compañía de sentimientos con el padecer y no con el placer de los demás” (p. 113). Nuestros sentimientos no nos dan información en la misma medida que los sufrimientos de los otros; eso que se siente no nos lleva más lejos de nuestra propia persona, sólo la imaginación se puede formar un concepto de eso que el otro está viviendo. Así pues, la simpatía en nosotros es algo imperfecto, “en consecuencia, no emerge tanto de la observación de la pasión como de la circunstancia que la promueve” (p. 53)

Así pues, la literatura encargada de la descripción de estos componentes de la vida humana ha tenido reduccionismos teóricos en sus enfoques sobre todo cuando tienen que tener en cuenta elementos referidos a la sociedad, la justicia, la cultura y la política. Con un avance, pero no suficiente, en las primeras décadas de la segunda mitad del siglo XX, la antropología y la sociología comenzaron a cuestionar los enfoques objetivistas y subjetivistas en el estudio de la cultura y la sociedad (Bolaños Florido, 2016). La antropología cuestionó el enfoque objetivo de la etnología clásica al afirmar que la conciencia individual está determinada por la cultura y la tradición. Por otro lado, la sociología criticó el enfoque subjetivo al considerar que no logra explicar la importancia del mundo social y las estructuras en las que se integran las prácticas históricas y los hábitos sociales. En este contexto, surgieron nuevas corrientes intelectuales que abordaron las emociones y los sentimientos como elementos centrales en la comprensión de las prácticas sociales y culturales. Autores como Pierre Bourdieu (1930-2002) y Michel Foucault (1926-1984) realizaron análisis de temas relacionados con las prácticas corporales, la cotidianidad y los mecanismos de control y formación de identidad en los que se involucra la creación de experiencias emocionales.

Estos temas han sido estudiados en áreas de las ciencias sociales y humanas que ponen su atención no sólo en lo macro sino en lo micro de la realidad humana como formas de constitución de la subjetividad y de lo social.

Por su parte, Luc Ciompi (2007), explora la relación entre los sentimientos y el pensamiento, y cómo esta relación influye en nuestra comprensión del mundo y de los demás.

Ciompi argumenta que los sentimientos y el pensamiento se relacionan de manera inevitable en la actividad psíquica, y que los centros cerebrales emocionales y cognitivos están estrechamente vinculados y se influyen mutuamente de forma constante. La investigación neurobiológica moderna demuestra que cualquier estímulo sensorial que ingresa al cerebro adquiere necesariamente una "coloración emocional" que depende del contexto y la experiencia vivida. En otras palabras, los sentimientos y el pensamiento interactúan de manera obligatoria en la actividad psíquica. Esta "coloración" luego afectará cómo la información sensorial es registrada en la memoria y cómo reacciona frente a otros estímulos. Por lo tanto, el pensamiento "puro" y exento de afecto no existe ni en la ciencia, ni en la lógica formal, ni siquiera en las matemáticas. Así pues, los sentimientos, emociones o afectos desempeñan un papel crucial en todo tipo de pensamiento y acción, y su importancia es aún mayor de lo que se reconoce comúnmente. Los afectos se corresponden con reductores de complejidad enormemente eficaces, indispensables para comprender el mundo y la realidad cotidiana que nos circunda. Los afectos no sólo acompañan al pensamiento y al comportamiento, sino que también en buena medida los guían y los organizan.

En este sentido, los afectos no solo actúan como una fuente de energía, es decir, como un impulsor (y a veces también como un freno, como en el caso de los estados depresivos) de cualquier actividad intelectual, como sostenía Piaget (1896-1980). Además, tienen una influencia constante en el pensamiento y la acción a través de una serie de "efectos conmutadores" o "efectos operadores generales y específicos", siguiendo la terminología de Ciompi.

En cualquier contexto en el que la comunicación sea relevante, es fundamental considerar los impactos emocionales constantes en el pensamiento y el comportamiento.

(Ciompi, 2002). Además, la lógica afectiva puede tener consecuencias en la comprensión de los procesos psicosociales, como las crisis conyugales, profesionales, bursátiles o políticas. La lógica afectiva no está en contradicción con el acceso psicodinámico, el socio dinámico y el neurobiológico, sino que los une y los ilumina mutuamente. La noción de que los afectos influyen en el pensamiento y la acción nos lleva a una comprensión más global, realista y humana del hombre y del mundo. También contribuye a realizar un examen crítico de nuestra concepción idealista de lo que somos y reconocer que los conflictos personales y colectivos que experimentamos a diario están arraigados en nuestras predisposiciones innatas para sentir, pensar y actuar.

Las emociones son también una fuente para las decisiones morales. Emociones como la indignación son reactivas, mientras que la compasión es una emoción proactiva que puede guiar la acción moral (Farfán, 2016) y legal, por ejemplo, en sociedad postconflicto, de justicia transicional y restaurativa.

Las emociones en el campo de la praxis cotidiana a través de los deseos y creencias de agentes morales ha sido un tema de estudio para Jon Elster (1993). El filósofo reconoce que transgredir una norma social o moral provoca emociones, como vergüenza, culpa o indignación, ya sea para el transgresor o para el observador de la trasgresión. Estas emociones son "tendencias de acción" que desempeñan un papel fundamental tanto en el cumplimiento de las normas como en las sanciones asociadas. Siguiendo la idea del contrato social de Rawls, las emociones morales son las que motivan e impregnan de un ethos a los agentes morales al proponer y acatar principios de justicia. En el caso de una sociedad que ha experimentado violencia y ha dejado víctimas de diferentes tipos, y que busca un proceso de reconciliación nacional, la compasión sería especialmente relevante, ya que es análoga a otras emociones morales más que la "vergüenza" y similares. Aunque la compasión no resuelve los problemas de injusticia, desigualdad o violencia, sí puede servir como fuente de moral y derecho que permita imprimir un ethos a la conducta humana de los ciudadanos. Estos ciudadanos, junto con el Estado y sus instituciones, son los responsables de abordar las situaciones de injusticia, desigualdad y violencia social.

De manera especial los sentimientos y emociones del espectro análogo de la compasión es importante también para la praxis solidaria de la solidaridad ya que implica una forma del amor que va más allá de la reciprocidad en la que sí puede circunscribirse a amistad y la fraternidad. Se trata de la idea del amor como ágape del que procede la palabra caridad que representa una evolución frente a la *filia* y el *eros* por tener una atención sobre la alteridad como exterioridad radical:

El ágape es un amor al otro como otro, un amor de plena responsabilidad por la realización del otro, es un amor de servicio y disponibilidad que supera la fraternidad como amistad de la comunidad bajo la ley. La solidaridad con “la viuda, el pobre, el huérfano, el extranjero” desde los tiempos de Hammurabi; con los débiles, oprimidos y explotados. La ética grecorromana bajo la ley no tenía conocimiento de esta afectividad ético-transontológica, que con E. Levinas podríamos llamar deseo metafísico (désir metaphyque). Es el amor (que efectivamente no es interno, sino intersubjetivo, histórico y políticamente subversivo) que solidifica al “resto” mesiánico que da ánimo para afrontar el peligro: “Nosotros los fuertes debemos cargar con las debilidades de los débiles y no buscar lo que nos exalta. Procuremos la satisfacción del Otro en lo bueno, tampoco el meshiakh buscó su propia satisfacción” (Rm 15, 1-2)” (Dussel, 2012, p. 49).

Arendt, dedicó su tesis doctoral al análisis del concepto de amor en los distintos escritos de en uno de los padres y doctores de la Iglesia latina, San Agustín de Hipona (354-430). Allí, Arendt distingue tres conceptos de amor con tres modos de temporalidad distintos, los cuales son abordados en cada una de las partes del libro: el amor como anhelo, que implica una anticipación del futuro; el amor como relación con el creador, que implica remontarse al momento pasado originario de la creación; y el amor al prójimo, como forma de relación entre las personas, que supone la dimensión temporal del presente. En este sentido, este amor se desarrolla y se construye en el presente como tensión y brecha entre lo que ha sido y lo que todavía no es, en un “ya pero todavía no” como anuncia la expresión bíblica (Hb 2: 8-9; Jn 18:36; 1 Jn 3: 2).

En su análisis, Arendt plantea la diferencia entre *caritas* y *cupiditas* como una distinción importante en la filosofía y teología cristiana. *Caritas* se refiere al amor divino, desinteresado y altruista que se dirige hacia Dios y hacia los demás seres humanos. Es un amor que busca el bien de los demás sin esperar nada a cambio, y que se basa en la fe y la

esperanza en Dios. *Caritas* es un amor del hombre a Dios y que lo hace más humano ya que nos permite amar a los demás como a sí mismo. Por otro lado, *cupiditas* se refiere al amor desordenado y egoísta que se dirige hacia los bienes terrenales y materiales, como el dinero, el poder o el placer. Es un amor que busca la satisfacción de los propios deseos y necesidades, sin importar el bienestar de los demás. *Cupiditas* es un amor que aleja de Dios porque hace depender al hombre de cosas que son temporales y pasajeras (Arendt, p. 38).

El amor hacia los demás adquiere una relevancia fundamental para la convivencia en sociedad y no se aborda de manera suficiente en la descripción del *Dasein* según Heidegger. El “arrojo al mundo” y su interacción con él, implica para Arendt modos particulares de relacionamiento:

Si pudiera decirse del hombre que tiene alguna naturaleza esencial, sería el hecho de no ser autosuficiente. De aquí que el hombre se vea empujado a quebrar este aislamiento por el amor –sea que *cupiditas* haga de él un habitante de este mundo, sea que *caritas* le haga vivir en el futuro absoluto como habitante del mundo por venir–. Solo el amor llega a constituir uno de ambos mundos en hogar del hombre, y por tanto «para los creyentes [que no aman el mundo] este mundo es lo que el desierto era para el pueblo de Israel»: en él no viven en casas sino en tiendas. ¿No sería entonces mejor vivir en *cupiditas* y tener un hogar en el mundo? ¿Por qué habría que hacer de este mundo un desierto? La justificación de esta extraordinaria empresa solo puede estar en la profunda insatisfacción de quienes aman el mundo, para con lo que el mundo puede darles” (Arendt, 2001)

El fenómeno del extrañamiento del mundo en la sociedad moderna intuido por la pareja de esposos Günther Anders y Hannah Arendt, según la presentación de Quintero (2021), ofrecen una visión pesimista sobre el desarrollo tecnológico y su impacto en la condición humana, pero desde perspectivas diferentes. Anders se centra en la conexión entre el ser humano y el avance tecnológico, planteando la interrogante de si podemos mantenernos al ritmo emocional y espiritual del progreso humano. Su respuesta es negativa, ya que sostiene que el impacto del avance tecnológico en la psicología humana y en la sociedad es abrumador y deshumanizante. Anders describe a los seres humanos como extraños en su propio mundo, como seres obsoletos o anticuados. Por otro lado, Arendt se centra en la relación entre el ser humano y la política, y cómo la lógica del razonamiento económico ha transformado las

relaciones humanas y marginando la acción. Arendt considera que la glorificación de la labor y la vida se realiza a costa de la acción que como se dijo anteriormente, representa el signo excelso de humanidad. El mundo se ha convertido en un lugar inhóspito y estéril que suplanta y transfigura el potencial político del espacio público.

Ambos autores coinciden en que la sociedad moderna ha llevado al paroxismo los elementos característicos de la modernidad, estableciendo regímenes de apartheid y discriminación, y transformando el campo social de las masas. La fe total en la razón (sobre todo en su versión lógico-matemática) solo permitió mostrar una narración unilateral de la realidad, y el proceso de industrialización hizo orbitar la vida en torno a la lógica económica. La respuesta a la pregunta de por qué hay alguien y no más bien nadie, sigue siendo la acción, que se encuentra ontológicamente enraizada en la humanidad. Aún es posible esperar la aparición del milagro de un suceso, de ese algo inesperado, imprevisto e inexplicable en el mismo horizonte humano.

El "*amor mundi*" es una noción desarrollada por Hannah Arendt que se refiere al amor por el mundo tal como se nos presenta, sin idealismos ni sublimaciones. Es un amor existencial y vitalista hacia la diversidad y las imperfecciones inherentes del mundo, que representa la aceptación, la vinculación y el afecto por la realidad fenoménica del mundo. Pero es precisamente, en ese mundo como desierto donde el "oasis" (otra metáfora presente en Arendt) se hace presente como un lugar vinculante de los seres humanos, pues permite la acción política y la reflexión política. Esto propicia de alguna manera el "*amor mundi*" que implica aceptar y vincularse con la realidad fenoménica del mundo.

La vida nueva no se puede ganar más que en combate contra la antigua, y en un combate incesante que no acaba sino con la muerte. Mientras el hombre vive en el mundo, sigue atado al mundo y a sus deseos, sea entregándose a ellos, sea combatiéndolos. Mientras el mundo subsiste, subsiste el pasado: "así, si quieres amar a Cristo, extiende tu amor al mundo entero". Y en efecto, la relevancia del prójimo está ligada a la condición de cristiano. La fe común en Cristo es lo vinculante en un segundo término; pues en virtud del pasado del que la fe en Cristo redime puede ella llegar a ser una fe en común. Sólo este pasado común a todos los hombres; para el mundo el pasado es lo consabido, lo que va de suyo, y sólo el cristiano lo experimenta explícitamente en el pecado. Conducir al prójimo a esta explicación de su propio ser propio, "llevarle hasta Dios" (*rapere ad Deum*), es el deber para con el prójimo que el cristiano asume a partir de su

propio pecado: “te es consustancial; (...) él es lo que tú eres: reconócelo como tu hermano” He aquí la razón de que haya pecado en huir a la soledad: pues se priva al otro de la posibilidad de convertirse. La gracia de Dios da así un nuevo sentido, en el extrañamiento del mundo, a la coexistencia de todos los hombres, a saber: el de mutuamente defenderse del mundo. Sobre esta defensa frente al mundo se funda la nueva ciudad, la ciudad de Dios. (2001, pp. 142-143)

En “Eros y civilización” (1989), Marcuse discute el concepto de hombre según la teoría freudiana, afirmando que la historia del hombre es una historia de represión. La cultura restringe tanto su existencia social como biológica, y los instintos deben desviarse de su objetivo para vivir en sociedad. El principio del placer es reemplazado por el principio de la realidad, donde el individuo aprende a renunciar al placer inmediato y busca la satisfacción retrasada y restringida. Sin embargo, esta restricción no es completa y el principio del placer continúa existiendo en el inconsciente, afectando la realidad de diferentes maneras. La represión es un fenómeno histórico impuesto por el hombre, y la lucha contra la libertad se reproduce en la psique del individuo y sostiene las instituciones de dominación.

El principio de placer se refiere a la tendencia innata de los seres humanos a buscar experiencias placenteras y evitar experiencias dolorosas. Según Freud, este principio es el que rige el funcionamiento mental en las primeras etapas de la vida, donde el individuo busca la gratificación inmediata de sus necesidades y deseos. No obstante, en la medida que el individuo crece y se enfrenta a la realidad de que no todas sus necesidades y deseos pueden ser satisfechos de inmediato, se desarrolla el principio de realidad. Este principio implica el reconocimiento de que la gratificación inmediata no siempre es posible y que a veces es necesario retrasar la satisfacción de los deseos para evitar consecuencias negativas. En otras palabras, el principio de realidad implica la capacidad de tolerar la frustración y la capacidad de planificar y esperar. Este principio de realidad no anula completamente el principio de placer, sino que lo modifica. Bajo el principio de realidad, el individuo aprende a buscar formas de satisfacer sus deseos que sean compatibles con las normas y relaciones sociales establecidas. Esto implica una "transustanciación" del placer, donde la gratificación instintiva se subyuga y desvía para adaptarse a las exigencias de la realidad.

El superego tiene un papel preponderante en la formación del ego y su papel en la represión de los impulsos destructivos del ello. Marcuse expone que el superego puede volverse tiránico y amenazar el equilibrio saludable del ego. El superego se ve afectada por los monopolios económicos, políticos y culturales. El individuo se vuelve más socializado por agentes externos como pandillas, radio y televisión, en lugar de la familia. El padre ya no tiene tanto poder y autoridad sobre el hijo. La agresión se dirige hacia los sustitutos paternos.

La represión y la privación han sido justificadas y afirmadas, convirtiéndose en fuerzas poderosas y agresivas que determinan la existencia humana en la actualidad. A medida que su uso social ha crecido, el progreso se ha convertido en una forma progresiva de represión. En este camino, no hay otra opción, y ninguna libertad espiritual o trascendental puede compensar las bases represivas de la cultura.

Esta civilización debe protegerse la idea de un mundo que podría ser potencialmente libre. Si la sociedad no puede utilizar su creciente productividad para reducir la represión (ya que eso destruiría la jerarquía del *statu quo*), la productividad se utiliza en contra de los individuos y se convierte en una herramienta de control universal necesaria.

2.3. Trazos históricos de la solidaridad

Ante el aparente fracaso nominal de la fraternidad por no tener tanto desarrollo teórico y jurídico, la solidaridad (un supuesto de ayuda mutua entre hermanos) pareció heredar su vocación y ser utilizada como un término recurrente y de moda en las actuales configuraciones políticas, sobre todo en aquellas que mantienen la idea de Estado de Bienestar.

Si no se habla tanto de fraternidad hoy, no es sólo quizá a la suerte histórica del término, sino a que la solidaridad parece contener el tratamiento responsable frente aquellos que no están en el horizonte de la hermandad-amistad y que conservan la diferencia radical como Otredad. Es decir, aquellos que no están o no pertenecen al sistema en cuanto tal. Allá

donde la fraternidad no alcanza o no es, la solidaridad parece acarrear una experiencia más crítica y paradigmática. Sin embargo, el reto de una teorización contemporánea de la solidaridad deviene de encontrar su criticidad y validez histórica dada la crisis de los grandes discursos y recurrencias a esencialismos y naturalezas (la fraternidad gozó de este tratamiento, pero a la vez sufrió sus consecuencias históricas). Se suma a la vez, el reto que juega la solidaridad en la tensión entre la unidad nacional (que parece reclamar la figura de la antigua fraternidad) y su apertura (como la responsabilidad hacia el Otro), sobre todo en casos de emergencia, como los migratorios, los de exclusión social, entre otros.

Habría que poner ahora la atención a la génesis del fenómeno humano donde la solidaridad tiene su mayor sentido como categoría pre-política. Pues el hombre no aparece en el desierto de una soledad, sino en la complejidad comunitaria de la cosmogénesis planetaria en interdependencia solidaria con otros para sobrevivir. Con “inteligencia sintiente” (Zubiri) o el “senti-pensar” (Kusch), el hombre es “afectado” ontológicamente por una exterioridad a su ser: La otredad. La carga afectiva de esta presencia, como diría Levinas de “deseo sin concupiscencia”, procura la respuesta responsable de quiénes se enfrentan a este “cara a cara”. La calidad de esta respuesta también se torna en cantidad, en el hecho de que la acogida solidaria trasgrede ciertas temporalidades al intentar volverse en leyes sin prescripción como lo expresan los registros míticos y religiosos en distintas culturas.

La laicización (desmitificación)¹⁶ de las culturas y la aparición de pluralidades de creencias y de formas de vidas en la extensión del conocimiento que se revela cada vez más globalizado ha llevado a discutir las prácticas solidarias de antaño frente a hegemonías

¹⁶ El siglo XVIII, conocido como el siglo de las luces, fue considerado como una etapa de transición de la época medieval, motivada por el humanismo renacentista y la revolución científica. Según Kant (1724-1804), la Ilustración consistía en abandonar la minoría de edad y utilizar nuestra propia razón: "*Sapere aude*" (¡Atrévete a saber!). Este llamado es más moral que epistémico, ya que la razón tiene una relación especial con la libertad. Si las acciones no son dirigidas por la razón, no son libres, sino que están irremediamente condicionadas por fuerzas externas como las pasiones, los sentimientos, las creencias, entre otras. Este proyecto que abanderaba a la modernidad terminó eclipsándose en los actos de barbarie irracional de s. XX. La razón liberadora se transformó en una racionalidad instrumentalizada que en nombre de la ciencia y la técnica eclipsó a la humanidad.

organizativas, institucionales y políticas. Intentar rastrear históricamente la solidaridad humana, no sólo derrumba la idea de que es un concepto contemporáneo de moda y, por tanto, importante, sino que sus evidencias históricas demuestran que la solidaridad ha sido y es la forma más importante de relación entre los hombres y testimonio de su humanización.

2.3.1. La solidaridad en el mundo antiguo.

Hay elementos de la solidaridad como hospitalidad en el mundo antiguo (Pagotto, 2017) descritos en las tradiciones religiosas y mitológicas. En el mundo griego, la posibilidad de que, al acoger a un extranjero desconocido, era la posibilidad misma de recibir a alguno de dioses. Uno de los relatos más conocidos es el de Filemón y Baucis, quienes acogieron a Zeus y Hermes disfrazados de viajeros. A través de su generosidad y hospitalidad, estos humildes campesinos fueron recompensados con la inmortalidad y la transformación de su modesta choza en un majestuoso templo.

En el cosmopolitismo estoico se consideraba que todos los seres humanos eran ciudadanos del mundo y que había de tratarse a los demás con igualdad y respeto. El extranjero, más que un extraño, era considerado como un ser con el que se compartía dicha humanidad y por tanto merecía ser acogido y cuidado.

La práctica de la *Xenia* (Iriarte, 2007) o hospitalidad, en la antigua Grecia fue una virtud esencial para los griegos. En ella se distinguen dos tipos de hospitalidad. Por un lado, está la hospitalidad en sentido amplio, que era una costumbre ética de acoger a los extranjeros. Por otro lado, está la *Xenia* como institución, que era una alianza entre familias aristocráticas. Ambas formas de hospitalidad eran importantes en la antigua Grecia y reflejaban la generosidad y el respeto hacia los demás. La *Xenia* se sellaba con gestos rituales, como compartir alimentos e intercambiar regalos. Esta práctica implicaba reciprocidad y permitía el comercio entre ciudades. Sin embargo, es importante destacar que los viajeros extranjeros eran aceptados con más facilidad que los bárbaros. Los poemas homéricos idealizaban las

relaciones entre extranjeros, pero la tragedia ática mostraba las tensiones inherentes al encuentro con lo desconocido.

A lo largo del tiempo, la institución de la *Xenia* experimentó cambios significativos. En el período arcaico, la *Xenia* era un asunto privado que involucraba la creación de lazos entre individuos y familias. Sin embargo, en el período clásico, la *Xenia* se convirtió en una institución política que afectaba la relación entre ciudades. La práctica de la *Xenia* se consideraba un deber y una obligación religiosa, pero la situación de los extranjeros suplicantes era precaria hasta que la comunidad política tomara una decisión.

La transición al período clásico trajo consigo una transformación de la *Xenia* en un conjunto de normas políticas y económicas para alojar a los extranjeros. Estas normas tenían como objetivo reducir los riesgos percibidos de acoger a extraños y se crearon para aliviar el miedo asociado con dar la bienvenida al Otro.

En la Odisea de Homero, por ejemplo, dicha solidaridad expresada en la acogida de Diocles a los extranjeros Telémaco y Pisastro, era entendida como una especie de hospitalidad que alcanza incluso una atención casi “ritual” y de responsabilidad por el Otro en dicha sociedad (Hoces de la Guardia y Bermero, 1987, p. 56). Esta ley no escrita, pero considerada como una obligación en la cosmogonía griega, era motivada por la experiencia moral, cultural y religiosa de la época. Aunque con el paso del tiempo esta solidaridad hospitalaria comienza a perder fuerza por las continuas tensiones que generaban los extranjeros invasores que amenazaban el bienestar interno del pueblo, no por ello, la solidaridad no siguió jugando un papel importante en el ambiente social y religioso de los griegos.

La solidaridad es una experiencia humana que se enmarca en la responsabilidad por el Otro y en las dinámicas de la justicia y del don¹⁷. Este hecho manifiesta que el sujeto humano,

¹⁷ El don que es dado como donación (don-acción) en la solidaridad no cae necesariamente en un círculo económico o de intercambio, sobre todo en la experiencia en el que lo dado no es materializable en un objeto concreto como una moneda o un trozo de pan solo por poner unos ejemplos. Esta ausencia de objeto en la donación muestra que hay experiencias humanas que van

individual y comunitario es capaz de acciones en donde la gratuidad está más allá del egoísmo y la utilidad con el fin de procurar situaciones de equidad y justicia. Algunos testimonios históricos refuerzan esta no indiferencia frente al Otro y su situación con la pretensión de universalizarse como modelo de acción en una determinada comunidad.

Otro ejemplo sugerente, lo presenta la sociedad egipcia en sus rituales funerarios. En el Libro de los Muertos (Champdor, 1963), específicamente, la ayuda al Otro era presentada en una especie confesión (negativa)¹⁸ que describía la ayuda más allá de los beneficiarios de un núcleo primario: El muerto se presentaba ante el juicio ante Osiris, como un ser virtuoso capaz de una justicia mayor porque ha ayudado a otros (Dussel, 2009). Sobre todos a quienes que no estaban en condición de retribuir de modo material o afectuoso por no tratarse de los “suyos” en un primer nivel de relación:

Puedo asegurar, decía, que he dedicado mi vida a realizar el bien, y sin mentiros, oh dioses eternos y bienamados, puedo pronunciar mi elogio, porque he sido el mejor entre los mejores. He alimentado a los escuálidos, dado agua a aquellos que tenían sed en medio de la jornada; he prestado mi barco de pesca a los que no tenían nada (Champdor, 1963, p. 81).

Otro ejemplo de las raíces de las formas de solidaridad es el de *Asabiyyah*, un concepto central en la filosofía de Ibn Jaldún que indica a la "mutua solidaridad", la "cohesión de grupo", la "voluntad común" y el "espíritu de coalición"(Patriarca, 2019). Se trata de un visceral de pertenencia que juega un papel fundamental en la evolución y decadencia de las sociedades. El *Asabiyyah* está a la base de los cambios geopolíticos en el mundo árabe, la Primavera Árabe y la reestructuración en curso de Oriente Medio por su espíritu de solidaridad y cohesión de grupo, en la historia de las civilizaciones, aunque parece haber tenido más fuerza en la fase nómada y disminuyendo en la medida en que la complejidad civilizatoria fue apareciendo. En la medida en que la "cohesión y ayuda mutua" disminuye,

más allá de la causalidad y la deuda (lógica económica) que se instauran en la gratuidad generosa del que el hombre es capaz y que descentran a Yo de sus necesidades.

¹⁸ Confesión negativa representa una moral plena y necesaria para el progreso en la otra vida donde prima la intención de no hacer algo. Su forma narrativa expresaba que no había transgredido las Leyes de Maat manifestando aquellos males y delitos que no había hecho.

otra forma de *asabiyyah* más convincente puede ocupar su lugar. De esta manera, las civilizaciones experimentan altibajos a medida que la historia se desarrolla en ciclos de *asabiyyah*. Según Ibn Jaldún, cada dinastía lleva consigo las semillas de su propia caída. Explica que los gobernantes tienden a surgir en las regiones periféricas de los grandes imperios y utilizan la unidad presente en esas áreas en su beneficio para provocar un cambio en el liderazgo. A medida que los nuevos gobernantes se establecen en el centro de su imperio, se vuelven más relajados y preocupados por mantener su estilo de vida. Por lo tanto, una nueva dinastía puede surgir en la periferia de su área de control y llevar a cabo un cambio en el liderazgo, comenzando el ciclo nuevamente. A pesar de su similitud con las ideas modernas de solidaridad mecánica y orgánica, el modelo de Ibn Jaldún es intuitivo y no requiere de un contrato social conceptual presente como en el republicanismo clásico.

En Latinoamérica la comunidad de los Yámana en Tierra del Fuego, que remonta un pasado desde hace 6000 AP, manifestaban una cooperatividad social en torno a al varamiento de ballenas en las costas. Un importante estudio de investigadores del CADIC-CONICET junto con investigadores de la Universidad de Burgos y el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) de España, describen los mecanismos solidarios alrededor de la consecución de alimentos y recursos de una comunidad que motivaban la solidaridad con otros grupos humanos. La regla de la cooperatividad con el alimento no era sólo espontánea, sino promovida por la comunidad a la vez que su sanción era manifestada en caso de comportarse de manera contraria:

The basic principle underlying this model is the cooperative phenomenon of indirect reciprocity. When Yamana people find a beached whale, they face the dilemma of whether to cooperate and share the resource with other Yamana or to defect and exploit the whale alone. They have established a reputation mechanism to promote cooperation and punish defections. Moreover, the model incorporates the basic principle of an evolutionary mechanism in imitating the individual strategies (Santos et al. 2015, p 7)

La aparición, resiliencia y evolución de comportamientos cooperativos y solidarios en sociedades de cazadores-recolectores-pescadores, implicaba otros valores quizá olvidados en el modo de ser socialmente. En el análisis de los investigadores aparecen factores como la

reciprocidad indirecta, las características de los eventos naturales, los patrones de movimiento humano y la imitación en la evolución de la cooperación. Además, el modelo incorporado para analizar esta experiencia incorpora los principios de reciprocidad indirecta, emergencia, adaptación, aprendizaje, percepción, interacción, estocasticidad, colectivos y observación. La inicialización del modelo se realiza seleccionando los parámetros de estudio y creando los agentes y el entorno en consecuencia. Hay una correlación espacial de los recursos, la movilidad de los cazadores-recolectores y la cooperación. Los investigadores utilizan un modelo de simulación para analizar la dinámica de la cooperación en una sociedad que depende de las ballenas varadas como recurso alimenticio. Encuentran que la proximidad espacial entre los agentes promueve la cooperación al crear una red de vigilancia que dificulta que los desertores pasen desapercibidos. Los resultados sugieren que las comunidades de cooperadores pueden formarse a través de reuniones informales a lo largo del tiempo, y que los patrones de movimiento de los individuos pueden afectar los niveles de cooperación.

2.3.2. La solidaridad en el mundo semita y cristiano.

El pueblo semita recoge varios testimonios de solidaridad y responsabilidad por los más necesitados. Aunque era común encontrar expresiones directas a la viuda, el huérfano y el extranjero (Ex 22,22; Job, 22,9; Dt 10,18; Jr7,6; Zac 7,10; Mal 3,5; Sal 146,9) como se tenía registrado en la cultura egipcia, la tradición bíblica enriquece el trato con la exterioridad a través del término el hebreo *anawin* que significa pobre en dos direcciones: El que carece de la materialidad (voluntaria o involuntariamente) para vivir y por lo tanto, su riqueza es Dios (porque en su necesidad han llegado a depender del auxilio divino), y aquellos sobre los que Dios tiene especial predilección por su condición vulnerable. Tan sugerente era la expresión que la indiferencia, la no ayuda, la no responsabilidad por el Otro, sobre todo en su vulnerabilidad, traía no solo la ira divina sino incluso la pérdida de la relación con Dios.

En el Nuevo Testamento, Jesús de Nazaret, siguiendo la tradición propia de su cultura, propone la responsabilidad por el Otro en la conocida parábola del Buen Samaritano (Lc

10,29-30) cuando un experto en la ley mosaica le pregunta acerca de quién es el prójimo. La proximidad-ayuda con la víctima y la generosidad más allá de lo establecido por la ley aún a riesgo de ser condenado por ella, se convirtió en la acción paradigmática del cristianismo que tiene como principio universal la atención a los más necesitados. Una ética global es expuesta en esta parábola como lo interpretan Silveira y Borges (2010) ya que los hechos narrados representan una calidad de vida telúrica basada en el amor al prójimo y la relación con Dios. Se contrasta esta calidad de vida con la calidad de vida litúrgica representada por el sacerdote y el levita, quienes están más preocupados por la práctica del culto (ley-religiosa) que por la alteridad. Esto lleva a reflexionar sobre la responsabilidad del yo hacia el Otro y la importancia de comprometerse con la calidad de vida del prójimo. Esto implica considerar las situaciones concretas que representen de principios y valores éticos universales que sean aplicables a nivel mundial, trascendiendo las diferencias culturales, religiosas y sociales:

Mejor no caer en esa miseria. Miremos el modelo del buen samaritano. Es un texto que nos invita a que resurja nuestra vocación de ciudadanos del propio país y del mundo entero, constructores de un nuevo vínculo social. Es un llamado siempre nuevo, aunque está escrito como ley fundamental de nuestro ser: que la sociedad se encamine a la prosecución del bien común y, a partir de esta finalidad, reconstruya una y otra vez su orden político y social, su tejido de relaciones, su proyecto humano. Con sus gestos, el buen samaritano reflejó que «la existencia de cada uno de nosotros está ligada a la de los demás: la vida no es tiempo que pasa, sino tiempo de encuentro». (Francisco, 2020, § 66)

Se trata de un intento por postular una ética global¹⁹ que busca fomentar el bienestar y la justicia para todas las personas, sin importar su origen o situación. Esta se basa en la idea

¹⁹ Las condiciones para plantear una ética global pueden rastrearse en las posturas de filósofos como Levinas. El filósofo lituano proporciona la idea de una atención a la alteridad que se basa en la universalidad anárquica de la responsabilidad. Pero, proporciona un elemento más en atención a la respuesta de quien no está cerca del “nosotros”, del Yo-Tú, y que está en “él-ellos” que trasciende el elemento restringido e inmediato de la acción del responsable. El ellos, pone en movimiento o en salida toda construcción porque con el ellos se crea el nivel de la justicia. Su visión desborda el convencionalismo moral. Apel, por su parte, valora la experiencia ética surgida de la discusión y la formalización de normas, pero su planteamiento puede ocultar los conflictos o situaciones concretas de la vida. Además, el filósofo no parece tener suficientemente en cuenta a quienes no están en el nivel del discurso o que están o no han sido parte del mismo. No obstante, la idea del diálogo como proceso para traducir las diferencias y las similitudes a pesar de las diferencias

de que todos los seres humanos tienen derechos y dignidad inherente, y que tanto los individuos como la sociedad tienen la responsabilidad de asegurar la protección dichos derechos. Además, se basa en la idea de que todos somos parte de una comunidad global y que nuestras acciones y decisiones tienen un impacto en el bienestar de los demás sin prejuicios alternativos que excusen la posibilidad solidaria:

La historia del buen samaritano se repite: se torna cada vez más visible que la desidia social y política hace de muchos lugares de nuestro mundo un camino desolado, donde las disputas internas e internacionales y los saqueos de oportunidades dejan a tantos marginados, tirados a un costado del camino. En su parábola, Jesús no plantea vías alternativas, como ¿qué hubiera sido de aquel malherido o del que lo ayudó, si la ira o la sed de venganza hubieran ganado espacio en sus corazones? Él confía en lo mejor del espíritu humano y con la parábola lo alienta a que se adhiera al amor, reintegre al dolido y construya una sociedad digna de tal nombre. (Francisco, 2020, § 71)

Esta ética busca promover valores como la igualdad, la solidaridad, la justicia, la tolerancia y el respeto por la diversidad. Busca superar las barreras y divisiones que existen entre las diferentes culturas y sociedades, fomentando el diálogo y la cooperación entre ellas. La ética global también implica la responsabilidad de cuidar y preservar el medio ambiente, reconociendo que somos parte de un ecosistema interconectado y que nuestras acciones tienen consecuencias para el planeta y para las generaciones futuras.

La ética global expuesta en la parábola fractura las barreras culturales e históricas en consideración por la corporalidad finita y sufriente del género humano:

La propuesta es la de hacerse presentes ante el que necesita ayuda, sin importar si es parte del propio círculo de pertenencia. En este caso, el samaritano fue quien se hizo prójimo del judío herido. Para volverse cercano y presente, atravesó todas las barreras culturales e históricas. La conclusión de Jesús es un pedido: «Tienes que ir y hacer lo mismo» (Lc 10,37). Es decir, nos interpela a dejar de lado toda diferencia y, ante el sufrimiento, volvernos cercanos a cualquiera. Entonces, ya no digo que tengo

culturales e históricas parece ser la única herramienta que podría potenciar la universidad en es postulación de principio comunes o universales a todos los hombres. Los Derechos Humanos juegan esa carta globalizante pero no puede olvidar la necesidad de una constante actualización en la atención al contexto concreto de los seres humanos.

“prójimos” a quienes debo ayudar, sino que me siento llamado a volverme yo un prójimo de los otros (Francisco, 2020, § 81)

En la sociedad greco-romana, el término adquiere más elementos jurídicos con la formulación del *obligatio in solidum* dados los convenios aceptados entre el individuo y la sociedad. Mantener la “solidez” de acuerdos contractuales contraídos por los deudores y los acreedores para mantener el beneficio en caso de algún tipo de riesgo. Hay en este caso una practicidad romana respecto a lo “común” como algo que se presenta responsablemente ante el acreedor.

Con la difusión del cristianismo poco a poco la solidaridad se fue volviendo un estandarte del proyecto evangelizador que irá adquiriendo cada vez más un carácter institucional. La creación de centros de ayuda como hospitales, orfanatos, escuelas, lugares de atención a los ancianos, etc., propiciarían la variedad del carisma cristiano para el servicio. Aunque la formalidad de la *caritas* cristiana alcanzó niveles amplios de institución social, la espontaneidad individual de acciones solidarias de sus miembros no quedaba eclipsadas, sino que más bien, confirmadas como una coherencia con la adhesión a la fe.

No obstante, esta misma “cristiandad solidaria”, por su unión con la estructura piramidal de la época, propició en muchas ocasiones actitudes asimétricas con tinte paternalista y asistencialista que hacían de la solidaridad un recurso a veces necesario para crear dependencias sociales y espirituales.

La Revolución Francesa, nace en el contexto de una determinada desidia por dicha asimetría social (auto justificada), donde los bienes y los recursos tenían que pasar por el filtro de la administración real-ecclesial. Así pues, un nuevo proyecto se lanza con la pretensión simétrica invocando el pasado cristiano original: La fraternidad. Aunque no tuvo tanto desarrollo teórico como sí lo tuvieron los postulados de la libertad e igualdad, su aparición sí implicaba la versión antropológica que promulgaba mayoritariamente el paradigma moderno: un sujeto egoísta (de naturaleza salvaje), solipsista y racional. Así pues, la fraternidad quedaría marcada bajo el criterio de individuos que constreñían sus egoísmos

para conseguir la convivencia y el bien común²⁰. Sin embargo, aunque algunos autores propusieron sentimientos originarios distintos al egoísmo²¹ como la simpatía, al no tener suficientemente desarrollado la experiencia comunitaria²² más allá del aparato contractual, la otredad²³ se ve seriamente afectada y reducida a un horizonte utilitarista o de dominio²⁴. Las emergencias durante esta época darán a la solidaridad un papel más bien funcional, en la organización social²⁵.

²⁰ La modernidad, sin embargo, acentuó la naturaleza egoísta del hombre, o de un “egoísmo” inteligente para mantener el bien común. Como consecuencias, los sentimientos, el altruismo, lo comunitario han perdido centralidad en el horizonte de la vida toda y fueron llevados a un segundo plano o tenido en cuenta como meras consecuencias. En vista de esto, la solidaridad pierde fuerza comunitaria y política y es relegada al plano personal. Los sentimientos o actitudes como la compasión, la simpatía, la generosidad, el compromiso, no alcanzan bajo esta perspectiva a ser tomados con la suficiente fuerza política y social.

²¹ Aunque autores como Hume en su análisis de los sentimientos humanos intentaron reconocer el carácter altruista del ser humano más allá del sentimiento egoísta, no logran apartarse suficientemente de la idea de “necesidad-utilidad”. Hume toma el ejemplo de la madre que cuida a su hijo por la natural propensión de sentir complacencia por algo que es ajeno al propio interés y que está en horizonte de la generosidad. Con esta reflexión, Hume constreñía al egoísmo como el sentimiento primario de la condición humana y da paso para que otros autores como Smith consideraran otros sentimientos humanos como la simpatía como generador del acto social. Aun así, la reflexión moderna queda imbuida en el campo de lo individual y no desarrolla suficientemente la Otredad.

²² Los teóricos modernos desplazan la naturaleza comunitaria de individuo como lo afirmaban los griegos a una consecuencia del aparato contractual.

²³ No es la otredad, sino la mismidad que cae bajo los parámetros de la identidad: el Otro es un *alter ego*.

²⁴ Una voluntad superior (con más poder y soberana) regula las voluntades individualidades egoístas y crea la posibilidad de convivencia y bien común.

²⁵ Auguste Comte, dará al término un componente abonado por el positivismo que propiciará elementos para la construcción en el s. XIX de conceptos como sociología y socialismo (Herrera, 2013). Por su parte, Émile Durkheim confiere a la solidaridad una función según la simpatía que encuentran al intra las comunidades pequeñas o primitivas (solidaridad mecánica) o una función de interdependencia para el equilibrio social (solidaridad orgánica) y la consecución de bienes. Algunas teorías económicas afirman que la economía solidaria es aquella que busca que la producción y distribución de la riqueza para el beneficio del ser humano y no solo en la producción del capital.

2.3.3. Aportes del solidarismo francés.

El solidarismo francés²⁶ es un concepto que surge a finales del siglo XIX en Francia, en un momento de transformaciones políticas y sociales significativas. La Revolución Industrial había transformado la economía del país, creando nuevas divisiones y desigualdades sociales. El movimiento obrero se organizó para luchar contra la explotación laboral y exigir mejoras en las condiciones de trabajo, pero en muchos casos estas luchas derivaron en enfrentamientos violentos con las fuerzas de seguridad y las autoridades.

Frente a este clima de tensión y conflicto, algunos intelectuales y políticos franceses comenzaron a promover la idea del solidarismo como una alternativa al individualismo y al socialismo, que consideraban que conducían al desorden y a la violencia. El solidarismo se basaba en la idea de que la sociedad debía organizarse en torno a valores de solidaridad, cooperativismo, etc., y no solo en intereses individuales o de clase.

El fundador del solidarismo francés fue el político Léon Victor Auguste Bourgeois, (1851-1925), que en 1896 publicó un libro titulado "Solidaridad: estudio de la solidaridad humana y las leyes sociales que la regulan". En este libro, Bourgeois argumentaba que la solidaridad era una necesidad natural y positiva para la sociedad, y que podía ser aplicada en todos los ámbitos de la vida (economía, política, cultura, etc.). Según Bourgeois, la solidaridad permitía superar las divisiones y conflictos sociales, y construir una "sociedad justa y armónica".

²⁶ En algunas ocasiones el solidarismo francés es descrito en tres etapas: La primera etapa es la solidaridad revolucionaria, encarnada por Pierre Leroux y la Revolución de octubre, que se enfocaba en la solidaridad económico-política. La segunda etapa es la solidaridad republicana, encarnada por los solidaristas y el Estado de bienestar, que se enfocaba en la solidaridad jurídico-política. La tercera etapa es la solidaridad en tiempos de crisis permanente, teóricamente encarnada por Jean-Marie Guyau y fácticamente por la democracia actual, que se enfoca en la necesidad de acción solidaria arriesgada para enfrentar la precarización.

El solidarismo francés busca la conciliación entre la libertad y la igualdad, y defiende que el estado debe intervenir sobre todo en la economía para proteger a los individuos más vulnerables de los abusos de los poderosos y promover la justicia social. En este sentido, Bourgeois defendió la creación de seguros sociales, como la jubilación y la seguridad social, para proteger a los trabajadores y sus familias de los riesgos del trabajo y asegurar que todos tengan acceso a la atención médica. Por otra parte, Bourgeois defendió la creación de sindicatos como mecanismo para la protección de los derechos laborales de los trabajadores. Además, promovió la idea de que las organizaciones obreras debían estar representadas en los órganos de gobierno.

Otra idea fundamental del solidarismo francés es resaltar la relevancia de la educación y la formación de los ciudadanos para promover el desarrollo de una sociedad más justa y solidaria. Bourgeois afirmaba que la educación debía ser una herramienta para capacitar a las personas, haciéndolas conscientes de sus derechos y responsabilidades como ciudadanos, y capacitándolas para participar activamente en la vida social y política de la nación.

Otro pensador fundamental en el origen del solidarismo fue Émile Durkheim, (1858-1917), quien en su obra "La división del trabajo social" (1893) introdujo el concepto de solidaridad orgánica y mecánica. Según Durkheim, la solidaridad en la sociedad industrial se basaba en la interdependencia entre los individuos, quienes debían cooperar para mantener el equilibrio social²⁷ y esto marcaba una diferenciación del entramado social respecto a sociedades arcaicas o primigenias.

²⁷ Según la perspectiva funcionalista de Durkheim, la sociedad se asemeja a un organismo humano con necesidades y funciones interdependientes. Durante su época, la sociología se encontraba en busca de una base metodológica, y aunque algunos enfoques se centraban en lo económico, como el de Marx, Spencer optó por basarse en la evolución para definir la sociedad, así que un modelo organicista para la sociología. En contraposición, Durkheim fortaleció este modelo al concebir a la sociedad (desde el positivismo) como un todo (en el que se descubre unas leyes inherentes a los hechos) y así evitando caer en la subjetividad de cada individuo. En tiempos pasados, la sociedad se caracterizaba por una solidaridad mecánica, basada en una conciencia colectiva sustentada en las similitudes, como los lazos de parentesco, para garantizar la supervivencia. Los roles y actividades no diferían mucho entre las personas, lo que las mantenía unidas. Con el transcurso del tiempo, la sociedad compleja evolucionó de organismos simples a organismos complejos. Surgió entonces una solidaridad orgánica, que ya no se basaba en las similitudes, sino en las diferencias. Esto se inició

Desde su origen, el solidarismo francés se ha desarrollado de diversas formas. En los primeros años del siglo XX, el solidarismo se convirtió en un movimiento social y político importante en Francia, impulsado por figuras como Georges Sorel (1847-1922) y Jean Jaurès (1859-1914). Sorel fue un pensador clave en la evolución del solidarismo francés a través de su obra "Reflexiones sobre la violencia" (1908) aportando elementos importantes para el sindicalismo de la época.

