

EL CONCEPTO DE SOLIDARIDAD

EN RICHARD RORTY Y JÜRGEN HABERMAS

Dorando J. Michelini

En la actualidad, los procesos de globalización han ido penetrando los diversos ámbitos de la ciencia, la técnica y la educación, de la economía y del derecho, de la política, la cultura y la religión. Estos procesos globalizadores han contribuido a ensanchar la libertad individual, a ampliar la comunicación y a forjar amplios espacios de concientización para una mayor igualdad respecto de los derechos fundamentales de los seres humanos. Sin embargo, la humanidad no ha hecho aún la experiencia de una solidaridad globalizada; los más y los menos poderosos no se sienten tocados por los mismos desafíos; los intereses de los que poseen no están comprometidos con los de los desposeídos; en fin, las aspiraciones individuales no se encuentran adecuadamente articuladas con el bien común. En diversas partes del mundo, y muy particularmente en América Latina, los procesos de globalización han ido configurado contextos de extrema pobreza y exclusión, que dificultan sobremanera una convivencia humana en paz, con justicia y equidad. En este sentido, uno de los temas pendientes de la globalización es justamente la solidaridad.

La experiencia muestra que a la vez que muchos lazos tradicionales de solidaridad se han quebrado o han desaparecido, la convivencia humana, tanto a escala nacional como internacional, parece depender cada vez más y en todos los ámbitos relevantes, de la interacción solidaria. Así, por ejemplo, la pobreza, la marginalización y la exclusión surgen y se consolidan no sólo por cuestiones sistémicas inherentes al funcionamiento de la economía, sino que están articuladas con fenómenos éticos, políticos y

culturales, para cuya solución hace falta algo más que la cooperación o un mero orden legal e institucional, que, por sí mismos, son tan necesarios como insuficientes. Entre estos fenómenos se cuentan la responsabilidad individual y colectiva, la justicia y la equidad, y, particularmente, la solidaridad. Pero no sólo los problemas internos de las sociedades -como la disminución de la pobreza o una distribución más equitativa de los recursos naturales y sociales- no podrán ser solucionados sin la interacción solidaria de los ciudadanos, sino que tampoco muchos de los principales desafíos que enfrenta la humanidad (como los del cuidado del medio ambiente y la preservación de la paz mundial) podrán ser resueltos de forma satisfactoria sin una globalización de la solidaridad.

Esta necesidad y urgencia de arraigar la convivencia humana en lazos personales y estructuras institucionales solidarios -tanto a escala local, como regional y global- contrasta, sin embargo, con la escasez de teorizaciones en torno a la solidaridad¹ y con los numerosos aportes relacionados con la libertad y la igualdad. No obstante, a partir del siglo XX, la idea de solidaridad es tratada en sentido filosófico por diversos autores (entre los que se destacan John Rawls, Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel y Richard Rorty) y también por algunas corrientes filosóficas contemporáneas relevantes (como, por ejemplo, el comunitarismo).

En el contexto del presente trabajo me referiré, después de una breve alusión histórica y conceptual en relación con la idea de solidaridad (1), a la rehabilitación del concepto de solidaridad por parte de dos incisivos pensadores que tienen una singular importancia en la conceptualización de las sociedades democráticas contemporáneas, a saber: a la propuesta de Richard Rorty, quien defiende una concepción etnocentrista de la solidaridad (2), y a la reivindicación, por parte de Jürgen Habermas, de un concepto de solidaridad universal emancipatoria para las sociedades democráticas pluralistas e interculturales contemporáneas (3). En unas reflexiones finales (4), haré una comparación y crítica de ambos conceptos de solidaridad.

¹ En el ámbito filosófico, por ejemplo, la problemática de la solidaridad ha pasado casi desapercibida. Una muestra elocuente de ello es que el término *solidaridad* no se incluye, por ejemplo, en el muy consultado diccionario de Filosofía de Ferrater Mora, ni tampoco es tenido en cuenta en la mayoría de los diccionarios actuales de sociología y de ciencia política.