Pierre Leroux (1797-1871) y sus contemporáneos, quienes creían en la idea de la universalidad y se oponían a todas las formas de limitación desarrollaron un entramado teórico político muy sugerente para la época. Leroux reconceptualiza las estructuras que dan forma a la sociedad hacia su expresión no limitada, lo que significa una reconfiguración hacia una relación con la humanidad. Leroux ve el cristianismo como una expresión de una idea particular de humanidad, que distingue en tres elementos: el desprecio por uno mismo, la relación con los demás como un vínculo indirecto y una realidad abstracta del mundo. En la filosofía de Leroux y sus contemporáneos fue fundamental para el movimiento laboral temprano, ya que proporcionó una base teórica para la lucha por la igualdad de los trabajadores. La idea de la universalidad y la oposición a todas las formas de limitación permitieron a los trabajadores desafiar las estructuras de poder existentes y crear un espacio para la igualdad. La importancia del lenguaje y la formación de asociaciones en la lucha por la igualdad de los trabajadores se convirtió en un slogan de batalla. Este lenguaje con pretensión de universalidad, permitió a los trabajadores articular sus demandas y crear una narrativa que desafió la subyugación de los trabajadores. La formación de asociaciones permitió a los trabajadores unirse y luchar juntos por la igualdad además de haber sido una forma de contestación ante la benevolencia patronal, que se presenta como una falsa solidaridad o caridad (Yañez, 2018).

La solidaridad fue una respuesta a los desafíos que enfrentan los trabajadores en su lucha por la igualdad y la justicia social. Por otro lado, la caridad se basa en la benevolencia y la generosidad, pero no aborda las causas subyacentes de la desigualdad. La caridad puede

con la división del trabajo, que generó distinciones cada vez más significativas en los roles sociales para beneficiarse mutuamente.

ser paternalista y perpetuar la asimetría de poder entre los trabajadores y los patronos. Además, la caridad puede ser utilizada como una forma de ocultar la injusticia y la explotación, en lugar de abordarlas directamente. La solidaridad se basa en la igualdad y la fraternidad, y busca crear un futuro mejor para todos, mientras que la caridad se basa en la benevolencia y la generosidad, pero no aborda las causas subyacentes de la desigualdad y puede perpetuar la asimetría de poder entre los trabajadores y los patronos. Para Pierre Leroux, la solidaridad es una forma de relación humana que se basa en la igualdad y la fraternidad. La solidaridad es una respuesta a los desafíos que enfrentan los trabajadores en su lucha por la igualdad y la justicia social. La solidaridad se manifiesta en la formación de asociaciones y en la creación de espacios de resistencia ante el aislamiento y el egoísmo. En la doctrina presentada por Leroux en "La Humanidad" (1840), la solidaridad se plantea como una dimensión con un potencial revolucionario, capaz de reconfigurar nuestra comprensión de cómo nos relacionamos con los demás. Esta comprensión adecuada de la solidaridad nos permite pensar de manera correcta y auténtica en los espacios de igualdad y colaboración que la sustentan. Para Leroux, la solidaridad funciona como un vínculo con una realidad más allá de uno mismo y del otro, y lleva consigo la capacidad de ampliar el horizonte de significado hacia su fundamento verdadero e infinito. La solidaridad es una forma de construir lo que podemos llamar una posición de sujeto, donde el yo, como lo expresa Leroux, se articula en relación y conexión con una entidad mayor que puede ser el "todo" o el "universo".

Por su parte, Jean-Marie Guyau (1854-1888), como lo estudia ampliamente, J Riba (1999), la solidaridad es un valor esencial que implica la ayuda mutua y el apoyo entre las personas en situaciones difíciles o de necesidad. Es una actitud de compromiso y responsabilidad hacia los demás y se considera fundamental para construir una sociedad más justa y equitativa. La solidaridad puede evolucionar y cambiar a lo largo del tiempo, y su importancia se ha destacado especialmente en la actualidad debido a la crisis social y económica como se mencionó al principio.

Jean-Marie Guyau le da un papel importante a término "riesgo" como una idea que expresa la incertidumbre como un elemento de la vida humana: La toma de riesgos es necesaria para el desarrollo personal y social. Guyau argumenta que la creación de hipótesis

y la formulación de ideas arriesgadas son necesarias para el progreso humano y que la falta de riesgo y la adhesión a dogmas y sistemas rígidos pueden limitar el desarrollo humano. En este sentido, el riesgo se convierte en una forma de acción y pensamiento que permite a los individuos y a la sociedad enfrentar la incertidumbre y avanzar hacia nuevas posibilidades. La idea de riesgo también se relaciona con la metáfora del bote, ya que navegar en un barco sin un gobierno que lo dirija implica un cierto grado de riesgo y de incertidumbre.

Para Jean-Marie Guyau, la moral es una cuestión de elección personal y no está basada en la obligación o la sanción. En su obra “Bosquejo de una moral sin obligación ni sanción” (1879), Guyau argumenta que la moralidad no debe ser impuesta por la sociedad o la religión, sino que debe ser una elección libre y consciente de cada individuo. Según Guyau, la moralidad se basa en la empatía y la compasión hacia los demás, y en la búsqueda de la felicidad y el bienestar personal y colectivo. En este sentido, la moralidad es una cuestión de elección individual y no está basada en la obligación o la sanción.

Guyau se mostró favorable a la organización política en forma de pequeñas comunidades. Sin embargo, empleó la metáfora del “bote” como una imagen para presentar la potencialidad política de la solidaridad: La metáfora del bote se refiere a un barco que navega en el mar sin un gobierno que lo dirija, lo que representa la falta de dirección y orientación en la sociedad. No obstante, la falta de un gobierno que dirija el barco puede llevar a la deriva y al naufragio, pero también sugiere que la solución no es simplemente encontrar un gobierno que dirija el barco, sino que se necesita una acción solidaria arriesgada para enfrentar la precarización o anomia que es una falta de referentes y principios directores en la sociedad, lo que puede llevar a la incertidumbre y la falta de orientación. Guyau argumenta que la anomia es una característica fundamental de la sociedad contemporánea - distinta a la visión de anomia de Durkheim pues no es un problema sino la situación real del presente y has constitutivo de la modernidad como piensa Jordi Riva (2008), que se encuentra en un proceso de transformación constante y que requiere la acción solidaria de los individuos para enfrentar los desafíos de la precarización. En este sentido, la solidaridad es una respuesta a la anomia, ya que implica la ayuda mutua y el apoyo entre las personas en situaciones difíciles o de necesidad. La solidaridad se convierte en una forma de acción y pensamiento

que permite a los individuos y a la sociedad enfrentar la incertidumbre y avanzar hacia nuevas posibilidades.

2.3.4. La solidaridad desde la doctrina social de la Iglesia.

El concepto de solidaridad fue adoptado por la Iglesia Católica y desarrollado en su doctrina social recogiendo elementos de la responsabilidad con la exterioridad del mundo semita y de Jesús de Nazaret, pero también, de la filosofía y la sociología del s. XIX. La Iglesia Católica fue considerándolo como un principio fundamental para la construcción de una sociedad justa y equitativa. Se trató a la vez como un deber moral que se debe a la sociedad, y que genera una deuda cuasi-contratual que requiere compensación por parte de los más privilegiados hacia los menos privilegiados a través de la redistribución de la riqueza.

Según Guitián (2020), algunos economistas como P. Louis-Joseph Lebreton y François Perroux ayudaron al desarrollo del principio de solidaridad en la doctrina social de la Iglesia Católica. Pero al parecer es el Papa Juan Pablo II el primero en hablar explícitamente de la solidaridad como una virtud entendida como un vínculo entre individuos, sociedades y naciones, basado en una naturaleza humana común y una necesidad mutua.

El recorrido histórico del principio de solidaridad se remonta a León XIII, quien en su encíclica *Rerum Novarum* de 1891, habla de la necesidad de una "amistad social" entre los hombres. Posteriormente, Pío XI en su encíclica *Quadragesimo Anno* de 1931, habla de la "caridad social" como un principio fundamental para la construcción de una sociedad justa y equitativa. En 1939, Pío XII en su encíclica *Summi Pontificatus* (1939), menciona explícitamente el concepto de solidaridad como una exigencia de la fraternidad humana y cristiana. En 1961, Juan XXIII en su encíclica *Mater et Magistra*, habla de la necesidad de una "solidaridad internacional" para solucionar los problemas socioeconómicos. En 1967, Pablo VI en su encíclica *Populorum Progressio*, habla de la necesidad de una "civilización del amor" para construir una sociedad más justa y equitativa. Finalmente, en 1992, el Catecismo de la Iglesia Católica dedica un apartado a la "solidaridad humana" siguiendo principalmente las enseñanzas de Pío XII.

La Iglesia católica ha considerado a la solidaridad como un principio rector de en la construcción de una “civilización del amor” como lo manifiesta en el Pontificio Consejo de Justicia y Paz en el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia (2005):

La finalidad inmediata de la doctrina social es la de proponer los principios y valores que pueden afianzar una sociedad digna del hombre. Entre estos principios, el de la solidaridad en cierta medida comprende todos los demás: éste constituye « uno de los principios básicos de la concepción cristiana de la organización social y política ». Este principio está iluminado por el primado de la caridad « que es signo distintivo de los discípulos de Cristo (cf. Jn 13,35) ». Jesús « nos enseña que la ley fundamental de la perfección humana, y, por tanto, de la transformación del mundo, es el mandamiento nuevo del amor » (cf. Mt 22,40; Jn 15,12; Col 3,14; St 2,8). El comportamiento de la persona es plenamente humano cuando nace del amor, manifiesta el amor y está ordenado al amor. Esta verdad vale también en el ámbito social: es necesario que los cristianos sean testigos profundamente convencidos y sepan mostrar, con sus vidas, que el amor es la única fuerza (cf. I Co 12,31-14,1) que puede conducir a la perfección personal y social y mover la historia hacia el bien. (§ 580).

2.4. La solidaridad más allá de un léxico último.

En el libro “Contingencia, ironía y solidaridad” (1991), el filósofo estadounidense Richard Rorty, postula una forma de acción social basada en la solidaridad. Rorty cree que afirmar una naturaleza humana común no garantiza el compromiso con los demás (Farias 2014). En su lugar, propone crear una ética basada en la solidaridad, sostenida por léxicos contingentes dentro de una comunidad que él llama “nosotros”. La sensibilidad hacia el dolor es la fuente de esta ética, y requiere un hábitat lingüístico y social. Rorty cree que la compasión hacia el sufrimiento es la única verdad en los seres humanos, y que la solidaridad se basa en esta compasión. En este sentido, pareciera que es necesario aumentar los sentimientos de solidaridad a través de una especie de “cultura poetizada” que expanda estos sentimientos morales contingentes.

La visión de sujeto-hombre de Rorty se basa en la visión de Darwin del hombre y las contribuciones de Freud para comprender la contingencia del yo. Rorty sostiene que la compasión es un producto de la sociedad y que el yo se construye a través de una red de contingencias impuestas por los padres y la sociedad. Cree que la mejor manera de aumentar

los sentimientos de solidaridad hacia los demás es a través de una educación sentimental que utiliza la literatura para sensibilizar como se dijo más arriba y que reconozca los factores externos implicados en esta experiencia. La sensibilidad juega un papel fundamental en la ética y la responsabilidad hacia los demás, pues el dolor y el sufrimiento de los demás es la fuente de la responsabilidad ética y la solidaridad. Esta sensibilidad es una disposición común a todos los seres humanos, y se basa en la capacidad de sentir empatía y compasión por los demás.

La particularidad de la acción solidaria es que es siempre histórica y contingente y pone en movimiento una forma de la sensibilidad para reducir la indiferencia y obrar el bien que siempre es algo concreto y temporal en un determinado grupo. No se trata, por tanto, de contemplar una idea exterior o metafísica del bien (como lo exponía Platón), sino “percibir qué es lo que les importa a otras personas, o qué imagen tienen de bien” (p. 177) en la circunstancia actual de sus vidas. Con esta consideración Rorty presenta su crítica a la tendencia filosófica desde Platón hasta Heidegger de querer hacer pender la realidad en un solo elemento nuclear explicativo y hasta normativo de la pluralidad existente²⁸. Por el contrario, lo que sí se puede descubrir es la contingencia de todo discurso dominante y su transitividad histórica. Es decir, que lo que se ha considerado como la justificación de lo

²⁸ La crítica de Rorty es una profunda contestación a lo que queda de la filosofía moderna, pues Rorty hace caer en la cuenta que dicha filosofía ha operado como una justificación intrasistémica. En consecuencia, la filosofía moderna se ha preocupado por cómo llegar a un conocimiento cierto-necesario y cuál es el método para alcanzar la “verdad”. En consecuencia, la misma filosofía se fue posicionando como un lugar privilegiado entre los saberes para alcanzar este fin y afirmar casi generalizadamente que la mente se pone ante la naturaleza y es capaz de reflejarla como en un espejo (Rorty, 2009). Conocer, para este filósofo, no es representar (*adecuatio*) el mundo en la mente (todas las explicaciones que han girado en torno al tema insisten en una postura que busca su propia auto legitimación), sino tan sólo una aproximación contingente a la realidad por medio de un lenguaje contingente. Éste último, es una acción humana, un instrumento que no necesariamente contiene o refleja a la realidad misma. No hay algo así como “la verdad” sin más, sino algo concreto y aplicable que es construido de manera contingente. El filósofo en este sentido es un “conversador edificante” que innova en lo que se puede decir y pensar con un discurso “anormal” porque propone nuevas formas de vocabulario para otras perspectivas posibles. Es un “ironista” que reconoce su contingencia y la de su lenguaje para describir la realidad.

“bueno” en una sociedad cambia con el paso el paso del tiempo y a la vez cambia la fuente de su justificación.

Rorty renuncia a la idea de procurarse un “yo-nuclear”, una “naturaleza” o una “esencia”, que se reclame como la autoridad sin más para obrar el bien. Por el contrario, el bien que se obra y que se desea es siempre local e histórico y de lo que se trata es de perfilar la sensibilidad, la capacidad imaginativa (como lo hacen los artistas) para ser capaces de advertir o percibir la justicia o la injusticia en determinado momento histórico.

Rorty (1991) reconoce que la crueldad²⁹ es la acción extrema a la que puede llegar un ser humano y es ésta la que hay que reducir al máximo. Uno de los modos de dicha crueldad es la “indiferencia” (p 176) que es percibida por una comunidad solidaria en forma de contraste: “tal como lo que hace visible la miseria del campesinado es el dispendio ostensible de la nobleza, o lo que hace visibles las chozas de los negros, son las ostentosas mansiones de los blancos” (p 183).

La crueldad, sin embargo, posee otras dinámicas importantes de analizar en este punto. Mèlich (2014) reconoce que la moral y la ética es indispensable y necesario en nuestras vidas. Sin embargo, la moral establece qué acciones son correctas o incorrectas porque es mucho más restringida en su campo reflexivo; mientras que la ética surge como una respuesta a situaciones imprevisibles porque al parecer es más abierta. Ambas guían nuestras interacciones con el mundo y los demás, formando una gramática moral que heredamos. Dicha gramática moral puede tener una lógica cruel. La crueldad es una negación de lo heterogéneo y busca administrar, calcular y programar todo. La mirada cruel otorga significado y categoriza a las personas, eliminando el nombre propio y tratándolas como

²⁹ Desde otra perspectiva, la crueldad sí es una condición de la violencia (Uc, Chávez, 2019). Si la violencia se vuelve insoportable para el perpetrador, o si su acto se vuelve intolerable para él y requiere un complemento para llevarlo a cabo hasta el final, y si este complemento es crueldad, entonces la crueldad es lo que hace posible la violencia. La crueldad no es sólo un instrumento al servicio de la violencia absoluta, se ha convertido en su condición, y de la misma manera, la crueldad se ha convertido en el complemento que hace posible que el poder que funda la violencia esté a la altura de su soberanía.

categorías. Esta lógica de la crueldad puede ser vista en las leyes de Nuremberg y en el trato a los judíos durante el Holocausto. La lógica cruel de la moral opera a través de normas y horizontes de significado que determinan cómo debemos ser y actuar. Estas normas son ontológicas, definiendo lo que es normal y excluyendo lo que no lo es. La moral protege a aquellos que considera sujetos que deben ser protegidos, y su lógica es positiva y organizativa. Además, de ordenar comportamiento, la moral también determina las identidades y cómo se debe administrar todo cuanto hay en el mundo. Las normas de decencia guían nuestras acciones hacia los demás. Sin embargo, la existencia de marcos morales trascendentes a la cultura puede llevar a una lógica de la crueldad. La metafísica no puede concebir al ser humano sin considerar su situación en el mundo y que siempre habrá ambigüedad e inhumanidad presentes en la condición humana. La idea de la dignidad puede llevar a consecuencias crueles:

Para una lógica de la crueldad lo de menos es el singular en cuanto singular, es decir, lo de menos es lo que alguien ha hecho, ha pensado o ha dicho en nombre propio. Si la crueldad es cruel lo es porque se ejerce sobre un singular que no es contemplado como nombre propio sino como un ser que pertenece a un marco categorial (un judío, un gitano, un negro, un homosexual, una mujer...). Por eso si hay alguna característica de esta lógica de la crueldad que merezca la pena destacarse desde el principio es, para decirlo, en una palabra, la destrucción de lo múltiple y, por lo mismo, de lo singular, del nombre propio. Uno de los primeros mecanismos que pone en marcha una lógica de la crueldad es una mirada en la que el nombre propio no «se ve», en la que el nombre propio es totalmente invisible. Solo es observable la categoría en la que el nombre propio ha quedado inscrito. En otras palabras, la lógica de la crueldad da comienzo con el acto de someter lo singular a lo categorial, (Mèlich, 2014, pp. 27-28)

Volviendo a Rorty, hay que superar lo léxicos últimos. No es, pues, una invocación a una universalidad abstracta como el de la “humanidad”, “el sentido”, “el léxico último”³⁰ u

³⁰ Rorty (1991) afirma “el mundo no habla, solo lo hacemos nosotros” (p 26). El lenguaje tiene también un papel histórico contingente que sirve a los propósitos particulares (etnocéntricos). Para Javier Truchero (2008), Rorty se procura una línea modesta de interpretación en donde “el paradigma “ironista” es aquel que es consciente de la fragilidad de su creencias y deseos en tanto que depende de un lenguaje contingente” (p. 396). El lenguaje no representa una realidad oculta al hombre. El lenguaje es una construcción histórica que tiene como utilidad ser una herramienta que explica determinados propósitos. No hay nada más allá del lenguaje porque éste es hecho por los seres humanos. No hay para Rorty un elemento prelingüístico al que se pueda acudir como verdad

otros análogos, el que lleva a la acción de la bondad, sino que es la experiencia de un bien concreto el que se obra y quiere ser extendido a Otros. Si bien los “clásicos primeros principios” como los resume Rorty, crearon un acervo inspirador como fuentes de acción (aunque de manera borrosa) en las sociedades anteriores (aunque esto haya sido de manera “imprecisa” sobre todo con la afirmación de “naturaleza humana”), fueron sus propias contingencias históricas las que pusieron en entre dicho un “núcleo común”. Por eso, el modo adecuado de entender lo que se quería decir con esas recurrencias es que al fin de cuentas se trataba de un ejercicio de vinculación a la experiencia del “nosotros” (aunque jugara un papel hegemónico).

La solidaridad hay que entenderse como un despliegue hacia el Otro desde y para el “nosotros” en donde se han percibido las similitudes y se buscan reducir las diferencias que “nos causan impresión de ser las más notorias”³¹ (p 216). Con esta consideración, Rorty

última, sino un proceso de autojustificación o justificación de eso que se llama “verdad” o sus análogos ante otros. El ser humano se acomoda a la realidad mucho mejor que la de otros seres vivos gracias al lenguaje y por eso, no es que haya un privilegio “superior” que detente lo “superior” de la realidad. Si no hay algo que se descubra como “supra sensible” o “más allá” de la realidad sólo queda transferir a la esperanza (como expresión futura temporal) todo lo que el hombre hace.

³¹ En este sentido Jon Elster ha teorizado de manera muy interesante, la capacidad de gestionar “egoísmo” en el proceso racional. Para Elster, los individuos tienden a ver la racionalidad y al individualismo como una norma, es decir, como algo que está ya instalado sin más y desde donde hay un contenido de despliegue para la comprensión lo ético, lo social, lo político, etc. Sin embargo, hay que afirmar que la racionalidad es concepto transhistórico y transcultural. La racionalidad ha tenido y tiene distintas comprensiones. Por eso cuando se intenta comprender la elección racional, se debe tener en cuenta que el sujeto escoge o elige hacer determinada acción desde sus deseos-preferencias o creencias basado en la información que retroalimenta sus creencias, pero sobre todo en la búsqueda (información) que hace como elección, en una especie de “hacer lo mejor que uno puede”. Elster describe a la Irracionalidad caliente (o motivada) como una urgencia motivada por una incapacidad para esperar influenciada por una emoción en lugar de tomar tiempo para buscar información. ¿Cuál es la relación entre pasión, razón e interés? Para algunas sociedades hay una jerarquía a la motivación, el autointerés ocupa en algunas sociedades un interés alto y en otras uno bajo. En este sentido, el argumento, aunque exponga un interés público disfraza el autointerés. El desinterés puede ser de *facto*, por elección o por fuerza de pasión. Las “Intensiones nosotros”, es el egoísmo como preocupación interna y externa alrededor del desinterés experimentando sobre sí una especie de “sensación calidad o *warm glow*”. El auto engaño es paradigma de irracionalidad. Jon Elster también discute el modo en que la noción de racionalidad camina hacia la toma de decisiones. Jon distingue entre la racionalidad de medios y la racionalidad de fines. La racionalidad de medios se refiere a la eficiencia y consistencia en la elección de medios para alcanzar objetivos

recurre a la forma de “*we-intentions*” de Wilfrid Sellar (1912-1989) en donde un tipo de eticidad brota del discernimiento de la identidad grupal³² (de lo que se es y de lo que se obra o no se obra con respecto a lo que se es) y del cual se quiere hacer partícipe a los Otros.

Para Wilfrid Sellars las declaraciones de deber son expresiones de intenciones colectivas, y propone una lectura alternativa que sugiere que las declaraciones de deber son declaraciones metalingüísticas sobre las relaciones de implicación entre las intenciones (Dach, 2021). Sellars ha evolucionado su cuenta de las declaraciones de deber y las intenciones con el tiempo, con sus primeros escritos enfatizando la naturaleza intersubjetiva y veraz de las declaraciones morales, y sus escritos posteriores enfocándose en la naturaleza metalingüística de las declaraciones de deber como declaraciones sobre las relaciones de implicación entre las intenciones. Sellars distingue entre intenciones individuales y colectivas, y argumenta que los imperativos hipotéticos pueden analizarse como declaraciones metalingüísticas sobre las intenciones. Sin embargo, la subjetividad de las intenciones sigue siendo un problema para su cuenta, y sugiere que, si tuviéramos algo como la verdad o la intersubjetividad para las intenciones, este problema podría resolverse.

En general, la cuenta de Sellars ayuda a abordar problemas relacionados con el vínculo entre las declaraciones morales y la acción, y la relación entre las intenciones individuales y colectivas. Sellars propone un enfoque metalingüístico para comprender las declaraciones de deber, donde se entienden mejor como declaraciones sobre las relaciones de implicación

subjetivos, mientras que la racionalidad de fines se refiere a la evaluación de los objetivos en sí mismos. En su estudio, las teorías de racionalidad delgadas se centran en la eficiencia y la consistencia en la elección de medios para alcanzar objetivos subjetivos, mientras que las teorías de racionalidad amplias incluyen la evaluación de los objetivos en sí mismos y la consideración del bien común. La racionalidad que incluye la consideración de los objetivos sustantivos sirve para el bien común. Así pues, Jon reconoce que la toma de decisiones humanas no siempre es perfectamente racional y que las emociones, las creencias y las falacias cognitivas pueden influir en nuestras decisiones. Por eso, el filósofo procura la comprensión de una racionalidad extendida como una forma de reconocer a las creencias y valores pueden influir en las decisiones y en la evaluación de los objetivos.

³² Esta identidad grupal se construye a partir del afecto generado entre los integrantes. Pero el deseo por el Otro parece reducirse al deseo en cuanto utilidad (por la correspondencia que pueda devolver al afecto ofrecido) y no en cuanto apertura amorosa hacia el otro como deseo metafísico al estilo levinasiano.

entre las intenciones. Este enfoque puede acomodar diferentes tipos de declaraciones de deber, incluyendo las morales y no morales, y puede manejar la negación externa con mayor facilidad que la opinión estándar.

El deber se refiere a una obligación moral o ética que se espera que una persona cumpla. Es una responsabilidad que se considera necesaria para mantener la integridad y el bienestar de uno mismo y de la sociedad en general. El deber puede ser establecido por normas legales, creencias religiosas, valores culturales o la propia conciencia individual. Por ejemplo, el deber de un ciudadano puede ser cumplir con sus obligaciones tributarias, el deber de un médico puede ser preservar vidas y el deber de un padre puede ser velar por el bienestar y protección de sus hijos. El cumplimiento del deber se considera una virtud y puede ser recompensado con el respeto y la admiración de los demás.

Las declaraciones metalingüísticas son aquellas en las que se habla sobre el lenguaje mismo, en lugar de utilizar el lenguaje para hablar sobre el mundo. En otras palabras, son declaraciones que se refieren a las palabras, frases o expresiones utilizadas en el lenguaje, en lugar de referirse a los objetos o conceptos que representan. Las declaraciones metalingüísticas son importantes en la filosofía del lenguaje y la lingüística, ya que nos permiten reflexionar sobre cómo usamos el lenguaje y cómo podemos entender su significado:

La filosofía de la liberación, en cambio, parte de otra "situación": Pone a la filosofía originariamente en el contexto de la praxis concreta, en compromiso y solidaridad con el oprimido (con el pobre explotado en la periferia del capitalismo, la mujer dominada por el machismo, el negro discriminado racialmente, las culturas y etnias no-hegemónicas, los responsables ecológicamente ante las generaciones futuras, etc.). No se trata primeramente de una reflexión sobre la palabra, el lenguaje, el "texto", o sobre el "libro", como un observador externo. Se trata de una presencia práctica concreta "en" o "dentro" de los movimientos populares, feministas, ecologistas o antirracistas; en la relación "cara-acara" inmediata como "intelectual orgánico", dando ciertamente prioridad a la "acción comunicativa" (o al momento ilocucionario del "acto-de-habla" [*speech Act*]) desde donde el pensar filosófico comienza su tarea, es decir, inicia su tarea como reflexión (acto segundo) sobre la praxis misma (acto primero) -la mediación a través del análisis del texto, sea "analítico" (desde la *Lingutstic Turn*) o "hermenéutico" (a la manera del "travail du lecteur" de Ricoeur), es a posteriori y a veces inexistente, como en el caso de la praxis del analfabeto que no se expresa por escrito-. El punto de partida es el de un sufriente

("Yo sufro..."), pero como oprimido en un nivel político, erótico, concreto -no desde un ámbito universitario o académico, ni tampoco meramente como una disputa entre escuelas filosóficas lingüísticas o analíticas que emerge como sujeto de liberación. pero como oprimido en un nivel político, erótico, concreto -no desde un ámbito universitario o académico, ni tampoco meramente como una disputa entre escuelas filosóficas lingüísticas o analíticas que emerge como sujeto de liberación. Se parte del pobre u oprimido que en su corporalidad sufriente, necesitada, trabaja: donde prioritariamente es necesario construir una "económica" desde ese oprimido, desde el sufrimiento (pain) como miseria (Elend diría Marx) del dominado (momento ético). Es un partir desde un "we" que está "más-allá" (en la "exterioridad") del "we-intentions" dominador, hegemónico, central, vigente, de la "liberal irony". Evidentemente el oprimido (como en la "Visión de los vencidos" ante la conquista de América) tiene su lenguaje, la "voz del oprimido", pero que pasa para el opresor como "no-lenguaje" ...hasta que un solidario "liberal ironist" lo traduzca al lenguaje dominador del "we-intentions" de Rorty (para que éste lo acepte como lenguaje, aun el de la misma filosofía de la liberación)." (Dussel, 1993, p179).

El filósofo norteamericano insiste en que el progreso moral de la sociedad consiste en la capacidad "de percibir cada vez con mayor claridad que las diferencias tradicionales carecen de importancia cuando se compara con las similitudes referidas al dolor y a la humillación" (Rorty, 1991, p. 210). La orfandad metafísica que caracteriza cada vez más a la humanidad contemporánea, la solidaridad se ha convertido en un mecanismo que da sentido a la vida en medios de la contingencia de las creencias e identidades plurales. La solidaridad es un mecanismo de validez intersubjetiva que bajo las proposiciones "todos nosotros queremos" (intenciones-nosotros) procura compartir la percepción local del bien frente a un "ellos" (el de los marginados que padecen el mal de la injusticia) para integrarlos en un "nosotros" de grupo identitario. Esta visión de Rorty se consagra al proyecto utópico liberal en donde con el individualismo y la libertad privada juega un papel importante para la posibilidad de la vida en común (Truchero, 2008, p. 389).

Rorty logra reconocer la pluralidad de los grupos humanos y su diversidad frente al pasado metafísico que parece estar quedando atrás y que cada día tiene menos fuerza de acción en las comunidades contemporáneas. Al reducir el bien a una experiencia local y concreta en donde opera la identidad grupal percibe la especificidad de un bien determinado, no problematiza que aquella experiencia del bien que quiere ser extendido, pues éste puede

obedecer a intereses sumamente egoístas y con intención de dominación social. Tras la forma “uno de nosotros” en el que el “ellos” quiere ser insertado puede operar una lógica peligrosa que pretende reducir la Otredad a las leyes del Yo y sus intereses.

Rorty considera que el progreso moral que está presente en determinado grupo humano está en su proceso de ampliar el “nosotros” dada las semejanzas percibidas en el “ellos”. Dichas semejanzas pueden estar amparadas en la experiencia del rechazo al sufrimiento y la injusticia con lo que se concluiría la negación de esa negativa sufriente tiene un alto horizonte de universalidad que no es coherente con su crítica a los valores trascendentes o metafísicos. El “nosotros” rortyano parece ser la promoción de una identidad-mismidad que opera por la inclusión. Un proyecto político que trabaja la lógica del “nosotros” identitario no está lejos de volverse un proyecto totalitario que destruye lo radicalmente distinto como sucedió por ejemplo en la Segunda Guerra Mundial en donde el ideal de bien de un grupo estaba por encima del sufrimiento y la injusticia cometida sobre Otros. En otras palabras, la visión de la comunidad histórica y contingente del “nosotros” en el proyecto liberal de Rorty³³ parece desconocer que esa misma comunidad puede generar acciones de exclusión bajo su ideal de bien llevando al Otro a una situación de vulnerabilidad:

Pareciera que Rorty se encuentra en la situación de Sartre en *Les mots*, o como dice la canción italiana popular: "Parole, parole, parole...". En el mundo periférico (el llamado tercer mundo, del cual Rorty nunca hace referencia alguna: ¡80% de la humanidad!), los pobres, miserables, marginales de las ciudades del capitalismo periférico en India, África, América Latina... toda "conversación" no puede evitar el tema: -"¡Tengo hambre! ¡Ayúdeme!" La solidaridad se sigue necesariamente como acción, como praxis, como política, como razón estratégica y táctica -habiendo sido en su inicio acción comunicativa (para Habermas), cara-cara (para Lévinas), desde la utopía como idea reguladora o situación trascendental de la "comunidad de personas libres" de Marx. (Dussel, 1993, p 94-95).

³³ El liberalismo rortyano es ironista porque no puede demostrar que su proyecto sea el más acertado. Sólo busca que la mayoría crea en la validez de su propuesta y aun así esto no es una certeza última. En ese progreso moral, el acuerdo, el más amplio, es también contingente y por tanto, necesitada de la “democracia” más que de un léxico último.

Siguiendo la misma lógica del autor americano, el sufrimiento y la injusticia, son históricas y no ontológicas. Es decir, son provocadas por un determinado sistema que se ha tornado injusto de una u otra manera porque quizá su “acción solidaria” ha buscado beneficiarse de los Otros bajo su idea unívoca de bienestar. Dicha lógica, dispone de los recursos para autogestionarse sin involucrar las demandas del que es radicalmente distinto y crea relaciones asimétricas como criterio de su identidad y de su accionar hacia la exterioridad. Tal es el caso, por ejemplo, de las comunidades indígenas, africanas u otras que quienes se les han negado sus derechos por la fuerza del grupo identitario dominante que justificar intrasistémicamente la violencia, la muerte, el desplazamiento bajo su idea de bien en detrimento de los Otros.

En el fondo Rorty le da un papel pasivo y demasiado lingüístico al “ellos” de la “comunidad de los oprimidos”. Ese papel mantendría relaciones asimétricas incluso de dominación. Por el contrario, se sabe las muchas veces que la “comunidad sufriente” comunica sus necesidades en una especie de consenso crítico y que da una validez intersubjetiva desde la exterioridad.

Rorty confía demasiado en el progreso moral y no percibe que dentro de la contingencia histórica está presente la decadencia de las motivaciones, valores y, por el contrario, tienden a una referencia del Yo como principio y medida de todas las cosas. El proyecto rortyano hace caer en la cuenta la importancia del contexto donde la solidaridad se juega bajo dinámicas más locales y plurales, pero carece de un desarrollo de la Otredad como criterio por excelencia para que la solidaridad como la responsabilidad por el Otro que lleva a la acción a través de la imaginación:

La capacidad imaginativa de ver a los extraños como compañeros en el sufrimiento. La solidaridad no se descubre, sino que se crea, por medio de la reflexión. Se crea incrementando nuestra sensibilidad a los detalles particulares del dolor y de la humillación de seres humanos distintos, desconocidos para nosotros. (Rorty, 2001, p. 18).

Farias (2014) argumenta que la tradicional atención filosófica sobre la ontología y la objetividad ha fracasado en abordar estos problemas, lo que ha llevado a un giro hacia una

filosofía más práctica y ética. Esta nueva racionalidad está dirigida a crear un mundo mejor, dadas las circunstancias actuales. Richard Rorty es uno de los que abandona la filosofía tradicional en su proyecto ético. Rorty cree que afirmar una naturaleza humana común no garantiza el compromiso con los demás, sino un ética basada en la solidaridad y sostenida por léxicos contingentes dentro de una comunidad que él llama "nosotros" como se dijo más arriba. La sensibilidad hacia el dolor es la fuente de esta ética, y requiere un hábitat lingüístico y social. Rorty cree que la compasión hacia el sufrimiento es la única verdad en los seres humanos, y que la solidaridad se basa en esta compasión. Así pues, aumentar los sentimientos de solidaridad se requiere de una "cultura poetizada" que expanda estos sentimientos morales contingentes.

2.5. La solidaridad desde el principio de materialidad.

La solidaridad como acto ético-político tiene como contenido material a la corporalidad humana³⁴ y la entiende como una condición intersubjetiva, finita y vulnerable que necesita de la ayuda mutua para mantener su vitalidad. El elemento comunitario de la existencia humana en la modernidad fue reducido a una formalidad contractual y fue vista como la sumatoria de individuos organizados bajo la idea de una voluntad que domina los desmanes de las otras voluntades que eran descritas también como egoístas. Estas narrativas sobre la experiencia humana y comunitaria redujeron significativamente la intersubjetividad al poder y a la utilidad³⁵. Por tanto, surge la necesidad de pensar que la solidaridad hace su aparición como el acto responsable a la condición vulnerable del género humano y que bajo esta

³⁴ La "realidad humana" para Zubiri (1982) es un sistema psico-orgánico que es solidario o interdependiente en el entramado de sus notas: El cuerpo mismo está fundado en una organización solidaria.

³⁵ Con Descartes el hombre había tenido una centralidad (punto de partida epistemológico), sin embargo, ese hombre había olvidado al ser y se puso a la conquista de los entes a través de la técnica como lo afirma Heidegger. Los griegos por su parte habían estado es una especie de "apertura al ser" o "encuentro". Hay que terminar con el sujeto como centro y ponerlo como un sujeto constituido por las relaciones de la estructura.

consigna (la vulnerabilidad) son posibles todos los demás sentimientos altruistas y la construcción del marco legal e institucional de una determinada nación.

La vulnerabilidad propia de la condición corpórea es pues el contenido material que da realidad a una política solidaria. Ya no puede ser, como lo pretendía la racionalidad occidental moderna anclar la organización social y comportamiento bajo principios deontológicos o formales, pero desarraigados por tener un acervo categorial que escapa al tiempo y al espacio centrado generalmente en el yo, puesto que dicha pretensión llevó como lo descubre la escuela de Frankfurt al fracaso de la racionalidad ilustrada. La teoría crítica que se desprende de dicha escuela, en un esfuerzo interdisciplinario describe a la modernidad como una época de indigencia que instrumentalizó al mundo, a las relaciones humanas y sociales; propició la irracionalidad como conformismo con el orden establecido e instrumentalizó la razón sólo en su espectro lógico-matemático con la incapacidad para reflexionar a profundidad sobre los eventos que le rodeaban. Max Horkheimer, como expone el profesor Javier Roberto Suárez (2009), descubre que la sociedad burguesa apoyada sobre todo en una moral imperativa (como la kantiana) y que caracterizó mundo europeo, no logró establecer una relación racional entre los individuos, sino que, por el contrario, esta sociedad se caracterizó por “agravar el sufrimiento de la mayoría de los hombres” (p. 158). Por ende, para transformar la sociedad se necesita de un principio que parta de la condición material e histórica (distinto al de la violencia que ejerce un principio que pretende ser impuesto bajo la justificación de su pretendida universalidad para fundar un orden determinado).

El materialismo de Marx hace caer en la cuenta de este principio que se podría afirmarse como existencial o vital, puesto que parte de sí transformando la realidad como satisfactores para el aumento y desarrollo de la vida. Este hecho de productividad de satisfactores que podrían llamarse “vitales” crean una especie de sociedad “deseable”, de “vida buena” o “feliz” que la escuela de Frankfurt supo describir con la idea del principio de placer en medio de sociedades represivas. La solidaridad surge tras la experiencia existencial con el sufrimiento que busca ser reducido en una especie de situación racional nueva que lleva a los seres humanos a buscar los elementos exigibles para responder a esta situación:

El sentimiento moral no es un imperativo racional, sino un compromiso existencial que significa hacerse cargo del sufrimiento. Según Horkheimer, el sentimiento moral trata de una experiencia del sufrimiento que lo constituye en un acercamiento solidario hacia el otro y que no desea resignarse con su suerte, sino una pugna por ser feliz. De este modo, este sentimiento resulta ser evidente y por eso nadie debería atreverse a preguntar por su justificación o fundamentación, pues tal sentimiento está dado como una necesidad vital (Suárez, 2009, p.162).

Este principio existencial³⁶ en vez de eliminar las éticas o morales universales podría complementarlas (en el mejor de los casos) porque es subyacente como experiencia vital. La condición frágil y finita de los seres humanos, brota como una experiencia compartida que lleva a tener como encargo comunitario los sufrimientos de los unos para con los otros. Levinas quería explicar esta situación a través de la imagen de “rehén” que expresa esa relación ética de responsabilidad donde el Otro en su condición humana y sufriente “me manda” o me “convoca” a responderle teniendo como protagonista de la acción a cada individuo sin posibilidad de sustraerse de esta “deuda”:

La idea de rehén, de la expiación del yo por el otro, idea en la que se invierten las relaciones fundadas en la proporción exacta entre las faltas y las penas, entre la libertad y la responsabilidad (relaciones que transforman las colectividades en sociedades de responsabilidad limitada), no puede generalizarse más allá de mí. El hecho de exponer a la carga impuesta por el sufrimiento y la falta de los demás es lo que pone al sí mismo del yo. Únicamente yo puedo designarlo sin crueldad como víctima. El Yo es aquel que, antes de toda designación, ha sido elegido para soportar toda la responsabilidad del mundo. El mesianismo es ese apogeo del ser –inversión del ser “que persevera en su ser”- que comienza en mí. (Levinas, 1993 p. 78)

³⁶ Según el antropólogo y filósofo Rodolfo Kusch el “estar” precede al “ser”. El infinitivo del verbo “ser” o “esse” deviene de otro verbo latino que es “sedere” (=estar sentado) que difiere de su contrario “estare” e indica esa condición histórica arraigada (a la tierra), al aquí y al ahora de la condición corporal. Por tanto, el desenvolvimiento ontológico sería un “estar-siendo” histórico y espacial-contextual. El problema que descubre Kusch es que la metafísica occidental potenciaba el querer ser sin estar (“si quieres ser tienes que dejar el estar”) y este hecho justificaba la dominación colonial (Scannone, 2010).

Es el rostro humano en el que su trascendencia frente al Yo indica la presencia de un tercero y se abre a la posibilidad de la respuesta social porque el sufrimiento tiene una condición “interhumana”, es decir, de no indiferencia de unos para con los otros:

Este pensamiento elevado es la honra de una modernidad aún muerta y titubeante que se anuncia tras siglos de sufrimientos inenarrables, pero en el cual el sufrimiento del sufrimiento, el sufrimiento por el sufrimiento inútil de otro hombre, mi justo sufrimiento por el sufrimiento injustificable de los demás, despega la perspectiva ética de lo inter-humano sobre el sufrimiento. En tal perspectiva se establece una diferencia radical entre el sufrimiento en otro, allí donde está él, que es imperdonable para mí y que me solicita y me invoca, el sufrimiento en mí, mi propia aventura del sufrimiento en la que su inutilidad constitutiva o congénita puede adquirir sentido de lo que es susceptible el sufrimiento: convertirse en sufrimiento –incluso inexorable– por el otro. (Levinas, 1993, p. 118-119).

Los sentimientos morales³⁷ que brotan de esta condición existencial intersubjetiva o “interhumana” (y que sólo son posible por esta condición) enuncia el modelo ético de la responsabilidad individual y comunitaria. La respuesta se torna práctica bajo la miseria y el sufrimiento de los otros pues la aspiración verdaderamente racional de una sociedad es aquella trabaja por una “vida deseable” caracterizada como emancipación del sufrimiento injusto y potenciación en la consecución de los satisfactores vitales, así la solidaridad política se convierte en “la actitud cuya finalidad es la felicidad de todos los hombres” (Suárez, 2009, p.163).

³⁷ En una sociedad contractual parece funcionar una especie de reciprocidad indirecta que demuestra que más fácil cooperar que entrar en conflicto. La narrativa de una individualidad salvaje llevó a desarrollar precariamente los sentimientos altruistas. En consecuencia, el sentimiento primario es la conservación de la individualidad y la generosidad o empatía es puesta tan sólo en un momento posterior al de la naturaleza egoísta. Se precisa así, que la narrativa occidental tiene una concepción de sentimientos primarios y secundarios: sentimientos en torno a la conservación individual y sentimientos secundarios derivados del encuentro con los Otros propios del aparato contractual que justificaban una vez más los primeros.

2.6. El carácter armónico y polémico de la solidaridad.

La solidaridad es una palabra que ha cobrado una relevancia importante en las últimas décadas, sobre todo por los análisis del hecho social, la aparición de Estados de Bienestar, la conciencia ecológica, la comunicación exacerbada del sufrimiento por los *mass media*, la tensión de los pueblos en sus demandas, entre otros. Sin embargo, su uso no en pocas ocasiones ha declinado en abuso, principalmente cuando es invocada sin mayor conciencia de su contenido o compromiso intersubjetivo.

La globalización ha hecho que la solidaridad aparezca incluso como visión utópica a la que la humanidad debería llegar: El concepto supondría un género humano que logra reconciliarse y ayudarse construyendo un “mundo mejor”. Esta visión presenta muchos claros oscuros, pues parecería difundir la idea de una “unión” de todas las cosas que vuelven a recompilarse tras su división; sin embargo, esta visión trae consigo la tensión de la unión del todo con las partes que incluso fue objeto de reflexión desde la antigua filosofía griega. Platón, por ejemplo, en su idea de la *symploké*³⁸ pone a consideración el relacionamiento de las cosas con el todo, pues si todo estuviera unido con todo y el todo estuviera en todo y viceversa, no habría oportunidad para el conocimiento. Esto hace necesario que exista cierta discontinuidad a la altura de nuestra razón para acceder al saber. Por tanto, una relación universal no necesariamente es conexa. Difundir el hecho, cuasi metafísico³⁹ de una realidad enteramente conectada reclama una visión de un lenguaje último y hasta sustancial. Este hecho lo han tenido que sufrir distintas categorías a lo largo de la historia del pensamiento y es lo que ha configurado los grandes tratados de ética y política: la idea de un todo conexo y

³⁸ Platón afirma que la realidad no sólo es plural, sino discontinua, es decir que no todo está relacionado con todo (por vía de relaciones reales, pero sí por relaciones de razón), pues de no ser así, no se podría acceder al conocimiento. No afirmar esto último, alteraría la noción misma de causalidad. No obstante, la problemática continúa pues tampoco se puede afirmar que nada esté relacionado con nada.

³⁹ Una parte de la metafísica moderna se interesó demasiado a la concordancia sistémica, dejando en el plano de la reflexión la experiencia sufriente del ser humano. Esta visión va a ser constantemente criticada por los integrantes de la Escuela de Frankfurt.

universalizable es lo que, por ejemplo, Gustavo Bueno (2014) entiende como solidaridad armónica.

Según el filósofo español, la versión de una solidaridad armónica se le debe a la popularidad que Pierre le Roux (1797-1871) le dio al término cuando lo tomó del horizonte jurídico y le dio esta especie de nivel filosófico. En sus orígenes la solidaridad jurídica afirmaba que hay obligaciones colectivas, mancomunadas unos frente a terceros. No obstante, Le Roux desarticula el componente polémico (conflictivo) del concepto y lo convierte en armónico: Extendió así a la solidaridad más allá del género humano y por eso no podía llamarla fraternidad⁴⁰. Aunque el tema de la solidaridad fue tratado en posteriores avatares del pensamiento para reivindicar su dimensión polémica, constantemente vuelve magnéticamente a la comprensión armónica⁴¹:

La «solidaridad positivista», tal como Comte la concibió, no parece depender, como en Leroux, de una solidaridad cósmica metafísica, sino que es presentada más bien como un atributo de la sociedad humana, al menos de la sociedad positiva del futuro.

⁴⁰ La fraternidad y la solidaridad tienen a relacionarse, pero a la vez a confundirse. La Otredad (los seres humanos en general), no logran tampoco su cometido “fraterno” sin una relación con lo “otro” (el mundo en tanto medio ambiente) que es condición de toda relación. La solidaridad desborda a la fraternidad en una riqueza más amplia de la alteridad: “Solidaridad que aparece como una expresión de una relación con el otro entendido ya no en un sentido limitado e indirecto, es decir que ya no ve en su figura un medio para otro fin, sino que comprende que ahí habita una conexión con una realidad que va más allá del yo y el tú y que porta consigo la posibilidad de desplazar el horizonte de sentidos hacia su fundamento verdadero, ilimitado” (Dussel, 1974, p. 92)

⁴¹ Gustavo Bueno (2014), tritura la idea de solidaridad hasta confrontarla con sus dinanismos lógicos. Las muchas formas de la solidaridad en que la solidaridad se expresa interrogan cuál es en sí su origen: “¿de dónde emana la solidaridad, nace de una petición, de una ley, de un contrato? Dos líneas de comprensión adjudicarían su nacimiento: la solidaridad armónica y la solidaridad polémica. Durkheim, en la época de la República, propuso la distinción entre la solidaridad mecánica y orgánica. La mecánica es la solidaridad entre cosas iguales que es la más antigua e inmediata; pero la solidaridad orgánica se da entre partes heterogéneas que no se pueden separar y se hacen necesarias entre sí. Son relaciones no equiparables a la igualdad (o igualitarismo), sino hace parte de la organización social. Bosua toma la idea de solidaridad intentando mantener su connotación jurídica: todos los hombres que hemos nacido tenemos cosas dadas por nuestro entorno. Así que tenemos una especie de cuasi contrato, que se retrotrae, con nuestros antecesores y los que vienen. Esta “deuda” es lo que es la solidaridad y quien no la paga se hace a la vez culpable”.

La «solidaridad positivista» descansaría «en las representaciones que unos hombres tienen de otros hasta el punto de hacerse responsables los unos por los otros». La solidaridad sería un atributo, por tanto, inmanente a la misma sociedad humana del futuro, en función del Gran Ser y en el contexto de la «religión de la humanidad». Una solidaridad que, habiendo llegado a convertirse en un «involuntariamente familiar sentimiento íntimo», podría considerarse en la sociedad futura como un hecho que ya no necesitaría apoyarse en hipotéticas solidaridades cósmicas, puesto que él mismo, el hecho futuro, sería el apoyo de todas las demás relaciones sociales armónicas, a título de hecho normativo (no como un hecho neutro) (Bueno, 2014, párrafo 91).

Por otra parte, si el término logra en la medida de lo posible desarraigarse del carácter armónico para resaltar su condición polémica, la solidaridad parece expresar una mayor riqueza conceptual y práctica. Pues cuando sólo se le considera en su modalidad armónica, la solidaridad puede justificarlo todo:

En cualquier caso, la transformación de la idea de solidaridad en una idea general que pueda ponerse al servicio de intereses ideológicos orientados a encubrir las situaciones polémicas (la idea general de solidaridad suele estar vinculada a los movimientos irenistas por la paz), suele tener lugar mediante la neutralización de los mismos componentes polémicos. De este modo, la idea general de solidaridad viene a confundirse con una idea abstracta de «solidaridad armónica» convergente con la idea de «Paz Perpetua Universal», entendida como una «ley natural» que sólo podría ser violada por los «instintos» más bestiales que seguirían impulsando a algunos hombres o grupos humanos, a los que se sitúa en el «eje del mal» (Bueno, 2014, párrafo 173).

Lo interesante de su dimensión polémica es que la solidaridad se entiende como una confrontación de fuerzas heterogéneas, es decir, la solidaridad de unos se pone en tensión frente la solidaridad de otros. La solidaridad en principio no parece tener un componente ético en el sentido polémico, pues grupos distintos solidarios (bajo una determinada consigna) se oponen a otros grupos solidarios (reunidos bajo otras consignas) como las víctimas frente a sus victimarios o el de los sindicatos frente al grupo de jefes, pero sí manifiesta la instauración de una praxis incluso ética que confronta a otra realidad solidaria, albergando una proyección paradójicamente con interés de universalidad: Se es solidario en últimas para que la totalidad (el pueblo, el Estado, la humanidad, todos) asuma también esa responsabilidad sobre la situación.

La solidaridad polémica parece ser mucho más realista que la solidaridad armónica, sin embargo, es de constatar que esta última como idea parenética mantiene una vigencia importante y sobresaliente, pues parece mantener una tensión el deseo humano de esperanza personal y comunitaria al cual se quiere llegar todavía más aún en un mundo que tiende a la globalización en todas sus dimensiones. La solidaridad universal, sigue siendo un deseo pleno y vigente, en la que poco importa a veces su connotación armónica dado que el componente unitivo y sustancial se traslada cada vez más a la conciencia de la finitud humana intersubjetiva (corporeidad) y del medio ambiente (lo otro (mundo) del Otro). Este presupuesto teórico que no siempre fue alcanzado suficiente e integralmente en la historia del pensamiento resurge como una nueva alternativa de comprensión meta-física transmoderna.

2.7. Fraternidad fragmentada.

El concepto de fraternidad ha sido relegado en el pensamiento filosófico contemporáneo, a pesar de su importancia histórica en movimientos políticos y revolucionarios. Esto se debe a que la fraternidad entra en tensión con el individualismo liberal y no encaja bien con el lenguaje de los derechos, pues no tiene mecanismos institucionales claros, parece utópica e incompatible con el sistema capitalista o porque deja entre ver fracturas en las perspectivas liberales, republicanas, socialistas, cristianas, entre otros (Amaya, 2016). Además, la fraternidad ha sido reducida o desplazada a nociones como solidaridad, amistad cívica, comunidad, que desdibujan un sentido propio de “hermandad”. Aunque dicho concepto que puede ser puesto como una estancia última de la realidad social su referencia es insuficiente frente a lo que está fuera de ese “nosotros fraterno” y esto lo hace altamente criticable.

Sin embargo, el concepto de fraternidad en general se refiere a los fines o valores compartidos por aquellos que están unidos por un vínculo fraternal (una idea unificante). Amaya distingue algunas de esas tres características fundamentales: La auto-identificación con el fin compartido, la indivisibilidad de los fines compartidos y el reconocimiento mutuo

de los miembros de la comunidad fraternal como iguales. Además, la fraternidad también implica actitudes afectivas como lealtad, amor y empatía, así como disposiciones prácticas de ayuda mutua y cooperación voluntaria.

Desde otra perspectiva, la fraternidad como concepto político (Jouannet, 2011), ha sido relegada en la discusión ideológica y en la acción política a lo largo de la historia, a pesar de ser uno de los principios fundamentales de la Revolución Francesa de 1789 junto con la libertad y la igualdad, pero sigue manteniendo tiene profundas fracturas teóricas⁴² y comprensivas. El concepto, hace parte de uno de los tres principios fundamentales proclamados en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano y tiende a interpretarse como un intento de vínculo de hermandad entre los ciudadanos, promoviendo la cooperación y la ayuda mutua en la sociedad.

⁴² Una de sus debilidades históricas es la de fraguar el papel de la mujer en relación con la fraternidad (Bertomeu, 2012). En la filosofía política contemporánea es un tema que ha sido ampliamente discutido, pero la fraternidad ha sido eclipsada debido a la influencia del liberalismo (Antoni Domènech), pues se centró en la libertad individual y los derechos individuales, dejando de lado la importancia de la fraternidad como un valor político y social. En ese proceso, la figura de la mujer ha sido suficientemente reconocida. Es por eso que algunos pensadores feministas interpretan la fraternidad como un programa de opresión de género en lugar de una ideología de emancipación para las clases marginadas, en especial la opresión sobre mujeres. Una de las razones por las que la fraternidad ha sido descuidada últimamente en el feminismo académico es la falta de reconocimiento de las razones republicanas que excluyeron a las mujeres de la sociedad política en el pasado. Es importante reconocer que la fraternidad no debe ser vista como una herramienta de opresión, sino como una herramienta política que puede ser utilizada para promover la igualdad y la emancipación de las mujeres. Por ejemplo, en el feminismo socialista se destaca una corriente importante en la lucha contra la opresión y explotación de las mujeres. Por otro lado, se pueden generar procesos para redefinir el trabajo doméstico y reconocer su papel en la acumulación capitalista. La fraternidad ha sido eclipsada en la filosofía política contemporánea debido a varias razones. Además, la fraternidad ha sido descuidada en el feminismo académico debido a la falta de reconocimiento de su conexión con la tradición republicana y su exclusión de las mujeres en el pasado. La fraternidad ha sido interpretada erróneamente como un programa de opresión de género en lugar de una ideología de emancipación para las clases marginadas, incluyendo a las mujeres. Otra razón por la que la fraternidad ha sido eclipsada es la confusión y el desplazamiento semántico que ha experimentado el concepto a lo largo del tiempo. La fraternidad solía estar vinculada a la familia extensa preindustrial, pero su significado ha cambiado en la sociedad moderna. Esta confusión dificulta la comprensión y el estudio de la fraternidad en el feminismo académico.

Como principio político tuvo su inspiración en las ideas de la Ilustración y en la filosofía de pensadores como Jean-Jacques Rousseau y Voltaire. Estos pensadores defendían la idea de que los seres humanos son iguales en dignidad y derechos, y que la fraternidad era importante para la construcción de una sociedad justa y equitativa.

Durante la Revolución Francesa, la fraternidad se convirtió en un lema y un ideal político que buscaba superar las divisiones sociales y promover la ayuda entre los ciudadanos. Sin embargo, a lo largo de la historia, la fraternidad ha tenido menos desarrollo teórico y jurídico en comparación con sus hermanas la libertad y la igualdad. Sin embargo, la fraternidad es considerada un "tercero incluyente" como afirma el filósofo y politólogo Norberto Bobbio, porque tiene la capacidad de unir y conciliar elementos antitéticos, como la libertad y la igualdad, que suelen ser vistos como opuestos. La fraternidad actúa como un puente entre estos dos principios, permitiendo que coexistan y se complementen en lugar de confrontarse:

Los elementos con que se destaca al tercero incluyente tienen mucho que ver con lo que Rawls denomina un esquema de cooperación social; dentro de lo que es el principio de la diferencia lo que se expresa como reciprocidad. Es en ese momento donde irrumpe la fraternidad para sintetizar elementos de izquierda y derecha. Ello, finalmente, genera una nueva categoría, que sería nuestro tercero incluyente o fraternidad. De lo contrario, libertad e igualdad seguirían sin encontrarse y continuarían confrontándose eternamente (Jouannet, 201, 1p. 226).

Aunque la importancia de la fraternidad en el entramado político es indiscutible, hay que reconocer que en la sociedad contemporánea el nombre ha sido reemplazado por otros valores como la seguridad, la paridad, la red, entre otros, pues la fraternidad parece gozar de una comodidad más en ambientes religiosos que políticos. A pesar de esto, la fraternidad parece tener lugar en transiciones políticas y situaciones de emergencia con la que es convocada para movilizar o describir unos determinados intereses o identidades.

Algunas estructuras políticas e institucionales que promueven la fraternidad y la inclusión del conflicto en la política destacan la importancia de la autoridad de este principio político, pero cuestionan su viabilidad en la actual de globalización neoliberal pues en este

contexto de individualismo y mercantilización de la vida en común es difícil pensar en una hermandad ante desigualdades tan evidentes⁴³.

A la fraternidad le siguen una serie de aporías que dificultan su uso político, pues al tener un pasado marcado por el espíritu religioso, en especial de la teología cristiana, dicho principio parece indicar la relación de amor de las personas divinas (Salazar, 2019) que parece ser transferido a la naturaleza humana y la relación con sus semejantes. No obstante, la complejidad de las relaciones humanas, aunque puedan estar animadas por posturas religiosas como estas dificultan un pasaje sin traumatismos al campo político. Otra aporía se relaciona con la fraternidad en sociedades desiguales. Pues la fraternidad implica un sentido de corresponsabilidad y solidaridad hacia los demás, pero en sociedades marcadas por la desigualdad y el individualismo, resulta difícil promover una fraternidad genuina que trascienda las divisiones sociales y económicas. Además, la fraternidad se enfrenta a la aporía de la universalidad. La idea de una fraternidad universal, que trascienda las diferencias de raza, nación, clase o sangre, puede entrar en conflicto con la realidad social de la división entre las personas y las comunidades políticas. Estas aporías plantean desafíos para la concepción y promoción de la fraternidad en la teoría política contemporánea, y requieren una reflexión profunda sobre cómo superar estas tensiones y encontrar formas concretas de vivir la fraternidad en la sociedad.

Uno de los caminos para que la fraternidad entre como ideal en la política es a través de movimientos y organizaciones que abiertamente la promuevan y la vivan, pero esto no es suficiente y resulta ser hasta reductivo o exclusivo de un conglomerado:

⁴³ Reconocer la fraternidad como una categoría importante en la esfera pública implica reconocer sus limitaciones en sociedades pluralistas y secularizadas. La corresponsabilidad hacia el bienestar de los demás es una forma de vínculo social en la sociedad actual, pero presenta resistencia a los conceptos universalistas en la práctica. En este sentido, Rawls considera la importancia de este concepto de manera restringida. En su libro "Teoría de la Justicia" (1971), el filósofo menciona que el segundo principio de justicia guarda cierta similitud con la fraternidad. Sin embargo, a medida que su pensamiento evoluciona hacia una perspectiva más política, Rawls deja de lado la categoría de la fraternidad. En su obra "The Law of Peoples" (1999), argumenta que no se puede fundamentar la relación entre pueblos libres e iguales en la fraternidad universal, ya que considera que existe una contradicción entre el reconocimiento de los derechos humanos y la fraternidad.

La dialéctica histórica de modernidad/modernización bajo la que han vivido nuestros países no ha dejado espacio para la vivencia y expansión ordenadora y horizontal de un principio de fraternidad; sea en el ordenamiento público como en el tipo de integración social. A la base del “desarrollo” hemos tenido siempre desigualdad (en el acceso al poder, saber y tener). Y con desigualdades como las nuestras, podemos presuponerlo, resulta difícil el accionar de un principio como el de la fraternitas en el campo político; salvo si se lo entiende paternalistamente” (Salazar, 2019p146)

La influencia del calvinismo en el pensamiento ilustrado según Monares (2013), llevó a una negación o relativización de la fraternidad, debido a la creencia en la predestinación y en la corrupción humana. Según la teología calvinista, Dios gobierna el mundo de manera providencial y utiliza la corrupción humana para llevar a cabo sus designios. Esta visión llevó a los ilustrados a buscar otras formas de explicar y describir la vida social y política, negando o relativizando la fraternidad.

Los ilustrados tenían fe en la autonomía de cada individuo y en seguir su propia ley interna para lograr la armonía social. Sin embargo, a causa de la corrupción humana, consideraban necesario un gobierno civil para controlar la maldad de los individuos y prevenir conflictos. No eran adversos a la iglesia, sino que se oponían al fanatismo y a la superstición religiosa. La secularización iluminista implicaba describir el mundo y el gobierno como resultado de la providencia divina. La influencia de la religión en los pensadores ilustrados se refleja en las extensas obras de la modernidad. Teólogos reformados como B.B. Warfield y Luis Berkhof, así como filósofos como John Locke y Adam Smith, desempeñaron un papel importante en el desarrollo del pensamiento ilustrado basado en estas ideas religiosas.

Según Castrillón (2004), la fraternidad revolucionaria habría sido ampliada al bajo pueblo, pero con restricciones patrimoniales al derecho a voto, como se vio en las ideas de Rousseau y Condorcet. La relevancia de la "libertad-igualdad-fraternidad" fue importante para los revolucionarios, pero lo más sobresaliente es la dimensión pública o social que alcanzó la fraternidad aunque esta no parece ser mencionada como un derecho ni un deber en ninguna de las Declaraciones de derechos del período revolucionario.

Esto plantea interrogantes sobre si la ausencia de la Fraternidad en esas declaraciones se debe a la dificultad o imposibilidad de garantizar su protección legal, o si fue una expresión consciente de los principios excluyentes de la burguesía ilustrada. En este sentido, si consideramos una Fraternidad ilustrada desde una perspectiva exclusiva y excluyente, esta habría sido aún más limitada, restringiéndose únicamente a la burguesía. Para aquellos influenciados por el iluminismo, ya sea de derecha o de izquierda, excluyendo a los extremistas de la época, la ciudadanía estaba determinada por la propiedad. Era evidente que la posesión de propiedades implicaba un interés en los asuntos del Estado y, por lo tanto, el derecho al sufragio.

Se puede decir entonces, que la herencia británica se caracteriza por su énfasis en la libertad individual y el gobierno limitado, mientras que el caso francés se destaca por su énfasis en la igualdad y la fraternidad. Aunque ambas tradiciones han influido en la cultura y sociedad pero dejan entrever las fracturas propias del concepto.

Según Ángel Puyol (2018), la fraternidad política es un concepto que ha sido subestimado en la filosofía política contemporánea, a pesar de su importancia histórica y su relación con la libertad y la igualdad. Por el contrario, la fraternidad política se basa en la identificación de los individuos con un rasgo común y su compromiso de protegerlo y promoverlo. A diferencia de otras formas de relaciones, la fraternidad no es necesariamente involuntaria, ya que se elige ser parte de una comunidad fraterna. Esto demuestra que la fraternidad no es incompatible con el liberalismo ni con la libertad individual, sino que es una exigencia del mismo. Por lo tanto, la fraternidad se fundamenta en un intento de establecer una relación igualitaria entre los miembros de una comunidad, donde todos son considerados iguales en términos de estatus, derechos y obligaciones. No se trata solamente de sentimientos fraternos, sino de un compromiso moral y político elegido para ayudarse mutuamente en momentos de necesidad. La fraternidad implica una reciprocidad comunitaria, en la que se brinda ayuda sin esperar un intercambio proporcional y calculado.

Es importante resaltar que la fraternidad no se aplica a relaciones no igualitarias, como por ejemplo la relación entre padres e hijos o entre amos y esclavos. La fraternidad política va más allá de garantizar la ausencia de opresión, ya que implica la responsabilidad de

ayudarse mutuamente en caso de necesidad, incluso cuando esta no esté relacionada con la opresión. Es un deber comunitario entre individuos iguales y un derecho inherente al vínculo fraternal e igualitario que une a los miembros de la comunidad. La igualdad fraternal se refiere a una sociedad conformada por individuos iguales que se tratan con respeto y consideración mutua. En el ejercicio de la igualdad, esta no se limita únicamente a la distribución de recursos, sino que también se enfoca en las relaciones sociales.

La igualdad relacional y la fraternidad están estrechamente relacionadas, pero también presentan diferencias fundamentales. La igualdad relacional hace hincapié en la igualdad de trato y consideración mutua entre los individuos que se ven a sí mismos como iguales. Es un principio para establecer cómo deben tratarse las personas que comparten un estatus igualitario:

La fraternidad política, al presuponer la igualdad relacional, exige la ausencia de opresión, pero además contiene un deber de ayuda mutua en situaciones de ausencia de opresión que recoge una intuición moral y política que no es obvio que esté incluida en la igualdad relacional, a saber, la idea de que los iguales se deben ayuda mutua entre ellos en caso de necesidad como consecuencia del vínculo que les une como iguales. La ayuda mutua fraterna es un deber comunitario entre iguales. (Puyol, 2018, p. 103).

Sin embargo, la fraternidad intenta ir más allá de la igualdad relacional al incorporar un vínculo comunitario y un sentido de unión e interdependencia entre los iguales. Por ende, la fraternidad implica una preocupación mutua por el bienestar y el malestar de los demás, y reconoce que la desgracia de uno es una desgracia para todos. Es un compromiso moral y político de ayudarse mutuamente en tiempos de necesidad.

La ayuda mutua fraterna se basa en un principio anti-mercado, donde el objetivo no es obtener beneficios individuales, sino satisfacer las necesidades de los demás miembros de la comunidad. Es un intercambio generoso y desinteresado, donde los más capacitados tienen la responsabilidad de ayudar a los más necesitados. Esta ayuda mutua no debe confundirse con la caridad o la compasión, ya que se basa en un derecho y una obligación entre iguales en una sociedad fraternal. Es un principio que se encuentra presente en diferentes contextos

históricos, sobre todo de ascendencia religiosa como en los grupos eclesiales medievales, las logias masónicas, los sindicatos y el republicanismo revolucionario francés.

La postura de Puyol, si bien muestra la potencialidad política de la fraternidad, su descripción está puesta en la positividad esperanzadora y restringida que los “grupos fraternos” tienen sobre sí en su asociatividad voluntaria y de cooperativismo. Sin embargo, la fraternidad así expuesta no alcanza la criticidad profunda de las demandas frente a una exterioridad (incluso necesitada de ayuda y no vinculada al ethos grupal). Puyol, supone la fraternidad en un estadio ya establecido y no tanto el proceso de configuración. La fraternidad no alcance ser una bandera política fuerte por su rasgo de presentación cerrado frente a una realidad plural, desigual y en la riqueza de distinción.

3. CAPÍTULO II: LA SOLIDARIDAD COMO RESPONSABILIDAD

Pensar la criticidad política de la solidaridad y su exigencia global, implica una tarea conceptual rigurosa sobre todo frente a las categorías y tendencias modernas que se han construido desde el acervo teórico desde el imperio del Yo. Aunque en los últimos años la solidaridad ha podido a jugar la carta de la popularidad social (en todo en los discursos y prácticas que tienen que ver con proyectos de auxilio a quienes no gozan de los derechos y oportunidades de determinado conglomerado social), y ha sido parte de algunas agendas políticas que se presenta a sí mismas como solidarias, muchas veces el concepto no goza de una rigurosidad teórica y esto a su vez marca el ánimo de su práctica. Es por eso, que la solidaridad es vista con cierta sospecha casi como una acción de asistencia paternalista que mantiene relaciones asimétricas de dependencia o como una serie de acciones que competen sólo al fuero personal (porque como exigencia comunitaria parece atentar contra la libertad individual) del vaivén de sentimientos altruistas según se hayan difundido en una sociedad⁴⁴.

Esta popularidad de la solidaridad podría deberse a que tempranamente el término expresaba elementos mucho más ricos a nivel teórico-práctico que no recogía suficientemente el concepto de fraternidad que se venía gestando desde la Revolución Francesa. Quizá porque la fraternidad encierra un discurso intrasistémico (de igualdad liberal) que no logra ser lo suficientemente fuerte y crítico en el tratamiento político con una

⁴⁴ Las sociedades, por así decirlo, cristianizadas han procurado difundir la solidaridad motivadas por su creencia religiosa, por el mandato evangélico del “amor al prójimo”. Esto ha generado que dicho mandato se exprese en el ejercicio de la caridad social sobre hacia aquellos más vulnerables de la vida social de manera personal e institucional. Sin embargo, esta iniciativa ha sido altamente desplazada por la asistencia social laical. El ocaso de la cristiandad ha mostrado el potencial de otra experiencias confesionales y no confesionales de una sociedad laica. No obstante, la Iglesia Católica en su pérdida hegemónica del mundo institucional sigue siendo un agente y un interlocutor válido en la práctica de la justicia social. En el caso colombiano, por ejemplo, el papel de la Iglesia en los diálogos de paz y en los procesos de reconciliación y restauración social ha sido innegable. La ayuda de la Conferencia Episcopal de Colombia ha sido una ayuda fundamental en contextos de conflicto y un puente para los diálogos entre el Gobierno Nacional y los grupos armados al margen de la ley.

exterioridad⁴⁵ diferenciada. La experiencia migratoria, la diferencia cultural, económica, política, etc., de algunas sociedades (en especial aquellas que no vivieron el proceso moderno) ponen en tensión los ideales de la fratrocracia moderna y es por eso que parece más operativa con las necesidades contemporáneas la solidaridad.

La conceptualización política de la solidaridad puesta desde la exterioridad, desde quienes no están en condiciones simétricas del discurso, o quienes no gozan de las riquezas de territorio o quienes no están amparados por los beneficios de la ley, etc., pareciera agenciar su significado crítico desde más allá de los dominios del Yo (sobre todo moderno que ha construido el sentido de la mayoría de los conceptos políticos usados hasta el momento como se mencionó anteriormente), pues esta forma de teorización moderna no ha generado la suficiente hospitalidad frente al Otro en su diferencia y más bien ha generado los mecanismos políticos para su exclusión. Quizá es por esta razón, que la misma fraternidad no ha podido gozar del ideal universal⁴⁶ (en el que caben todos los seres distintos de este planeta) ya que ha carecido de un tratamiento especulativo necesario que acoja responsablemente a la Otridad y su diferencia radical. En este sentido, se hace más urgente pensar la solidaridad desde este tratamiento ético-político de la responsabilidad como bien lo ha intuido el filósofo lituano Emanuel Levinas. Así pues, aceptar la responsabilidad como parte de contenido de lo que significa la solidaridad parece postular su camino como concepto pertinente y paradigmático en la teoría política universal, pues “la total ausencia de responsabilidad es la marca de toda ausencia de derechos” (Ammiel, 1996, p 28).

Sin embargo, como la sociedad occidental ha gastado tanto tiempo pensándose desde los horizontes del egoísmo y el individualismo, la concepción de “responsabilidad”, aunque ha llegado muy lejos con Levinas al darle reconocimiento y poder a la alteridad como exterioridad radical, tiene también algunas limitaciones (Ricoeur, 2002); pues su postura está

⁴⁵ La política moderna fue considerada como una tensión amigo-enemigo que bien supo describir Schmitt. Una política así solo puede ser vista desde el ámbito estratégico y olvida la complejidad misma de sus campos.

⁴⁶ En el cristianismo naciente, Pablo pensó la fraternidad en su universalismo en Gal 2, 28, que supera toda condición local. También La Declaración de los Derechos del Hombre de 1789 fue un intento de universalismo, pero se queda corto en su teorización por la visión que de entonces se tenía del sujeto moderno.

soportada en las precondiciones culturales y religiosas de la relacionalidad judaica y cristiana que quizá pueden verse como meta-concepción frente a otras visiones.

Según Butler (2009), la idea de Levinas de que la responsabilidad surge de la situación de ser perseguido puede plantear ciertos problemas, ya que parece sugerir que cualquier grupo de personas siempre es perseguido y nunca es perseguidor por definición. La persecución se considera la esencia del judaísmo y se traslada a este ámbito de la responsabilidad, lo que puede implicar olvidar el potencial de agencia de dicha responsabilidad. En opinión de la pensadora estadounidense, existe una incapacidad en la exposición de Levinas para describir la formación diacrónica del sujeto humano. Levinas explica la instauración del "yo" acusativo mediante una escena primitiva y sincrónica concebida de intrusión preontológica, lo cual resulta insuficiente para explicar la formación del sujeto. Según Butler, "si no fuera por esa exposición al agravio, no podríamos responder a la exigencia de asumir responsabilidad por el otro" (p. 125).

Es importante destacar que la ética y la moral no deben considerarse por separado del contexto social y político en el que se formulan. Esto indica que cada vida tiene una experiencia única y relacional, en contraposición al naturalismo moral. Las cuestiones morales surgen cuando la autoridad del ethos colectivo se ha perdido. El ethos colectivo utiliza la violencia como un medio para mantener su apariencia de carácter colectivo. La moral surge de la divergencia entre el interés universal y el interés particular, y la universalidad puede ejercer violencia cuando no se toman en cuenta las condiciones sociales en las que se puede apropiarse de ella.

Es fundamental tener en cuenta las condiciones sociales al abordar la investigación moral, ya que esto tiene implicaciones en la identidad individual dentro de un conjunto de normas éticas y marcos morales que pueden generar conflictos. La ética está relacionada con el ejercicio crítico, y la teoría social debe encontrar un espacio vital para el individuo.

El "yo" que debe apropiarse de las normas morales está condicionado por normas que establecen su viabilidad. Nietzsche, expone Butler, considera que la agresión es parte de la naturaleza humana y que la moral surge como una respuesta aterrorizada al castigo. Según

Nietzsche, la responsabilidad se origina cuando nos damos cuenta de nosotros mismos después de haber causado cierto daño. En otras palabras, nos volvemos moralmente responsables como resultado del miedo y el terror. Para Nietzsche, la institución del derecho obliga a un ser humano originalmente agresivo a dirigir esa agresión hacia su interior, creando así un mundo interno compuesto por una conciencia culpable y volviendo la agresión contra uno mismo en nombre de la moral. Además, Nietzsche sostiene que la necesidad de rendir cuentas solo surge después de una acusación o, al menos, una imputación hecha por alguien con la capacidad de aplicar un castigo si se puede establecer la causalidad. En este sentido, Nietzsche considera que la responsabilidad está intrínsecamente vinculada a la posibilidad de castigo y a la necesidad de dar cuenta de nuestras acciones:

Lo que está en sujeto no es, para Nietzsche, la mera preponderancia de una moral y un orden legal a los cuales se opone, sino una construcción obligada de lo “humano” en oposición a la vida misma. Su visión de la vida, empero, supone que la agresión es más primaria que la generosidad, y que el interés en la justicia surge de una ética de la venganza. Nietzsche omite considerar la escena de interlocución en la cual se nos pregunta qué hemos hecho, o una situación en la que tratamos de aclarar, en beneficio de quien espera saberlo, qué hicimos y por qué razones” (Butler, 2009, p. 24)

Ese componente externo permea a la subjetividad acompañándola en su respuesta. Foucault lo expone al presentar cómo los sujetos se constituyen en relación con los códigos morales y cómo la autorrealización ética se da dentro de un conjunto de normas preexistentes. Sin embargo, Butler destaca el filósofo francés ha dado pistas sobre la importancia de la práctica de la crítica para exponer los límites del esquema histórico de las cosas (o los condicionantes) y para embarcarse una estética del yo:

Será inútil, por lo tanto, disolver la noción del otro en la sociabilidad de las normas y afirmar que el otro está implícitamente presente en las normas a través de las cuales se otorga el reconocimiento. A veces, la irreconocibilidad misma del otro provoca una crisis en las normas que gobiernan el reconocimiento. Si y cuando, en un esfuerzo por conferir o recibir un reconocimiento que una y otra vez es rehusado, pongo en cuestión el horizonte normativo dentro del cual tiene lugar tal reconocimiento, ese cuestionamiento forma parte del deseo de reconocimiento, deseo que no puede hallar satisfacción y cuya insatisfacibilidad establece un punto crítico de partida para la interrogación de las normas disponibles. En opinión de Foucault, esta apertura cuestiona los límites de los regímenes de verdad establecidos, y, en este punto, poner

en riesgo al yo se convierte, afirma, en un signo de virtud. Lo que no dice es que el cuestionamiento del régimen de verdad mediante el cual se establece mi propia verdad es motivado, en ocasiones, por el deseo de reconocer a otro o ser reconocido por él. La imposibilidad de hacerlo dentro de las normas de que dispongo me fuerza a adoptar una relación crítica con ellas. (Butler, 2009, p 40)

Butler valora la importancia que Adorno otorga al lugar y al significado del individuo existente, así como a la tarea necesaria de apropiarse de la moral y su oposición a diversas formas de violencia ética. El filósofo alemán advierte sobre el error de situarse en una posición contraria, en la que el "yo" se entiende al margen de sus condiciones sociales:

De tal modo, Adorno llama a denunciar lo inhumano, pero deja ver con claridad que lo inhumano es precisamente lo necesario para llegar a ser humano. Después de todo, si la exposición al desaire del otro nos impulsa a afirmar un derecho que también debemos abstenernos de afirmar, y con ello, a poner en tela de juicio la legitimidad de esa afirmación, en este último gesto, caracterizado por la restricción y el cuestionamiento, encarnamos lo «inhumano» al proponer una crítica de la voluntad, de la afirmación y de la determinación como requisitos de lo humano. En este sentido, lo «inhumano» no es lo opuesto de lo humano, sino un medio esencial gracias a cuya intervención nos convertimos en seres humanos en y a través de la carencia de nuestra calidad de tales. Podríamos concluir que Adorno ha propuesto aquí otra concepción de lo humano, en que la restricción de la voluntad llega a definirlo como tal. Podríamos incluso decir que, a su juicio, cuando lo humano se define por la voluntad y niega la intrusión del mundo en él, deja de ser humano. En este aspecto, la denuncia de lo inhumano sólo podría producirse mediante la denuncia simultánea de una versión de lo humano. En efecto: la única manera de entender a Adorno respecto de este punto es aceptar que ninguna concepción de lo humano que lo defina por la voluntad o, alternativamente, lo despoje de toda voluntad puede ser válida (Butler, 2009, p 146).

Adorno afirma que las cuestiones morales surgen cuando las normas morales de comportamiento ya no son evidentes ni indiscutibles en la vida de una comunidad. Esto se debe a que enfrentar una ofensa puede proporcionar una oportunidad para desarrollar una perspectiva ética e incluso alcanzar la humanidad. Por lo tanto, la tensión entre lo universal y lo particular se convierte en la condición para cuestionar moralmente, y esta discrepancia es experimentada por el individuo como la experiencia inicial de una respuesta moral.

3.1. La diferencia.

La alteridad implica procesos personales y comunitarios en los que se reconozca al otro en cuanto otro y no al otro en cuanto a lo mismo. Es decir, el proceso de reconocimiento de la diferencia debe poder superar los parámetros sociales y categóricos construidos desde un lado del relacionamiento humano. El neoliberalismo y la sociedad de la información han venido transformando el modo en que los individuos contemporáneos se relacionan y se perciben a sí mismos. Por ejemplo, el sistema neoliberal conduce a la expulsión del Otro y a la pérdida de la negatividad, lo que resulta en desequilibrios sociales y fenómenos como el terrorismo, la xenofobia y la depresión (Byung-Chul, 2017).

El neoliberalismo, según el filósofo Han, promueve una cultura de hipercomunicación donde las “relaciones son reemplazadas por conexiones” (p.62) y donde la sociedad de consumo que contribuye a nuevos problemas sociales: En un mundo donde la información está en todas partes y la comunicación es constante, se pierde la habilidad de escuchar y prestar atención a lo que es distinto o desafiante. Esto, a su vez, lleva a expulsar al Otro, es decir, a excluir y marginar a aquellos que no se ajustan a las normas y expectativas dominantes en la sociedad.

El neoliberalismo promueve un culto a la autenticidad que alimenta el miedo al Otro. En una sociedad que valora la autenticidad y la individualidad por encima de todo, lo que es diferente o desconocido se percibe como una amenaza:

La diversidad solo permite diferencias que estén en conformidad con el sistema. Representa una alteridad que se ha hecho consumible. Al mismo tiempo, hace que prosiga lo igual con más eficiencia que la uniformidad, pues, a causa de una pluralidad aparente y superficial, no se advierte la violencia sistemática de lo igual. La pluralidad y la elección fingen una alteridad que en realidad no existe (p. 49)

Desde el análisis del lenguaje, Derrida piensa que “la diferencia” radical en el entramado de poderes hegemónicos como un tema que se hace más y más urgente en la contemporaneidad. El filósofo de la deconstrucción empieza problematizando el término “*différence*” con respecto a “*différance*” (con “a”) como error aparentemente ortográfico en el que indica que no todo puede traducirse en una voz. Derrida argumenta que la diferencia

no puede ser reducida a una palabra o un concepto fijo, sino que es un movimiento estratégico que produce efectos de diferencia. Además, sugiere que la escritura siempre implica elementos no fonéticos y que no existe un sistema de escritura puramente fonético. Por eso Derrida, explora la relación entre la diferencia y la temporalización, así como la diferencia entre la temporalización y el espaciamiento en la semiótica y la lingüística. Derrida cuestiona la noción de presencia y la importancia de la conciencia, y argumenta que el lenguaje es un sistema de diferencias en lugar de una función del sujeto hablante.

Hay una crítica desde este horizonte por parte del pensador de la diferencia al fonologocentrismo: La tradición de la metafísica ha privilegiado la voz (“φωνή”) como medio “transparente” para transmitir una verdad, sin embargo, la escritura no precisa todos los elementos de la voz. La escritura no mantiene una relación con el significado, sino que señala al significante (con la imagen acústica). En este sentido el sentido no es unívoco, sino que es múltiple y no puede ser totalizado. Saussure sostenía la que la diferencia era producto de las relaciones como condición de posibilidad de todo concepto o de toda palabra como efecto de su positividad. Para Derrida esta diferencia está ubicada en el entramado (“entre”) de relaciones y por eso supera el entendimiento, lo que no indica necesariamente que no se pueda pensar. Es precisamente ese “entre” por donde se puede transitar⁴⁷ y por eso, indica un “más allá”, una exterioridad al sistema, dentro del sistema.

⁴⁷ Derrida problematiza la relación entre la diferencia y la ontología de la presencia, y cómo la estructura de *Nachträglichkeit* (retardación) impide que la temporalización sea simplemente una complicación dialéctica del presente. Derrida sostiene que la diferencia no es una entidad existente, sino una subversión de todas las entidades existentes. Su exploración del concepto de diferencia y su relación con el lenguaje y la escritura es una contribución significativa a la filosofía y la semiótica. Además, su crítica a la noción de presencia y la importancia de la conciencia es una perspectiva valiosa que desafía las suposiciones tradicionales de la filosofía occidental. La ontología de la presencia es una concepción filosófica que postula que la realidad está compuesta por entidades presentes y que la presencia es la característica fundamental de la existencia. Esta ontología se basa en la idea de que la realidad es accesible a través de la percepción directa y que la presencia es la forma en que las cosas se manifiestan en el mundo. Según esta concepción, la presencia es la condición necesaria para que algo exista y tenga significado. La ontología de la presencia ha evolucionado a lo largo de la historia de la filosofía occidental, desde los filósofos griegos hasta la modernidad, y ha sido influenciada por diversas corrientes filosóficas, como el idealismo, el realismo y el existencialismo.

Para Jacques Derrida, no existe ninguna verdad trascendente y presente fuera del ámbito de la escritura que pueda gobernar teológicamente toda la realidad. Esto implica que cualquier verdad o realidad que se pretenda existir fuera del lenguaje y la escritura es inaccesible y no puede ser conocida o comprendida.

Sin embargo, esto no significa que no haya nada fuera del texto. En lugar de pensar en términos de algo que está fuera del texto, se puede pensar en términos de lo que está más allá del texto. Derrida sugiere que hay una huella de lo que excede la verdad del ser, una huella que no puede presentarse en sí misma y que siempre está más allá de lo que se puede expresar en el lenguaje y la escritura.

Por lo tanto, pensar lo que está fuera del texto es una tarea difícil, ya que cualquier intento de hacerlo implica la necesidad de expresarlo en el lenguaje y la escritura. En cambio, se puede pensar en lo que está más allá del texto como una posibilidad que siempre está presente, pero que no puede ser capturada o expresada completamente en el lenguaje y la escritura.

Una intuición similar de lejanía y diferencia la presenta Maurice Blanchot (1907-2003), amigo de Levinas y Derrida, al proponer una filosofía de la separación y una ética del testimonio que enfatiza la responsabilidad de dar testimonio por aquellos que han sufrido una desgracia extrema (Ramírez, 2017). Esta responsabilidad se extiende a mantener una distancia del poder en las relaciones con los demás. En discusión con Levinas, Blanchot una visión de contraste frente al "prójimo" de la concepción del lituano. Mientras que Levinas ve al prójimo como más cercano a Dios que uno mismo, Maurice Blanchot ve al prójimo como alguien cercano a la muerte y a la noche, y repulsivo (figuras que le permite explorar la literatura). Para Blanchot, la relación con el prójimo se mantiene como una separación irreducible que deja un intervalo inconmensurable entre el yo y el prójimo. Esta separación se mantiene a través de la disimetría y la irreversibilidad, y se expresa en la escritura como una relación con lo desconocido.

La disimetría, en el marco de la filosofía de Maurice Blanchot, se refiere a una relación en la cual no existe un ejercicio de poder y donde cada individuo conserva su alteridad y

singularidad. En esta relación, tanto el yo como el otro permanecen protegidos de cualquier identificación que equipararía al otro conmigo o me confundiría con el otro. Es una relación absoluta en el sentido de que la distancia que nos separa no se reduce, sino que se genera y se mantiene dentro de esta relación:

Esa disimetría de la relación es sostenida por Blanchot a lo largo de toda *La conversación infinita* como una “filosofía de la separación” con la cual concibe “el otro” como “lo otro” (l’autre), lo desconocido, lo completamente extraño que se revela en el prójimo (autrui) y que designa en él la infinita distancia en la que es menos el límite que la inidentificable extrañeza a partir de la cual la relación no se reduce a una comprensión —reducción de lo otro a lo Mismo—, sino que queda como una separación irreducible que deja entre mí y el prójimo (autrui) un intervalo inconmensurable (Ramírez, 2017, p 107).

La disimetría se manifiesta también en la alteridad, donde se experimenta la ambigüedad entre la cercanía y la distancia. En esta "comunidad" externa, incluso el lazo de la amistad forma parte de la división disimétrica de la relación.

Maurice Blanchot sostiene que en las relaciones humanas, cada individuo deja al otro como desconocido en su alteridad impenetrable. Esto se aplica incluso a la relación con aquellos que han sufrido desgracias extremas, como los judíos en los campos de concentración durante el régimen nazi. En estas situaciones, el sufrimiento ha despojado a la persona de toda relación consigo misma y de todo poder. La presencia silenciosa de la persona que sufre frente a quien es responsable de su desgracia es una presencia que ningún poder puede alcanzar:

Estoy decididamente separado del prójimo [autrui], si el prójimo [autrui] debe considerarse como lo esencialmente distinto de mí; pero también, por esta separación que la relación con el otro [autre] se me impone como desbordándose infinitamente: una relación que me relaciona con lo que me supera y se me escapa en la medida misma en que, dentro de esta relación, estoy y sigo estando separado (Blanchot, 2008, p 67 como se citó en Ramírez, 2017, p 108).

3.2. Más allá de los dominios del Yo.

La relación con la diferencia (el Otro) siempre ha sido un tema abordado en la historia de los hombres con diversos matices culturales, religiosos, sociales, etc.; sin embargo, nunca antes se había llevado una determinada teoría de dicha relación desde las condiciones del Yo con tanta dilación de tiempo y de prácticas en el espacio como en la Modernidad⁴⁸. La primacía del Yo moderno⁴⁹ que auto gestionó un individuo de naturaleza salvaje (Hobbes, Locke, etc.) solipsista y egoísta, repercutió para Levinas, por ejemplo, en el horror de exterminio de la Otredad en pleno s. XX con holocausto nazi.

Levinas descubre que desde los comienzos de la Modernidad se abandonó la preocupación por la trascendencia del ser; de ahí que la Otredad haya quedado determinada bajo los parámetros y los límites de ese Yo. Para Descartes, por ejemplo, la otredad era considerada como un *alter ego* en donde su diferencia quedaba fijada en el Yo: su cuerpo y sus movimientos, eran reconocidos por la conciencia en un proceso de transferencia. El Otro estaba sujeto a la cárcel del Yo y, por tanto, dotado casi de existencia por vía de la *cogito*.

⁴⁸ La relación entre sujetos diferentes suponía entre los teóricos modernos individuos de naturaleza salvaje y potencialmente egoístas que debían ser controlados bajo el poder dominador para abrir paso al aparato contractual de la sociedad. En consecuencia, el Otro es subsumido bajo el poder de lo Mismo (es decir, una determinada visión de lo común), cediendo su voluntad a la voluntad del que más puede para que todos se beneficien de aquello que se cree es lo común. La diferencia (sobre todo si comportaba resistencia) habría de ser tratada ético-políticamente, como lo dirá Smith, como "enemistad". En consecuencia, se desprende sobre este tipo de relación lógicas de la violencia y de la muerte que se extienden hasta nuestro siglo con diversos matices.