I. EL CONCEPTO DE SOLIDARIDAD

Desde una perspectiva histórica, el concepto de solidaridad ha sido articulado siempre con relaciones sólidas de reciprocidad, de compromiso e igualdad en una comunidad o en un determinado grupo social (Razeto, 2005: 971ss.)² Especialmente en los ámbitos sindicalistas, en el socialismo y el marxismo, el término solidaridad estuvo vinculado con los movimientos obreros y el concepto de clase. En el siglo XX, el concepto *solidaridad* aparece en la reflexión de pensadores cristianos (J. Lebreton, E. Mounier) y su sentido se amplía hasta abarcar un compromiso con toda la humanidad. Paulatinamente, el término solidaridad es incluido en la enseñanza social de las iglesias, hasta que en la Carta Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, de 1987, el concepto adquiere una gran relevancia y es definido como “la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común; es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos” (No. 38).

Desde un punto de vista conceptual, la idea de *solidaridad* ha sido utilizada *sociológicamente* y desarrollada científicamente a partir de Durkheim, quien, centrando la problemática de la solidaridad en la articulación entre lo individual y lo social, se pregunta: “¿Cómo es posible que al mismo tiempo que se hace más autónomo, dependa el individuo más estrechamente de la sociedad? ¿Cómo puede ser a la vez más personal y más solidario?; pues es indudable que esos dos movimientos, por contradictorios que parezcan, paralelamente se persiguen” (Durkheim, 1987: 45).

En las últimas décadas, el concepto *solidaridad* ha sido rehabilitado también, aunque bastante tardíamente, para la economía (Razeto, 1984,

² Etimológicamente, el término *solidaridad* proviene del vocablo latino *solidus*, y significaba fuerte, macizo. El término sólido se suele utilizar en diversos sentidos, tanto en física (aquí hace referencia, por ejemplo, a un cuerpo que mantiene estabilidad gracias a la cohesión de sus moléculas) como en filosofía (aquí se habla de sólido, por ejemplo, en referencia a un pensamiento bien fundado). Se habla también de *solidaridad* entre los miembros de un grupo de personas o entre las generaciones: con ello se hace referencia al estrecho vínculo de las partes con el todo y de las partes entre sí en una comunidad. El término *solidaridad* se utiliza además en un sentido normativo, que puede entrar en tensión con el concepto de justicia: en esta acepción, la solidaridad no es una descripción sino un deber; con él se quiere indicar, por ejemplo, que los ricos tienen obligaciones especiales para con los pobres. En muchos casos, la solidaridad está vinculada con la fraternidad.

Desde un punto de vista *histórico*, el concepto de solidaridad posee un significado fundamentalmente jurídico: un derecho o una obligación *in solidum* significa que un conjunto de personas asumen un compromiso por el cual cada una de ellas se obliga a responder por el todo, esto es, por todas y cada una de las demás. Pero el concepto tiene también su importancia en el ámbito de la política (por ejemplo, en los movimientos sociales y de trabajadores) y de la teología (por ejemplo, en la doctrina de la culpa colectiva y solidaria del pecado original).

1993; Ulrich, 1993).³ Sin embargo, esta comprensión *solidaria de la economía*, complementaria de la visión sociológica, no sólo no agota el significado de la idea de *solidaridad*, sino que tampoco descubre el alcance y la relevancia filosóficos del concepto. En efecto, como he expresado en otro contexto (Michelini, 2003: 11), los conceptos de “libertad” e “igualdad” (presentes en el lema de la Revolución Francesa: “Libertad, igualdad, fraternidad”) han sido motivo de numerosas reflexiones y discusiones, mientras que el concepto “fraternidad”, que puede ser articulado más estrechamente con el concepto *solidaridad*, no ha recibido la atención que merece. Es por ello que algunos ensayos filosóficos contemporáneos sobre la significación de la *solidaridad* cobran una especial relevancia en vista de los problemas y desafíos globales que enfrenta la humanidad no sólo en la búsqueda de la vida buena y de una convivencia en paz, sino incluso en la urgente tarea de asegurar la supervivencia de la especie.