⁴⁹ El Yo moderno, dirá Levinas (1999) "que se basta así mismo es una de las marcas esenciales del espíritu burgués y de su filosofía" (76). Y hará parte de esa gran tradición hegemónica que pondrán la otredad bajo sus dominios.

Esta modernidad⁵⁰ venía agenciando una lógica de la identidad⁵¹ del Otro como otro-Yo, y de esto dependía su legitimidad o su exclusión. Para librarse de este parámetro de medida, Levinas recurre a la sugerente idea de infinito que aparecía en la reflexión cartesiana, ya que era una idea que desbordaba al *cogito*. Así pues, lo que estaba infinitamente más allá y que no era de acceso total al intelecto solo podría ser motivo de un deseo imposible para mismo el intelecto. El deseo por lo infinito (que para Descartes era Dios), es el deseo por el Otro para Levinas (ya no lo Otro en cuanto Yo, sino de lo Otro en cuanto Otro). Sin embargo, dicho deseo no es a modo de posesión (objetual), sino de una “contemplación erótica” (o deseo sin concupiscencia) que no llega al tratamiento de la Otredad como a la forma de un ente cualquiera.

Para Levinas la relación con el Otro no obedece ni siquiera una conciencia intencional, no se reduce a la representación, sino que es un llamado por la irrupción de su proximidad. La sensibilidad del Yo afectada por Otro, no retorna sobre los dominios del ego, sino que se abre a su disposición. El deseo del Yo es, entonces, el deseo de una “ausencia”⁵², por un “pasado inmemorial” que designa aquello que está infinitamente separado de sí. De

⁵⁰ La modernidad es una construcción eurocéntrica que implicó el hecho del descubrimiento de América para agenciarse como tal. No obstante, este proceso oculta otras realidades como afirma Enrique Dussel (1992): “Aquí pasamos inadvertidamente del "concepto" de Modernidad al "mito de la Modernidad". El "concepto" muestra el sentido emancipador de la razón moderna, con respecto a civilizaciones con instrumentos, tecnologías, estructuras prácticas políticas o económicas o al grado del ejercicio de la subjetividad menos desarrolladas. Pero, al mismo tiempo, oculta el proceso "de dominación" o "violencia" que ejerce sobre otras culturas. Por ello, todo el sufrimiento producido en el Otro queda justificado porque se "salva" a muchos "inocentes", víctimas de la barbarie de esas culturas”. (p. 72)

⁵¹ Hegel expuso la lógica considerando que la identidad es aquello que se refiere así mismo auto reflexivamente, es decir, se refiere a una singularidad. La diferencia es, entonces, otra singularidad. La identidad y la diferencia es lo que predica de un concepto que es unívoco: así lo común entre dos singularidades versa sobre la identidad que pondera un discurso y unas prácticas unívocas. Parece ser que es más sugerente utilizar los términos “semejanza” y “distinción”, ya que la relación versa sobre lo “común” en realidades polisémicas.

⁵² Levinas se sale de toda pretensión de postular una ontología de la presencia que quede invocada desde los dominios del Yo.

esta manera, el deseo completamente desinteresado hace alusión a su propia bondad por carecer de contenido de dominio.

En otras palabras, la sensibilidad, en la interpretación levinasiana, no es ocasión de información para aprehender al Otro, sino que es una exposición u afección inmediata⁵³ y pasiva⁵⁴ que revierte la idea moderna de una sensibilidad que se expresa meramente para sí. Este testimonio del deseo, no es más que una declaración de que la subjetividad se traduce como el uno-para-el-otro: “la exposición en tanto sensibilidad es mucho más pasiva aún: como una inversión del *conatus* del *esse*, un haber sido-ofrecido-sin reserva y sin encontrar protección de ningún tipo de consistencia o ninguna identidad de un estado” (Levinas, 1987, p. 133). Dicha “afección” no implica la presencia de una causa ya que es afección de una “ausencia” inmemorial en donde el Otro escapa incluso a la temporalidad impuesta por el ego: el Otro se haya en una temporalidad diferente al Yo.

Para Levinas, en el lenguaje acontece en la relación con el Otro, pues en la palabra que se dirige está inscrita como relación ética ya que es la palabra que responde y da cuenta de otro. Es un Decir antes de lo Dicho. La palabra que se dirige no es sólo ocasión de intercambio de conocimiento e información, sino que antes de que las formas semánticas se pongan en función, es dirigida y viene desde el Otro: Detrás de las formas lingüística y sus accidentes se impone el Decir como la significancia misma de la significación. Es el Otro a quien se habla antes que lo “Dicho” y da cuenta de su exterioridad radical. Aunque este Decir queda subordinado de alguna manera a lo Dicho lo desborda en su diferencia como Otredad. Este Decir, entonces, no tiene su origen en el sujeto, sino en el prójimo, pues el ego es ante todo una pasividad que recibe la orden del Otro a responderle en el “cara a cara” en el “rostro desnudo⁵⁵ que habla” y que anuncia una relación ética.

⁵³ La inmediatez es sensibilidad para con el Otro: “La proximidad del Otro es el inmediato derramamiento para el otro de la inmediatez del gozo, inmediatez del sabor, “materialización de la materia”, por lo inmediato del contacto” (Levinas, 1987, p. 133)

⁵⁴ Se revierte el imperialismo de la conciencia por la pasividad como responsabilidad por el Otro.

⁵⁵ La desnudez, es desnudez del ser que revela la totalidad de la existencia porque lo que se descubre es la vergüenza de nuestro ser. Pero esta vergüenza es la “la incapacidad de romper consigo mismo.

Para Levinas (1993), el Yo moderno privaba al Otro de su alteridad, sin darse cuenta de que la relación que se tiene con él escapa de la tematización, es decir, no está en el nivel de la representación. Dicha relación, por el contrario “desborda la comprensión, porque en nuestra relación con el Otro, él no nos afecta a partir de un concepto. Es ente y en cuanto tal” (p. 17). De ahí viene también su crítica a Heidegger, ya que el filósofo alemán había encontrado que la diferencia estaba sólo en el plano ontológico, es decir entre el ser y ente. La relación con el Otro estaba dominada por la relación del ser en general (anulando la singularidad del existente) y, por tanto, para recuperar la diferencia ontológica, recurría a la trascendencia como una comprensión del ser⁵⁶. Sin embargo, para Levinas (1999) la diferencia radical está mucho más allá de ser⁵⁷. Se encuentra en el Otro y está más allá de los dominios de mi mismidad:

El ser no será, por tanto, la construcción de un sujeto cognoscente, al contrario de lo que pretende el idealismo. El sujeto que se abre al pensamiento y la verdad del ser –a los cuales se abre incontestablemente- lo hace por un camino del todo diferente al que permite ver al sujeto como ontología o inteligencia del ser. El ser no procederá por el conocimiento. Este no-proceder-del-conocimiento tiene sentido totalmente distinto de lo que supone la ontología. Ser y conocimiento, ambos unidos, significan dentro de la proximidad del Otro y dentro de cierta modalidad de mi responsabilidad para con el Otro; es de esta respuesta de donde procede toda cuestión, de este Decir antes de lo Dicho (p. 72).

Para Levinas la realidad desborda la conciencia y se es responsable más allá intención. Sólo se accede al Otro por vía de un deseo de lo imposible: no se le puedo abarcar, no se puede arrebatar del modo que se hace con los objetos. El Otro aparece como “epifanía”, no

La vergüenza se funda sobre la solidaridad de nuestro ser que nos obliga a reivindicar la responsabilidad de nosotros mismos” (Levinas, 1999, p. 99-100)

⁵⁶ Heidegger subordina, de alguna manera la relación del otro a la relación universal del ser y no trasciende hacia el otro. Esta es la gran crítica levinasiana. Anula de alguna manera la singularidad del existente en el poder sobre de la diferencia.

⁵⁷ El deseo comporta una salida del “ser” hacia el Otro: “el ser es imperfecto en cuanto ser y no en cuanto finito. Si por finitud entendemos el hecho de que es un peso para sí mismo y de que aspira la evasión, a la evasión, la noción de finito es una tautología. El ser es entonces esencialmente finito” (Levinas, 1999, p 110)

es fruto ni siquiera de una conciencia intencional, no es ocasión primera de concepto. Su cercanía, su proximidad muestra el ser con su rostro. En ese “cara a cara” -parte desnuda del cuerpo y, por tanto, vulnerable- que invita a una profunda hospitalidad, pero sobre quien se puede también ejercer una hostilidad:

Todo lo que me llega de él a partir del ser en general se ofrece sin duda a mi comprensión y a mi posesión. Lo comprendo a partir de su historia, de su medio, de sus hábitos. Lo que escapa en él a su comprensión es él mismo, en el ente. No puedo negarle parcialmente, mediante la violencia, captándolo a partir del ser en general y poseyéndolo. El Otro es el único ente cuya negación sólo puede anunciarse como total: el asesinato. El Otro es el único ente a quien puedo querer matar. Puedo quererlo. Y, a pesar de ello, este poder es todo lo contrario al poder. El triunfo de este poder es su derrota como poder. En el mismo momento en que se realiza mi poder de matar, él Otro se me ha escapado. (Levinas, 1993, p. 21)

Así pues, ningún concepto sería capaz de encasillar el misterio del Otro. Este “rostro que me habla” (Decir antes que lo Dicho) establece una relación ética y política que se basa en la responsabilidad, ya que su presencia está en el Yo -curiosamente- a modo “ausencia”, “huella”, o “pasado inmemorial”⁵⁸ (con estas expresiones recurrentes de Levinas salva a la alteridad de cualquier intento de ser tematizada en los dominios conceptuales o temporales del Yo). Se está unido al Otro, se es sujetado, en el mejor sentido de la palabra se es su “rehén” y se es responsable de él pre-originariamente, antes del ejercicio de toda libertad.

3.3. La autoridad del Bien y la responsabilidad infinita.

El deseo por el Otro supera la relación sujeto-objeto agenciada en la modernidad como una captación de lo distinto de sí bajo el imperio de la conciencia. Dicho deseo (por lo imposible) es primariamente desinteresado por carecer de contenido por el Otro. Como pasado inmemorial, a-narquico, huella, etc., el Otro escapa a la temporalidad del ego y sus

⁵⁸ La otredad se halla en una temporalidad distinta a la de la conciencia representacional porque es “pasado inmemorial”, de ahí que supera la relación sujeto-objeto.

dominios y así da cuenta del Bien que antecede a la elección por el Bien. Así pues, éste se posiciona antes que el ser (Levinas, 1987, p.194) dando curso a la relación ética.

En este marco, “la bondad declina en deseo” (Levinas, 1987, p.195) y deja entrever la incondición humana del uno-para-el-otro como muestra del desinterés de todo actuar porque está marcado por la autoridad del Bien. Por ende, dicho Bien para Levinas no se escoge⁵⁹, sino es la condición de posibilidad de todo actuar humano y se expresa como responsabilidad infinita frente al Otro. Es decir, que no acaba en la asistencia de un momento circunstancial (aunque éste reclame con mayor ahínco la propia responsabilidad), sino que es permanente. Por eso el bien antecede y escapa a la libertad del Yo:

¡Elegido sin asumir la elección! Si esta pasividad no se remite a la pasividad del efecto de una relación causal, si puede ser pensada al margen de la libertad y la no-libertad, entonces, debe tener el sentido de una bondad a su pesar, bondad siempre más primitiva que a elección y cuyo valor –es decir, precisamente la excelencia de la bondad, la bondad de la bondad- es el único que puede contrabalancear (¡Por otra parte, mejor!) la violencia de la elección. Bondad siempre más primitiva que la elección: El bien siempre ha sido elegido previamente y el único requerido. En tanto que elegido sin escoger su elección, ausente de investidura recibida, el uno es una pasividad más pasiva que cualquier pasividad del sufrir” (p.112)

Esta responsabilidad que no acaba (porque es infinita) es intransferible. Nada ni nadie puede reemplazar la responsabilidad frente al Otro. En este sentido, Levinas (1999) recurre constantemente la frase de Dostoievski: “todos somos culpables de todo y de todos y yo más que los demás” (p. 131), en donde se expresa la “deuda” contraída por el Otro antes de toda decisión por él y donde el Otro refiere está en una posición simétrica diferente: el Otro no sólo está primero que el Yo, sino que constituye la propia subjetividad.

⁵⁹ Ser sin elección: “instauración de un ser que no es para sí, que es para todos, que es a la vez ser y desinterés; el para sí significa conciencia de sí; el para todos significa responsabilidad para con los otros, soporte del universo. Este modo de responder sin compromiso previo- responsabilidad para con el otro- es la propia fraternidad humana anterior a la libertad. El rostro del otro en la proximidad más que la representación, es la huella irrepresentable, modo del infinito” (Levinas, 1987, p. 185)

La bondad y responsabilidad se expresan en el acto: “La acción buena (la praxis) es la que lleva a cabo realmente a la norma buena en concordancia con las pulsiones no sólo reproductivas, sino igualmente creativas o en línea con el desarrollo de la vida humana. La “acción buena” es la actualidad del “bien” pero no el bien supremo” (Dussel, 2009, p 564).

3.4. Asimetría y priorización.

La centralidad que la modernidad -que de manera especial- dio al Yo, fue una de las mayores críticas de Levinas. Ese Yo “como algo que se basta así mismo es una de las marcas esenciales del espíritu burgués y de su filosofía” (Levinas, 1999, p. 76). Pues no sólo redujo la existencia del Otro al dominio de la conciencia, sino que también redujo la dimensión sensible a una dinámica retorno de la construcción cognitiva del ego. En consecuencia, ese Yo exaltado de la modernidad no generó la suficiente hospitalidad frente al Otro, sino que agenció prácticas de exclusión (si era el caso de su diferencia radical) e inclusión en el rasero de la mismidad.

Ese Yo dominador moderno marcó sin duda el ánimo de lo que se ha venido entendiendo también como solidaridad hasta hoy en día: una especie de asistencia al vulnerable desde un sujeto en condiciones más favorables que es movido por sentimientos ocasionalmente altruistas frente a Otro. Este mundo sensible fue presentado como una dimensión débil frente a la razón y, por eso, la teorización de la solidaridad queda enclaustrada en el fuero individual sin la suficiente fuerza comunitaria (ya que esta última nacía del aparato contractual como lo afirmaban algunos teóricos modernos). No obstante, para Levinas, la sensibilidad tiene una significación diferente: El compromiso por el Otro no depende de las condiciones benéficas en las que se encuentre el ego, sino porque el Otro antecede pre-originariamente al Yo. No es una condición esencial, sino una “incondición” (el Bien antes del Ser), es decir, una referencia a la responsabilidad en donde la sensibilidad

se encuentra pre-dispuesta como afección (pasiva e inmediata) de proximidad por el Otro⁶⁰. De ahí, que antes de la elección libre por el Otro, su presencia-ausencia (ya que el Otro supera el ejercicio de la libertad que se da siempre en el presente), “me compete a mi pesar”. Esto sucede por la “incondición⁶¹ de rehén” en la que está envuelta la propia subjetividad humana que hace posible toda acción hacia el Otro:

Es por la condición de rehén como puede haber en el mundo piedad, compasión, perdón y proximidad, incluso lo poco que de ello se encuentra, incluso el simple “usted delante, señor”. La incondición de rehén no es el caso límite de la solidaridad, sino la condición posible de toda solidaridad. Toda acusación es persecución, del mismo modo que toda alabanza, recompensa o punición interpersonales suponen la subjetividad del Yo, la substitución, la posibilidad de ponerse en el lugar del otro, que remite a la transferencia del “para el otro”, y dentro de la persecución del ultraje infringido por el otro a la expiación de su falta por mí. Pero la acusación absoluta, anterior a la libertad, constituye la libertad que, aliada al Bien, se sitúa más allá y al margen de toda esencia. (Levinas, 1987, p. 187-188)

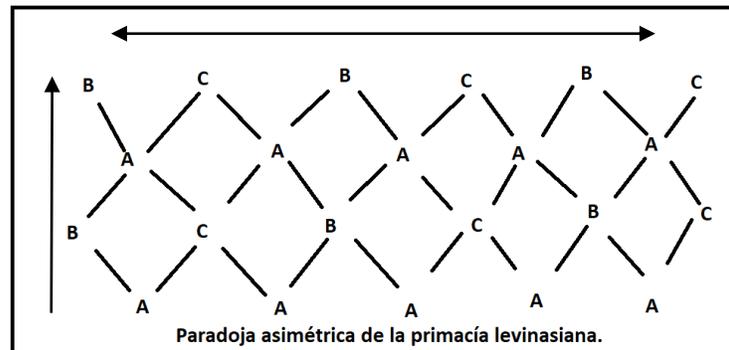
Esta “incondición de rehén” se expresa como el “uno-para-el-otro” (no, el “uno-por-el-otro”), donde el Otro está primero y es más importante que el Yo. Ésta es la asimetría pre-originaria de la responsabilidad por el Otro que vas más allá de una conciencia intencional:

Por tanto, la conciencia atenta antes de hacerse ninguna imagen de aquello que se le acerca, atenta a su pesar. Bajo estos rasgos reconocemos la persecución, la puesta en entre dicho anterior al cuestionamiento y a la responsabilidad más allá del logotipo de la respuesta. Es como si la persecución por el otro estuviese en el fondo de la solidaridad con el Otro. ¿Cómo puede semejante pasión tener lugar y tiempo dentro de la conciencia? (Levinas, 19887, p. 168).

⁶⁰ Los valores como la compasión, la empatía, los sentimientos altruistas por el Otro, no son más que disposiciones educativas y sociales que vienen a complementar y a potenciar la sensibilidad pre-originaria de responsabilidad para con el Otro.

⁶¹ La “incondición”, no remite a una esencia o naturaleza previa, sino la relación de compromiso con el Otro.

Esquema 1: Dirección de priorización



Aclaraciones al esquema: La responsabilidad anárquica de A por el sujeto B se no fundamenta en A como agente originario de la asimetría por ser éste a su vez rehén de B. No obstante, el sujeto C amplía el horizonte de la responsabilidad en el marco de la justicia de “unos frente a terceros” muy propio de la constitución jurídica de la solidaridad. A y B se convierten en el primero y tercero de manera vertical y horizontal de C en una paradoja relacional extensa. Elaboración propia.

Esa idea de que la solidaridad mantiene relaciones asimétricas de poder queda recompuesta desde el proyecto levinasiano donde la asimetría no está desde el Yo, sino desde el Otro. La propia sensibilidad se muestra aquí como pasividad inmediata para-el-otro: “es afección del Otro antes de la intervención de una causa, antes de aparecer el Otro” (Levinas, 1987, p. 134). El Otro se gesta (cuasi maternalmente) en lo mismo de manera aunada y esto compone la significación de la propia sensibilidad:

Hacia ella conduce la sensibilidad en tanto que proximidad, en tanto que significación, en tanto el-uno-para-el-Otro que significa en el dar, siempre que ese “dar” no sea super-fluxión de los superfluo, sino pan arrancado a su boca. Significación que, por consiguiente, significa en el alimentar, el vestir, el alojar, en las relaciones maternas donde la materia se muestra solamente en su materialidad (Levinas, 1987, p136).

Esta significación de la sensibilidad que recusa la idea moderna de sensibilidad desde una visión solipsista e individualista que funciona como momento de información sin retorno a la misma experiencia sensible, muestra que hay que considerar la sensibilidad como

testimonio de la exterioridad más allá del ser. La sensibilidad da cuenta del Otro y del compromiso hacia él que se basa en la responsabilidad: afectado-para-el-Otro.

En Rorty, la priorización está todavía en el “nosotros” que da cuenta del registro de su situación de bienestar frente a la otredad “desventurada”. El “yo-nosotros” es el lugar del juicio moral contingente, como expone Dussel, que registra el sufrimiento del otro. Pero su posición es perversa, asimétrica y con una fuerte tendencia a crear dependencia al Yo privilegiado. La exterioridad es vista aquí como una pasividad ante el dolor. La exterioridad no tiene posibilidad de autotransformación de su propia realidad si no es por la intervención de los que “están en privilegio” y bajo sus condiciones:

Su reciente obra *Contingencia, ironía y solidaridad* cierra el ciclo, y es la síntesis más actualizada que por el momento tenemos de la posición de Rorty. Es un intento de hacer justicia a dos posiciones aparentemente opuestas: la autorrealización de la autonomía de lo privado (la "private perfection" de Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger) y de la justicia de lo público (Marx, Mill, Habermas o Rawls). La filosofía de la liberación, podría creerse aunque sería una consideración superficial, parece coincidir con Rorty en la importancia del descubrir el sufrimiento "del Otro": In my utopia, human solidarity [contra Lyotard] would be seen [...] as imaginative ability to see strange people as fellow sufferers. Solidarity is [...] created. It is created by increasing our sensitivity to the particular details of the pain and humiliation of other, unfamiliar sorts of people. Pero esa solidaridad tiene sus límites, ya que Rorty debe afirmar como único punto de referencia la "pertenencia a una determinada comunidad de lenguaje" -en su caso la "comunidad norteamericana"-, y por ello, contra la "ilustración" racionalista y científica, Rorty levanta el romanticismo que redescubre la poesía, la cultura y la tradición: "The imagination, rather than reason, is the central human faculty". Para Rorty ese descubrimiento del otro es entonces -en confrontación con las "metáforas" de Davidson- función de la "ethnography, the journalist's report, the comic book, the docudrama, and, especially, the novel", pero no de la filosofía. "Only poets, Nietzsche suspected, can truly appreciate contingency": contingencia del lenguaje. De paso nos quita esa arma, la misma razón filosófica, de nuestra liberación (Dussel, 1993, p185)

El mundo plural e intersubjetivo da cuenta de que hay más que un Yo y Tu. El Otro en cuanto “él-ellos” de quien se puede o no se puede dar cuenta visible de su proximidad. Así, la solidaridad entra en el horizonte de la justicia.⁶²

3.5. “Illeidad”.

La dirección relacional entre el Tú y el Yo, tan sólo es una muestra de una de las formas de la exterioridad radical. Ese “nosotros” que sin duda puede funcionar cooperativa y amorosamente queda al descubierto con “vergüenza” frente a la presencia de un tercero: “La moral del respeto presupone la moral del amor. El amor ciega el respeto, no es más que una piadosa intención de olvidar el mal real, una intención que resulta imposible sin esta ceguera con respecto a un tercero” (Levinas, 1993, 34). Así pues, esta exclusividad amorosa del Yo y del Tú (nosotros) queda denunciada por “un alguien que me pide cuentas” (Levinas, 1993, p. 44), que me concierne sin estar en conjunción conmigo:

La toma de conciencia está motivada por la presencia de un tercero al lado del prójimo buscado; también el tercero es buscado y la relación entre el prójimo y el tercero no puede ser indiferente al Yo que se acerca. Se necesita una justicia entre incomparables. Por tanto, es necesaria una comparación entre incomparables y una sinopsis, una puesta en conjunto y una contemporaneidad; se necesita tematización, presente, historia y escritura (Levinas, 1887, p. 61).

Este tercero “abandonado a mi poder en cuanto exterior a mi dominio es accesible en la injusticia. Y es así porque la injusticia es posible gracias al oro de la fuerza y que tienta como instrumento de la astucia. La injusticia merced a la cual yo vivo en una totalidad es

⁶² Ángel Puyol (2017) presenta en su escrito “La idea de la solidaridad en la ética de la salud”, la problemática de si la solidaridad puede entrar o no en el campo de la justicia retomando el tratamiento adoptado por Dawson y Jennings. En el fondo se cierna la dificultad de si el reconocimiento de la solidaridad es porque es constitutiva de la condición humana (si hay una naturaleza, hay un fin de la ética) o una aspiración moral que depende de la voluntad. Aunque expone las contradicciones llevadas a cabo no resuelve la situación de la solidaridad frente a la justicia. No obstante, deja las puertas abiertas a la investigación que quizá desde las intuiciones levinasianas descentradas del Yo moderno, puedan generar una posible respuesta.

siempre económica” (Levinas, 1993, p. 44). Es decir, este tercero es el sujeto con quien se hace justicia porque presupone una igualdad original en el que de manera especial su sufrimiento demanda la ayuda originaria en donde no hay indiferencia de los unos por los otros porque hay una condición interhumana:

La idea de rehén, de la expiación del yo por el otro, idea en la que se invierten las relaciones fundadas en la proporción exacta entre las faltas y las penas, entre la libertad y la responsabilidad (relaciones que transforman las colectividades en sociedades de responsabilidad limitada), no pueden generalizarse más allá de mí. El hecho de exponer a la carga impuesta por el sufrimiento y la falta de los demás es lo que pone el sí mismo del yo. Únicamente yo puedo designarlo sin crueldad como víctima. El yo es aquel que, ante de toda decisión, ha sido elegido para soportar toda la responsabilidad del mundo. El mesianismo es ese apogeo del ser –inversión ser “que persevera en su ser”- que comienza en mí (Levinas, 1993, p. 78).

Este sufrimiento adquiere sentido, “el único sentido del que es susceptible” (p. 118) cuando se convierte en sufrimiento por la condición por el Otro y se encamina a la justicia. La solidaridad es pues, aquí, la responsabilidad por el otro que lleva a la acción y se escinde creativamente por una justicia creada intersubjetivamente y esta es su radical diferencia frente al asistencialismo y la inclusión en la mismidad del Yo moderno. No es una idea de justicia la que se impone sobre un tercero (vulnerable) de manera asimétrica, sino con quien se construye la justicia sin que el Otro deje de ser Otro. Así pues, la solidaridad se coloca no en el ámbito de lo propio (como propiedad y dominio de las cosas y de los otros), sino todo lo contrario, de lo impropio y generoso. En la condición interhumana (no condición humana que invoca una naturaleza impuesta desde una metafísica cualquiera)⁶³ de responsabilidad de

⁶³ La fraternidad se constituyó bajo la hipótesis metafísica del derecho natural en la Revolución Francesa. Muchas veces se ha olvidado que el sistema de derechos deriva de experiencias históricas (a posteriori). El tratamiento eurocéntrico de dichos derechos ha sido enfrentar los derechos naturales y con los positivos (cayendo en grandes reducciones). Olvida que el nacimiento de nuevos derechos sucede *post factum*: “llamamos solidaridad en la esfera del derecho a la responsabilidad por el que no tiene (o porque no se le ha otorgado). La afirmación de la alteridad del otro no es igual a la igualdad liberal aun en la lucha por el reconocimiento del otro como igual (aspirando a su incorporación en los Mismo), es algo diverso a la lucha por el reconocimiento” del Otro en cuanto Otro (aspirando a un nuevo sistema de derecho posterior al reconocimiento de la diferencia). La

unos para con los otros, la solidaridad se adelanta a la urgencia de la necesidad y se dispone socialmente en la dinámica del don⁶⁴. Es el “*munus*”⁶⁵ de cualquier comunidad en donde la donación está como la acción que resulta de la responsabilidad por el Otro.

3.6. Don-acción.

La respuesta a las distintas necesidades y emergencias sociales ponen de manifiesto aquello que “se da” en una acción solidaria. Al respecto, mucha tergiversación de la dinámica propia de la donación se ha extendido por explicaciones rápidas sobre todo en el proceso de institucionalización de la ayuda en la actualidad. En otras palabras, la teorización sobre la donación ha sido descrita de manera simplista y reductiva (Moratalia y Moratalia, 2012). En los distintos análisis que se han hecho de carácter antropológico, hermenéutico, fenomenológico, entre otros, el don o regalo supera la lógica de la abundancia o del intercambio económico. Sin restarle importancia la reciprocidad y el reconocimiento, el don expone otros horizontes que desbordan la comprensión hasta ahora extendida de la deuda y del mérito. El desinterés -como un imposible- en las tensiones mercantiles, sobre todo del capitalismo agresivo y la teorización exagerada de la “naturaleza egoísta” del ser humano ven la donación como un imposible. Desde la comprensión levinasiana del “deseo sin concupiscencia” por el otro, el don tiene un lugar haciendo extensiva y rica la descripción del actuar humano. El dar camina por la dinámica del bien, el amor y la justicia y revela la

afirmación de la alteridad es mucho más radical que la homogeneidad del ciudadano moderno. Se trata de una institucionalización del derecho heterogéneo, diferenciado, respetuoso de las prácticas jurídicas diversas. (Dussel, 2006, p. 142)

⁶⁴ De manera especial, Jean Luc Marion, de la mano de la fenomenología ha analizado el tema del don como fenómeno, reconociendo que su abordaje no sólo está en el campo de la captación como objeto o como ser, sino también como algo dado. Pero el don que es dado como donación, no cae necesariamente en un círculo económico o de intercambio, sobre todo en la experiencia en el que lo dado no es materializable en un objeto concreto. En esta experiencia se supera la causalidad y la deuda tan recurrentes en la lógica económica.

⁶⁵ La comunidad, como bien lo ha trabajado Roberto Esposito, se constituye no sólo de lo común, sino de aquello que se da (“*munus*”=don). Su descripción ofrece grandes vetas críticas para descubrir la riqueza de lo comunitario más allá la concepción esencialista en la que se le ha querido encerrar.

realidad de estos tres. El reconocimiento del otro se convierte en el centro de la dialéctica entre la reflexividad y la alteridad. La acogida o la hospitalidad, por ejemplo, da lugar a una experiencia de la dádiva (Benedini & Panosso, 2016) en la que puede darse un intercambio simbólico o real asimétrico en la forma de acogida que hunde sus raíces en la experiencia arcaica de la solidaridad incipientemente registrada. La hospitalidad se presenta como una experiencia que puede ser vista como una hospitalidad infinita hasta el presente.

Según Moratalia y Moratalia (2012), el deseo de reconocimiento es el que crea el contrato social y no el miedo a la muerte como lo anunciaba Hobbes. El intercambio de regalos es una forma de reconocimiento en la asimetría social que debe construirse a partir de la justicia. En este sentido, hay una tensión y una correspondencia entre amor y justicia que lleva a la comprensión de uno a través del otro. La lógica de la sobreabundancia del don es un fenómeno ético que excede a la justicia-equivalencia. Los seres humanos capaces de reciprocidad se ven desbordados por el dar y recibir sobre todo en la experiencia de la solidaridad. En este sentido, el don comporta una disimetría que rompe con las formas equivalenciales. El don supera el contexto de la mutualidad y la reciprocidad hasta revertir las relaciones de poder con el desinterés o el anonimato.

En la experiencia de la acogida y del dar puede haber intercambio de dones pero no de lugares, demostrando así el carácter irremplazable de cada uno de los miembros del intercambio. La singularidad de cada quien como una distancia infinita es un indicativo del respeto y del “deseo sin concupiscencia” por el otro. El don deja lugar a la dimensión misteriosa de cada quien que supera lo “dado”. El don al ser parte de este “deseo infinito” por el otro manifiesta la riqueza de la bondad humana que va más allá de un “sentimentalismo” autoreferenciado.

La teorización de la donación no logra una explicación mucho más amplia mientras no se observe otras experiencias humanas que superan la concepción teórica de occidente. Por ejemplo, Rodolfo Kusch, como afirma Scannone (2010), analiza el pensamiento de los pueblos originarios latinoamericanos y elevándolo al nivel también de una filosofía propia, expone una interpretación más sugerente sobre el “ser” a través del “estar”. Desde esta perspectiva reconoce el ser no puede separarse de su contexto cultural y social, de la “tierra”.

El “estar” en el mundo es fundamental para comprender la existencia humana como un “estar-siendo”. Scannone, apoyándose en una comprensión de la fenomenología de Jean-Luc Marion, reconoce que el “estar en el mundo” implica una apertura hacia los demás y una disposición a dar y recibir. El “estar” se convierte así en una forma dinámica y no estática de relación con el mundo y con los demás.

Jean-Luc Marion acuña la idea saturado o saturables⁶⁶ (Murga, 2022) para aquellos fenómenos que exceden la capacidad de comprensión y representación de la conciencia. Dichos fenómenos no pueden ser reducidos a meros objetos de conocimiento y desbordan la aprehensibilidad conceptual por su exceso de presencia en la existencia como la donación, el amor, la belleza, la revelación, entre otros. Por tanto, no pueden ser capturados completamente por la conciencia y desafían el pensamiento⁶⁷. Ante esta “impotencia”, no queda más que una actitud receptiva y abierta que reconoce el carácter misterioso e inagotable de los fenómenos saturados.

Sin embargo, Marion reconoce que dicha “saturación” del fenómeno o momentaneidad “extraordinaria” no es accesible a todos. Esto indica que la libertad humana para el reconocimiento o no y para la interpretación o no tiene también lugar en esta experiencia. La

⁶⁶ La noción de "fenómenos saturables" es una forma de expresar las diferentes etapas del pensamiento de Marion y su interpretación hermenéutica según Murga (2022). Marion clasifica los fenómenos en un espectro de pobres, comunes y saturados. Como ya se mencionó, los fenómenos saturados son aquellos en los que la aprehensión desborda al concepto, mientras que los fenómenos pobres son aquellos en los que el concepto prevé y delimita la donación. Sin embargo, Marion argumenta que todos los fenómenos pueden ser reconducidos a la donación, aunque no se den de la misma manera. Marion desarrolla su idea del fenómeno saturado basándose en las categorías kantianas: cantidad, calidad, relación y modalidad, para indicar que el fenómeno saturado supera estas categorías.

⁶⁷ En la perspectiva de Marion, la donación es un aspecto fundamental de la existencia humana y propone tres momentos analíticos o de intención “reductiva”: La primera reducción consiste en poner entre paréntesis al receptor del don, permitiendo que el enfoque se centre únicamente en el acto de dar. La segunda reducción pone entre paréntesis al donante, permitiendo centrarse en el regalo en sí mismo y en su impacto en el receptor. La tercera reducción implica considerar la donación sin un objeto, reconociendo que la donación puede adoptar muchas formas más allá de los objetos materiales. Sin embargo, la posición de Marion también ha sido objeto de críticas, pues se argumenta que su enfoque difumina los límites entre la fenomenología y la teología.

variación fenoménica da lugar a la variación hermenéutica⁶⁸ (Inverso, 2012) y el grado de apertura ante lo dado⁶⁹.

La riqueza de las comprensiones de los pueblos originarios latinoamericanos da a la reflexión sobre el ser una aportación mucho más amplia desde el acontecer y el estar como bien lo reflejan Kusch, Scannone y Marion. El “estar” como fenómeno dado y saturado⁷⁰ pone en el horizonte de la acción humana la posibilidad estructurante y estructuradora del don. El “estar” es un acontecimiento ético-histórico que procura el bien y la justicia que explica incluso la reivindicación por la justicia social.

3.7. Hospitalidad.

La noción de hospitalidad ha evolucionado de ser un tema religioso y privado a ser regulado por el Estado. En la sociedad contemporánea, tanto la hospitalidad como la hostilidad hacia los inmigrantes son experiencias comunes. Sin embargo, la hospitalidad ha sido reemplazada por el interés propio como una herencia de la modernidad y la centralidad en las dinámicas del capitalismo. Esto implica que la hospitalidad puede ser ambivalente y puede dar lugar a la hostilidad: Para la experiencia estatal de muchas naciones la hospitalidad

⁶⁸ Derrida sostiene que el acto de dar un regalo es imposible debido a la naturaleza inherente del intercambio y la reciprocidad. El filósofo critica el análisis de Mauss sobre el don, argumentando que no captura la verdadera esencia del don. Esta crítica sugiere que el don no puede ser reducido a una simple transacción económica, sino que implica una dimensión más profunda y compleja.

⁶⁹ Los "fenómenos saturados" rebasan los límites de la fenomenicidad y que no pueden ser definidos completamente. Marion propone la inversión del privilegio de la sustancia en favor del accidente y de la causa en favor del efecto es una observación fenomenológica del acontecimiento. En otras palabras, el fenómeno saturado demuestra que no puede ser reducida a una mera sustancia o a una causa determinada, sino que debemos considerar la multiplicidad de aspectos y dimensiones que se presentan en cada fenómeno. La reflexión de Marion tiene implicaciones fuertes en la metafísica y fenomenología. Marion sostiene que la imposibilidad metafísica puede ser comprendida como una posibilidad fenomenológica. En otras palabras, la fenomenología permite acercarse a la comprensión de lo que está más allá de la comprensión metafísica. La fenomenología promueve explorar los límites del conocimiento y a reconocer que existen aspectos de la realidad que escapan a nuestra comprensión racional.

⁷⁰ Eco que se expresa en la sabiduría y religiosidad populares de América Latina a través de múltiples símbolos de carácter numinoso.

universal tiene sus límites y el extranjero no tiene derecho a residencia, solo a visita. Por lo tanto, la hospitalidad urbana se enfrenta constantemente a desafíos debido a sus restricciones y la necesidad de conciliar la igualdad y la diversidad. La falta de un republicanismo y un derecho cosmopolita más allá del Estado hace que las condiciones inhumanas para los refugiados sean prominentes en la escena contemporánea. Aunque los refugiados tienen derechos garantizados por convenciones internacionales, los Estados los gestionan de acuerdo con sus intereses económicos. En la modernidad, la hospitalidad ha perdido su sentido positivo y se ha convertido en un valor económico. La hospitalidad comercial distorsiona las relaciones basadas en la donación al convertirlas en experiencias transaccionales. Tanto la hospitalidad pública como la doméstica tienen una dimensión política significativa en la acogida de grupos vulnerables.

Peschard (2019), de la mano de Derrida, expone que hospitalidad⁷¹ es un concepto que puede ser entendido de dos maneras: En primer lugar como hospitalidad condicionada⁷², es

⁷¹ Algunos estudios que parecen describir la hospitalidad como una condición biológica intersubjetiva. Spitz (1887-1974), discípulo de Freud, sugiere en sus investigaciones que la no acogida puede llegar a generar traumatismos en especial en edades tempranas: La falta de contacto humano durante gran parte del día y la ausencia de cuidado materno, hacen que, a pesar de recibir una atención adecuada en términos de alimentación e higiene, los niños entren en un estado de letargo y estupor conocido como "depresión anaclítica". Si este estado no se corrige mediante el contacto con la madre o una figura materna sustituta apropiada, puede incluso llevar a la muerte. A esta situación se le conoce como síndrome de hospitalismo.

⁷² La hospitalidad tiene visos en la amistad. Por ejemplo, Aristóteles abordó la relación entre moral y amistad, aunque su respuesta no es del todo clara. Su modelo de las amistades virtuosas integra la vida ética y la amistad, basándose en el cuidado y la preocupación por el amigo como individuo único. Aristóteles propone una división tripartita de la amistad: amistades de virtud, amistades de placer y amistades de utilidad. Valora especialmente las amistades de virtud, ya que cumplen mejor con las características de la amistad. Aunque no argumenta por un núcleo común entre estas amistades, enfatiza sus diferencias y la superioridad de las amistades de virtud. Considera que estas amistades son las más importantes para una buena vida, ya que implican una conexión profunda y un deseo por el bienestar del otro. Aristóteles también analiza otros tipos de relaciones, como las familiares o las políticas, pero no las incluye completamente en su teoría de los tres tipos de amistad. Por otro lado, la amistad puede ser entendida como una forma de hospitalidad cerrada. Los amigos deben estar siempre sujetos a deberes morales imparciales por eso vale la pena preguntarse si existe un equilibrio entre estos deberes o si los deberes hacia los amigos son siempre más importantes. La filosofía moral ha excluido a menudo la amistad de la moral, pero críticas recientes han dado nueva vida a esta discusión. Algunos teóricos, como Lawrence Blum y Marilyn Friedman,

decir, una hospitalidad que involucra la práctica un poder en la espacialidad y en la capacidad del anfitrión con la autoridad para de decidir a quién puede entrar y quién no; y en segundo lugar, la hospitalidad incondicional, indica que esta acogida no puede ser reducida a la soberanía y no debe confundirse con el ejercicio de un poder, ya que implica una acogida sin condiciones previas y sin esperar reciprocidad alguna. Esto podría ser así ya que como afirma Levinas hay una “vocación” que refiere una llamada ética al encuentro con el otro, que obliga a responder a su necesidad y a su vulnerabilidad. Esta llamada es a la vez una "herencia" se refiere a la tradición filosófica y cultural que nos precede y que nos condiciona, pero que también nos ofrece recursos para pensar y actuar éticamente en el mundo. Según Levinas, la vocación ética y la herencia cultural son dos dimensiones inseparables de la existencia humana.

A diferencia de Levinas⁷³, Derrida es mucho más realista y contundente al considerar que la hostilidad y la hospitalidad están también relacionadas, ya que la hostilidad también

argumentan que la amistad tiene un valor moral que las teorías morales tradicionales no pueden apreciar plenamente. Las teorías modernas de la amistad también se centran en amistades profundas y estables basadas en el cuidado, la confianza y la igualdad. Sin embargo, no todas las relaciones contribuyen al desarrollo moral, y la teoría de Aristóteles busca identificar el tipo de amistad que promueve el crecimiento moral.

⁷³ Es importante destacar que la relación entre Derrida y Levinas es más compleja de lo que parece a simple vista. Aunque ambos filósofos comparten ciertas preocupaciones, como la crítica a la metafísica de la presencia y la importancia de la alteridad, también hay diferencias significativas en sus enfoques y métodos. Sin embargo, es innegable que la obra de uno influyó en la del otro, y que esta influencia fue mutua y fecunda. Una de las ideas centrales que comparten Derrida y Levinas es la importancia de la ética y la responsabilidad hacia el otro. Para Levinas, la ética surge del encuentro con el rostro del otro, que nos interpela y nos obliga a responder a su necesidad y a su vulnerabilidad. La responsabilidad hacia el otro es anterior a cualquier decisión o elección, y es lo que nos hace humanos. Por su parte, Derrida también defiende la importancia de la responsabilidad hacia el otro, pero lo hace desde una perspectiva más crítica y deconstruccionista. Para Derrida, la responsabilidad no es algo que se pueda asumir de manera voluntaria o consciente, sino que es una carga que se nos impone desde el exterior y que nos desborda. La responsabilidad es siempre heterónoma y no puede ser reducida a un programa o a una regla. Para ambos filósofos, la alteridad es lo que nos hace humanos y nos obliga a salir de nosotros mismos. En torno a la metafísica de la presencia la crítica que exponen es que ésta intenta reducir la realidad a lo que es presente y visible. Esta corriente filosófica privilegió la presencia como criterio de verdad y de realidad. Así pues, lo que es verdadero y real es lo que está presente, lo que se puede ver, tocar o experimentar directamente. El ser es identificado con la presencia y ésta es la condición necesaria para que algo sea real. En consecuencia, la metafísica de la presencia tiene repercusiones sobre la alteridad y la

puede ser vista como una manifestación de la hospitalidad. Esto se debe a que la hospitalidad implica la apertura a lo otro, a lo desconocido y lo diferente, lo cual también puede incluir la posibilidad de la confrontación y el conflicto. En este sentido cabe recordar que la hospitalidad agenciada en el mundo griego antiguo fue desapareciendo como exigencia ético-religiosa por fuerza de la confrontación con otros pueblos extranjeros que provocó una desconfianza con el extraño. Sin embargo, y más allá de eso, la hostilidad puede ser vista como una forma de hospitalidad que se manifiesta de manera negativa porque puede denotar una relación de poder, una acción asimétrica.

Dando un paso más allá, la hospitalidad puede ser una forma de poesía, como presupone Avenatti de Palumbo (2017), que surge de la esperanza y se basa en la imaginación. La idea de que la espera puede ser conceptualizada como un espacio de hospitalidad se examina, argumentando que la hospitalidad absoluta, que Jacques Derrida cree que es inalcanzable en el ámbito humano, puede hacerse posible al considerar teológicamente la naturaleza de la hospitalidad abierta que se encuentra en la figura misteriosa de Jesucristo⁷⁴. En este contexto, la poética se presenta como la habilidad humana de imaginar mundos posibles y transformar el mundo existente. La imaginación no es una escapatoria de la realidad, sino una forma de abrir nuevas dimensiones de la realidad. La imaginación es esencial para el lenguaje y la acción, y juega un papel central en el pensamiento, la acción y el sufrimiento. Así pues, en el proceso de la hospitalidad se da un ejercicio imaginativo y de espera que escinde la dinámica creadora del acto hospitalario:

La proyección de la imaginación desde el discurso hacia la acción es propiamente el lugar en el que situamos aquí la poética de la esperanza. Si como decía Aristóteles, metaforizar es percibir la semejanza, la metaforización de la espera en el hospedar

diferencia. Según Levinas, la metafísica de la presencia es incapaz de dar cuenta de la responsabilidad ética hacia el otro, ya que esta responsabilidad surge del encuentro con la alteridad que interpela y obliga responder a su necesidad. La “lejanía infinita” del otro revierte la idea de la presencia para los dominios del yo.

⁷⁴ Cristo es anunciado como aquél que “acoge a todos”, a “justos y pecadores”. Su Misterio Pascual es presentado como un acto universal que redime y acoge a todos traspasando las líneas del tiempo. Una hospitalidad paradigmática, misteriosa, universal que es ricamente expuesta en los relatos paulinos como un aspecto del ejercicio evangelizador, misional y testimonial para las comunidades cristianas.

acontece justamente allí donde percibimos que la semejanza se da no solo en el tiempo sino también en el espacio. El escenario común entre el esperar y el hospedar es la figura del umbral que aparece ante los ojos. Límite entre dos mundos, lugar donde sucede el encuentro entre ambas dimensiones, el umbral es símbolo de separación y de unión a la vez. Vemos aquí operando en toda su potencia la función creadora de nuevos sentidos de la imagen del umbral, que al metaforizarse nos hace ver la semejanza. Pues bien, en este escenario espacial el esperar y el hospedar se enriquecen uno al otro en la medida en que se reconocen diferentes y se acogen en su recíproca vulnerabilidad sin anularse en su mismidad. Hay un reconocimiento interpersonal que la hospitalidad le regala a la espera. Hay una gratuidad en el don de sí que la espera recibe de la hospitalidad cuando la habita. Esperar deviene entonces la acción de donar y acoger en el umbral. Esperar es hospedar al otro que viene como extranjero (xénos en griego es huésped y extranjero a la vez) y también como enemigo (en latín la misma raíz reconocen hospes y hostis) en el espacio propio. Más aún, si esperar «es como» hospedar, solo puede recibir quien se vacía de sí y en ese vaciamiento es capaz de recibirse a sí mismo como un huésped, como un otro para sí que se habita en el umbral. La paradoja del gesto hospitalario es la de ofrecer preservando la identidad, la de mantener la distancia instaurando la presencia. Por ser hospitalaria la espera se vuelve apertura, ser en estado de salida de sí, ser en tensión hacia los márgenes del otro porque habita en los límites de sus propias fronteras. El centro de sí está entonces en el otro que espera hospedar y de quien espera, a su vez, ser hospedado (Avenatti de Palumbo, 2017 pp, 181-182).

Para Derrida, la soberanía está estrechamente relacionada con la hospitalidad y la hostilidad. La hospitalidad incondicional, que implica una acogida sin condiciones previas y sin esperar reciprocidad alguna, por tanto es incompatible con el ejercicio de la soberanía, pues implica una resistencia a la apertura total a lo otro y puede representar una renuncia a cualquier forma de poder o control sobre el huésped. El ejercicio de un poder en la hospitalidad supone ,como se dijo más arriba, control sobre una espacialidad y la facultad de un anfitrión con la autoridad de decidir a quién abrir sus puertas y a quién no.

La hospitalidad es el fundamento de la ética y la política. Pero lograr una hospitalidad absoluta es en la práctica imposible puesto que implicaría renunciar a la soberanía sobre el hogar y permitir la llegada ilimitada del otro. La hospitalidad absoluta no impone restricciones ni condiciones al recibir a los demás, mientras que, la hospitalidad condicional establece requisitos y limitaciones.

Además, Derrida relaciona la hospitalidad con los conceptos como el don, duelo y perdón, y lo percibe como necesarios hoy más que nunca en sociedades fracturadas por la guerra y la violencia. Aunque, estos elementos parecen aporéticos e imposibles de alcanzar en su forma pura. Esto implica que, no dejan de tener un influjo paréntico al comportamiento social y político. En otras palabras, la hospitalidad siempre estará marcada por la ambigüedad y la dificultad de su implementación. Sin embargo, esto no significa que se deba renunciar a mejorar las leyes de hospitalidad. Para el filósofo de la “deconstrucción” la hospitalidad es algo que debe ser buscado constantemente de manera que se gestionen leyes menos violentas y menos injustas, y propone una política de negociación y mejora continua de las leyes condicionales de la hospitalidad. En su crítica a la concepción tradicional de la política basada en la distinción entre amigo y enemigo, Derrida aboga por una política que reconozca esta alteridad radical y la singularidad del otro. Argumenta que el amigo no puede ser reducido a una versión de nosotros mismos, y propone una sino que tiene que abrirse a la política del amigo como otro absoluto. Este encuentro con el otro radical, que Derrida llama la "democracia por venir", no puede ser calculado o anticipado, y exige una responsabilidad ética.

Balcarse (2015), analizando la postura de Derrida, afirma que la toda soberanía es necesaria para que la hospitalidad se realice como un derecho, pero también la retrasa y pervierte constantemente. Es necesaria en esta experiencia una apuesta por la “democracia” como una forma incondicional e inalcanzable pero con la intencionalidad de representación de débiles y marginados:

La democracia es el único sistema, el único paradigma constitucional en el que, en principio, se tiene o se arroga uno el derecho a criticarlo todo públicamente, incluida la idea de la democracia, su concepto, su historia y su nombre. Incluidas la idea del paradigma constitucional y la autoridad absoluta del derecho. Es, por lo tanto, el único que es universalizable, y de ahí derivan su oportunidad y su fragilidad. (Derrida, 2005, p 111)

Es este carácter deconstructivo inherente al proceso democrático, es lo que Derrida descubre como un elemento valor para mundo para el mundo contemporáneo, pues una posible nueva construcción y deconstrucción está “por venir” en esta experiencia política que

es totalmente perfectible frente a la justicia y la otredad. La democracia como elemento perfectible podría dar a la hospitalidad condicionada y gestionada por la soberanía la apertura necesaria como deconstrucción y construcción constante en los proyectos finitos de ley.

4. CAPÍTULO III: POLÍTICA DE LA SOLIDARIDAD

Un nuevo tipo de Estado y de organización política debe aparecer en la urgencia mundial donde la vida se ve amenazada. La crisis pandémica, como acontecimiento que casi compromete la existencia de la humanidad, ha dejado entrever la débil construcción política que debería salvaguardar la vida en su totalidad personal, social y ecológica. La teorización moderna de la que bebe casi toda la política contemporánea ha sido construida sobre gravísimas reducciones en torno al hecho social por potenciar la idea de un sujeto solipsista, egoísta, de naturaleza salvaje y en una posición de dominación sobre la vida natural. Se hace necesario entonces una construcción de la política desde la base misma de la alteridad que incluso antes de la conciencia misma sobre el pacto o contrato social, es la disposición existencial de un sujeto que da cuenta, como dice Levinas, de una relación basada en la responsabilidad, es decir, en la capacidad humana para “responder” a la presencia del Otro. Este planteamiento lleva a considerar que la política es el poder de la voluntad⁷⁵ aunada de una comunidad que construye posibilidades para conservar y desarrollar la vida⁷⁶. Dicha contestación individual y comunitaria se efectúa en consecuencia a la condición finita y frágil de la condición humana. Su vulnerabilidad existencial testimonia el modo de interdependencia para la supervivencia. Por tanto, la solidaridad no es un apéndice, sino la constitución misma de la política como la respuesta a la alteridad.

⁷⁵ El querer de la voluntad que declina en deseo metafísico dirigido hacia el Otro, se torna en un deseo de imposibilidad de captación total del Otro. La alteridad escapa a la posesión que el sujeto hace sobre un objeto cualquiera. La voluntad como querer-desear al Otro en la experiencia de organización comunitaria quiere *la vida sin más* de su *alter ego*. Este hecho se entiende sólo si se abandona el imperialismo de la conciencia como lo expuso reductivamente modernidad al colocar al Yo (individual, egoísta y salvaje) como centro de la realidad.

⁷⁶ Fijense aquí el grado positivo que se le da a la definición del poder político más allá de la visión moderna (y defectiva) entendida como “dominación sobre obedientes” como lo describía Max Weber. El poder desde significación positiva y material, es la voluntad de vida (como impulso-*potentia*-vital acompañada por mediación racional) que *pone* mediaciones (*potestas*) para la conservación, aumento y desarrollo de la vida.

4.1. La solidaridad como acto de transgresión y resistencia.

La política social de asistencia de determinada nación crea una especie de operación clasificatoria con la cual se pretende auxiliar a la población a cargo. Según esta clasificación la solidaridad pretende ser la acción institucional que responde a la situación de vulnerabilidad de su población. No obstante, sucede que en algunos casos que esta solidaridad social queda exigida institucionalmente por hechos que se salen de la categorización así establecida. Por poner tan solo un ejemplo, a pesar de las políticas migratorias establecidas en Francia, el problema migratorio llevó al ciudadano francés Cédric Herrou a auxiliar a migrantes italianos que cruzaban la frontera francófona. Este auxilio fue declarado por el Consejo Constitucional de Francia un “delito de solidaridad” como exponen investigadoras Peschaszadeh y Sferco (2019):

Delito de ayuda a la permanencia irregular” tipificado por el Código de Entrada y de Residencia de Extranjeros y del Derecho de Asilo (CESEDA) bajo los siguientes términos: “Bajo reserva de las excepciones previstas en el artículo L622-4, toda persona que de modo directo o indirecto facilite o intente facilitar el ingreso, la circulación o la permanencia irregular de un extranjero en Francia será castigada con cinco años de prisión y una multa de 30.000 euros (p. 151).

Así pues, a pesar de haberse criminalizado la solidaridad de Cédric, el hecho provocó una serie de críticas a las leyes migratorias francesas por parte de defensores⁷⁷ de Derechos Humanos y algunos movimientos que incitaban a una especie de desobediencia civil. Se constató que la política vigente era de carácter securitario y policial⁷⁸ como el de muchas

⁷⁷ El Observatorio para la Protección de los Defensores de Derechos Humanos (FIDH – OMCT) publicó un informe en el 2009 sobre las trabas a los defensores de los derechos de los migrantes en Francia, titulado «Delito de solidaridad»: Allí se expone una investigación sobre la estigmatización, represión e intimidación a los defensores de los derechos de los migrantes han sufrido por parte del Estado.

⁷⁸ Adela Cortina (2017), expone la situación donde el tratamiento con la exterioridad vulnerable no sólo de grado personal, sino institucional, está acompañada de “delitos” de odio por acción u omisión: “Esta situación de indefensión y vulnerabilidad es ya en sí misma un resultado de la aporofobia, de la actitud de desprecio al pobre, de desatención generalizada. Pero, además, como todas las actitudes, en determinadas condiciones puede llevar a cometer delitos por acción, y no sólo por omisión; en este caso, contra las personas en situación de exclusión, o en riesgo de exclusión. Estos delitos reciben hoy en día un nombre muy significativo, y es el de delitos de odio

naciones, que a base de una terminología clasificatoria frente a la “exterioridad” migrante van “enmascarando así la pérdida de capacidad soberana de los Estados nacionales para dar una respuesta democrática, solidaria y hospitalaria a los problemas que los aquejan” (Peschaszadeh y Sferco, 2009, p. 153).

La solidaridad -como la que de alguna manera entraña la figura de Antígona- implica un acto de transgresión al orden establecido o a la ley de la *Polis* en obediencia a una especie de mandato que supera la cotidianidad jurídica:

No debería sorprendernos, entonces, que la hospitalidad pueda volverse eventualmente un “delito” a los ojos del Estado, pues entraña un acto de desobediencia de las leyes positivas en nombre de ciertas leyes superiores y no escritas de la humanidad basadas en el reconocimiento de la “dignidad” del otro. Este respeto de la dignidad que funda una antigua tradición será decepcionado por el Derecho Internacional de los Derechos Humanos, después de la Segunda Guerra Mundial” (Peschaszadeh y Sferco, 2019, p. 160)

Este sujeto que rompe el orden vigente o “el bloque histórico del poder” lo hace en virtud de una justicia que considera consecuente con la dignidad humana y entiéndase el término dignidad como la que tiene las condiciones necesarias para vivir. Es por tanto la vida, corporal e histórica la que reclama a la *potestas* estructurada su protección y auxilio. Sin embargo, al no responder a la razón de ser por la cual ha sido creada aún bajo la correspondencia de la ley establecida, se fractura en la figura de estos sujetos que son capaces de desobedecer a lo establecido para obedecer a una exigencia vital. La figura del Estado entonces sucumbe ante esta especie de transgresor de la ley que en sintonía⁷⁹ con la víctima

(*hate crimes*). Según el Ministerio del Interior, por la expresión «delitos de odio» pueden entenderse «todas aquellas infracciones penales y administrativas, cometidas contra las personas o la propiedad por cuestiones de “raza”, etnia, religión o práctica religiosa, edad, discapacidad, orientación o identidad sexual, situación de pobreza y exclusión social, o cualquier otro factor similar, como las diferencias ideológicas». Desde una perspectiva sociológica se pueden entender como «actos de violencia, hostilidad e intimidación, dirigidos hacia personas seleccionadas por su identidad, que es percibida como “diferente” por quienes actúan de esa forma” (p 19)

⁷⁹ La solidaridad cuestiona el sentido común al desnaturalizar determinada práctica social. La solidaridad no es un momento de posesión de la situación del Otro, puesto que nunca se logrará experimentar en igual grado su situación vulnerable, sino de acercamiento en la semejanza que al hacerla extensiva en la acción aparece la distinción y se elimina la diferencia (recuérdese que la

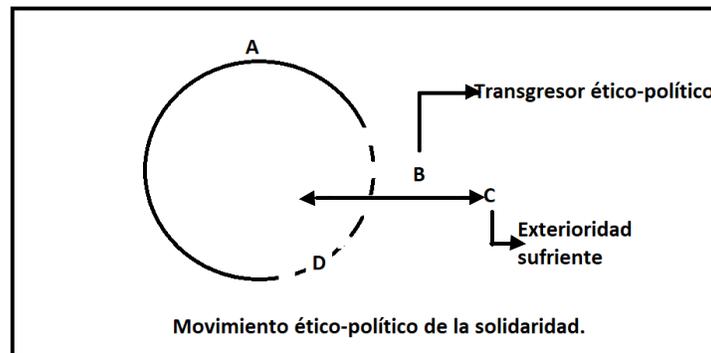
(aquel que necesita de la acción solidaria)⁸⁰ se convierte en ocasión de potenciación política porque revela las carencias del sistema y se posiciona críticamente como un “contra-movimiento” como afirma Marcuse (2008):

La expansión que salva al sistema o al menos lo fortalece, no puede ser detenido más que por medio de un contra-movimiento internacional y global. Por todas partes se manifiesta la interpretación global: la solidaridad permanece como el factor decisivo, también aquí Marx tiene razón. Y es en esta solidaridad la que ha sido quebrada por la productividad integradora del capital y por el poder absoluto de su máquina de propaganda y de administración. Es preciso despertar y organizar la solidaridad en tanto necesidad biológica de mantenerse unidos contra la brutalidad y la explotación inhumanas (p. 13).

diferencia e identidad es aquello que se dice de una misma cosa o que se refiere reflexivamente a una singularidad). La solidaridad es un concepto polisémico que tiene una función analógica dentro de distintos (con la idea de “distinción” se quiere indicar la “infinitud del Otro” que no queda subsumida en la identidad-diferencia como lo expresa la lógica). Si el Otro es exterioridad, la semejanza es la única posibilidad real de una verdadera acción. No obstante, la posibilidad de la semejanza no puede estar anclada tanto en un principio formal sino de contenido o material (como lo es la condición finita y vulnerable de ser humano). Si ya no se puede echar mano de principios universales de carácter fundamental por orfandad metafísica del contexto actual que difiere considerablemente con el de otras épocas, es la condición finita, corporal, histórica el que hace posible la explicación de la semejanza con la que se suscita la solidaridad.

⁸⁰Al parecer todo derecho tiene una dimensión solidaria, por tanto, una sociedad no puede dejar de ser solidaria. Lo que hace un derecho en su historicidad es procurar unas dinámicas de inclusión desde el acervo conceptual de su momento. La solidaridad comienza entonces con un imaginario de bien común que intenta ser universalizable en su promulgación. Así, los Derechos Humanos, buscan posicionarse en todos los escenarios posibles y, por eso, cargan sobre sí la necesidad de ser recompuestos en su semántica cuando un nuevo reto histórico presenta y así asegurar su universalidad.

Esquema 2: Contra-movimiento crítico



Aclaraciones al esquema: Un determinado sistema o totalidad (A) es fracturado (D) por un sujeto responsable (B) en respuesta a la exterioridad (C) del sistema establecido. El Contra-movimiento ético-político reclama a la totalidad de sentido (de la ley o norma establecida) una nueva condición o tratamiento, aunque de momento recaiga sobre B y C un delito o persecución para mantener su estabilidad. La fractura de D indica la constitución histórica y finita como constructo (A) con posibilidad de originar una nueva totalidad de sentido. Elaboración propia.

Así pues, la solidaridad es ese “contra-movimiento” frente a al sistema establecido (A). Si bien la solidaridad puede estar organizada en la estructura social de un Estado de Derecho y como organización busca la respuesta solidaria a los más vulnerables de los integrantes, siempre va a aparecer quiénes reclaman como una exterioridad desde las fisuras del sistema (D), ya que es una creación imperfecta (típico de la capacidad humana al decidir dada su condición finita) o porque “fetichizó” (como diría Marx) su sentido y compromiso vital. De esta manera, es que hacen su aparición todas esas iniciativas que se salen del marco referencial institucional o legal para responder por su cuenta al llamado vital que hace la vulnerabilidad del Otro. Pero lejos de ser estos últimos unos sujetos pasivos, el “contra-movimiento” (B) aparece desde la solidaridad entre los vulnerables (C), que comunicando intersubjetivamente su sufrimiento y siendo solidarios los unos con los otros, se levantan con

una esperanza⁸¹ aparentemente imposible para transformar desde la exterioridad del orden vigente una nueva construcción justa que responda a esa petición vital.

La solidaridad dinamiza la política como principio que motiva a la conducta social y a la vez la encamina hacia el orden de la justicia social. Como principio coloca en tensión el orden legal e institucional que sólo debe existir desde y para la vida.

4.2. La solidaridad como reconocimiento.

La solidaridad como contra-movimiento es a la vez una lucha por el reconocimiento como piensa Honneth (1995), pues éste es central para la configuración de la subjetividad y la vida social. En este sentido y que existen tres modalidades de reconocimiento recíproco, según Giraldo y Ruiz (2015): El amor, el derecho y la solidaridad. Cada una de estas modalidades implica una significación del ser humano, la comunidad y su desarrollo ético-moral y autorreferencia individual. La lucha por el reconocimiento es el motor de los cambios sociales que opera como una hiperpotencia creadora (Merlo, 2019) y consiste en un proceso permanente de conflicto-reconciliación en el que los individuos dejan y superan las relaciones éticas en las que originariamente se encontraban dentro de una totalidad determinada de sentido.

⁸¹ El mesianismo materialista de Walter Benjamin propone interpretar la historia desde las víctimas y no desde vencedores (muchas veces engrandecidos en relatos que cubren los dramas históricos). El filósofo judío hace uso de categorías del mundo semita como la de “redención” para expresar la necesidad de salvación de la historia de los hombres por la intervención de un particular sujeto: ¿Quién? ¿Cómo? Benjamin descubre, al parecer, este sujeto en las víctimas que en su potencialidad rompen el tiempo continuo con un “tiempo-ahora” de transformación. Es un tiempo “enfrentado” al tiempo (como conjunto de poderes) y como víctimas, arriesgan más que nadie su propia vida porque entran en un espacio militante. La lograr “salvar” su momento, éste parece ser también el espacio de cumplimiento de los deseos y promesas de otros añoraron ser salvados (de la injusticia en la que vivieron). Una solidaridad histórica y quizá trans-histórica por el acto de unos que alcanza a otros... Un mesías plural o comunitario que postula un nuevo relato, uno justo, el de las víctimas de la historia.

Honneth recurre a Hegel porque considera que su teoría del reconocimiento es fundamental para entender la construcción de la subjetividad y la vida social. Mientras Hegel buscó describir reflexivamente las relaciones recíprocas entre sujetos más allá del reconocimiento cognitivo y dando lugar al afectivo (como una dinámica del deseo), Honneth, por su parte, presta atención al discurso y reconocimiento como formas de solidaridad desde donde se puede crear una sociedad más justa y equitativa. Desde los aportes de Apel, la comunicación racional y el entendimiento mutuo son fuentes de un marco normativo para la toma de decisiones éticas y la acción política. La solidaridad se ve como una consecuencia de este proceso, pues los individuos reconocen su responsabilidad compartida por el bienestar mutuo, justo y equitativo. En este sentido, la solidaridad se basa en la empatía y la comprensión mutua que se manifiesta en la ayuda y la cooperación. Desde el reconocimiento, Honneth, enfatiza la importancia de su espectro social en la formación de la identidad individual y la promoción de la cohesión, pues los individuos cooperan para ampliar los límites del reconocimiento social y crear una sociedad más inclusiva con pretensión de igualdad:

Reconocimiento de la valoración está estamentalmente organizada, la correspondiente experiencia de distinción social sólo puede referirse a la identidad colectiva del propio grupo; las operaciones por las que el singular puede verse reconocido están tan poco diferenciadas de las cualidades típicamente colectivas de su estamento que, no como sujeto individual, sino sólo el grupo en su conjunto puede sentirse destinatario de la valoración. La autorreferencia práctica a la que con tal experiencia de reconocimiento pueden llegar los individuos es el sentimiento de orgullo de grupo o de honor colectivo; el individuo se sabe en ello miembro de un grupo social, capaz de llevar a cabo operaciones conjuntas, cuyo valor para la sociedad es reconocido por todos los demás. En la relación interna de tales grupos las formas de interacción, en el caso normal, porque cada cual se sabe valorado por los otros en la misma medida, adoptan el carácter de relaciones solidarias; pues por «solidaridad», en una primera anticipación, puede entenderse un tipo de relación de interacción en el que los sujetos recíprocamente participan en sus vidas diferenciables, porque se valoran entre sí en forma simétrica. Esta proposición aclara también que el concepto de «solidaridad» hasta ahora preferentemente se aplica a relaciones de grupos, que surgen en la experiencia de resistencia a la opresión política. Aquí está el consenso dominante en el objetivo práctico, que súbitamente engendra un horizonte de valor intersubjetiva en el que cada uno aprende a reconocer la significación de las capacidades y cualidades del otro. (Honneth, 1997, p. 157)

Ambas perspectivas enfatizan la importancia de la comunicación (Giraldo y Ruiz, 2015), la empatía y el respeto mutuo en la promoción de la solidaridad. La ética del discurso destaca la importancia de la comunicación racional y el entendimiento mutuo, mientras que la teoría del reconocimiento destaca la importancia del reconocimiento social y la lucha por la igualdad y la justicia social.

Los individuos en su lucha por la supervivencia y su bienestar movilizan y construyen lo social. Sin embargo, Honneth, la excesiva teorización de la “autoconservación” durante la modernidad, declinó en la defensa de los intereses individuales y la competencia por los recursos como condición necesaria para la supervivencia y el desarrollo de la sociedad. Esta teorización pudo llevar a los discursos y a las prácticas a la lucha por la autoconservación a través de la violencia y la opresión social. Según la perspectiva de Hegel, el delito es la violación de las relaciones de reconocimiento en la eticidad natural, lo que lleva a un estadio de integración social en la eticidad absoluta. El delincuente, por ejemplo, al violar los derechos y la dignidad de las personas, pone en riesgo la dependencia que cada individuo tiene respecto a la comunidad en general. Si la ética se refiere a las cualidades necesarias para la autorrealización que se pueden identificar en todas las formas de vida, ya que son condiciones esenciales para la integridad de los individuos, la ética absoluta se logra a través de un proceso de formación del Espíritu absoluto, que se lleva a cabo mediante una secuencia de etapas mediadoras: el lenguaje, el instrumento y la familia.

La solidaridad implica una relación de reciprocidad y de apoyo mutuo entre los miembros de una comunidad, y se basa en la comprensión de que los intereses individuales están interconectados con los intereses colectivos como horizonte de objetivos comunes que suceden de manera positiva en construcción de la justicia social (traducida en el derecho, la solidaridad y la estima mutua), pero negativas como lucha contra la violación, la desposesión y la deshonra. La violación se refiere a la experiencia de maltrato corporal que destruye la autoconfianza elemental de una persona. La desposesión se refiere a la privación sistemática de los derechos legales y políticos de una persona, lo que se relaciona con la sensación de no ser considerado un sujeto de interacción moralmente igual y plenamente valioso. La deshonra se refiere a la valoración negativa de las cualidades colectivas o individuales de una persona,

lo que puede llevar a la exclusión social y a la pérdida de respeto de sí mismo. La lucha por el reconocimiento, es una lucha histórica contra estas formas de menosprecio social.

La resistencia colectiva emerge desde consideración crítico-social de sentimientos de menosprecio que se experimentan en común, y movilizan la sensibilidad para reivindicar en una imagen más positiva de sí incluso hacia el futuro. La construcción de acciones que no sólo intervienen en el presente doliente de la comunidad sino en el futuro para prever la posibilidad de nuevas injusticias, redescubre la extensión temporal de dicha solidaridad. La gran novedad de Honneth es que los valores éticos presentes de la lucha por el reconocimiento que componen la solidaridad tienen realidad concreta mientras mantenga la unidad y la construcción de la identidad colectiva. La emergente en la lucha comunitaria refleja el conjunto de condiciones intersubjetivas que necesarias para la autorrealización individual y puede tener la intensidad de representar las formas particulares de vida. Según Honneth, la noción formal de ética proporciona los fundamentos necesarios para la lucha por el reconocimiento, ya que permite establecer un marco crítico para interpretar el desarrollo social y describir la historia de las luchas sociales como un proceso dirigido hacia un nuevo orden social.

4.3. Solidaridad, comunidad y bien común.

La creación del dispositivo moderno de Estado, intenta ser una especie de “comunidad de comunidades” (aunque su sentido migre o se complemente con las ideas de pueblo, sociedad, nación, entre otras) que administra el bien común expresado, por un lado, en la propiedad de recursos (territoriales) y por otro, los recursos que brotan del trabajo (material y espiritual) de sus miembros. La solidaridad entonces hace su aparición, sobre todo en el Estado de bienestar y de derecho, como el auxilio institucional que sale de lo común para aquella parte de la sociedad necesitada (desde una categorización más o menos establecida) de un determinado auxilio:

Esto constituye para el Estado, en cuanto comunidad políticamente organizada y en custodia del bien de todos los asociados que se le confía, una responsabilidad especial,

por lo que está llamado a actuar solidariamente con sus asociados cuando ellos lo requieran; además los asociados tienen derecho, debido y exigible a recibir solidaridad cuando lo necesiten” (Guarín, 2017, p. 78).

No obstante, la “comunidad estatal” puede obrar de esta manera, como explica Roberto Esposito (2011) por el dinamismo potencial que le subyace. Esposito descubre estos elementos al volver sobre los orígenes del término *communitas* en sus acepciones compuestas por *cum* y *munus*: Por una parte, la comunidad gira en torno a un horizonte común-*cum*⁸² que tiene un papel identitario y de igualdad “cuasi metafísica” (p. 102). Este modo se ha extendido en la interpretación política moderna acerca de la comunidad y, por tanto, hace pensar que si lo común es lo subyacente la solidaridad entonces es una acción que busca gestionar una cooperatividad e inclusión en el “nosotros” identitario. Dicha solidaridad no es confrontada puesto que representa un auxilio previsto y organizado que beneficia a los miembros de ese horizonte común como lo puede ser el que sus miembros gocen de derechos y amparos estatales por tener la ciudadanía. Este elemento de descripción introspectiva sobre lo común refuerza los lazos identitarios y de corresponsabilidad sobre la base de los elementos transversales descubiertos y aceptados por un determinado grupo como, por ejemplo, el territorio, las costumbres, las tradiciones, la patria, entre otros. No obstante, Esposito revela un elemento complementario, pero no suficientemente tenida en cuenta en el término *communitas* como lo es la partícula *munus* que expresa “aquello que se da” y que no hace parte en principio de lo propio-común, sino versa sobre lo “impropio” y que es ofrecido como “don”⁸³ en una especie de deuda⁸⁴ contraída para con los Otros. En este caso no se

⁸² El *cum* ha sido considerado casi de manera sustancialista y esencialista en las reflexiones sobre la comunidad. Muchas veces fue pensado como el “lugar de encuentro” de individuos totalmente realizados como tales que se congregan bajo la idea del contrato. La comunidad así concebida, deriva como un hecho meramente “producido” y no como algo dado que antecede la existencia individual.

⁸³ El sistema del don supera la lógica económica y al de la razón (querer justificar lo que se da casi por una especie de intercambio, aunque este sea inmaterial como el de esperar las “gracias”), puesto que se resiste a la reciprocidad. El don supone una profunda asimetría porque aparece como un “imposible”: dar sin caer en el sentimiento de deuda.

⁸⁴ Como piensa Herrera (2013) a mediados del siglo XIX, se produjo una reflexión destacada sobre la solidaridad como un fenómeno social y una justificación constitucional del republicanismo francés. León Bourgeois, uno de los precursores del solidarismo francés, presentó la solidaridad

entiende entonces a la comunidad desde la propiedad (lo común se encuentra en tensión entre lo público y lo privado), sino lo “impropio” (lo que no puede ser apropiado) porque se adeuda en aquellos es dado a los otros, es decir, en el sentido en el que el yo queda direccionado “para-los-otros”:

Como indica la etimología compleja, pero a la vez unívoca, a la que hemos apelado, el *munus* que la *communitas* comparte no es una propiedad o pertenencia. No es una posesión, sino, por el contrario, una deuda, una prenda, un don-a-dar. Y es por ende lo que va a determinar, lo que está por convertirse, lo que virtualmente ya es, una falta. Un «deber» une a los sujetos de la comunidad —en el sentido de «te debo algo», pero no «me debes algo»—, que hace que no sean enteramente dueños de sí mismos (Esposito, 2003 p. 30).

La solidaridad aquí se enmarca en lo que Levinas veía como la subjetividad hecha “rehén” de la alteridad que es convocada para responder. La comunidad entonces lejos de ser algo cerrado y quieto, se expresa como dinámica abiertamente adeudada al Otro⁸⁵. La

como un derecho natural que emergía en la esfera pública como una obligación retroactiva en la deuda social del bien común, de la cual todos los ciudadanos se beneficiaban. En consecuencia, las instituciones deberían promover y garantizar el ejercicio de este derecho, asegurando la organización de un mínimo vital para los ciudadanos, incluso mediante la implementación de un impuesto progresivo sobre las ganancias para financiar la solidaridad colectiva. A cambio de esta deuda social, los ciudadanos podrían disfrutar de su propia libertad.

⁸⁵ Una cooperación entre las masas y las minorías es expuesta por Ortega y Gasset en su libro “La rebelión de las masas” (1981): Las masas son los muchedumbres (en constante ascenso a bienes y servicios por parte de la técnica que hacen cada vez más pública su presencia) que componen una sociedad que no tienen una identificación especial (somos todos en casi todo). Todos los que componen la masa de la sociedad tienen necesaria e inevitablemente una minoría “aristócrata” que la orienta (a modo de servicio). No obstante, esto no trata de una descripción de las clases o grupos sociales, sino de “clases de hombres” que se exigen a sí mismo su condición o función de pertenencia en ese conglomerado. La dinámica relacional entre muchedumbre y minoría es funcional pero no ontológica. Sin embargo, la minoría puede caer subrepticamente en la ilusión de existir necesariamente como únicos y capaces de traspasar todos los campos de la realidad (Ortega lo llama “bárbaro especialista”). Así las cosas, hay una desconfianza en la autoridad porque cree poder hablar de todo generando una especie de “vacío de poder”. La muchedumbre en principio no opina, “esto le viene de afuera”, (p146) de la función de la minoría -como dinámica del poder, de soberanía- y por eso es pública porque consta para todos lo dicho y se puede volver sobre ello. La opinión tiene en este sentido un papel organizativo. Pero la velocidad en la que se constituyen las masas hoy no da tiempo para asumir con criterio la realidad histórica como experiencia adeudada a los aportes de unos para con los otros. La masa de hoy normaliza el privilegio y lo exige. La rebelión de las masas

subjetividad se ve comprometida por la presencia de la comunidad. Esa alteridad plural anterior a la existencia individual afirmarí­a que la “comunidad es la casa del ser”. Lo comú­n brotarí­a reflexivamente en la semejanza dado que la subjetividad est­a de antemano comprometida en la alteridad.

En este sentido, segú­n Nancy (1999), la comunidad representa una oportunidad para el encuentro con algo m­as all­a de uno mismo, lo cual confirma la existencia del ser humano. La comunidad no puede ser construida mediante la racionalizaci­on, sino que ocurre de manera inherente a los seres individuales a trav­es de su materialidad y su coexistencia limitada. Es por eso que en la comunidad se revela la posibilidad de la muerte del otro, y no requiere que los individuos sean iguales entre s­ı para formarse, sino que se basa en la similitud, especialmente fr­agil, que se descubre entre seres singulares y la apertura hacia algo m­as all­a de s­ı mismos a trav­es de la p­erdida de la vida ajena. La comunidad es "desbordada", porque carece de una obra que la sustente, y su tarea consiste en renovar el don y comunicar la experiencia de la comunidad.

Nancy desea alejarse de la influencia cristiana en el pensamiento sobre la comunidad y aborda el tema desde una perspectiva diferente, que no implica la idea de una comunidad original que debe volver a encontrarse, (arm­onicamente), sino que se centra en el deseo de algo nuevo que surge debido a la existencia de los dem­as (adeudada a los dem­as). La comunidad es algo que nos sucede a partir de la sociedad porque es en ella donde se dan las relaciones y las interacciones que forman la base de la comunidad. La comunidad se revela en la muerte del otro (ya que fracturan radicalmente las relaciones) porque es a trav­es de la p­erdida del otro que se descubre la semejanza con otros seres singulares y se abre hacia algo fuera de s­ı. La muerte del otro pone en cuesti­on la existencia del yo y activa una conciencia de la fragilidad y de la insuficiencia que demuestra lo que hay en comú­n entre seres singulares que se necesitan para sobrevivir, entonces es como el *munus* sostiene progresivamente al

es un fen­omeno contra s­ı mismo, contra su condici­on de masa y no acepta la minor­ıa en su funci­on de orientaci­on. Se produce ahora tambi­en, “el hombre masa” (un hombre sin cualificaciones especiales) que pretende ser minor­ıa. Por otra parte, hay una “ausencia de los mejores” como falta de conciencia por ser minor­ıa rectora y un silencio frente a la realidad.

cum. Es en este sentido que la comunidad no es algo que pueda ser construido por medio de ninguna operación, sino que es algo que les acaece a los seres singulares.

El bien común vive de la tensión entre el bien privado y el bien público puesto que el Estado quiere tener un papel administrador (generalmente por unos pocos) reduciendo la potencia de la comunidad en el control y la decisión. Si bien la democratización de las sociedades ha dado pasos importantes del accionar comunitario, todavía no logra ser una comunidad que tenga una representación participativa sobre el bien común y esto hace que se desdibuje como horizonte de todos y migre hacia el horizonte de pocos. Es frecuente ver que los bienes que se consideran como cosa todos, por ejemplo, los recursos naturales de los que incluso se benefician directamente algunas comunidades (indígenas y campesinas) pasen a la administración privada en nombre de lo público como es el caso de la pérdida selvática de la Amazonía por decisiones Estatales. La solidaridad queda sí reducida en su dimensión política-comunitaria (aunque no desaparece en esas valiosas iniciativas individuales o grupales) y se presta para perpetuar la pobreza y la injusticia porque no alcanza a ser la respuesta constante, eficiente y directa a la causa del Otro ya que carece del uso debido sobre lo común.

En este siglo, la protección del bien común hace su aparición en la discutida figura del Estado de excepción que muchas veces se presta para la legitimación del dominio total⁸⁶ y casi que se coloca en una peligrosa aproximación la democracia y totalitarismo. Sin embargo, el bien común ha tenido protagonismo por parte de las comunidades que, en sus luchas emancipadoras, como es la experiencia de algunos pueblos latinoamericanos, han conseguido

⁸⁶ Santo Tomás afirmaba en sus escritos sobre economía que “en extrema necesidad todo es común” (*In extrema necessitate omnia sunt communia*). En esa lectura “teo-política”, el bien común aparecería como un estado original previo a la caída. La propiedad privada es un hecho posterior y consecuencia de un rompimiento de ese bien inicial. Sin embargo, ante determinada calamidad (legítimamente) se vuelve a ese estado original de tenencia comunitaria. El Estado por así decirlo, en nombre del bien común, toma esa iniciativa para salvar al pueblo y volver a ese estado original donde la vida es posible.

la nacionalización de los bienes y dan cuenta de posibilidad política de medios comunes de subsistencia:

Nos parece de particular relevancia, en primer lugar, la necesidad de considerar a la comunidad no como un ente definido *ad eternum*, inmutable, presencia estática del pasado en el presente, sino como una forma de sociabilidad que tiende a la apropiación consciente por parte de sus integrantes de sus medios de existencia, a la deliberación y al consenso de los propósitos colectivos, a la consideración de las personas como fines en sí mismos y no como instrumentos para los fines de otros, y a la relación armónica con la naturaleza, en la medida en que el ser humano es también un ser natural” (Iglesias, 2015, p. 130).

Jean-Luc Nancy (2001) plantea que la misma forma de la comunidad desborda los intentos intencionados y hasta cerrados de reducción de la forma misma de existencia de la comunidad a alguna de sus determinaciones clasificadas en algunos de los términos que pretenden describir un conglomerado. En otras palabras, la comunidad no se basa en una esencia o identidad. La comunidad es una “resistencia a esta inmanencia”, un ser que se opone a cualquier intento de definirla según una única lógica o proyecto. Por eso, todo concepto asociado hoy en día a la comunidad de manera directa o indirecta como los conceptos de pueblo, nación, Estado, democracia, bien común, etc, no son en sí definiciones formales, sino elementos que necesitan continuamente resignificación por fuerza de esta resistencia que contiene en sí misma la comunidad ante una determinada codificación. La existencia no es una propiedad que se pueda poseer en común, sino que la comunidad de existencia es la posición misma de la existencia. La esencia de la existencia es su exposición a existir, y el yo siempre está expuesto al otro en su declinación. La reducción ontológica de todo ser es la exposición de la subsistencia, que es el rostro de lo subsistente que siempre es inaccesible e inexistencial. La existencia, por otro lado, es la presencia del yo que difiere, altera y esencialmente expone al yo a ser lo que es. Nancy aclara que ese “ser en común” se refiere a la idea de que la existencia no es una propiedad que poseemos en común, sino que es en común. Esto significa que el ser no es común en el sentido de una propiedad común, sino que es en común. En otras palabras, el ser es la evidencia de la existencia y la evidencia de la comunidad. No se trata de que yo tenga el sentido, ni de que tenga sentido, sino de que soy en el sentido, y soy en él en el modo exclusivo del ser-en-común. El ser en común no se

refiere a una esencia o sustancia común, sino a un ser en relación, idéntico a la existencia misma. Este ser en común no es el ser en sí mismo, sino que está siempre modalizado en la exposición al otro.

Que la comunidad, no sea propiamente de individuos, sino singularidades (García, 2018), indica que "lo en-común" consiste en la exposición a la otredad como una posición misma de la existencia. El sentido de lo "común" es afectarse por lo que está más allá, un afuera de sí.

La solidaridad es posible por la experiencia adeuda del ser en común como posición misma de la existencia. La muerte de cualquier ser humano recuerda nuestra interconexión y nuestra existencia en común. La muerte del otro nos confronta con nuestra propia mortalidad y nos hace conscientes de nuestra pertenencia a una comunidad de seres mortales que deben trabajar por subsistir. Además, la muerte del otro nos obliga a enfrentar la pérdida y el duelo, experiencias que son compartidas y que nos unen como comunidad. En este sentido, la muerte del otro es un acontecimiento que nos expone a nosotros mismos y a nuestra existencia en común para ser afrontada a través de la ayuda mutua.

Hannah Arendt insiste que lo común es un aspecto esencial de la esfera pública y política a diferencia de la visión medieval donde el "bien común", era reconocido por individuos particulares con intereses en intereses en común, tanto materiales como espirituales. El mundo es una experiencia "común" porque es el lugar donde se nace y se muere. Es también común, porque trasciende el tiempo vital tanto hacia el pasado como hacia el futuro. Esto que se considera "común" estaba allí antes y después de la llegada y la partida de cualquier singularidad humana.

Indicar un "mundo común", no significa una realidad organizada principalmente por la "naturaleza común" de todos los hombres que la constituyen, sino porque a pesar de las diferencias, a todos atraviesa la experiencia común de vivir y sobrevivir y esto puede considerarse a la vez un mismo objetivo común. Sin embargo, para Hannah Arendt, esa experiencia del "mundo común" es esencial de la esfera pública y política y, por tanto, es la conjunción de múltiples perspectivas:

Bajo las condiciones de un mundo común, la realidad no está garantizada principalmente por la «naturaleza común» de todos los hombres que la constituyen, sino más bien por el hecho de que, a pesar de las diferencias de posición y la resultante variedad de perspectivas, todos están interesados por el mismo objeto. Si la identidad del objeto deja de discernirse, ninguna naturaleza común de los hombres, y menos aún el no natural conformismo de una sociedad de masas, puede evitar la destrucción del mundo común, precedida por lo general de la destrucción de los muchos aspectos en que se presenta a la pluralidad humana. Esto puede ocurrir bajo condiciones de radical aislamiento, donde nadie está de acuerdo con nadie, como suele darse en las tiranías. Pero también puede suceder bajo condiciones de la sociedad de masas o de la histeria colectiva, donde las personas se comportan de repente como si fueran miembros de una familia, cada una multiplicando y prolongando la perspectiva de su vecino. En ambos casos, los hombres se han convertido en completamente privados, es decir, han sido desposeídos de ver y oír a los demás, de ser vistos y oídos por ellos. Todos están encerrados en la subjetividad de su propia experiencia singular, que no deja de ser singular si la misma experiencia se multiplica innumerables veces. El fin del mundo común ha llegado cuando se ve sólo bajo un aspecto y se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva (Arendt, 2021, pp 77-78).

El Papa Francisco I se ha adentrado en esta interlocución con su encíclica “*Laudato Si*” (2015) al plantear al mundo como “una casa común” que hay que cuidar, donde las metas ecológicas deben ser parte de las apuestas sociales y políticas en este tiempo:

Hoy creyentes y no creyentes estamos de acuerdo en que la tierra es esencialmente una herencia común, cuyos frutos deben beneficiar a todos. Para los creyentes, esto se convierte en una cuestión de fidelidad al Creador, porque Dios creó el mundo para todos. Por consiguiente, todo planteo ecológico debe incorporar una perspectiva social que tenga en cuenta los derechos fundamentales de los más postergados. El principio de la subordinación de la propiedad privada al destino universal de los bienes y, por tanto, el derecho universal a su uso es una «regla de oro» del comportamiento social y el «primer principio de todo el ordenamiento ético-social». La tradición cristiana nunca reconoció como absoluto o intocable el derecho a la propiedad privada y subrayó la función social de cualquier forma de propiedad privada. San Juan Pablo II recordó con mucho énfasis esta doctrina, diciendo que «Dios ha dado la tierra a todo el género humano para que ella sustente a todos sus habitantes, *sin excluir a nadie ni privilegiar a ninguno*». Son palabras densas y fuertes. Remarcó que «no sería verdaderamente digno del hombre un tipo de desarrollo que no respetara y promoviera los derechos humanos, personales y sociales, económicos y políticos, incluidos los derechos de las naciones y de los pueblos». Con toda claridad explicó que «la Iglesia defiende, sí, el legítimo derecho a la propiedad privada, pero enseña con no menor claridad que sobre toda propiedad privada grava siempre una hipoteca social, para que los bienes sirvan a la destinación general que Dios les ha dado». Por lo tanto afirmó que «no es conforme

con el designio de Dios usar este don de modo tal que sus beneficios favorezcan sólo a unos pocos». Esto cuestiona seriamente los hábitos injustos de una parte de la humanidad. (§ 93).

Tanto Arendt como Francisco I, ponen de manifiesto que el “mundo común” debe ser objeto de diálogo y de praxis, y que no basta suponerlo. El “el mundo común” implica una construcción común y, por tanto, solidaria. Leroux abandonó el concepto de fraternidad por considerarlo restringido. De manera acertada, propone una solidaridad “cósmica”, en un todo interconectado, aunque este pensamiento fuera un poco difuso, no le resta la intención de ir más allá de lo humano:

Pero no es nada seguro que el humanismo de Leroux pueda interpretarse como un humanismo absoluto. Hay múltiples indicios para pensar que la idea de solidaridad que él ofrece, aunque desvinculada del Dios cristiano explícitamente, está también desvinculada de la *fraternidad* (que le parece anticuada) fundada en la filantropía. Indicaciones que sugieren que la solidaridad de Leroux no se concebía tanto marginada del Mundo, sino que se nos ofrecía como emanada de una «solidaridad cósmica y armónica», de un Mundo afín al Cosmos de los panteístas románticos, un Mundo a su vez muy próximo al Cosmos de los antiguos estoicos. Un Cosmos, por tanto, que no implicaba tanto la igualdad entre las partes solidarias cuanto su desigualdad, y aún la gradación del encadenamiento (*syndesmos*) de todas las cosas, desde las más humildes hasta las más elevadas: el hombre ocuparía el lugar intermedio en esta *sympatheia ton holon* de la que habló Poseidonio. Como dice George Sheridan, en su estudio sobre Leroux, la Humanidad, para Leroux incorpora a todas las generaciones anteriores, e implica la comunión espiritual de todos los vivientes. «Era una noción mística de Humanidad, que implicaba la necesidad de una nueva fe o ideal, la religión de la Humanidad, guía para la reforma social. A la luz de esta nueva *fe solidaria* o *comunión moral* podía reemplazar a la caridad cristiana como vínculo esencial de las relaciones humanas.» (Bueno, 2014, párrafo 83).