2. LA SOLIDARIDAD ETNOCÉNTRICA EN RICHARD RORTY

Richard Rorty es uno de los filósofos pragmatistas norteamericanos que, en cuanto pensador deconstructivo y distante de la ilustración, ha pretendido rehabilitar el concepto de *solidaridad*, pero desligándolo de toda concepción religiosa (Rorty, 1989: 87), de todo trasfondo metafísico y de toda fundamentación filosófica. (Rorty, 1999: 14) A partir de una postura postmetafísica, Rorty centra su reflexión en los conceptos de *ironía* (ámbito privado) y *solidaridad* (ámbito público de la acción social). Los conceptos de ironía y *solidaridad* denotan aspectos claramente diferenciados en el marco de la convivencia social y, a la vez, definen los elementos de complementación entre lo público y lo privado.

Rorty (1989: 91) designa con el nombre de *ironista* a la persona que tiene “dudas radicales y permanentes acerca del léxico último que utiliza habitualmente...”. El léxico del ironista no tiene que ver con cuestiones

³ En el contexto de la actividad económica solidaria se entiende por *solidaridad* aquella energía social que genera “la unión de conciencias, voluntades y sentimientos tras un objetivo compartido” y que “se manifiesta eficientemente, dando lugar a efectos positivos e incrementando el logro de los objetivos de la organización en que opera” (Razeto, 2005: 978s.). Razeto denomina a la actividad económica solidaria *Factor C*; esta denominación obedece al hecho de que esta *fuerza productiva* se hace presente en distintas palabras que se inician con la letra “c” (como, por ejemplo, comunidad, cooperación, colaboración, etc.). (Razeto, 1984a, 1984b, 1993, 2001). Entre los contenidos fundamentales de una economía solidaria se destacan la cooperación en el trabajo, el uso compartido de conocimientos e informaciones, el logro de una distribución más equitativa, una significativa reducción de la conflictividad, etc.

últimas, de principios, ni con la metafísica: se trata pura y simplemente de léxicos descriptivos, útiles, eficaces. Ironista es la persona que advierte que “un argumento formulado con su léxico actual no puede ni consolidar ni eliminar esas dudas”. Asimismo, otra característica de la persona ironista es que cuando “filosofa acerca de su situación, no piensa que su léxico se halle más cerca de la realidad que los otros, o que está en contacto con un poder distinto de ella misma. Los ironistas propensos a filosofar no conciben la elección entre léxicos ni como hecha dentro de un metaléxico neutral y universal ni como un intento de ganarse un camino a lo real que está más allá de las apariencias, sino simplemente como un modo de enfrentar lo nuevo con lo viejo”. El ironista apela más a la intuición y al sentimiento que al razonamiento y a la crítica. La narrativa, que se dirige siempre a experiencias concretas, contingentes y particulares, tiende a sustituir a la filosofía, a la que históricamente le cupo el papel de aportar orientaciones abstractas, racionales y universales.

Si se parte de un pensamiento con perfil contingentista e historicista, como es el caso en Rorty, lo que ha de entenderse en cada caso y en cada época histórica por *solidaridad* no depende de la afirmación y defensa de ideas inamovibles, tales como *esencia* o *fundamento*, sino que tiene que ver con las peculiares circunstancias históricas y con los léxicos correspondientes. Rorty rechaza toda concepción filosófica tradicional del concepto de *solidaridad*, puesto que no concibe la *solidaridad* como un componente antropológico esencial, gracias a la cual alguien pueda ser considerado *humano* con pleno sentido, mientras que quien carezca de esta cualidad esencial, pueda ser llamado *inhumano*. La respuesta de Rorty a la pregunta de por qué los seres humanos “debemos experimentar un sentimiento de solidaridad con todos los demás seres humanos” es que “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” (Rorty, 1989: 208-209).