4.4. La dimensión analógica de la solidaridad.

La solidaridad debe ser estudiada alrededor de dos grandes tendencias en la que se ha asumido el paradigma relacional: Por un lado, está la sospecha de que la solidaridad genera prácticas asimétricas paternalistas y asistenciales que potencian una sola vía de ayuda (del que es capaz de incluir dentro de su *status quo* el sufrimiento del otro) para generar una nueva situación. En este sentido, la forma de la relación puede ser descompuesta en variables

dialécticas que parecen expresar el modo en que funciona la identidad y la diferencia. Las acciones solidarias aquí funcionan de maneras inclusivas (en un intento de igualdad y equidad). Es muy posible que la suposición de lo que necesita la otredad sufriente esté bajo un único formato o imaginario que establece el cómo y qué de la asistencia solidaria. No obstante, desde una comprensión todavía más crítica, no ya desde la identidad y la diferencia, sino desde lo semejante y lo distinto como se explicará más adelante, la solidaridad se expresa como un encuentro sin sometimiento o revictimización, pues el mundo afectivo que recubre la ayuda no está en un componente reflejo del yo en el otro, sino como una semejanza (y esto da la apertura a sentir incluso al sentir distinto de lo que siente la otredad sufriente) que da lugar al encuentro con las víctimas.

La analogía (*αναλογία*) es un hallazgo que potenció Aristóteles como una propiedad del ente. En su reflexión e incluso hasta ahora es un concepto que permite comprender la realidad mejor que otro ya que ayuda a entender incluso cómo funciona la mente (Beuchot, 2017, p. 8) en su ejercicio asociativo. La analogía parece conciliar la equivocidad y la univocidad⁸⁷ a la que sí está expuesta la lógica dialéctica, recordando que la realidad puede incluir experiencias de semejanza y distinción.

⁸⁷ Según Blanchot, la analogía sirve para conciliar aquello que no es exacto y la hermenéutica analógica es algo que se opone a la univocidad y la equivocidad. Ahora bien, la noción de analogía viene de los pitagóricos y es recuperada nuevamente por Platón y Aristóteles. Este último, la usa para explicar la *dínamis* de lo vivo. Heidegger la retoma la ontología fundamental, pero en el segundo Heidegger, afirma que la ontología está en lo poético. Critica a su vez que la ontología occidental ha sido onto-teología, es decir, Dios es puesto como el ser, siendo que Dios es un ente. Volviendo sobre Nietzsche, Heidegger lo reconoce como último metafísico porque según él, el valor lo hacía un ente: (ontologizaba la axiología). La tesis sobre el eterno retorno de lo mismo parece ser una tesis ontológica. Para Heidegger la técnica atentaba contra la metafísica o la ontología fundamental. Analizando los modos de significación a saber claro, distinto, exacto/ confuso, difuso, ambiguo, inexacto, faltaba potenciar el analógico. En la analogía predomina la diferencia sobre la identidad o igualdad. Esto lleva a su vez a una ontología diferente que no es la ontología unívoca (de la modernidad) o equívoca (postmodernidad). Estos esfuerzos postmodernos pasan del giro ontológico al giro lingüístico que parece ya estar agotándose. La vuelta al realismo se da desde una perspectiva de la ontología negativa: Foucault acepta una ontología del presente; Deleuze la pensaba sin sabidurías perennes; Derrida la tenía en cuenta desde la diferencia; Vattimo pensaba en una ontología débil. Sin embargo, este tipo de ontología se debilita porque no llega a decir casi nada de la realidad. Por tanto, hay la necesidad de conservar la ontología o recuperar la metafísica a través de la hermenéutica analógica que en últimas es una postura de *fronesis* o prudencia según

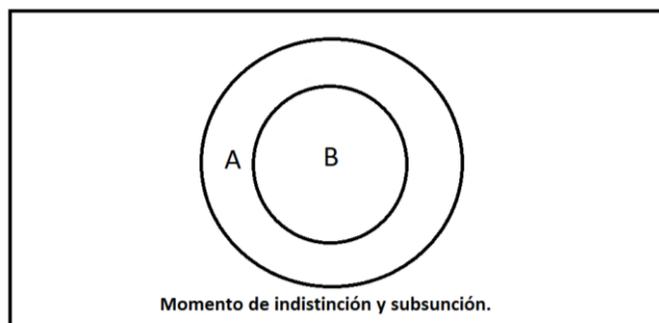
El paradigma relacional (que aparece hoy más que nunca nuestro tiempo como pilar de la reflexión filosófica) aporta novedosas perspectivas sobre la otredad. Sin embargo, estuvo y está constantemente pensada desde una especie de lógica dialéctica que fue y es un modo de comprensión de la realidad que ayudó a tener cierta capacidad de inferir o comprender la otredad, pero termina desdibujándola o no entendiendo su riqueza y potenciación.

Santo Tomás de Aquino pensó el tema de la relación planteando la analogía desde un problema teológico (teología negativa): Yo no puedo decir que Dios es o que es sabio (al modo en que es “sabio el filósofo o Alberto”), pero puedo decir que Dios es sabio de un modo analógico en grado inminente. Sin embargo, Hegel se atreve a resolver la negación incluyéndola en la síntesis y haciéndola parte de su ascenso, en síntesis. Así pues, si pensamos la solidaridad desde esta visión dialéctica en ella no entra la novedad histórica ni la alteridad: La tesis contiene la contradicción. Los fenómenos de emergencia social o personal son supuestos o previstos dentro de lo que puede suceder. El tratamiento de los campos de refugiados migrantes no admite otra visión (el de las víctimas). La alteridad por su parte manifiesta la irrupción y reclama la experiencia analógica de encuentro y semejanza resistiéndose a ser meramente incluida. En la dialéctica de Hegel la síntesis que se produce es el momento del poder (que puede llamarse aquí el sujeto “capaz” de acción “benéfica”) que no reconoce suficientemente la diferencia. Hay un peligro en la síntesis porque le cuesta la novedad y no sabe qué hacer con el poder⁸⁸ y puede tornarse totalizante.

Gadamer como esquema de la hermenéutica (ver libro VI de la *Ética a Nicómaco*: la *fronesis* o prudencia es “sentido de la proporción” y está en griego se dice analogía capaz de conciliar lo distinto.

⁸⁸ Analizar conceptos referidos a la otredad como “discapacidad”, “anormal”, entre otros, que marcaron prácticas de asistencia social e institucional desde una lógica dialéctica (aunque de entrada así no se lo propusieran), demuestra lo fácil que es caer desde esta visión en dominación, paternalismo o asistencialismo.

Esquema 3: Lógica de la identidad.



Aclaraciones al esquema⁸⁹: El sujeto A pone las condiciones de la ayuda sobre el sujeto B (bajo la idea de “igualdad”) sin que este sea partícipe activo de la transformación de su realidad. En un grado imaginativo A habla desde el privilegio (o se posiciona como fundamento de una realidad con un “velado léxico último”) para subsumirlo en su *statu quo* exponiendo la acción al asistencialismo o paternalismo. Elaboración propia.

En la analogía la síntesis no subsume la diferencia, sino que reconoce la semejanza entre distintos (término más rico semánticamente). El analogado principal, como lugar de encuentro permite que la distinción muestre su particularidad y riqueza. Dicho analogado puede o no tener un contenido específico: Ernesto Laclau reivindica su funcionalidad como

⁸⁹ La teoría de conjunto de John Venn (1834-1923) ha permitido el razonamiento diagramático, estos corresponden respectivamente a las relaciones topológicas de unión, inclusión y disyunción entre dos conjuntos o más. Los diagramas de Venn muestran la topología del sistema sin que sea necesario modificar la posición relativa de los conjuntos, a costa de introducir una nueva convención. Si se usan correctamente, se pueden hacer inferencias válidas de estos diagramas, y si se usan incorrectamente, pueden ser la fuente de inferencias inválidas. Estos esquemas facilitan la aprehensión de contenidos y sirven para establecer conexiones de sentido. Las representaciones simbólicas se dan de manera indirecta. Ellas aparecen a modo de un representante, de un sustituto que actúa como una señal indicativa para un objeto (y sólo para ese objeto o sistema de objetos). Lo verdaderamente importante en este punto es, justamente, la posibilidad del conocimiento simbólico: “De hecho, todo el conocimiento humano es simbólico en la medida en que conocer presupone la construcción de estructuras simbólicas. Esta idea de conocimiento simbólico puede aplicarse al análisis de los aspectos cognoscitivos de la construcción de los sistemas formales” (Canela y Ruiz 2019, 66).

significante vacío. Ante la demanda de muchos sin nada en común el significante vacío es capaz de reunirlos a todos. No siempre hay posibilidad de relación salvo que aparezca un significante vacío que toma el lugar de un analogado principal. Sin contenido específico, el analogado puede aparecer inesperadamente potenciada desde la negatividad como cuando los distintos se unen bajo una experiencia no de justicia, sino la injusticia. Para este pensador argentino los significantes vacíos son importantes y pues indica que lo político no se articula sobre ningún centro estructural necesario⁹⁰. Viendo esto mismo desde la solidaridad, la semejanza con la que se genera su praxis queda en estado de apertura-creación y no de imposición.

Richard Rorty (1991) entiende la práctica solidaria como una acción local en donde “los otros” son incluidos en el “nosotros” por un ejercicio “cuasi mental” de similitudes y diferencias: “nuestro sentimiento de solidaridad se fortalece cuando se considera que aquel con el que expresamos ser solidarios, es “uno de nosotros”, giro en el que “nosotros” significa algo más restringido y más local que la raza humana” (p. 209). Este darse cuenta de la “exterioridad sufriente” es un ejercicio práctico (“intenciones nosotros”) que intenta no ser demandado por una autoridad metafísica (por lo menos discursivamente), pero sí por una lógica dialéctica; es decir, la diferencia sufriente es concebida como una diferencia que remite a una singularidad (la del “nosotros”). En últimas, la diferencia, es diferencia remitida a ser el “otro de otro”, a esa identidad que se descubre reflexivamente a sí misma. La otredad incluida bajo el parámetro de la identidad tiene a ser unívoca y monocémica:

Para Hegel, en definitiva, la dialéctica es una: la dialéctica de la naturaleza, del espíritu en la historia y en la historia de la filosofía. El absoluto, que se manifiesta primeramente como lo absolutamente indeterminado en-sí, el ser, recorre un camino impulsado por el movimiento dialéctico; dicho camino es único; el método es el mismo camino: el que recorre un astro, una planta, el hombre como historia o como saber absoluto. En la inmanencia de la subjetividad absoluta del espíritu; toda la dialéctica es una. Pero, y es más grave, toda dialéctica tiene como su fundamento la identidad del ser y la totalidad,

⁹⁰ Significante que tiende a no tener significado, es vacío. El populismo no es un conjunto de falacias, sino una serie de demandas equivalencialmente articuladas por el pueblo que se vuelca sobre su propia realidad. Una demanda no satisfecha, entra en relación con otras demandas y surge la lógica equivalencial como descubrimiento de una semejanza común que es necesaria como primera operación discursiva y de praxis.

es decir, el movimiento dialéctico es el desarrollo de «lo mismo». (Dussel, 1974, p 198).

La dialéctica Hegeliana es el “pasaje” (sobrepasar) de un momento afirmativo sobre uno negativo y de nuevo una nueva construcción. La dialéctica, la totalidad del ser se determina, pero se construye o se vuelve sobre sí como fundamento. No hay diferencia entre el fundamento y el ser. La solidaridad entendida desde esta lógica de la identidad⁹¹ se vuelve una práctica metodológica donde la diferencia sólo es entendida desde la totalidad:

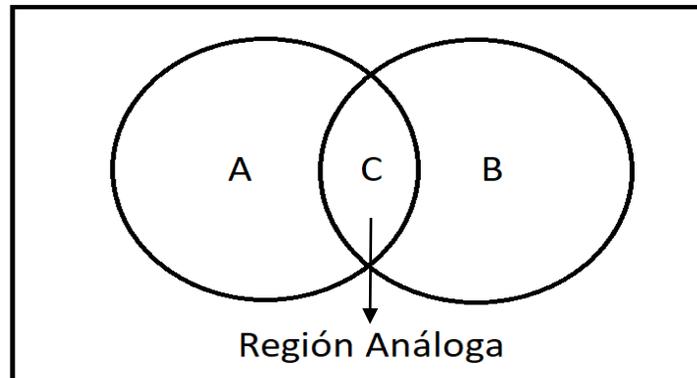
El método dialéctico es un proceso de totalización que engloba los momentos distinguidos (diferenciación conceptual) y que se relanza después de haberlos comprendido desde la unidad totalizadora, intotalizada siempre para la finitud, hacia una nueva totalidad (alteridad histórica del crecimiento inclauso por esencia que tiende a la exterioridad sin jamás abarcarla). El método del pensar dialéctico es sólo un momento de la realidad dialéctica (como comprensión existencial que se despliega sobre el movimiento evolutivo dialéctico cósmico-biológico). El proceso es mediación; la mediación es muerte a un momento superado de la finitud que tiende a «instalarse» en una parte como si fuera un todo-total. La actitud dialéctica relanza el proceso. (Dussel, 1974, p. 203)

⁹¹ Aquí la identidad manifiesta no resulta suficientemente crítica. Al incorporar la contradicción realmente no se confronta, sino que se extiende a sí misma. La totalización de una totalidad juega este papel un tanto acrítico que frente a su diferencia radical, se comporta siempre violenta: “Nuestra tesis de la identidad permite explicar el sentido de una lógica dialéctica entendida como lógica trascendental, sin incurrir por ello en una mera formalización simbólica vacía. Basta retomar la anterior distinción entre ejercicio y representación y aplicarla a nuestro caso. Todas las formalizaciones de la lógica dialéctica de Hegel (Kosok, Günther, Sésic, etc.) han fracasado, no porque no haya contradicciones, sino porque intentan representar las contradicciones lógicas que sólo se dan en el plano del ejercicio. Ahora bien, supuesta nuestra tesis de la identidad en un sentido pluralista (i.e., existen muchos esquemas de identidad y no sólo uno), la contradicción misma, que es el contenido de la lógica dialéctica, aparece diaméricamente como una relación que, en determinadas condiciones, brota entre diferentes esquemas de identidad. La contradicción no excluye la identidad (no cabe hipostasiarla en un principio de no identidad), sino que la incluye, por cuanto ella misma tiene lugar en el seno de las identidades, en el conflicto entre ellas. No en la identidad de los contrarios, sino en la contradicción entre las identidades. (Bueno, 1987, p. 201)

Si se resume, lo que se ha expuesto hasta acá es que, en la historia de la filosofía, el otro, no siempre fue totalmente otro. Atrapado por los intrínquilos de la subjetividad y del pensamiento, la alteridad quedaba sometida a los dominios de la conciencia, del yo, de la identidad. La otredad como exterioridad fue producto de análisis sobre todo teológico: la otredad infinita e inalcanzable por el dominio de la razón era Dios, como lo afirmaría Descartes. La evolución del pensamiento en este sentido se ha ido abriendo más y más y se han dado ese lugar de infinitud a la otredad humana. Entonces, desde luego, la solidaridad es retada desde un horizonte es “meta-físico” (no en el sentido que le dio la modernidad): “El otro está más allá del pensar, de la comprensión, de la luz, del logos, más allá del fundamento, de la identidad: es un án-arjos” (Dussel, 1974, p. 181). Todo esto revela que la comprensión lógica identidad-diferencia ha venido delimitando a la praxis misma de la solidaridad. Por tanto, otro sentido tendrá que ser manifestado ahora para entender una forma más crítica y original de dicha solidaridad que no ha sido comprendido por la lógica dialéctica: El tercer momento (síntesis), es realmente, el primero tras la negación del segundo. No es el ser que se niega a sí mismo y se pone como fundamento. La negación del tercer momento se ve como la alteridad que está más allá del ser. La superación de la totalidad se hace desde el infinito que es la alteridad del otro.

Si la otredad está “más allá”, es decir, es exterioridad pura, el tratamiento dialéctico de la identidad-diferencia, es insuficiente. Si hay algo “más allá” en la otredad el modo de relación cambia con respecto al “yo-nosotros” de la identidad. Por tanto, ahora de manera crítica hay que afirmar que el tipo de relación que emerge desde esa exterioridad es una relación analógica que marca una tensión, no ya desde lo idéntico y diferente, sino desde la distinción y la semejanza.

Esquema 4: Relación analógica-solidaria de dos distinciones.



Aclaraciones al esquema: La relación subyacente entre A y B no está mediada por la “igualdad”, sino por lo semejante (C) que es una región análoga donde la ayuda solidaria reconoce la distinción del otro como capaz de transformación de su propia realidad. La región análoga C se aleja de la revictimización o dependencia por una de las partes al reconocer elementos comunes o semejantes desde donde se puede cambiar una situación. Bajo este modo de relación, la persona necesitada de una determinada ayuda supera cualquier categorización que A pueda hacer sobre B por ubicarla en un momento histórico-finito de la región C. Elaboración propia.

Los sentimientos altruistas que acompañan a la solidaridad, no son idénticos de quien sufre (ya no es ese fenómeno “espejo” del que hablaba Smith posicionando al “yo” en esa situación), sino que apuntan a una posible semejanza (que es mucho más real por ser circunstancial e histórica en todo sentido) pues concilia aquello que es distinto a través de un ejercicio interpretativo⁹². La solidaridad aquí no es inclusión en el “nosotros”, sino encuentro

⁹² La hermenéutica analógica es una forma de interpretación que se sitúa entre la hermenéutica unívoca y la hermenéutica equívoca. A diferencia de la hermenéutica unívoca, que busca una única interpretación válida y descarta las demás, y de la hermenéutica equívoca, que acepta casi todas las interpretaciones sin criterios claros, la hermenéutica analógica busca encontrar un punto medio. La hermenéutica analógica utiliza tanto la analogía de proporcionalidad como la analogía de atribución. En su aspecto de proporcionalidad, busca encontrar el común denominador entre varias interpretaciones de un texto, a pesar de sus diferencias. En su aspecto de atribución, distingue las diferencias y ayuda a organizar las interpretaciones de manera jerárquica según su adecuación al significado. Esta forma de interpretación ha sido utilizada por diversos filósofos y pensadores a lo largo de la historia, como Tomás de Mercado, Zapata y Sandoval, Francisco Javier Clavijero, Clemente de Jesús Munguía, José Vasconcelos, Octavio Paz, Adolfo García Díaz y Alejandro Rossi. La

donde el otro “deja ver” lo que realmente necesita. La solidaridad desde la lógica dialéctica de la identidad y la diferencia impone sus condiciones de auxilio: Ayuda migratoria desde la ciudadanía, solidaridad económica desde el capitalismo, reconocimiento democrático desde el neoliberalismo. El paradigma relacional que se ha asomado maravillosamente en las últimas décadas resalta este tratamiento de la otredad con novedosas propuestas. La filosofía de la liberación –por ejemplo– desde uno de sus representantes más sobresaliente como es el filósofo Enrique Dussel (1974), expone la dimensión analógica de la realidad (otredad) y la convierte en un método:

El método del que queremos hablar, el ana-léctico, va más allá, más arriba, viene desde un nivel más alto (aná-) que el del mero método dia-léctico. El método dia-léctico es el camino que la totalidad realiza en ella misma; desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes. De lo que se trata ahora es de un método (o del explícito dominio de las condiciones de posibilidad) que parte desde el otro como libre, como un más allá del sistema de la totalidad; que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del otro y que con-fiando en su palabra obra, trabaja, sirve, crea. El método dialéctico es la expansión dominadora de la totalidad desde sí; el pasaje de la potencia al acto de «lo mismo». El método analéctico es el pasaje al justo crecimiento de la totalidad desde el otro y para «servir-le» (al otro) creativamente. El pasaje de la totalidad a un nuevo momento de sí misma es siempre dia-léctica, pero tenía razón Feuerbach al decir que «la verdadera dialéctica» (hay, entonces, una falsa) parte del diá-logo del otro y no del «pensador solitario consigo mismo». La verdadera dialéctica tiene un punto de apoyo ana-léctico (es un movimiento ana-dia-léctico); mientras que la falsa, la dominadora e inmoral dialéctica es simplemente un movimiento conquistador: dia-léctico (p. 182)

La analéctica, es la vez una visión distinta de la metafísica a la cual se ha venido mirando con desconfianza desde finales de la modernidad:

Meta-física ahora no tiene nada que ver con la metafísica de la modernidad, que sería para Heidegger, la metafísica del sujeto. Esa metafísica, igual que la ontología de Hegel

hermenéutica analógica se basa en el contexto del texto y reconoce la intervención del autor y del lector en el acto interpretativo. A diferencia de la hermenéutica unívoca, que solo se aplica a textos con un solo significado, la hermenéutica analógica se aplica a textos polisémicos, es decir, con varios significados. Aunque la hermenéutica analógica ha sido menos enfatizada en la filosofía contemporánea, ha sido preservada por filósofos como Charles Sanders Peirce, quien mantuvo la idea de la analogía y la actitud analógica en el conocimiento.

o de Husserl, es un invento moderno; la ontología, que aparece con tal nombre en la época de Wolff y Leibniz es un lógos que comprende al ón (ente). Meta-física, en cambio, significa ontología de la negatividad, ontología negativa de «lo mismo». ¿Por qué? Porque el lógos se queda en el mundo mío y no puede avanzar nunca más allá; el lógos, que trasciende, será análogos, es decir, es un «más allá del lógos»; analogía. Pero no identidad, porque la identidad se queda con la diferencia, en la totalidad; en cambio, al otro no lo puedo llamar «diferente» sino que lo tengo que denominar de otra manera, y le pondría el nombre de «dis-tinto», porque la diferencia indica referencia una unidad original. La dis-tinción, en cambio, es lo pintado de otro color; de esta manera la palabra es más amplia. Lo dis-tinto es el otro como persona, el que en tanto libre no se origina de lo idéntico. Se dice que persona viene de per-sonare, y está muy bien porque, aunque no fuera así, etimológicamente, nos conviene ahora, porque persona es lo que suena, y lo que suena es la voz y la irrupción del otro en nosotros, claro que no irrumpe como «lo visto», sino como «lo oído». (p. 269-270).

Lo dicho hasta aquí, expresa que la solidaridad tiene más de una lógica, pero parece ser esta lógica dialéctica es la que se ha venido posicionando a la solidaridad casi generalizadamente como una práctica asistencialista de inclusión. Rorty no alcanza a imaginar que a pesar de depurar las prácticas solidarias desde su crítica a los conceptos abstractos que se han posicionado como imperativos a lo largo de la historia de la humanidad, la solidaridad peligrosamente reduce (entendiéndola como diferencia de la mismidad) o atenta contra la otredad.

En la distinción, lo semejante es pluriversal, no unívoco ni monocémico. La semejanza ana-lógica hace una declaración como “pro-vocación del otro” (p. 194) que llama a la responsabilidad personal y social.

4.5. Emergencia y vulnerabilidad.

El mundo no sólo es vulnerable porque sea factiblemente finito y la vida planetaria, tal cual se conoce, pueda desaparecer hoy más que nunca, sino que, además, es susceptible a la dominación por parte de sistemas que tejen redes imaginarias de control por parte de sus habitantes como hacer caer en cuenta Mèlich en su libro “La fragilidad del mundo (2021). A diferencia de otras culturas y de otras racionalidades, occidente postuló con intensidad

hegemónica las ideas de dominio, propiedad, progreso y explotación sobre el mundo y que acuñó rápidamente el neoliberalismo y capitalismo salvaje.

Este mundo además es frágil por las distintas hostilidades del tiempo presente que se ciernen sobre orbe en forma de diversos tipos de violencias directas, estructurales y simbólicas que se reciclan y se esparcen en dispositivos de control sobre los individuos y la espacialidad que habitan. Además, el mundo es frágil porque está compuesto por seres humanos que son finitos y contingentes. Es decir, que hasta cierto punto el hombre puede controlar su propia existencia, pero la posibilidad de dejar de existir es histórica para cada quien y puede llegar a ser planetaria. El mundo frágil con un hombre frágil es un indicativo de una relacionalidad frágil:

Pero el mundo no es simplemente algo que se hereda y se incorpora, también es la exterioridad que resuena en nuestras entrañas y nos interpela. Ese es un aspecto esencial que habrá que tener muy presente. El mundo es lo que nos posee, pero, al mismo tiempo, es lo que no poseemos del todo. Es lo que incorporamos sin que deje de ser algo extraño que nos demanda. El mundo es un intruso que nos penetra al nacer y que no deja de hacerlo a lo largo de toda la vida, un intruso que nos inquieta de una forma insistente y muchas veces tremendamente incómoda; es verdad que, en otras ocasiones, lo hace al modo de una pareja amorosa, pero siempre provocando una resonancia insegura y ambivalente. No hay que perder de vista esa extrañeza, porque es ella la que nos impide vivir y disponer de lo que «está ahí» como nos venga en gana. Si lo extraño desaparece, si la extrañeza se difumina y el mundo deja de tener ámbitos oscuros, zonas siniestras e indisponibles, entonces la existencia aparece como algo claro y distinto y, como vamos a ver más adelante, puede acabar siendo capturada con facilidad por las lógicas de los sistemas simbólicos (lo sagrado, la fidelidad, el enemigo, el adversario, lo útil, el intercambio, la aceleración, la prisa, etcétera). (Mèlich, 2021, p 15).

Se nace en un mundo codificado y susceptible de codificación. En un sentido, el mundo es la estructura lingüística en la que vivimos y que nos influencia, es la interpretación que nos posee y en la que existimos. En otras palabras, el mundo no se limita a ser simplemente "lo que es", sino que tiene un significado propio. Las palabras forman la base del mundo y, por lo tanto, existir implica estar inmerso en un mundo, habitando de manera discordante una gramática incierta.

La vulnerabilidad forma parte de las entrañas de la condición humana, es una estructura, pero no es la única. La otra es el deseo. Desear no es apetecer. La apetencia es una creación de las lógicas de los sistemas simbólicos, por eso está sometida a las leyes de lo teológico, de lo político, de lo económico o de lo tecnológico. La apetencia es una creación que depende del momento histórico, del espacio y del tiempo concretos en los que uno está viviendo. A diferencia de la apetencia, el deseo es una estructura antropológica fundamental que ningún ser finito puede eludir. Desear es buscar, andar a tientas en pos de algo que no se sabe exactamente qué es ni dónde está, algo que nunca podrá alcanzarse; es ir más allá de lo que uno se ha encontrado al llegar al mundo, de lo que uno ha recibido. Hay deseo porque hay insatisfacción, porque nada ni nadie puede llenar la existencia, porque existir es «ser en falta», porque tenemos la sensación de que el mundo en el que nacemos no nos es suficiente, porque nada es suficiente (Mèlich, 2021, p 20)

En este sentido, el “el mundo frágil y vulnerable” se experimenta la fuerza de la emergencia, que Žižek (2014) reconoce también dentro del espectro del “acontecimiento”. Criticando al capitalismo, el filósofo busca posibilidades de acción política que vayan más allá del marco liberal-democrático y, por esta razón, presta especial atención la experiencia del “acontecimiento” como una idea que puede permitir la liberación del sujeto de frente a las determinaciones condiciones ideológicas impuestas por esta forma económica hegemónica y multidimensional que condiciona la luchas del individuo. Es decir, que en el capitalismo y en el neoliberalismo hay reglas gramaticales y culturales (como también lo intuye Mèlich) que hay que reconocerlas como frágiles pero existentes y, en algunos casos, condicionantes de la experiencia con el mundo como una especie de “gran otro” que está allí:

El gran Otro es frágil, insustancial, propiamente virtual, en el sentido de que tiene las características de una presuposición subjetiva. Existe sólo en la medida en que los sujetos actúan como si existiera. Su estatuto es similar al de una causa ideológica como el comunismo o la nación: se trata de la sustancia de los individuos que se reconocen en él, la base de toda su existencia, el punto de referencia que proporciona el horizonte último de sentido, algo por el que los individuos están dispuestos a dar su vida, aun cuando lo único que realmente existe sean estos individuos y su actividad. (Žižek, 2008, p. 20).

Dichas reglas y sentidos que influyen en nuestra experiencia de la realidad se respiran ideológicamente y se reproducen como tal en vida. Por eso, la resistencia frente un

determinado poder puede estar viciada por las mismas reglas que intenta combatir. Esto implica que el sujeto no tiene libertad para llevar a cabo un acto político radical de emancipación, ya que está limitado por las relaciones de poder existentes. Sin embargo, el acontecimiento-emergencia tiene el poder de convertirse en una ruptura contra el sistema además, porque puede trastocar la subjetividad personal y comunitaria. Žižek identifica tres campos donde el acontecimiento-emergencia podría ser ocasión una acción política como la catástrofe ecológica, la propiedad privada de la "propiedad intelectual", los avances tecnocientíficos y las nuevas formas de apartheid. La emancipación, según Žižek, requiere un compromiso colectivo radical que va más allá de las actividades políticas que reproducen las dinámicas del capitalismo. Como se dijo, el acontecimiento-emergencia es una ruptura radical con las condiciones actuales del sistema a través de un acto político radical que requiere en respuesta un cambio potente o un "cambio de paradigma". Dicho cambio implica una fractura con la forma en que entendemos y nos relacionamos con la realidad y, por eso, como se verá más adelante, la imaginación y la esperanza jugaran un papel importante porque puede imprimir otras coordenadas simbólicas hegemónicas para crear un acto político radical.

La emergencia del mundo ha alcanzado niveles ecológicos nunca antes pensados. El pensamiento occidental, en especial el que se decantó durante la modernidad no alcanzó un suficiente despliegue teórico-práctico suficiente sobre la conservación del mundo si se compra con otras racionalidades donde el planeta es un "viviente" incluso en sus objetos no materiales como los ríos, el aire, el trueno, etc. La cosmovisión de los pueblos originarios andinos ha puesto de manifiesto la vida y la interdependencia con el planeta con la *Pachamama* (o "madre tierra"). Esta visión ha sobrevivido a pesar de la experiencia colonial y ha sido objeto de discursos y prácticas frente a la explotación y la apropiación de recursos.

Los temas ecológicos en las agendas políticas se hacen cada vez más comunes por vía de resistencias de las comunidades y movimientos. Muchas de estas luchas se han vuelto "mega casos" en el horizonte del derecho y han postulado nuevas formas de interpretación de la realidad aunque como afirma el Papa Francisco I (2015), la falta de una política

decididamente volcada al “cuidado del casa común” será siempre un obstáculo para la defensa integral de la vida:

Estas situaciones provocan el gemido de la hermana tierra, que se une al gemido de los abandonados del mundo, con un clamor que nos reclama otro rumbo. Nunca hemos maltratado y lastimado nuestra casa común como en los últimos dos siglos. Pero estamos llamados a ser los instrumentos del Padre Dios para que nuestro planeta sea lo que él soñó al crearlo y responda a su proyecto de paz, belleza y plenitud. El problema es que no disponemos todavía de la cultura necesaria para enfrentar esta crisis y hace falta construir liderazgos que marquen caminos, buscando atender las necesidades de las generaciones actuales incluyendo a todos, sin perjudicar a las generaciones futuras. Se vuelve indispensable crear un sistema normativo que incluya límites infranqueables y asegure la protección de los ecosistemas, antes que las nuevas formas de poder derivadas del paradigma tecnoeconómico terminen arrasando no sólo con la política sino también con la libertad y la justicia. Llama la atención la debilidad de la reacción política internacional. El sometimiento de la política ante la tecnología y las finanzas se muestra en el fracaso de las Cumbres mundiales sobre medio ambiente. Hay demasiados intereses particulares y muy fácilmente el interés económico llega a prevalecer sobre el bien común y a manipular la información para no ver afectados sus proyectos. En esta línea, el *Documento de Aparecida* reclama que «en las intervenciones sobre los recursos naturales no predominen los intereses de grupos económicos que arrasan irracionalmente las fuentes de vida». La alianza entre la economía y la tecnología termina dejando afuera lo que no forme parte de sus intereses inmediatos. Así sólo podrían esperarse algunas declamaciones superficiales, acciones filantrópicas aisladas, y aun esfuerzos por mostrar sensibilidad hacia el medio ambiente, cuando en la realidad cualquier intento de las organizaciones sociales por modificar las cosas será visto como una molestia provocada por ilusos románticos o como un obstáculo a sortear. (Francisco I, 2015, § 54-55).

Por otro lado, la crisis pandémica del Covid-19 recordó el aspecto universal de la fragilidad e intentó una conciencia global no del todo efectiva. Sin embargo, puso en evidencia que la solidaridad no es sólo una forma de ayuda, de empatía o de cuidado, sino una forma de relacionarnos en la sociedad que potencia la justicia y la equidad. Esta situación coyuntural -y al mismo tiempo testimonio de que existe una posibilidad planetaria de perecer- desafió toda la estructura social vigente, sobre la que se abandera en la hegemonía capitalista y neoliberal.

Frente a este hecho, los Estados de bienestar y derecho ven exigidas todas sus instituciones al no poder amparar eficientemente a sus ciudadanos. La pandemia dejó en evidencia la poca gestión en torno a la protección de la vida en especial la de los más vulnerables (como es el caso de los indígenas en la Amazonía o los migrantes). También quedó en evidencia los intereses de en torno al proteccionismo de lo económico que pone la vida y el destino de la salud de las personas en un segundo plano como es el caso de Estados Unidos y Brasil, sólo por poner unos ejemplos. Las grandes organizaciones de protección, sobre todo aquellos que se pensaban como coberturas mundiales como el Banco Mundial, FMI, etc., se han tenido que retraer en sus intereses globales, de suerte que es el Estado el que ha asumido un papel más protagónico en las decisiones de protección de sus ciudadanos y de estabilidad económica. Sin embargo, dicho Estado vive la tensión interna (generalmente en la promulgación como Estado de emergencia o de excepción) para responder a su propia crisis que es motivada más que nunca por la iniciativas sociales y espontáneas de solidaridad de sus ciudadanos. Este modo de respuesta social que escapa a la forma institucional (por su lenta, burocrática, inexperta, corrupta y poca eficiente presencia social) puesto que demuestra que la sociedad puede, sin detrimento de la misma, tener dinámicas comunitarias de generosidad y de potenciación del bien común aún en tiempo de escasez. Marcuse, afirmaba que la solidaridad es un “contra-movimiento” frente a la voracidad capitalista, y esto es así, puesto que la dinámica social no obedece como primera razón al egoísmo que pareciera ser más bien la consecuencia moral-social del sistema capitalista, sino la responsabilidad de unos para con los otros dada la vulnerabilidad del género humano. La interdependencia hace su aparición como fundamento de la solidaridad y brota como una exigencia vital más allá incluso del marco legal.

El Covid-19 no sólo dejó ver la vulnerabilidad de la condición humana, sino la del mundo natural que le rodea. Las emisiones CO₂ en el ambiente se redujeron considerablemente y los animales se abrieron paso por donde sólo andaban o permanecían los hombres. Este pequeño oasis coyuntural que aparece a la vista de todos recuerda y enseña que el ser humano también vive esa interdependencia compleja con el entorno. Las teorías económicas y políticas, sobre todo de la modernidad, que tenían al mundo como objeto de

dominación para el beneficio personal, se desmoronan conceptualmente y abren paso a una relación distinta con el entorno que aún hay que potenciar. El bien común, ya no puede quedar supeditado a la propiedad de los hombres, sino que debe ser pensado como un bien que incluya como poseedor de este derecho al medio ambiente. La solidaridad, completando la frase de Marcuse (2008), debe organizarse como “necesidad biológica de mantenerse unidos contra la brutalidad y la explotación inhumanas” (p.18).

La solidaridad se abre paso en esta situación coyuntural y aunque no lograra una transformación social plena post-Covid-19, por lo menos, sienta el precedente de acciones y formas sociales que se encaminan hacia la responsabilidad y hacia una actitud social más prevenida frente al egoísmo, la competitividad y la explotación.

4.6. Solidaridad y asistencia social.

Nunca antes la asistencia social había permeado tanto una configuración política como en el surgimiento de los Estados de bienestar producto de la experiencia posbélica. Allí se intentaba recomponer el tejido social nivelando las desigualdades materiales y la injusticia desde principios de redistribución basados en la solidaridad⁹³. Sin embargo, la motivación solidaria inmediata de un entorno desigual y herido por la guerra que se trabajó discursiva y estatalmente, disminuyó la espontaneidad voluntaria y se postuló mucho más como obligación de derecho universalista y distributivo. Por eso, sus sistemas tienen un carácter colectivo y obligatorio sobre todo en el campo económico y del mercado para satisfacer las necesidades de la población.

⁹³ Los Estados de bienestar implican una serie de cambios en los ámbitos social, político y económico, que se centran en aspectos fundamentales. En primer lugar, se enfocan en políticas económicas de corte keynesiano que buscan un mayor intervencionismo estatal, con el objetivo de lograr el pleno empleo y promover la estabilidad y el crecimiento económico. Por otro lado, establecen sistemas de asistencia y seguridad social con el propósito de brindar a la población una cobertura generalizada de diversas prestaciones sociales y reducir las desigualdades sociales. El objetivo es proporcionar un apoyo y protección adecuados a todos los ciudadanos, garantizando así un nivel básico de bienestar y equidad en la sociedad.

Lo importante aquí con respecto a la solidaridad es la fuerza con que ésta se ha institucionalizado pues los Estados de Bienestar basándose en ella como principio rector en los sistemas de protección y políticas sociales. La solidaridad entra dentro del horizonte democrático promoviendo y coordinando la política vigente como un contra poder que hace eco de los de los derechos humanos y ciudadanos frente a los intereses particulares del poder político. La solidaridad se hace presente como una forma democrática e institucionalizada para salvaguardar las condiciones mínimas de vida social aunque los Estados de varíen según una forma de política vigente.⁹⁴

La solidaridad va más allá de la mera ayuda asistencial⁹⁵ y se convierte en un derecho y una responsabilidad política de los ciudadanos y del Estado. La solidaridad se basa en la idea de que todos los seres humanos comparten una condición de vulnerabilidad y fragilidad, y que es necesario actuar en conjunto para superar las situaciones de desigualdad y exclusión social. Como señala Guarín Ramírez y Rojas Claros (2017), "la solidaridad es inseparable de la dimensión corporal, que hace de los seres humanos frágiles y de continuo enfrentados a una gran cantidad de aflicciones en el transcurso de su vida, en distintos grados de intensidad" (p. 79). Por lo tanto, la solidaridad no es solo una cuestión de caridad o de ayuda puntual, sino que es un derecho que se desprende de la propia condición humana y que es exigible a todos. Además, la solidaridad está vinculada al bien común, en el que hay un tipo de bienestar

⁹⁴ Para Esping-Andersen existen tres tipos de Estados de Bienestar: el Estado de Bienestar liberal, el Estado de Bienestar conservador y el Estado de Bienestar socialdemócrata.

⁹⁵ La atención social desempeña un papel crucial en la gestión de situaciones de emergencia y en el apoyo a personas que se encuentran en condiciones de necesidad o vulnerabilidad física, mental o social. Su objetivo principal es reintegrar a estas personas a la vida social y productiva, lo cual beneficia al bienestar de toda la comunidad. Sin embargo, el enfoque neoliberal de desarrollo adoptado en algunos países de la región en las últimas décadas genera conflictos con la noción de bienestar común, ya que promueve ideas individualistas y de competencia que dificultan la implementación de políticas públicas más inclusivas y menos focalizadas. Además, el asistencialismo puede perpetuar la pobreza al hacerla más atractiva y desmotivar los esfuerzos individuales por superar esta situación. Por lo tanto, es importante que la atención social sea progresiva y se enfoque en aquellos sectores que no tienen la capacidad ni las condiciones para organizarse y exigir políticas estructurales y colectivas que les ayuden a superar la pobreza. De esta manera, se contribuirá al bienestar general de la sociedad.

diferente y más elevado que el bienestar individual, y se materializa en la armonía y cohesión social que existe en la sociedad.

Lo importante aquí con respecto a la solidaridad es la fuerza con que ésta se fue institucionalizando⁹⁶ en los Estados de Bienestar al ser considerada como un principio rector en los sistemas de protección y políticas sociales. La solidaridad entra dentro de un horizonte democrático promoviendo y coordinando la política vigente como un contra poder que hace eco de los de los derechos humanos y ciudadanos frente a los intereses particulares del poder político para salvaguardar las condiciones mínimas de la vida social.

No obstante, estos Estados de bienestar no son los mismos según la forma determinada de una política que los promueva, como bien lo expresa sociólogo danés Esping-Andersen en su libro "Los tres mundos del Estado de Bienestar (1990): En los Estados de Bienestar liberal hay un bajo nivel de gasto público en protección social, una baja regulación del mercado laboral y pero sí una focalización en la asistencia social para los grupos más vulnerables. El Estado de Bienestar conservador centra su mirada en la protección social a través de sistemas de seguridad social basados en contribuciones, con un énfasis en la familia y la responsabilidad individual. Sin embargo, el Estado de Bienestar socialdemócrata se caracteriza por un alto nivel de gasto público en protección social, una amplia cobertura de servicios sociales y una fuerte regulación del mercado laboral.

En los Estados de bienestar, la solidaridad se presenta como un valor que forma parte de un orden superior de bien o de bien común y, por tanto, requiere una reflexión filosófica sobre la persona, su dignidad, la justicia y el bienestar de toda la sociedad para ser desarrollada con efectividad (Guarín & Rojas, 2017). Desde esta construcciones teóricas, se constata que la responsabilidad del Estado es la provisión de asistencia social que debe

⁹⁶ La solidaridad, más que ser una acción individual, es una "*conspiratio*": una acción que busca la unión y se integra en la armonía en la cual lo diferente se fusiona sinérgicamente para lograr un objetivo y un beneficio colectivo que son mayores. La solidaridad no anula ni agota la identidad y los propósitos individuales de cada persona, sino que se complementa de manera armónica con ellos, ya que el bienestar de todos influye en el bienestar de cada uno, al igual que el desarrollo personal de cada individuo repercute en el progreso de la sociedad en su conjunto.

apuntar al desarrollo integral humano y a la creación de mecanismos de reconocimiento de la condición de cada uno de los individuos en su potencialidad.

Si bien la categoría “desarrollo humano” es problemática, en el fondo ésta apunta a la integralidad de su existencia (más allá del modelo neoliberal de desarrollo y su ideología individualista y competitiva, que es incompatible con el bien común y la verdadera solidaridad) y, por tanto, supera la idea de bienestar social, ya que se enfoca en medidas cualitativas en lugar de cuantitativas de bienestar social. Cuando los Estados tienen un enfoque universal de la política social, éste es el camino más efectivo para abordar la desigualdad y la pobreza. Dicho enfoque traduce el derecho a la solidaridad como algo que se debe y, por lo tanto, es exigible. Así el Estado tiene el deber de coordinar los esfuerzos en beneficio de la sociedad y garantizar la justicia y la igualdad. Sin embargo, la satisfacción del derecho a la solidaridad debe ser cualitativa, no solo cuantitativa, y debe equilibrarse con otros derechos como la seguridad, el orden y la paz.

En la posición de MacIntyre, según Rojas y Gelves (2018), la solidaridad es un valor fundamental con el que se construye el bien común⁹⁷ y es responsabilidad del Estado su provisión.

La solidaridad, según MacIntyre, es vista como algo justo debido a que es un derecho que pertenece a todas las personas, les es debida y puede ser exigida por todos. Esta solidaridad está estrechamente ligada a la dimensión corporal, la cual hace que los seres

⁹⁷ El bien común es un objetivo que tanto el Estado como los ciudadanos deben perseguir, y se logra a través de la promoción del desarrollo humano y la justicia social. La solidaridad está estrechamente relacionada con el bien común, ya que ambos se centran en el bienestar y la prosperidad de toda la sociedad. Mientras que el bien común se enfoca en el objetivo final, la solidaridad implica la cooperación y el apoyo mutuo entre los miembros de la sociedad. Es importante destacar que la solidaridad no solo es un valor fundamental, sino también un derecho exigible. Esto significa que todos los seres humanos tienen el derecho a recibir solidaridad y a brindarla, independientemente de la existencia de un marco legal. La solidaridad es inseparable de la condición humana de vulnerabilidad y dependencia hacia los demás, lo que la convierte en una responsabilidad política y en un derecho de los ciudadanos en un Estado. En resumen, el bien común y la solidaridad son conceptos interrelacionados que buscan el beneficio colectivo y la armonía social. Ambos son fundamentales para promover una sociedad justa y equitativa.

humanos sean frágiles y constantemente enfrenten una gran cantidad de aflicciones a lo largo de sus vidas, en diferentes niveles de intensidad. Aunque condición de vulnerabilidad los seres humanos no siempre se pueden controlar dada las vicisitudes mismas de la existencia, la solidaridad implica tener en la interdependencia, pues es esta responsabilidad de unos para con los otros lo que la hace una verdadera acción política y un derecho de los asociados en un Estado.

La democracia social se considera la forma más adecuada de liberar la inteligencia de todas las personas y ponerla al servicio de la resolución de los problemas sociales. Se diferencia de otras formas de democracia, como la democracia liberal representativa, la democracia republicana y la democracia deliberativa, ya que se toma en serio la injusticia estructural en la interacción social y busca corregirla a través del Estado de derecho social y la teoría de los derechos. La solidaridad juega un papel crucial en el discurso de los derechos, ya que permite la inclusión progresiva de derechos sociales, económicos, culturales y ambientales en las constituciones de finales del siglo XX y principios del siglo XXI.

Sin embargo, existen desafíos en la relación entre la solidaridad a nivel local y la solidaridad a nivel universal. La pregunta es cómo se puede conectar el reconocimiento institucional de los derechos fundamentales a nivel nacional con el reconocimiento internacional de los derechos humanos, especialmente cuando se trata de garantizar prestaciones positivas como la alimentación, la salud o la educación. La regulación normativa requiere tomar en serio la interdependencia tanto a nivel local como global como parte de la humanidad. Las circunstancias humanas destacan la necesidad de una mayor solidaridad y responsabilidad en la sociedad, especialmente hacia los grupos más vulnerables.

MacIntyre (2001) reconoce que la moral contemporánea ha dejado de ser creíble dado el fracaso del proyecto ilustrado de una apuesta universal por una racionalidad liberadora. Tras la irracionalidad gestionada en el s. XX también presentó una visión de hombre fragmentado. Su apuesta por el individualismo liberal propició una realidad de la vida totalmente fragmentada:

Así, es común a todos estos autores la intención de construir argumentaciones válidas, que irán desde las premisas relativas a la naturaleza humana tal como ellos la entienden,

hasta las conclusiones acerca de la autoridad de las reglas y preceptos morales. Quiero postular que cualquier proyecto de esta especie estaba predestinado al fracaso, debido a una discrepancia irreconciliable entre la concepción de las reglas y preceptos inmorales que compartían, por un lado, y por otro, lo que compartían —a pesar de grandes diferencias— en su concepción de la naturaleza humana. Ambas concepciones tienen una historia y su relación sólo puede ser entendida a la luz de esa historia (p.76).

Así pues, las antiguas campañas de morales universales como por ejemplo la de Aristóteles en su apuesta por las virtudes humanas, se hacen imposibles. Los esfuerzos morales de hoy reposan en una ficción universal frente a un mundo demasiado plural y divergente. La única posibilidad está en una especie de filosofía “emotivista”. En ella el individuo carece de una identidad social fuerte y de una historia racional de sí mismo. Este tipo de subjetividad es producto de transformaciones históricas en la cultura y la filosofía que han llevado a la fragmentación y desplazamiento de la moralidad. Como resultado, el yo emotivista se caracteriza por su forma de relación y expresión que se basa en las emociones y sentimientos personales más que en principios morales objetivos o universales. Así pues, la consigna moral camina según la emoción de turno. Es la emoción la que entra a jugar el papel, que se adhiere a la moral más afín con sus emociones y no entiende otras razones que las del sentimiento para aceptar unas o rechazar a otras.

El emotivismo tiene su éxito porque la emoción es mucho más concreta y local. No está anclada a ideales abstractos. Este emotivismo tiene más conexión con nuevas formas comunitarias que se moldean a los intereses de las personas y a sus emociones. La excelencia de la virtud local tiene mucha más atracción por versarse en escenarios y praxis concretas.

La solidaridad como responsabilidad se refiere a la idea de que la solidaridad no es solo un sentimiento o una actitud, sino que también implica una responsabilidad común por la injusticia estructural en la sociedad. Según Rodolfo Arango (2010), la solidaridad como responsabilidad "exige una complementación de la teoría de la responsabilidad personal por los daños o lesiones a los derechos generados por los actos u omisiones propios" y "requiere un desarrollo teórico y práctico que va de la mano con la teoría de la dominación, de la dependencia y de la injusticia estructural" (p.48). Es por esta razón que Rodolfo Arango resalta que la solidaridad como responsabilidad no recae en personas o grupos de personas

consideradas individualmente, sino en las comunidades políticas en su conjunto. Esto implica que debemos asumir la responsabilidad por el bienestar de aquellos que están en desventaja o excluidos como resultado de decisiones, políticas y procesos colectivos, especialmente a través de la tributación directa.

En una democracia social la intervención del Estado debe corregir la injusticia estructural en la interacción social y asegurar la responsabilidad común ante la injusticia social. Así, la solidaridad se convierte así en un elemento pilar del Estado social de derecho, de una democracia social o del reconocimiento de los derechos sociales como fundamentales. La democracia social se diferencia de la democracia liberal representativa, de la democracia republicana y de la democracia deliberativa, y toma en serio la interdependencia local y global como humanidad.

La solidaridad es un valor fundamental en la sociedad moderna, su imposición legal y sus implicaciones éticas requieren una mayor clarificación y examen. En este punto se pone en tensión los deberes de prestación y los deberes de acción (Rojas, 2019). Pues fundamentar un derecho correlativo a los deberes de prestación lleva a la necesidad de explorar la relación entre libertad y solidaridad en el contexto del Estado de Derecho. Ya Kant y Hegel habían manifestado la tensión entre el derecho de necesidad y la colisión entre la vida y la propiedad jurídica. Sin embargo, desde sus reflexiones se puede afirmar que la solidaridad es un principio fundamental que complementa la justicia y que está arraigado en la naturaleza social de los seres humanos. Los deberes de prestación son parte de la formación moral en el ámbito del derecho penal la moralidad, pero no deberían estar sujetos a castigos legales.

En la práctica de la solidaridad tiene implicaciones en el derecho penal y la ética (Piña, 2019). En este sentido, hay deberes negativos (no hacer daño) y los deberes positivos (ayudar a los demás). Mientras que los primeros son relativamente fáciles de definir y limitar, los segundos son más complejos y requieren una cuidadosa consideración de las situaciones que los desencadenan y del nivel de sacrificio que se requiere para cumplirlos. La identificación de los deberes positivos con la solidaridad y la beneficencia tiende a relegarlos al ámbito de la moralidad y alejarlos de la justicia. Por eso es importante una diferenciación dentro del

principio de solidaridad, que permita distinguir entre el deber universal de ayuda y los deberes de solidaridad del ciudadano en unión con el Estado de bienestar.

4.7. Comunicabilidad y acción solidaria.

Habermas desmonta la idea de que el ser humano es un ser inevitablemente egoísta. Este argumento gozó de privilegio y la consecuencia de esto es que, si la explicación de la condición humana es esto, no queda más remedio que confirmar a través del comportamiento este sustento teórico. Así las cosas, el mismo sustento teórico creó lugares de verificación: La teoría económica y política extendidas. Un sujeto así, necesita entonces de una “racionalidad eficaz” o lo que la Escuela de Frankfurt llama “razón instrumental” que persigue fines egoístas desde medios eficaces.

Para superar este obstáculo, Habermas propone una razón dialógica o comunicativa que nos ayuda a entender la dimensión social de los seres humanos desde una perspectiva muy diferente a la planteada por muchos científicos sociales. Si los seres humanos fueran inherentemente egoístas y la única forma de racionalidad posible fuera la instrumental, la comunicación no sería factible.

Para Habermas la finalidad de toda comunicación es el entendimiento entre los participantes: Entender lo que cada uno dice y entenderse para ponerse de acuerdo. En este proceso, el objetivo es exponer las razones y confrontarlas para llegar a un acuerdo por el convencimiento que los argumentos mismos generan. La disposición a convencer y dejarse convencer está implícita en la comunicación y esto es lo que da sentido al diálogo. A este último le subyacen unos mínimos como el compromiso con la verdad/validez de lo que se dice y la disposición a entenderse. Siendo, entonces, el diálogo una de las mayores características de la racionalidad humana, es éste mismo el modelo de relación social.

Si la comunicación conduce a la disposición de un diálogo racional en busca de comprensión, esto implica que los participantes buscan establecer un tipo de relación en la que se reconozcan mutuamente como sujetos libres e iguales. El propósito del diálogo es

persuadir sin coerción ni manipulación. Aquellos que dialogan lo hacen como individuos libres que consideran el peso de las razones expuestas. Quienes dialogan intentan reconocer la igualdad de los participantes. Aunque esta postura puede parecer utópica, la intención de Habermas es describir la lógica misma del diálogo, por tanto, dichos elementos o principios tienen un *valor regulativo* que se pueden exigir cuando un diálogo real es convocado.

El diálogo es el resultado de alcanzar un consenso y acuerdo mutuo. Es la representación del respeto incondicional que toda persona merece como individuo libre. La racionalidad instrumental no se preocupa por los objetivos o valores, solo se centra en los medios. Por el contrario, la racionalidad comunicativa demuestra que es irracional ignorar los principios fundamentales sin los cuales la comunicación no sería posible. Esto establece una ética dialógica de valor universal como el fundamento necesario para la comunicación.

Respuesta: Según Jürgen Habermas, siguiendo a Theodor W. Adorno, la ética se ha convertido en una "ciencia triste", que en el mejor de los casos se puede expresar en forma de aforismos. Esta tristeza que parece envolver el ámbito intelectual y conceptual de la moral actual está directamente relacionada con una de las victorias más destacadas de nuestro mundo moderno: los innegables éxitos de la racionalidad instrumental en casi todos los aspectos de la vida social. Estos éxitos hacen que casi toda reflexión ética sea innecesaria frente a la posibilidad de soluciones técnicas. Este fenómeno afecta sin duda a la solidaridad que ha sido relegada a un segundo plano en la teoría ética moderna, siendo considerada como una virtud puesta más allá de las obligaciones positivas, es decir que queda puesta a la formación moral de un determinado sujeto. Aunque Habermas, por el contrario, ha intentado darle un carácter crítico a la solidaridad dentro su apuesta comunicativa al circunscribirlo como un principio deontológico que complementarían a la justicia y a la moral.

En una evolución del pensamiento de Habermas, la acción comunicativa adquiere una visión más solidarística que no tiene ya una estructura moral-deontológica y supererogatoria

clara, sino una obligación moral que surge de la situación común e invariable de no autosuficiencia humana⁹⁸.

Como ya se mencionó, la apuesta de Habermas se basa en la idea de que la verdad⁹⁹ y la validez de las normas y valores dependen de su capacidad para resistir la crítica y la argumentación en el contexto de una comunidad de hablantes¹⁰⁰. Según Habermas, la verdad y la validez no son propiedades objetivas de las cosas o de las normas, sino que son el resultado de un proceso de comunicación y argumentación en el que se ponen en juego diferentes perspectivas y experiencias. Así las cosas, la solidaridad es una práctica social concreta que se desarrolla en el contexto de la comunicación y la argumentación¹⁰¹. No es

⁹⁸ Otras posturas argumentan que la solidaridad tiene una estructura moral-deontológica clara e innegable cuando la emergencia acaecida es irrefutable a la vista de todos. La solidaridad que no mantiene una estructura moral-deontológica parece ser importante para la democracia y el estado constitucional, ya que es una fuente de integración social que complementa el poder y el dinero. Sin ella, la normativa del estado constitucional perdería su significado normativo.

⁹⁹ En una sociedad donde la mentira fuera común, la comunicación dejaría de existir. La comunicación se basa en la confianza mutua. El respeto por la verdad y la validez es más importante que los intereses egoístas individuales. Aunque la mentira puede ser considerada como un medio eficaz para lograr ciertos objetivos desde la perspectiva de la racionalidad instrumental, en la racionalidad comunicativa mentir se considera irracional porque interrumpe la comunicación y nos aísla de los demás. La acción comunicativa es fuerte cuando la verdad, sinceridad y rectitud están presentes, pero se debilita cuando están ausentes.

¹⁰⁰ Los dos representantes contemporáneos más reconocidos de la Escuela de Frankfurt, Jürgen Habermas y Axel Honneth, han hecho contribuciones importantes para aclarar dos temas fundamentales de nuestro tiempo: la base de la democracia deliberativa y el ámbito de la comunicación social. Aunque estos pensadores nunca se han referido específicamente al Tercer Mundo, existen argumentos que nos permiten pensar que sus teorías también son relevantes para la situación actual de Asia, África y América Latina como otros interlocutores válidos en la discusión de estos temas.

¹⁰¹ El sociólogo George Herbert Mead (1863-1931) sostiene que la construcción de la conciencia y la identidad humana ocurre a través de la interacción social. Mead argumenta que solo podemos comprender el significado de nuestras acciones sociales cuando percibimos la reacción de los demás y las experimentamos en nosotros mismos. Esta capacidad de experimentar las respuestas de los demás está relacionada con el surgimiento de una nueva forma de comunicación humana mediante gestos sonoros. Mead también introduce los conceptos de "yo" y "mí" para explicar la relación entre la imagen cognitiva que tenemos de nosotros mismos y la resolución de conflictos intersubjetivos. Según Mead, la identidad no es algo innato, sino que se desarrolla a lo largo del tiempo a través de la interacción con otros individuos. La capacidad de percibir la reacción de los demás hacia nuestras acciones es fundamental para la construcción de la conciencia de nosotros mismos y nos permite

algo que se pueda imponer desde fuera, sino que surge de la interacción y el diálogo entre los miembros de una comunidad. En este sentido, la solidaridad se convierte en un principio pragmático que se basa en la capacidad de los miembros de una comunidad para reconocer y responder a las necesidades y demandas de los demás expuestas en el diálogo. La solidaridad no es una cuestión de caridad o de altruismo, sino que es una práctica social que se desarrolla en el marco de una comunidad de hablantes que comparten un horizonte común de significado y valores. Sin embargo, estos últimos elementos (los valores y lo que significan) son trascendentales para el desarrollo de una sociedad justa y equitativa. La humanidad, entendida como la capacidad de ponerse en el lugar del otro y de actuar¹⁰² con empatía y compasión, es esencial para construir relaciones saludables y respetuosas. La justicia, por su parte, implica la igualdad de oportunidades y el respeto a los derechos de todas las personas, independientemente de su origen, género o condición social. Si la solidaridad es a la vez una capacidad para trabajar por el alcance de objetivos comunes y de apoyarse en la necesidad, estas metas se ven en peligro constantemente. La individualización y la competencia

comprender cómo somos percibidos por los demás y cómo nuestras acciones impactan en ellos. Según Mead, la comunicación humana va más allá de la simple transmisión de información, implica la transmisión de significado. Los gestos sonoros son una forma de comunicación que permite a los individuos transmitir significado a través de la interacción social.

¹⁰² Para Jon Elster los individuos tienden a ver la racionalidad como una norma y lo mismo pasa con el individualismo. La racionalidad es concepto transhistórico y transcultural. Ésta ha tenido y tiene distintas comprensiones. Entonces en ¿qué consiste la teoría de la elección racional? El sujeto escoge o elige hacer determinada acción desde sus deseos-preferencias o creencias basado en la información que retroalimenta sus creencias, pero sobre todo en la búsqueda (información) que hace como elección, así “hace lo mejor que uno puede”. Sin embargo, existe la irracionalidad caliente (o motivada) que es una urgencia motivada por una incapacidad para esperar influenciada por una emoción en lugar de tomar tiempo para buscar información. Para Elster hay otros elementos que acompañan el proceso como el que presentan algunas sociedades donde hay una jerarquía en la motivación y el autointerés. En este sentido, un interés público puede disfrazarse de autointerés. El desinterés puede ser de facto, por elección o por fuerza de pasión. En un aparente “intenciones nosotros” el egoísmo puede aparecer como una preocupación interna y externa alrededor del desinterés. Jon también distingue entre la racionalidad de medios y la racionalidad de fines. La racionalidad de medios se refiere a la eficiencia y consistencia en la elección de medios para alcanzar objetivos subjetivos, mientras que la racionalidad de fines se refiere a la evaluación de los objetivos en sí mismos. Esta teoría amplia de la racionalidad es importante porque reconoce que la toma de decisiones humanas no siempre es perfectamente racional y que las emociones, las creencias y las falacias cognitivas pueden influir en nuestras decisiones.

desmedida han llevado a una falta de empatía y ayuda entre las personas, lo que ha generado conflictos y desigualdades. Potenciar el diálogo, también como una apuesta educativa, ayuda ya que reconocer la capacidad de comunicarse de manera efectiva y respetuosa con los demás, escuchando sus opiniones y tratando de entender sus puntos de vista. Esta habilidad es fundamental para construir relaciones saludables y para resolver conflictos de manera pacífica y constructiva.

Habermas sostiene que en sociedades donde los lazos de solidaridad se han debilitado, la toma de decisiones políticas para mejorar el bienestar general depende cada vez más de reflexiones sobre la justicia. La idea de solidaridad de Habermas se basa en la reciprocidad generalizada de la interacción comunicativa, es decir, en la noción de que uno debe responder por los demás, ya que todos, ya sea compañeros identificados, contemporáneos, comunidad, etc., deben estar igualmente interesados en preservar la integridad de su entorno vital compartido. La solidaridad en Habermas se caracteriza por dos aspectos distintivos: la justicia y la universalidad. La justicia otorga a la solidaridad un estatus social, liberándola de la apariencia de ser voluntaria y casi arbitraria, que de otra manera sería inevitable, y el carácter universal es crucial para distinguir la solidaridad genuina de las alianzas basadas en intereses particulares.

Habermas ha ofrecido hasta aquí la posibilidad del discurso como un elemento provisorio para la solidaridad. No obstante, esa comunidad de comunicación racional parece tener en cuenta sólo sujetos escépticos entre sí que necesitan convencidos a fuerza de argumentación. No obstante, puede haber otra clase de individuos, quizá cínicos, a quienes los argumentos de los otros poco interesan o que niegan determinadas condiciones históricas reales dentro de la discusión y, por tanto, puede haber unos excluidos (por qué no de sistema hegemónico del momento) de la posibilidad dialógica.

La solidaridad como operación discursiva, es una argumentación racional que traduce el momento fáctico de cualquier necesidad. Si el acto discursivo sólo está presente desde un “lado del privilegio” la acción solidaria podría caer en patrones de paternalismo y asistencialismo que traducen una versión unilateral y unívoca del auxilio ofrecido

La situación es aún más grave cuando se desconoce la potencialidad discursiva de las víctimas y su capacidad de solidarizarse en las necesidades semejantes. ¿La pregunta aquí es cómo entender este proceso y cuál es su potencialidad política?

Lo primero que hay que decir es que toda acción política también puede entenderse como una comunicación basada en argumentos, dirigida a obtener el reconocimiento de la mayoría. Cuando se redefine de esta manera, el concepto de hegemonía puede describir aquellos consensos fracturados en sociedades caracterizadas por el conflicto, la legitimidad democrática, la presencia en los medios de comunicación y una sociedad civil desarrollada, que proponen una nueva versión del discurso pero esta vez desde una especie de “exterioridad discursiva” que ha hecho posible unos elementos homognizantes para enfrentar críticas y crear procesos de resistencia.

En el análisis del lenguaje para identificar las propiedades de los grupos subordinados o de resistencia ha llevado a plantear el tipo de significante que recoge consenso. Pues una hegemonía se define como la producción y reproducción de un consenso cognitivo en torno a la identidad de una determinada colectividad, que depende del encadenamiento diferenciado de agentes a las creencias o ideas de un grupo particular.

Por su parte, la teoría hegemónica Laclau debilita el valor político del lenguaje argumentativo-racional y propone una visión alternativa que enfatiza la importancia de la razón y la argumentación en la formación de consensos políticos. Ya que la lucha por la hegemonía implica persuadir a través de argumentos y refutar los argumentos de fuerzas opuestas, en lugar de buscar un consenso racional. El discurso político como una red de argumentos y defiende la legitimidad de esta operación. Reconoce la importancia del pluralismo en la formación hegemónica y sostiene que cada grupo se apropia de los argumentos de manera diferenciada.

Por eso los grupos políticos hegemónicos buscan persuadir a la población para que adopte sus creencias. Aunque no siempre logran cambiar las creencias de las personas, pueden tener éxito en sembrar dudas sobre los argumentos de sus adversarios. En la

discursividad, lo más importante es el grado de vinculación en la hegemonía más que en el contenido.

Respuesta: En el enfoque de Laclau, la hegemonía se entiende como una forma de relación política que asume la ambigüedad y contingencia inherentes a la esencia de lo social. Esta construye provisionalmente una parcialidad como una plenitud que está ausente. Esto se logra mediante la unión de diferentes demandas que conforman un "bloque histórico", el cual puede adquirir una identidad debido a la existencia de fuerzas en conflicto. En resumen, la hegemonía establece una articulación de diversas demandas y luchas sociales a través de la construcción de una identidad colectiva.

No obstante, el discurso de las víctimas no es en sí tan abstracto, sino que parten de la materialidad misma de la vida que se ve insatisfecha o amenazada. Este principio de materialidad es fundamental en la construcción de una hegemonía porque proporciona un marco normativo que determina tanto el ámbito de lo político como de lo económico. Según Dussel, la "voluntad de vivir" aparece como el marco básico que debe sostener cualquier proyecto hegemónico. Esta voluntad de vivir se refiere a la necesidad básica de los seres humanos de asegurar y desarrollar su existencia y que actúa como pulsión intersubjetiva que liga al destino de la comunidad de vivientes.

Por lo tanto, cualquier estrategia política que no tenga en cuenta este principio de materialidad estaría mal formulada. Dussel argumenta que no se trata de constituir una "hegemonía por la hegemonía misma", sino de establecer una "hegemonía a favor de los oprimidos". El significante vacío de Laclau tiene contenido material en la exposición dusselniana. En otras palabras, la hegemonía no debe ser un fin en sí misma, sino un medio para garantizar la subsistencia y el desarrollo de la vida humana.

Además, este principio de materialidad también es importante porque desafía la noción de que la política es algo puramente contingente. En lugar de ello, sugiere que hay ciertos criterios normativos a priori, como la necesidad de subsistencia y desarrollo, que deben ser tenidos en cuenta en la construcción de una hegemonía.

Laclau propone un modelo de hegemonía populista que se basa en la construcción discursiva de un "pueblo" a través de la articulación de una pluralidad de luchas y reivindicaciones democráticas. Sin embargo, Dussel critica este enfoque, argumentando que existen sentidos que se establecen más allá del orden del discurso y que involucran dispares modos de afectación de las relaciones de poder en los sujetos:

El «consenso de los excluidos» es la «sabiduría» como exterioridad (lógos, dabar). Cuando ese consenso crítico -que deslegitima el «estado de que como Voluntad de los oprimidos (en «estado de rebelión») pone aún en cuestión al mismo «estado de excepción» (de C. Schmitt)- irrumpe críticamente en el sistema vigente de dominación la palabra: la «palabra se hace carne» (entra en la Totalidad, la carne, desestructurando el sistema de dominación). El meshíakh de W. Benjamin justifica ahora con una sabiduría anti-sistémica («locura» de la Totalidad), contra la «sabiduría de los sabios», sus antiguos amigos, la praxis liberadora de los enemigos del sistema, que ya no son los enemigos del meshíakh. (Dussel, 219-220).

El enfoque de la hegemonía popular, que se basa en la importancia de la reproducción de la vida, se convierte en un criterio normativo en política. Según Dussel, la política real es aquella que garantiza que todos los miembros de una sociedad puedan tener al menos una vida digna, es decir, que sus necesidades básicas estén cubiertas. Sin embargo, Laclau critica esta perspectiva argumentando que es un enfoque político fundacionalista que defiende la existencia necesaria de criterios normativos preestablecidos.

La hegemonía popular no debe ser una mera conquista de los aparatos del Estado, aunque sí hace que emerjan sus figuras excepcionales desde la "hiper-potencia" o poder plus, sino que debe buscar interrumpir la historia de la dominación y servir a la lucha anti-hegemónica de los grupos populares. En otras palabras, la hegemonía popular debe ser una "hegemonía a favor de los oprimidos" que comienza, como ya se expuso, por el consenso de las víctimas.

Según Hannah Arendt, la política es un fenómeno que rara vez se ha manifestado, pero que se produce cuando es posible la acción y la comunicación. Estas actividades se llevan a cabo en el ámbito público, un espacio necesario para la aparición del ser humano, y se consideran más específicamente como "el quehacer humano" en contraposición al trabajo

manual o físico. La esfera política surge de la acción conjunta, del "compartir palabras y acciones". La acción no solo está íntimamente relacionada con la parte pública del mundo que nos concierne a todos, sino que es la única actividad que la constituye. Además, solo dos actividades se consideran políticas y aptas para construir lo que Aristóteles llamó *bios politikos* (acción y comunicación), de las cuales surge el ámbito de los asuntos humanos, excluyendo de manera absoluta todo lo meramente necesario o utilitario.

Por lo tanto, la esfera pública y la política están intrínsecamente relacionadas ya que manifiesta estos hechos como actividades propias de la *polis*:

En la experiencia de la polis, que no sin justificación se ha llamado el más charlatán de todos los cuerpos políticos, e incluso más en la experiencia política que se derivó, la acción y el discurso se separaron y cada vez se hicieron actividades más independientes. El interés se desplazó de la acción al discurso, entendido más como medio de persuasión que como específica forma humana de contestar, replicar y sopesar lo que ocurría y se hacía. Ser político, vivir en una polis, significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia. Para el modo de pensar griego, obligar a las personas por medio de la violencia, mandar en vez de persuadir, eran formas prepolíticas para tratar con la gente cuya existencia estaba al margen de la polis, del hogar y de la vida familiar, con ese tipo de gente en que el cabeza de familia gobernaba con poderes despóticos e indisputados, o bien con los bárbaros de Asia, cuyo despotismo era a menudo señalado como semejante a la organización de la familia. La definición aristotélica del hombre como zoon politikon no sólo no guardaba relación, sino que se oponía a la asociación natural experimentada en la vida familiar; únicamente se la puede entender por completo si añadimos su segunda definición del hombre como zoon logon ekhon («ser vivo capaz de discurso»). La traducción latina de esta expresión por animal racional se basa en una mala interpretación no menos fundamental que la de «animal social». (Arendt, 2021, pp 53-53)

En la posibilidad dialógica de solidaridad, las comunidades o la comunidad de víctimas ponen a funcionar su capacidad imaginativa. Para Ricoeur (2002) la imaginación no sólo tiene una función en la configuración del texto, sino en la misma acción, pues el ser humano, al ser un existente histórico, por decirlo así, es capaz de relatar y configurar los hechos. Así pues, hay una relación especial entre la narratividad y la que está presente en el texto. Ricoeur, analizando la potencialidad de la ficción y la historia vuelve su mirada sobre la imaginación para crear nuevas formas de acción y sentido. Si la solidaridad tiene un pasaje

analógico, es decir, de semejanza, de metáfora, la que se haga sobre determinado asunto juega un papel crucial en la creación sentido.

El proceso comunicativo entre los sujetos implica el explicar y comprender los sucesos por la fuerza del relato y, por eso, es necesaria la hermenéutica. Como un en un texto, (o nada hay fuera del texto como diría Derrida) la metáfora y del relato ayudan a entender un determinado problema de la referencia. Así, en la comprensión, pero más allá de ella, en la posibilidad de que un hecho o evento sea otra, la ficción narrativa y la metáfora tienen el poder moldear la realidad y transfigurarla.

Muchas veces en el pasaje solidario no sólo sucede el habla, sino también la escritura que precisa fijar y transmitir el habla. Los acuerdos enunciados, escritos por qué no, en la espontaneidad del papel, de la declaración, de la pancarta, muestran esa relación entre el discurso y la escritura que Paul Ricoeur parece tener en cuenta como solidez de la palabra hablada.

La imaginación tiene un papel multifacético, como, por ejemplo, el de evocar cosas ausentes y la de propiciar de nuevas formas de acción y sentido. Así pues, en la imaginación se producen síntesis heterogéneas que se traslucen en la semejanza narrativa. Por otra parte, la imaginación potencia la conciencia crítica de la diferencia entre lo imaginario y lo real. También, la imaginación tiene un componente esencial para la constitución de la intersubjetividad, pues gestiona escenarios comunes. Las víctimas, imaginan “otro mundo” posible, de mayor justicia y de mayor posibilidad de resolución de aquello que les aqueja. Este escenario común moviliza la acción en un ejercicio comparativo, como se dijo anteriormente, ante la realidad inmediata:

Nosotros diremos que no hay acción sin imaginación. Y esto de varias maneras: en el plano del proyecto, en el plano de la motivación y en el plano del poder mismo de hacer. En primer lugar, el contenido noemático del proyecto -lo que llamé en otro trabajo el pragma, es decir, la cosa que debo hacer- supone cierta esquematización de la red de fines y medios, lo que se podría llamar el esquema del pragma. En efecto, en esta imaginación anticipatoria del actuar ensayo diversos cursos eventuales de acción y juego, en el sentido preciso del término, con los posibles prácticos. En este punto el juego pragmático coincide con el juego narrativo mencionado antes; la función del proyecto, volcada hacia el futuro, y la función del relato, volcada hacia el pasado,

intercambian entonces sus esquemas y sus claves: el proyecto toma del relato su poder estructurante, y el relato recibe del proyecto su capacidad de anticipación. Luego, la imaginación entra en composición con el proceso mismo de la motivación. La imaginación proporciona el medio, la claridad luminosa, donde pueden compararse y medirse motivos tan heterogéneos como los deseos y las exigencias éticas, tan diversas como las reglas profesionales, las costumbres sociales o los valores fuertemente personales. La imaginación ofrece el espacio común de comparación y de mediación para términos tan heterogéneos como la fuerza que empuja como por detrás, la atracción que seduce como por delante, las razones que legitiman y fundamentan como por debajo. (Ricoeur, 2002, p 207).

La imaginación en la discursividad y la praxis solidaria suficiente si no se introyecta la esperanza como un medio para superar el miedo y la angustia y para trascender las limitaciones actuales y buscar un futuro mejor u otro mundo posible. La esperanza, como ha reflexionado profundamente Ernst Bloch (1979), se abre paso ante las formas de violencia y por eso, la esperanza tiene una relación específica con el pasado en el sentido en que busca liberarlo para no caer de nuevo en la barbarie. En esperanza, el pasado no es sólo un cúmulo de hechos (como sí lo veían así los positivistas), sino una posibilidad para articular el presente y el futuro. Cuando el pasado sólo es visto en su facticidad positiva, la versión del vencedor importa el relato dominante. Así, si se quiere transformar el futuro, es porque con el pasado se tiene una relación muy distinta con la temporalidad.

Bloch, presenta una visión del mundo onírico mucho más sugerente que la Freud quien da a éste sólo un lugar donde se liberan los estados represivos del sujeto. El sueño aparece en la vida del hombre y no sólo en su descanso casi siempre nocturno. El sueño “diurno” como expectativa de vida, potencia aquello que podría ser de otra manera. No es un falso optimismo ideológico, sino que aprendiendo a soñar, el sujeto puede llegar a tener “una conciencia anticipadora” (p. 133), es decir, una conciencia donde se hace responsable de su praxis, porque es indica un “*hic et nuc*” donde lo posible es objeto de esperanza. El sujeto debe aprender a soñar retrotrayendo también lo mejor de los sueños y utopías del pasado.

En las “Tesis sobre la historia” de Walter Benjamín (2008), el cuadro de Klee, titulado el *Angelus Novus* el ángel “quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido” (p. 44). Ya que la historia de occidente ha contemplado como verdad histórica

como una unión con el progreso que en últimas ha dejado a su paso “ruina sobre ruina”, hay que reconciliarse con el pasado: “encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que sólo se encuentra en aquel historiador que está compenetrado con esto: tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer” (p. 40). Esta “empatía” con los vencidos, los “nadie” de la historia, para revertir la historia, para salvarla.

La esperanza, sirve para la construcción de alternativas contrahegemónicas porque está inscrita en la subjetividad de la misma persona como piensa Moltmann (1977):

El hombre es, según se dice, el único ser que no se halla sujeto a ningún medio ambiente determinado. Es un ser abierto al mundo, que tiene necesidad y capacidad de construir por doquier, en medio de sus culturas, su entorno vital mismo. No obstante, existe un elemento y un medio ambiente, sin los cuales le es imposible vivir, y esto es la esperanza. Ella es el hálito de la vida. Con la esperanza queremos, pues, designar, dentro de este contexto: 1. Una peculiaridad del ser específicamente humano, y . Ese medio, elemento y fluido que requiere la existencia específicamente humana. Si a continuación denominamos al hombre un "ser escatológico", esto quiere decir que tal asignación rebasa todas las demás antropologías que designan al hombre como ser que se caracteriza por la palabra, o como ser político, o como ser instrumental. En efecto, todas estas designaciones hacen referencia al entorno vital, que el hombre debe crear culturalmente, pero no a su apertura al tiempo, que sitúa al hombre, hasta en sus íntimas entrañas existenciales, en el umbral que se mece entre el hoy fugitivo y el mañana que siempre se presenta nuevo. En la esperanza intuimos que el hombre no conoce experiencias definitivas, sino que percibe incesantemente nuevos obstáculos, impulsos y ocasiones en qué evidenciar su vitalidad (p. 34)

4.8. Estética de la solidaridad.

La realidad¹⁰³ es la condición de posibilidad del ser. Mejor aún, parafraseando a

¹⁰³ Zubiri en su texto “Estructura dinámica de la realidad” (1995) denuncia que la esencia tradicionalmente se ha entendido como lo que la cosa es. Esta descripción de la realidad esencial es lo que es presentado y argumentado como substancia-subjectum (ὑποκείμενον). En consecuencias, la razón, sobre todo en la modernidad, era la que tenía la capacidad de detentar esta realidad y de fundamentarla; sin embargo, antes de que la razón pueda emitir un juicio, las cosas aparecen o comparecen en virtud de la significatividad del mundo. Es decir, que la realidad (de suyo) es anterior al ser (a su actualidad). La realidad no funciona aquí como existencia, sino como una “formalidad” (descubierta desde un ejercicio fenomenológico) de la inteligencia que hacen que las cosas aparezcan como “de suyo”, como real. La comprensión se constituye como un antes de la razón y

Heidegger, “la realidad es la casa del ser”¹⁰⁴. Ciertamente, es la subjetividad, en esa antigua discusión, la que constituye de alguna manera dicha realidad, pero no por ello, ésta está sujeta del todo a su dominio, sino que la realidad misma muestra una “independencia” extraordinaria que desborda al sujeto:

En efecto, la realidad ahora no será ya la objetualidad de los entes dentro del mundo, como lo pensaba Heidegger; la realidad será el carácter de la cosa que aunque se manifieste siempre, y nunca del todo, dentro del mundo, se manifiesta sin embargo concomitantemente como «ya» constituida desde su propia estructura: esa constitución de suyo (y no dependiente de que se manifieste o no en mi mundo) nos habla de un orden previo al mundo, un prius de constitución real de la cosa, no como «ente» sino como «cosa-real». «La realidad está presente no sólo como algo que está presente ahí (en el mundo heideggeriano), sino presente como un prius a su presentación misma... La realidad no es, por tanto, un tipo de ser, sino que, al revés, ser es algo fundado en la realidad: el ser se da al dejar a la cosa real en su realidad, pero no es la realidad misma» (Dussel, 1974, p. 169)

Ese “prius” de la realidad de la habla el filósofo argentino Enrique Dussel, pone de manifiesto que los distintos elementos de esa realidad tienen cargas afectivas y libidinales

su emisión de juicios. Como aprehensión primordial de realidad (es un momento pre-teorético). La esencia de una cosa no es una sustancia-sujeto, sino una estructura como sistema de notas (clausurada o completa). Es una unidad constitutiva de un sistema de notas (propiedades de las cosas y sus momentos-partes), por eso, más que hablar no de sustancialidad (como identidad de la cosa) hay que hablar de sustantividad (es el sistema mismo y no algo que está detrás de las cosas). La unidad de ese sistema es una respectividad (no tanto una relación), una conexión que constituye la identidad de la cosa. Con todo esto, no hay sujeto, sino sistema dinámico donde el cambio hace parte de la respectividad: El devenir hace parte del carácter complejo de la realidad en su “dar de sí”, donde las cosas se presentan expuestas a su “habitud” e “estimulidad”. Para Zubiri inteligencia y la razón no son la misma cosa, sino que la primera es fenómeno anterior y más básico (porque fundamenta la razón) en unión formal y aprehensiva de la realidad a través de la sensibilidad. Por tanto, la sensibilidad humana es inteligente o hay una inteligencia sintiente (pero nunca dual) que capta las cosas como siendo de “suyo”. Todo ser vivo tiene mismidad y se auto posee como “de suyo” dinámicamente, por eso el hombre puede en su mismidad describirse como “personidad” y “personalidad” con y desde la realidad. Al hombre, le sigue la libertad como “innovación radical” (porque es creación) sobre las posibilidades ante la realidad “convivencial” con los otros en la estructura social en la que nos incidimos mutuamente.

¹⁰⁴ El lenguaje está a merced de la significatividad que se da en la realidad-mundo. Las cosas que aparecen dan lugar a la palabra en sentido extenso.

por parte de todos los vivientes. Algo así como que se “gusta” de manera primaria de la realidad para vivir. Esto revela que hay unos peldaños anteriores la experiencia estética, pues lo que “gusta” es la realidad misma en tanto descubierta por la subjetividad, y gusta en tanto que es capaz de reproducir la vida misma. Lo que gusta o disgusta en una primera medida es aquello que amenaza o potencia la existencia.

La belleza, no es solamente algo subjetivo, sino que -desde esta mirada- es algo descubierto como real por la subjetividad como una primera disposición, por así decir natural, para la vida. La emoción es propia y única de los seres vivos. Este “gusto” o el “disgusto” aparecen como una condición natural y primaria para la vida. Por ejemplo, el mundo vegetal “gusta” de los rayos del sol para vivir. También en el mundo animal, lo que “gusta” es lo que permite reproducir o aumentar la vida como en el acto de comer o aparearse. Tanto en uno como en el otro mundo de los vivientes, una especie de subjetividad (Aristóteles la llamaba alma vegetal o animal y psique propiamente en el hombre) descubre la realidad como algo “dado” para su vida. En el hombre, la “emoción” o “subjetividad emotiva”, antes del juicio, como lo diría Enrique Dussel (2017) aparece como una disposición emotiva o “áisthesis” (ἄισθησις) frente a la realidad:

La cosa real es un momento del cosmos, que puede ser subsumida en el mundo. Es decir, las propiedades físicas de la aurora o salida del sol es un hecho real; en cuanto hecho es ya mundano¹² para un sujeto y como objeto de la experiencia. Ese objeto es ahora a su vez, y como segundo momento, constituido desde la intensión estética (áisthesis) en el sentido de lo bello, como valor estético, siendo ese sentido lo constituido por la posición fenomenológica del sujeto ante el objeto que es interpretado como disponible para la vida, lo que causa en el sujeto una admiración entusiasta, una alegría por el hecho de poder seguir viviendo, un descubrimiento de una mediación que puede ser empuñada para lograr el fin de la vida. Esa posición subjetiva fenomenológica constituye a las cosas reales como bellas. La belleza es la presencia, la patencia de esa experiencia originaria llamada estética. Las propiedades físico-cósmicas son el fundamento material de tal experiencia (las propiedades deben ajustarse a posibilitar la vida en su contenido, relaciones, posibilidades semánticas de su descubrimiento –y para ello el color, el gusto, el sonido, el perfume, etcétera) que debe guardar una armonía con las posibilidades limitadas de la actualización de ellas en el interior de la corporalidad humana, en cuanto al acceso a esas disponibilidades reales. (p 37).

La realidad es descubierta (como ya dada, como posibilidad para la vida) por esta “intención estética o áisthesis” (p. 38) que prefigura lo bello o lo feo como aquello que dispone para vivir o no por medio de la experiencia del gusto o del disgusto en un primer nivel que se podrá llamar aquí natural.

No obstante, y como se dijo más arriba, su complejidad va aumentando en tanto que la alteridad coexiste también con la realidad que comparten los vivientes. Esa “subjetividad emotiva” gusta también de la comunidad, del otro. Dicha alteridad hace su aparición, como dice Levinas, como “fenómeno débil” que escapa al imperialismo de la conciencia y, por tanto, el deseo-gusto por el otro declina como un “deseo sin concupiscencia” intersubjetivo. Se “gusta del otro” en tanto que con él se vive y se sobrevive y esto también es un indicativo del testimonio por el cual los hombres tienden a desterrar de los otros los distintos males que les aquejan. La respuesta al grito de “auxilio”, al dolor, a la miseria, a la muerte del otro manifiesta con mayor radicalidad “el gusto por vida de los seres humanos” y por las mediaciones que potencien la existencia. Es por esto, que los actos humanos no alcanzan en este sentido a ser descritos solamente como “buenos” o “justos”, “malos” o “injustos”, sino también como “bellos” o “feos”. Estos hechos retan también la sensibilidad colocando sobre los actos un lenguaje con horizontes estéticos.

La solidaridad se crea también a partir de esa “proto-emoción” (o fuente de todas las emociones) con la que constituye prácticas que potencian la vida, en especial, la vida más vulnerable. La acción solidaria puede ser descrita como “bella” por su correspondencia que con lo vital. Si en la realidad hay una distribución e incluso intencionada (en el hecho político) de lo sensible como piensa Rancière, la solidaridad sería un modo más que hace parte de este ejercicio estético pero que de la mano del arte potencia otros modos de vida.

Esta posibilidad gustativa de la realidad puede verse también condicionada desplazándose de fundamentación humana y convirtiéndose en hábito fabricado masivamente.

La estética no es solo una disciplina del arte, sino un conjunto de reglas y normas que rigen la sociedad y afectan al *sensorium*. Rancière propone una relectura crítica del relativismo

posmoderno en la estética, lo que destaca la urgencia de repensar la estética y su relación con la política y la ética.

Esta exposición demuestra que la estética no es solo una disciplina del arte, sino un conjunto de reglas y normas que rigen la sociedad y que van afectando la percepción sensorial de la misma porque “la emoción gustativa”, como experiencia inherente a la sensibilidad del sujeto, es extensiva de a todos los campos de la realidad humana:

Es fácil de mostrar ejemplos en los que el campo económico tiene prioridad sobre la estética. En el capitalismo la belleza diseñada de la mercancía que se expone en el mercado es ya un buen ejemplo. La mercancía diseñada por artistas (la moda del vestido, de los instrumentos, del auto, etc.) encandila al posible comprador (despierta una *áisthesis* deformada por la propaganda), y parece embellecerse al sujeto mismo que usa un bello auto. La mercancía alcanza mayor precio si es bella, y como tal muestra un “valor de signo y diferencia”, enseñaba Jean Baudrillard²², dentro de la lógica de la moda. La moda es una intervención económica-estética en el mercado que da mayor valor de cambio a la mercancía en tanto es signo de diferencia para el que porta (como vestido) o usa (como auto) dicho instrumento. El que tiene la ropa “última moda” es valorado como una persona superior, según la escala de valores del miembro de la sociedad capitalista (Dussel, 2017, p 46).

La intuición de Dussel (2017), a saber, que “el cruce del campo estético con el ético-político permitirá a la estética subsumir las categorías de esos dos campos prácticos, y la estética se aproximará a su producción histórico-concreta (p. 48), es también considerada por Jacques Rancière al introducir concepto de “distribución de lo sensible”, como una descripción de las jerarquías sociales que crean desigualdades no solo en términos económicos, sino también en términos de percepción y visibilidad. La forma en que se distribuyen los espacios, tiempos y actividades determinan la manera en que participamos en una percepción común del mundo. El “*partage du sensible*” establece un recorte del mundo, ya que se establece un adentro donde ciertos objetos o individuos se consideran dignos de percepción y un afuera donde ciertos objetos e individuos no se consideran dignos de la misma, con lo cual se establece nuestro campo de inteligibilidad del mundo, y cómo éste puede ser comprendido, percibido y sentido:

Llamo reparto de lo sensible a ese sistema de evidencias sensibles que al mismo tiempo hace visible la existencia de un común y de los recortes que allí definen los lugares y las partes respectivas. Un reparto de lo sensible fija entonces, al mismo tiempo, un común repartido y partes exclusivas. Esta repartición de partes y de lugares se funda en un reparto de espacios, de tiempos y de formas de actividad que determina la manera misma en que un común se ofrece a la partición y donde los unos y los otros tienen parte en este reparto. El ciudadano, dice Aristóteles, es el que tiene parte en el hecho de gobernar y de ser gobernado. Pero otra forma de reparto precede a este tener parte: aquel que determina a los que tienen parte en él. El animal hablante, dice Aristóteles, es un animal político. Pero el esclavo, si es que comprende el lenguaje, no lo “posee”. Los artesanos, dice Platón, no pueden ocuparse de las cosas comunes porque no tienen tiempo de dedicarse a otra cosa que se a su trabajo. No pueden estar en otro sitio porque el trabajo no espera. El reparto de lo sensible hace ver quién puede tener parte en lo común en función de lo que hace, del tiempo y el espacio en los cuales esta actividad se ejerce. Tener tal o cual “ocupación” define competencias o incompetencias respecto a lo común, dotado de una palabra común, etc. Hay entonces, en la base de la política, una “estética” que no tiene que ver con esta “estetización de la política” propia de la “época de masas”, de la cual habla Benjamin. (Rancière, 2014, pp.9-10)

Al igual que en el teatro, la representación en escena muestra la manifestación del desacuerdo dentro del acuerdo, de aquello que se consideraba no humano en la humanidad, de lo que carecía de forma en las formas, de lo impensable en lo pensable; de lo que estaba fuera de lugar en su lugar y de la historia en la inmovilidad. Por eso la política una actividad disruptiva y antagónica (frente a la policía (otra forma de descripción etimológica de la palabra política que se basa como organización del poder en tanto distribución de los lugares, funciones y sistemas de legitimación de esta misma distribución). La política supone la igualdad (de inteligencias que es algo que todos poseemos, y no es algo que se nos otorgue por las instituciones, sino que se crea a través de nuestras acciones) de los sujetos en donde se está continuamente recomponiendo lo que se hace, lo que se dice y lo que se es. Es por eso que la política produce escenarios polémicos de resistencia.

La *partage du sensible* es un concepto central que implica la forma en que se distribuyen los espacios, tiempos y actividades que determinan la manera en que participamos en una percepción común del mundo. Es una percepción sensible común de la realidad que se comparte, pero al mismo tiempo es aquello que separa, pues supone una repartición de espacios, tiempos y actividades que determinan la manera en que participamos

en una percepción común del mundo. El *partage du sensible* establece un recorte del mundo, ya que se establece un adentro donde ciertos objetos o individuos se consideran dignos de percepción y un afuera donde ciertos objetos e individuos no se consideran dignos de la misma, con lo cual se establece nuestro campo de inteligibilidad del mundo, y cómo éste puede ser comprendido, percibido y sentido.

Respuesta: En la escena, podemos identificar no solo elementos que promueven la emancipación, sino también poderosas fuerzas que se oponen a estos movimientos emancipadores, las cuales no deben ser ignoradas bajo ninguna circunstancia. De ahí que de la crisis permanente se derive en una concepción renovada, por ejemplo, de la fraternidad y (hasta el punto de declararla como una imagen válida pero insuficiente) o cualquier otra figura política que necesita ser recompuesta para que emerjan de ella nuevas formas emancipatorias.

La policía, según Rancière, es un orden social vertical basado en la jerarquía y la desigualdad, mientras que la política es un orden social horizontal basado en la posibilidad de establecer relaciones horizontales entre individuos, partiendo de la igualdad de pensamiento para tratar los asuntos públicos. La política es un proceso de subjetivación, donde la aparición del *demos*¹⁰⁵, o la parte de la sociedad que ha sido excluida, genera un nuevo sujeto que no puede identificarse con el régimen político existente.

En este sentido, la política como un proceso de transformación estética de una sensibilidad compartida no puede ser excepcional, sino que debe ser un acto repetitivo en el tiempo para materializarse en un cambio de sensibilidad. Además, se critica que su

¹⁰⁵ La democracia es un sistema de gobierno en el cual no existe una concentración de poder, lo que implica que nadie puede reclamarlo sin correr el riesgo de instaurar, como ya se ha experimentado, sociedades totalitarias y fascistas. La filosofía política contemporánea ha reinterpretado el concepto de política como una actividad conflictiva y plural que se desarrolla en el espacio abierto del *demos* (Gallo y Jurado, 2020). Es importante tener en cuenta que el conflicto surge, en primera instancia, en torno a los diferentes modos de expresión que se relacionan con un contenido y una identidad específica (como la democracia representativa, la democracia participativa, el Estado de derecho, el Estado constitucional, entre otros). En segundo lugar, el conflicto surge como resultado de las posiciones adoptadas en lugares que buscan ejercer dominación. De acuerdo con esta interpretación, el poder se convierte en aquello que otorga contenido al *demos* y establece un supuesto fundamento histórico que determina el funcionamiento político de la sociedad.

concepción estética del cuerpo subestima los elementos materiales y económicos que sostienen el cuerpo y su acción política desde una perspectiva molar, lo que lleva a ignorar las luchas políticas que buscan demandas materiales y económicas.

Para Rancière hay, la política genera disenso al cuestionar la forma en que han sido contadas las partes de la sociedad y al poner en tela de juicio la cuenta misma de las partes. Es un conflicto acerca de la percepción y la visibilidad de los mundos perceptibles, donde una parte no ha sido tomada en cuenta y su capacidad de expresarse sobre los asuntos comunes ha sido negada. Este desacuerdo fundamental es lo que funda la política y genera la aparición del *demos* como una parte de la sociedad que ha sido excluida y que busca establecer relaciones horizontales para tratar los asuntos públicos. En este sentido, la política es un proceso de subjetivación que implica la aparición de un nuevo sujeto que no puede identificarse con el régimen político existente.

Según Rancière, existen dos tipos de emancipación: la intelectual y la política. La emancipación intelectual se refiere a la forma en que los cuerpos se torsionan y desplazan en lo molecular en la cotidianidad, lo que puede llevar al segundo proceso emancipatorio, la subjetivación política. La subjetivación política hace referencia a las interrupciones que detienen el ordenamiento social y pueden generar la aparición del *demos* como una parte de la sociedad que ha sido excluida y que busca establecer relaciones horizontales para tratar los asuntos públicos. Este proceso de subjetivación política implica una desidentificación de la identidad asignada por el orden policial en el curso de la propia acción, y se produce a través de un dispositivo singular de subjetivación que implica una transformación del *partage du sensible*, es decir, una transformación de la forma en que percibimos y sentimos el mundo a partir de la aparición de un visible que antes no lo era, lo que modifica nuestro régimen de visibilidad y audibilidad.

El proceso de emancipación implica tanto la emancipación intelectual como la subjetivación política, donde la primera se refiere a la forma en que los cuerpos se torsionan y desplazan en lo molecular en la cotidianidad, y la segunda hace referencia a las interrupciones que detienen el ordenamiento social y generan la aparición del *demos* como una parte de la

sociedad que busca establecer relaciones horizontales para tratar los asuntos públicos, lo que implica una transformación del *partage du sensible*.

Aquí podría hacer algunas críticas a la filosofía política de Rancière. Por ejemplo, su concepción de la política como un proceso de transformación estética de una sensibilidad compartida no puede ser excepcional, sino que tiene que ser un acto repetitivo en el tiempo para materializarse en un cambio de sensibilidad. Además, es concepción estética del cuerpo subestima los elementos materiales y económicos que sostienen al cuerpo y a su acción política desde una perspectiva molar: Rancière ignora las luchas políticas que buscan demandas materiales y económicas.

En el contexto político, la solidaridad puede ser entendida como una forma de acción colectiva que busca la defensa de los derechos y la justicia social. Según Rancière, la solidaridad no es suficiente para la política, ya que implica mantener al otro como una víctima y no permite la aparición del *demos* como una parte de la sociedad que busca establecer relaciones horizontales para tratar los asuntos públicos. En cambio, la política implica una desidentificación con aquella comunidad que ha producido el daño y la aparición de un nuevo sujeto político que no puede identificarse con el régimen político existente.

Si bien para Rancière el *demos* es el lugar donde se generan mayores procesos de horizontalidad, olvida que es la solidaridad es una forma de socialización política que procura mayores formas de desidentificación con aquella comunidad que ha producido el daño y procura la aparición de un nuevo sujeto político que no puede identificarse con el régimen político existente.

La solidaridad es una forma de unión y apoyo mutuo entre individuos o grupos que comparten intereses o necesidades comunes, pero no es suficiente para la política según Rancière, ya que implica mantener al otro como una víctima y no permite la aparición del *demos* como una parte de la sociedad que busca establecer relaciones horizontales para tratar los asuntos públicos.

El sentimiento de la injusticia no forma un vínculo político por la mera identificación que se apropiaría de la desapropiación del objeto de la distorsión. Todavía necesita la desapropiación de identidad que constituye un sujeto apto para la conducción del

litigio. La política es el arte de las deducciones torcidas y las identidades cruzadas. Es el arte de la construcción local y singular de casos de universalidad. Esta construcción es posible mientras la singularidad de la distorsión —la singularidad de la argumentación y la manifestación locales del derecho— se distinga de la particularización de los derechos atribuidos a las colectividades de acuerdo con su identidad. Y también lo es mientras su universalidad se separe de la mundialización de la víctima, separada de la relación desnuda de la humanidad con la inhumanidad (Rancière, 1996, p 72).

Así pues, Rancière cuestiona la dicotomía tradicional entre el arte por el arte y el arte políticamente comprometido, proponiendo una tercera vía que llama "arte crítico". Este tipo de arte tiene como objetivo generar conciencia sobre los mecanismos de dominación y transformar al espectador en un agente activo de cambio. Además, Rancière destaca la importancia de la ética en esta relación, argumentando que la dimensión ética del arte radica en la singularidad de la relación entre la estética y la política.

Por otra parte, Rancière enfatiza la importancia del espectador en la experiencia artística. Propone la idea de un espectador emancipado, capaz de interpretar y traducir activamente sus experiencias. Esta idea desafía la noción tradicional de que el espectador es un receptor pasivo de la obra de arte, y sugiere que el espectador tiene un papel activo en la creación de significado.

Cuando el arte es solidario imagina “otros modos posibles” de existencia. Rorty, por ejemplo, utiliza la novela como elemento que narra detalles concretos sobre vida marginales. Hace uso de un lenguaje que renuncia a un léxico último (teorías universales) que descubre la contingencia de la existencia privada y pública:

La solidaridad no es sólo un sentimiento que debe primar en nuestra naturaleza relacional con otros para evitar el sufrimiento de los demás, sino que la solidaridad y la crueldad son las líneas divisorias entre el ámbito público y privado, son los lindes entre las dos esferas, puesto que al hablar de ser crueles o solidarios estamos necesariamente hablando de ser crueles o solidarios con los otros. En el momento de hacer sufrir a otros o de evitar el sufrimiento de los otros, ya estamos inmersos en el espacio público. (Parra, 2010, p. 79)

En este caso el novelista es capaz de poner, de manera especial, atención a situaciones muy concretas (fijando el tiempo y el espacio donde suceden según la narrativa). Allí recalca las similitudes y diferencias referentes a la humillación y al dolor. El ejercicio del “ironista” de Rorty, por ejemplo, demuestra esa contingencia de todo cuanto rodea a una situación y expresa la consideración concreta y local como sucede la solidaridad: Una especie de “identificación imaginativa” con el sufrimiento como también lo describía Adam Smith. La fijeza escrita que logra la literatura, es uno de tantos modos, de advertir la diferencia de las condiciones humanas y opera como un dispositivo para potenciar la solidaridad humana.

El arte es un producto que manifiesta el contenido social existente¹⁰⁶ como condicionándolo¹⁰⁷ pero la vez es la oportunidad de plasmar otra forma posible de la misma realidad social. Es por eso que Adorno le da una función solidaria al arte cuando éste es auténtico¹⁰⁸. Su teoría estética de Adorno anuncia el modo como el arte no sólo reproduce la vida¹⁰⁹, sino aquello que aún no lo es (una negación crítica de un presente sombrío). Este acto

¹⁰⁶ Para Adorno, el arte es también un hecho social y no algo autónomo ante la sociedad (como sí lo pretendía quizá el romanticismo). El arte es un fenómeno histórico y se haya condicionado por estos procesos sociales. El arte producido para las masas ha sido despojado por entero de su valor de uso y convertido en mercancía. La industria cultural procura una fetichización del arte: La obra de arte es abstraída de su valor de uso y ofrecida como mercancía. Un arte funcional al capitalismo industrial.

¹⁰⁷ La obra de arte, la música, expresan así (también desde los aportes de Hegel y Marx) las contradicciones de la vida social. La música expresa, como si fuera un microcosmos, los mismos principios racionales que gobiernan a la sociedad en su conjunto. La obra de arte expresa las contradicciones entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción (Marx), entre el Estado y la sociedad civil (Hegel).

¹⁰⁸ El arte auténtico es un despliegue de las fuerzas productiva que todavía no se ha realizado socialmente a nivel de las relaciones de producción. Por el contrario, el arte “inauténtico” será el que no asuma el nivel actual de la racionalidad técnica y que se entrega a formas técnicas del pasado a tradicionalismos románticos en cuanto a las técnicas de composición. En este sentido, es un arte acrítico porque no se opone al estado actual de las relaciones sociales por lo cual será un arte fácilmente consumible, funcional a las actuales relaciones de dominación. Al rehusarse a las técnicas más avanzadas de composición el artista se condena a renunciar también al poder de la crítica para más bien adaptarse a las formas ya superadas técnicamente.

¹⁰⁹ Adorno y Horkheimer analizan “La industria de la cultura” y descubren que las formas culturales como el cine, la música popular, la televisión, entre otros, como espacios donde se supondría “la experiencia de mayor sensación y vivencia de la libertad” son productos estandarizados, formas

imaginativo en el que es plasmado el arte adquiere un carácter utópico que se solidariza con la vida presente y desencadena nuevas formas de socialización. El arte como mimesis plasmaría el sufrimiento no sólo como hecho, sino como un “aún no” (negatividad del presente y proyección del mismo). El arte así mismo es ejemplo del disenso¹¹⁰ o una forma más de contrahegemonía¹¹¹ que genera rupturas en el tejido sensible.

La solidaridad ocurre como creación y como aumento de nuestra sensibilidad como seres humanos que se procuran potenciar la existencia propia y de los otros:

La ética le permite a la estética subsumir principios normativos (como exigencias éticas universales válidas para las culturas particulares) 28, que fortalecen los principios propios de la estética. Según el principio material o de la obligación en todo acto de la afirmación de la vida humana, la estética gana en claridad y voluntad ya que partiendo del descubrimiento de la belleza como la disponibilidad de las cosas reales y las obras de cultura como mediaciones adecuadas para la vida, según la áisthesis, ahora se exige deónticamente practicar la acción estética para afianzar la Voluntad-de-vida (Lebenswille), que es también el contenido de la misma estética. El principio del consenso práctico (en la ética) o de legitimidad (en la política) fortalece la concepción comunitaria de la estética, no como contemplación emotiva individualista sino como

culturales que se han convertido en mercancía y que reflejan formas culturales de producción y ganancia. Esta industria de la cultura concentra la energía de los individuos en el consumo colectivo de productos estandarizados.

¹¹⁰ El arte moderno es aquél que expresa una situación objetiva en relación con las fuerzas productivas. La obra de arte auténtica es necesariamente revolucionaria porque expresa lo que es posible hacer, pero todavía no se ha hecho debido al desfase entre las fuerzas de producción y las relaciones de producción al interior de la sociedad. Por eso el arte auténtico es un “choque” porque su presencia contradice el estado actual de las relaciones sociales.

¹¹¹ La autenticidad de la obra de arte está en su incapacidad de adaptación, de funcionalidad. El arte auténtico es de carácter negativo (Hegel) a la identidad con el mundo tal cómo es. El arte auténtico no refleja el mundo, sino que lo comparte, lo rechaza desde punto de vista de su forma. La obra de arte es una homología de la realidad social en la medida que se colocan a la vanguardia de la realidad técnica en un nivel intra-estético, pero por ello mismo llevan una actitud de rechazo frente lo que al mundo es frente a su incapacidad de negar su forma actual. En el arte de vanguardia se producen cambios revolucionarios que no corresponden con una revolución de las relaciones sociales, aunque sí se corresponden con cambios en las fuerzas productivas. El arte es negativo a ser comercializable, instrumentalizado. Es su carácter no identitario lo que le da su función crítica y lo protege del fetichismo de la mercancía. El arte es la negación de la sociedad dentro de la sociedad.

experiencia comunitaria. De la misma manera el principio de factibilidad le dará mayor realismo en el uso de los medios para la producción colectiva de la obra de arte (p. 51)

5. CONCLUSIONES

La política de la solidaridad no es un modo o tipo de política que se debe implementar, sino la forma misma de la política descrita críticamente en los distintos pasajes del relacionamiento humano en su forma de atención a los que sufren. La política en este sentido es una construcción en torno a la vida y la sobrevivencia.

La solidaridad es categoría pre-política (en tanto que acompaña como potencia, como indeterminación pulsional o de deseo de vida intersubjetivo) indicativa del mundo relacional que atraviesa la subjetividad humana. La solidaridad es la forma más auténtica de respuesta humana-humanizadora. Mientras la teorización moderna se empeñó en fomentar teóricamente una subjetividad de naturaleza racional, egoísta, solipsista y salvaje desde una abstracción de las relaciones de la economía capitalista que fue en ascenso en occidente y sus colonias por obra de la técnica, la explotación, la concentración de recursos y la competitividad de mercado, la teorización sobre el hombre y su sociabilidad se fue escindiendo como un argumento reductivo en detrimento de la complejidad y dimensionalidad humana presente también en otras culturas.

El nuevo posicionamiento geopolítico de Europa respecto al resto del orbe producto de la colonización, no sólo trajo un nuevo relacionamiento entre centros y periferias económicas y políticas, sino que creó el imaginario del discurso y de la praxis del sujeto privilegiado. Ahora bien, si el hombre moderno es un ser racional, cristiano, “civilizado”, “blanco”, desarrollado, etc., como se quiso difundir, la exterioridad a él, es decir, el resto del mundo “merece” y necesita de este ser.

La solidaridad se vuelve así en una excepcionalidad de unos pocos “capaces”, frente a otros “incapaces”. De esta manera, las sospechas de la solidaridad como una acción paternalista, asistencialista y esporádica no se hicieron esperar. Quienes, dentro de la modernidad, le dieron algo más de privilegio a la solidaridad la expusieron como una descripción de la ley social en grados de complejidad según la división del trabajo o como un elemento de ayuda armónica para las luchas en nombre de una fraternidad en donde convergen sujetos libres e iguales.

Esta teorización moderna no pudo desarrollar una conceptualización crítica de la solidaridad porque se basaba en la lógica de la identidad, de la narratividad de “unívoco”, y de las prácticas de lo “único”. Una narrativa de una exterioridad radical, sencillamente no era posible críticamente y al momento de pensarse quedaba enclaustrada en las ideas del “enemigo”, la “amenaza” o el “extraño” que tenía que sucumbir al “yo” singular y plural. Esta situación se ha extendido hasta trastocar el presente.

Autores como Rorty dieron cuenta de que, si la alteridad estaba allí, debía entrar en el “nosotros”. Ante la orfandad metafísica y la crisis de los meta relatos, lo mejor es circunscribir el pensamiento y la acción en algo más local y restringido, más histórico y contingente en que se pueda dar cuenta más de las similitudes que las diferencias con esa exterioridad por una lógica comparativa: “tal como lo que hace visible la miseria del campesinado es el dispendio ostensible de la nobleza, o lo que hace visibles las chozas de los negros, son las ostentosas mansiones de los blancos” (p 183)

Rorty propone que la solidaridad es una práctica imaginativa. Una acción sobre “escenarios” o “mundos” contruidos que podrían contrarrestar la crueldad de la indiferencia. El filósofo aporta una visión de acción pragmática que representa un determinado progreso moral pero al criticar a los universalismos metafísicos olvida el universalismo de las estructuras de injusticia y en su pretensión solidaria recae en el antiguo juego de hablar desde el privilegio dando así una vez más eco a la lógica de la identidad.

Levinas se encargó de enfrentar desde sus argumentaciones la carga de pensar dicha exterioridad. Se dio cuenta la necesidad de precisar otras narrativas culturales, en especial del mundo semita y cristiano donde fueran presentadas otras perspectivas del relacionamiento humano. Así las cosas, el otro acaece en la propia subjetividad como una “deuda a-nárquica”. El otro es exterioridad radical y como tal, no puede ser contenida en la conciencia, por la capacidad racional tan abanderada por la teorización moderna. El otro, “huye” a la tematización de esta capacidad conceptual porque está demasiado lejos... Porque es infinita su distancia.

El otro sólo puede ser objeto del deseo, de la voluntad queriente porque la propia subjetividad se ve afectada con su proximidad...Sus huellas... Su voz... Su rostro... Sin embargo, la afectividad “afectada” no puede querer y desear bajo la misma dinámica que como se desean a las cosas. El deseo en este caso está libre, es deseo sin concupiscencia. Levinas dando un paso más allá de las tesis voluntaristas (como las de Schopenhauer o Nietzsche), recupera la afectividad como un elemento importante del contenido de la solidaridad como respuesta responsable que es llevada a la acción.

En el horizonte de esta respuesta la asimetría ya no está puesta en un “sujeto privilegiado o capacitado”, sino en la exterioridad: ¡El otro antes que yo! Esta intuición potencia los elementos intersubjetivos presentes en otras descripciones culturales donde la solidaridad representa un modo de la relación humana y no una mera excepcionalidad como exponía esos trazos históricos de la solidaridad en el mundo antiguo o de los pueblos originarios que sobreviven en el presente aunque sea de manera atenuada. La acogida y la hospitalidad, la visión del otro como una oportunidad para el bien y la justicia sin la soberbia de la utilidad demuestran que el argumento moderno es reductivo. Estas prácticas solidarias sobreviven, no sólo como testimonio acciones milenarias, sino porque están inscritas en la subjetividad humana y comunitaria.

La voluntad deseante de la otredad y con ella, interponen mediaciones para la vida. Es decir, construye desde la *potentia* creadora del deseo de vivir y sobrevivir juntos, la *potestas*: Una especie de institucionalidad que garantiza la conservación, el desarrollo y la multiplicidad de la vida. Al ser decisiones o construcciones históricas y finitas necesitan de constante actualización o cambio. Esto indica que la lógica interna de la política implica una dinámica reconstrucción sobre lo construido. Se quisiera pensar que esa lógica reconstructiva podría plasmarse en una imagen, en un espiral ascendente dado el progreso que se ha hecho históricamente en comparación de condiciones de vida que en otros momentos representaron menor posibilidad de vivir o amenaza a la misma. Pero al decir que es una especie de espiral abierta da a entender que la repetición circular en decisiones, hechos o eventos puede acaecer; sin embargo, cierta progresión en el proceso es evidente dada su apertura. No obstante, en muchas ocasiones no es así. La política, puede ser representada de

otra manera como en los totalitarismos en el siglo XX que indicó cierta circularidad cerrada y agresiva frente a un afuera, un distinto, un judío, un gitano, un gay, etc. De esta forma se desdibujó, como piensa Hannah Arendt, la verdadera política. Esas formas históricas injustas de organización humana fueron el resultado de una concepción de la realidad (única-unívoca) que en el mundo moderno desencadenó una nueva forma de irracionalidad e inhumanidad.

La indiferencia y la soledad agenciadas por las violencias y las dinámicas del mercado llevó a un a una experiencia enajenada de los individuos. La atomización de la subjetividad en las sociedades llevó al mundo conectado a una precarización de las relaciones humanas. La forma neoliberal y el capitalismo hegemónico han modificado substancialmente la libertad y la percepción de la realidad. Lo construido desde la pulsión vital, desde la necesidad de conservar, desarrollar y multiplicar la vida, ha sido tergiversado, es decir, se han prefigurado “necesidades ficticias”. La hiper-exposición de la vulnerabilidad humana por los distintos medios de comunicación han llevado en el peor de los casos a uso retórico de la palabra solidaridad. A pesar del abuso demagógico en el campo del discurso, algunas de las prácticas solidarias sí son acciones responsables porque están inscrita en el modo real de relacionamiento humano.

Pero, ¿cómo opera una política de la solidaridad? Como se expuso a lo largo del argumento de esta investigación, la política de la solidaridad tiene un espectro resistivo. Si la política es una acción (la acción por antonomasia como describe Arendt) que refleja la potencia y la potestas sobre lo vital (como describe Dussel), la primera resistencia intersubjetiva y solidaria es contra lo no vital, es decir contra aquello que causa el sufrimiento o la muerte. La solidaridad se refleja aquí como una forma de ayuda institucionalizada o de bienestar que gestiona a la asistencia y el bien social no sólo en nombre de lo común dentro de una comunidad, sino de las singularidades que la componen y se adeudan unos a otros en un entorno co-existenciarío la posibilidad del don.

En segundo lugar, es resistiva frente a lo ya constituido que ha perdido la capacidad de actualización: La ley que mata o que es injusta. Lo regímenes que operan sólo bajo intereses particulares sobre todo del mercado, construyen para sí sus propias dinámicas de autogestión en donde no siempre está el otro, sobre todo aquel que pueda aportar con

efectividad a su interés. Esa resistencia la dan sobre todo las víctimas, que como exterioridad al sistema o como víctimas del mismo, demuestran que más que sujetos pasivos del dolor como muchas veces se ha pensado, son potencialmente creadoras de otras condiciones, como dice Honneth, a fuerza de reconocimiento. Es un contra-movimiento ético político que actualiza o reconfigura determinada totalidad de sentido. Esto es lo que Ernesto Laclau y Gramsci intentaban describir en el modo como opera una contrahegemonía en la forma de comunicación de necesidades equivalentes.

En tercer lugar, la solidaridad opera como un encuentro entre exterioridades. Esto quiere decir, que el accionar solidario sucede tan sólo en el umbral de una posible semejanza, pues dichas exterioridades son distintas y resistivas a quedar condicionadas por un lado de acción. Por ejemplo, cada de ser humano “asistido” en una ayuda solidaria es más que su necesidad o emergencia. La solidaridad entonces se enmarca en un espectro de semejanza como la igualdad de oportunidades o recursos, de bienestar o de auxilios, entre otros. Cuando no es así, lo que hay es son relaciones de poder. El paternalismo y el asistencialismo no buscan propiamente la transformación de la realidad concreta de las personas sino su dependencia. En la analéctica de la solidaridad, una posible “víctima” propone, lo que se llama hoy “ajustes razonables” porque hace parte de la dinámica de la ayuda y no de la pasividad receptora.

En cuarto lugar, como se dijo más arriba, en el encuentro de dos (o más) distinciones o exterioridades está la posibilidad del diálogo. Habermas, intuía la potencialidad comunicativa de la solidaridad, sobre todo en sociedades que pretenden ser democráticas, pero la dar los elementos de la posibilidad dialógica, deja por fuera la realidad de muchos que no están en la simetría del discurso. Y esto es así, no por la capacidad, sino por la exclusión de unos frente a otros. Las víctimas, por ejemplo, no siempre son tenidas en cuenta para ello. A veces, en los mecanismos interpuestos por una potestas o las instituciones no son suficientes, oportunos o no existen. La comunicabilidad solidaria y, a veces más democrática que nunca, sucede entre las víctimas. La solidaridad entre las víctimas es una aproximación en la semejanza del sufrimiento o de la muerte que genera un aparato discursivo análogo (no igual

e incluso vacío) que se traduce en una ayuda mutua discursiva y práctica a veces determinada totalidad que quizá se negó al ejercicio discursivo.

Rorty, en “Ironía, contingencia y solidaridad” (1991), había acertado con postulación de la imaginación como una forma de creación de mundos posibles. Pero la imaginación está puesta en unos sujetos privilegiados que imaginan lo que “otros pueden necesitar”. Por el contrario, la imaginación no es sólo una aventura individual, sino que se comparte en “esperanza” como diría Ernst Bloch. La política de la solidaridad crea mundos imaginarios posibles de mayor pretensión de verdad, bondad y belleza.

Pero el acto imaginativo no es un apartarse de la realidad pues lo que se construye en la solidaridad tiene como referencia última normativa y real a la vida misma. Lo que se imagina se reviste del deseo por la vida del otro y por su dignidad.

La condición vulnerable del otro es la que debe movilizar las dimensiones del hombre de manera que se ponga en marcha la potencialidad de su hacer en la construcción de una sociedad más justa. Un antiguo poema religioso del s. XVI y de autor discutido o más bien desconocido podrá exponer mejor en este punto:

No me mueve, mi Dios, para quererte
el cielo que me tienes prometido,
ni me mueve el infierno tan temido
para dejar por eso de ofenderte.

Tú me mueves, Señor, muéveme el verte
clavado en una cruz y escarnecido,
muéveme ver tu cuerpo tan herido,
muéveme tus afrentas y tu muerte.

Muéveme, en fin, tu amor, y en tal manera,
que aunque no hubiera cielo, yo te amara,
y aunque no hubiera infierno, te temiera.

No me tienes que dar porque te quiera,
pues aunque lo que espero no esperara,
lo mismo que te quiero te quisiera.

La solidaridad es una acción imperfecta dada la condición finita e histórica del hombre (“pues lo que espero no esperara”). El mundo imaginado de mayor posibilidad de vida para con las víctimas y los que sufren se pone como un referente utópico pero esperanzador con el que se toman decisiones (“lo mismo que te quiero te quisiera”) para transformar lo anti vital. Esto está lejos de ser algo irreal, por el contrario, la política de la solidaridad muestra la necesidad de instrumentos y estrategias que parten de la conciencia crítica de los que participan en esta acción responsable. Las decisiones frente a esta exterioridad radical que tomemos como sociedad hoy definirá nuestra propia humanidad ante futuras generaciones.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amiel, A. (1996), Hannah Arendt. Política y acontecimiento. Nueva Visión.
- Amaya Navarro, M. A. (2016). La relevancia de la fraternidad. In S. Ortiz Leroux, & J. Marcone (Eds.), *Las formas de la fraternidad: Mira otros productos de Instituto de Investigaciones Filosóficas* Ediciones Coyoacán.
- Arango, R. (2010). Solidaridad, democracia y derechos. *Revista de derecho (Valdivia)*, 23(1), 43-60.
- Arendt, H (1998). Los orígenes del totalitarismo. Taurus.
- Arendt, H (2001). El concepto de amor en San Agustín. Ediciones Encuentro.
- Arendt, H (2013). Eichmann en Jerusalén. Ed. Géminis.
- Arendt, H (2021). La condición humana. Paidós.
- Avenatti de Palumbo, Cecilia. «La hospitalidad como poética de la esperanza». *Franciscanum* 168, Vol. lix (2017): 175-196.
- Cortina, A (2017). Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia. Paidós.
- Balcarse, G (2015) La democracia por venir en la filosofía derrideana: entre la soberanía y la incondicionalidad. *Areté. Revista de Filosofía* Vol. XXVII, N° 1, 2015 pp. 29-44
- Benjamín, W (2008). Tesis sobre la historia y otros fragmentos. Ítaca.
- Beuchot, M. (2017). Epistemología de la analogía: conocimiento, sociedad y expresión. *Sociología y tecnociencia*, 7(2), 1-12.
- Bertomeu, M (2012). Fraternidad y mujeres. Fragmento de un ensayo de historia conceptual. *Estud.filos* ISSN 0121-3628 n°46 Diciembre de 2012 Universidad de Antioquia pp. 9-24
- Bloch, E (1979). El principio esperanza. Tomo I. Aguilar.
- Bohórquez, P (2010) El problema de la amistad en la moral. *Estud.filos* ISSN 0121-3628 n°41 Junio de 2010 Universidad de Antioquia pp. 61-79.

- Bolaños Florido, Leidy Paola. (2016). El estudio socio-histórico de las emociones y los sentimientos en las Ciencias Sociales del siglo XX. *Revista de Estudios Sociales*, (55), 178-197. <https://doi.org/10.7440/res55.2016.12>
- Bueno, Gustavo (2004). Proyecto para una trituración de la Idea general de Solidaridad. El Catoblepas: Revista Crítica Del Presente.
- Butler, J (2009) Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad. Amorrortu.
- Canela Morales, Luis Alberto, & Ruiz Sosa, Francisco Gabriel. (2019). Aspectos generales del conocimiento simbólico y diagramático: el caso de los diagramas de Venn. *Andamios*, 16(41), 63-85. Epub 20 de mayo de 2020. <https://doi.org/10.29092/uacm.v16i41.715>
- Casanova, Carlos A. (2007). La concepción de la justicia en la obra Teoría de los sentimientos morales, de Adam Smith. *Revista chilena de derecho*, 34(3), 421-438. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-34372007000300004> Champdor, A. (1963). El Libro Egipcio de los Muertos. Arca de la Sabiduría.
- Ciampi, Luc. (2007). Sentimientos, afectos y lógica afectiva: Su lugar en nuestra comprensión del otro y del mundo. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 27(2), 153-171. Recuperado en 18 de septiembre de 2023, de http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0211-57352007000200013&lng=es&tlng=es.
- Dach, S (2021) Sellars, we-intentions and ought-statements. *Synthese* 198, 4415–4439 <https://link.springer.com/article/10.1007/s11229-019-02349-9>
- Derrida, J. (1968). La diferencia. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Recuperado de: <https://www.philosophia.cl/biblioteca/Derrida/La%20Diferencia.pdf>
- Derrida, J (2005). Canallas. Dos ensayos sobre la razón. Ed. Trotta
- Dussel, E (1974). Método para una Filosofía del Liberación. Salamanca
- Dussel, E (1993). Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación con respuestas de Karl-Otto y Paul Ricoeur. Universidad de Guadalajara
- Dussel, E. (2003). De la fraternidad a la solidaridad. Hacia una Política de Liberación. *Brocar: Cuadernos de investigación histórica*, ISSN 0214-4670, N° 27, 2003, pags. 193-222
- Dussel, E (2009). Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión. Trotta.

- Dussel, E (2010). 20 Tesis de Política. Siglo XXI.
- Dussel, E. (2012). Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos. San Pablo.
- Dussel, E. (2017). Siete hipótesis para una “estética de la liberación”. *Cuadernos Filosóficos / Segunda Época*, (14), 30–65. <https://doi.org/10.35305/cf2.vi14.30>
- Esping-Andersen, G. (1990). The three worlds of welfare capitalism. Princeton University Press.
- Esposito, Roberto (2003). *Communitas*. Origen y destino de la comunidad. Amorrortu
- Esposito, Roberto (2011). Inmunidad, comunidad y biopolítica. <https://www.ehu.eus/ojs/index.php/papelesCEIC/article/view/18112>
- El Observatorio para la Protección de los Defensores de Derechos Humanos, programa conjunto FIDH-OMCT (2009). Francia: Delito de solidaridad. Estigmatización, repetición e intimidación de los defensores de los derechos de los inmigrantes. https://www.omct.org/site-resources/legacy/delitdesolida_espagnol_obs_2020-12-11-144628.pdf
- Farfán Moreno, William. (2016). La compasión como fuente normativa para un derecho de las víctimas. Una propuesta a partir de la Filosofía política. *Estudios Políticos*, 49, pp. 112-131. DOI: 10.17533/udea.espo.n49a06 <http://www.scielo.org.co/pdf/espo/n49/n49a06.pdf>
- Farias, M. (2014). Una ética hacia el otro-sufriente. La sensibilidad en tanto fuente de la responsabilidad en Richard Rorty y Emmanuel Lévinas. *hermenéutica intercultural revista de filosofía* N° 23, 2014 ISSN: 0718-4980 pp. 133-160
- Francisco (2015). *Laudato Si*. Sobre el cuidado de la casa común. Verbo Divino.
- Francisco (2020) *Fratelli Tutti*. Sobre la fraternidad y la amistad social. Ediciones Palabra S.A.
- Fromm, E. (1941). El miedo a la libertad. Paidós.
- Fromm, E. (2017). El humanismo como utopía real. Paidós.
- Gallo-Gómez, Juan Camilo y Pedro Alejandro Jurado-Castaño. 2020. “Movilizando el demos en la crisis. Populismo y movimientos sociales en la época de la pospolítica”. *Revista de Estudios Sociales* 74: 58-70. <https://doi.org/10.7440/res74.2020.05>

- Gama, (2021) “El método hermenéutico de Hans-Georg Gadamer”. *Escritos* 29, no. 62 (2021): 17-32. doi: <http://dx.doi.org/10.18566/escr.v29n62.a02>
- García Sánchez, Nayeli. (2018). Comunidad y comunalidad. Claves para una lectura de la narrativa documental. *Acta poética*, 39(1), 45-65. <https://doi.org/10.19130/iifl.ap.2018.1.814>
- Giraldo, Yicel y Ruiz Silva, Alexander (2015). La solidaridad. El lenguaje de la sensibilidad moral. *Rev. colomb. educ.* [online]. 2015, n.68, pp.311-334. ISSN 0120-3916.
- Guarín Ramírez, É. A., & Rojas Claros, A. (2017). Solidaridad, política social asistencial y bien común. *Reflexión Política*, 19(38), 74-85.
- Gutiérrez, Gregorio. (2020). Sobre la formulación del principio de solidaridad de la Doctrina Social de la Iglesia. *Teología y vida*, 61(1), 21-46. <https://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492020000100021>
- Han, B (2014). *La agonía de Eros*. Herder.
- Han, B (2017) *La expulsión de lo distinto*. Herder.
- Herrera, C. (2013). El concepto de solidaridad y sus problemas político-constitucionales. Una perspectiva iusfilosófica. *Revista de Estudios Sociales* No. 46 • rev.estud.soc. • Pp. 216. ISSN 0123-885X • Bogotá, mayo - agosto de 2013 • Pp. 63-73. <http://www.scielo.org.co/pdf/res/n46/n46a07.pdf>
- Hoces de la Guardia Á. L. (1987). La hospitalidad en Homero. *Gerión. Revista de Historia Antigua*, 5, 43. <https://revistas.ucm.es/index.php/GERI/article/view/GERI8787110043A>
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Crítica.
- Iglesias Vásquez, Mónica (2015). Volver a la “comunidad” con Marx. Una revisión crítica a la dicotomía comunidad-sociedad. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 17, n° 34. Segundo semestre de 2015. Pp. 109-132. ISSN 1575-6823 e-ISSN 2340-2199 doi: 10.12795/araucaria.2015.i34.06
- Jouannet, A (2011). *La fraternidad como concepto de la acción política. El caso chileno*. Ed. Ciudad Nueva.
- Levinas, Emanuel (1987), *De otro modo de ser, o más allá de la esencia*. Sígueme.
- Levinas, Emmanuel (1993). *Entre Nosotros. Ensayos para pensar al Otro*. Pre-textos.

- Levinas, Emanuel (1999), De la Evasión. Arena Libros.
- MacIntyre, A. (2001). Tras la virtud. Barcelona. Ed. Crítica.
- Marcuse, Herbert (1989). Eros y civilización. Ariel.
- Marcuse, Herbert (2008). El hombre unidimensional. Ariel.
- Martuchelli, Danilo (2013). Solidaridad, individuación y globalización. CIDOB. 17, Marzo.
https://www.cidob.org/publicaciones/series_pasadas/documentos/dinamicas_interculturales/solidaridad_individuacion_y_globalizacion_2
- Mèlich, J. (2014) La Lógica de la Crueldad. Herder.
- Mèlich, J. (2021) La fragilidad del mundo. Ensayo sobre un tiempo precario. Tusquets Editores.
- Merlo-Pinzón, J. A. (2019). La Voluntad de Vida como Potencia en Enrique Dussel. Revista Filosofía UIS, 18(2), doi: 10.18273/revfil.v18n2-2019010
- Merlo-Pinzón, J. A. (2020). Política y sufrimiento: notas desde Schopenhauer a la justificación de la dominación y la imposibilidad democrática. Revista Filosofía UIS, 19(2), <https://doi.org/10.18273/revfil.v19n2-2020011>
- Moltmann, J (1977). El experimento esperanza. Editorial Sígueme.
- Monares, A. (2013). Libertad, igualdad... ¿Qué fraternidad? Ilustración y conflicto a través del caso de Adam Smith. *Realidad: Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades*, (133), 461–487. <https://doi.org/10.5377/realidad.v0i133.3163>
- Domingo Moratalla, Agustín, & Domingo Moratalla, Tomás. (2013). Filosofías del don: Usos y abusos de la donación en la ética contemporánea. *Veritas*, (28), 41-62. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732013000100002>
- Nancy, J (1999). La Comunidad Inoperante. Arcis-Lom.
- Nancy, J (2001) La comunidad desbordada. Arena Libros.
- Nietzsche, F (2011) Así habló Zaratustra. La esfera de los libros.
- Pagotto, M (2017) Elementos de la hospitalidad en el mundo antiguo https://www.bivipsi.org/wp-content/uploads/Caliban_Vol15_No1_2017_-esp_p153-156.pdf

- Pantoja Peschard, M. J. (2019). ¿Qué hacer frente a la llegada inminente del otro? Reflexiones en torno al concepto de hospitalidad de Jacques Derrida. *Revista Mexicana De Ciencias Políticas Y Sociales*, 65(238). <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2020.238.69399>
- Parra, Nicolás. (2010). Rorty y la paradójica relación entre estética y política. *Revista de Estudios Sociales*, (35), 78-87. Retrieved September 18, 2023, from http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0123-885X2010000100007&lng=en&tlng=es.
- Patriarca, G (2019). El eterno retorno de la Asabiyyah. Ibn Jaldún y la teología política contemporánea. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, N.º 76, 2019, pp. 139-153.
- Penchaszadeh, Ana Paula; Sferco, Senda Ines; Solidaridad y Fraternidad: Una nueva clave ético-política para las migraciones; Centro Scalabriniano de Estudios Migratorios; Remhu; 27; 55; 4-2019; 149-164
- Piña Rochefort, Juan Ignacio. (2019). La solidaridad como fuente de deberes. Elementos para su incardinación en el sistema jurídico-penal. *Política criminal*, 14(27), 242-276. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-33992019000100242>
- Pontificio Consejo de Justicia y Paz. Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia. Città del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2005.
- Puyol, Àngel. (2017). La idea de solidaridad en la ética de la salud pública. *Revista de Bioética y Derecho*, (40), 33-47. Epub 02 de noviembre de 2020. Recuperado en 18 de septiembre de 2023, de http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1886-58872017000200004&lng=es&tlng=es.
- Puyol, A. (2018). Sobre el concepto de fraternidad política. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento nº 7 (2018), pp. 91-106 ISSN: 1130-0507 (papel) y 1989-4651 (electrónico) <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/333811>
- Rancière, J. (1996). El desacuerdo. Política y filosofía. Nueva Visión.
- Rancière J. (2014). El reparto de lo sensible: estética y política. Prometeo.
- Ramírez, L. (2017). Una relación sin poder: alteridad y ética del testimonio en Blanchot. *Estudios de Filosofía*, 55, 103-118.
- Riba, J. (2008). Teoría moral y anomia. *Isegoría*, (39), 335–347. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2008.i39.636>

- Riba, J (1999) La morale anomique de Jean-Marie Guyau. L'Harmattan
- Ricoeur, P (1999). De Otro Modo. Lectura de otro modo que ser o más allá de la esencia de Emanuel Levinas. Anthropos.
- Ricoeur, P (2002). Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II. Fondo de Cultura Económico.
- Rojas A., Luis Emilio. (2019). Dimensiones del principio de solidaridad: un estudio filosófico. *Revista chilena de derecho*, 46(3), 845-868. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-34372019000300845>
- Rojas, A. y Gelvez, C. (2018). La condición vulnerable y solidaria de la vida humana: un análisis crítico del pensamiento de MacIntyre. *Revista Filosofía UIS*, 17(2), doi:<http://dx.doi.org/10.18273/revfil.v17n2-2018009>
- Rorty, Richard (1991). Contingencia, ironía y solidaridad. Paidós.
- Rorty, Richard (2009). *Philosophy and the mirror of nature*. EEUU. Princeton University Press.
- Ortega y Gasset (1981). La rebelión de las masas. Revista de Occidente en Alianza Editorial.
- Salazar, G. (2019). Libertad, igualdad, ¿fraternidad? Reflexiones sobre la fraternidad en la teoría política contemporánea. *Revista de Ciencia Política*, 39(2), 139-152.
- Scannone, Juan Carlos (2010). Es “estar-siendo” como el acontecimiento originario: Scannone, J. (2010). *El “estar-siendo” como acontecimiento originario: articulación del horizonte tridimensional de la filosofía latinoamericana*. Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia.
- Smith, A (2014). Teoría de los sentimientos morales. Alianza.
- Suárez González, Javier (2009). Compasión y solidaridad política, sentimientos morales propios para superar una época en estado de indigencia: Perspectiva vista desde Max Horkheimer. <http://www.scielo.org.co/pdf/eidos/n11/n11a06.pdf>
- Truchero, Javier (2008). Rorty y la solidaridad. Dialnet. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3134493.pdf>
- Santos JI, Pereda M, Zurro D, Álvarez M, Caro J, Galán JM, et al. (2015) Effect of Resource Spatial Correlation and Hunter-Fisher-Gatherer Mobility on Social Cooperation in Tierra del Fuego. *PLoS ONE* 10(4): e0121888. doi:10.1371/journal.pone.0121888

<https://journals.plos.org/plosone/article/file?id=10.1371/journal.pone.0121888&type=printable>

Silveira & Borges (2010), R. Pela parábola do bom samaritano: um ética global. *Theologica Xaveriana* - vol. 60 no. 170 (519-542). julio-diciembre 2010. Bogotá, Colombia. ISSN 0120-3649 <http://www.scielo.org.co/pdf/thxa/v60n170/v60n170a08.pdf>

Uc Chávez, Víctor Manuel. (2019). Políticas de la crueldad, políticas de la vida la muerte. *Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas*, 26(76), 193-233. Epub 02 de octubre de 2020. Recuperado en 28 de agosto de 2023, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2448-84882019000300193&lng=es&tlng=es.

Yañez Godoy, J. P. (2018). La solidaridad obrera de Pierre Leroux: una exploración de la fraternidad y la amistad entre la filosofía socialista de Pierre Leroux y los textos de *La parole ouvrière*. *Resonancias. Revista De Filosofía*, (4), 74–94. <https://doi.org/10.5354/0719-790X.2018.50356>

Žižek, S. (2008). *Cómo leer a Lacan*. Paidós

Žižek, S. (2014). *Acontecimiento*. Sextopiso.

Zubiri, Xavier (1982). *Siete Ensayos de Antropología Filosófica*. USTA.

Zubiri, Xavier (1995). *Estructura dinámica de la realidad*. Alianza.