En consecuencia, lo decisivo en esta concepción de la solidaridad no es la posible disputa sobre léxicos últimos sino la capacidad de cada cual de preguntar al otro si sufre, la capacidad personal de expresar “la duda acerca de la sensibilidad que se tiene al dolor y la humillación de los otros, la duda acerca de si los ordenamientos institucionales actuales son aptos para hacer frente a ese dolor y a esa humillación, y curiosidad por las alternativas posibles” (Rorty, 1989: 216). La *solidaridad humana* es comprendida

como un *sentimiento* que es incompatible con la universalidad (sea de tipo religiosa o secular); se trata de un léxico último, el cual, al ser histórico y contingente, no remite a presupuestos filosóficos ni requiere de ninguna fundamentación filosófica última, por lo que, dado el caso, no hay ningún problema en que sea utilizado como un “poderoso elemento retórico” (Rorty, 1989: 210).

Mientras que la ironía corresponde al ámbito privado, la solidaridad es aquel sentimiento que nos une con el resto de la humanidad. Según Rorty, ni el lenguaje ni la racionalidad están en condiciones de acceder a lo universal; en este sentido, lo que nos une “con el resto de la especie no es un lenguaje común sino sólo el ser susceptible de padecer dolor, y, en particular, esa forma especial de dolor que los brutos no comparten con los humanos: la humillación.” (Rorty, 1989: 110). Relevante para el ámbito de la acción social es, por consiguiente, la detección del dolor y del sufrimiento de los otros: para ello no hace falta ni la metafísica ni la fundamentación racional y filosófica, sino que, partiendo de la capacidad que tenemos para percibir los sufrimientos y la *humillación*, sólo queda aumentar *nuestra* sensibilidad y ampliar el sentido de la solidaridad, lo cual se alcanza más con la literatura y la estética que con la filosofía o la política.

De acuerdo con Rorty (1989: 216), el punto de partida de toda solidaridad es el *nosotros*, interpretado en forma restringida y local (por ejemplo, “nosotros, los liberales”); este punto de partida del *nosotros*, *qua* situación concreta, no debe confundirse, sin embargo, con un simple y craso etnocentrismo, con un etnocentrismo en sentido peyorativo: “lo que libera a este etnocentrismo del anatema no es que la más amplia de estas comunidades sea ‘la humanidad’ o ‘todos los seres racionales’... sino, antes bien, el ser un etnocentrismo de un ‘nosotros’ (‘nosotros, los liberales’) que está entregado a la tarea de ensancharse, de crear un *ethnos* aún más amplio y más abigarrado. Es el *nosotros* que las personas que se han formado para desconfiar del etnocentrismo”. El etnocentrismo pragmático rortyano, que tiene como punto de partida el “nosotros”, se diferencia de otros etnocentrismos en razón de que no necesita justificarse ante nadie: ni ante la humanidad ni ante ninguna comunidad de argumentación. En todo aquello que tiene que ver con la solidaridad, no se trata de debatir y argumentar, menos aún de rebatir o convencer al otro; sólo se espera que los demás, haciendo uso de su libertad, puedan compartir nuestras ideas y esperanzas

y, de ese modo, ampliar los ámbitos de la democracia liberal (Rorty, 1989: 215).

Desde una posición pragmático-etnocéntrica, antiesencialista, es imposible dar respuesta a la pregunta de por qué ser solidario: lo importante es ver las diferencias y reconocer lo común que hay entre los seres humanos. A partir del etnocentrismo del nosotros -de un nosotros restringido a nuestra comunidad-, la solidaridad implica sentirse unido a los que comparten una determinada forma de vida y exige ir ampliando el horizonte de participación y el acuerdo. De este modo, la solidaridad no es nada esencial a la persona humana sino, más bien, un hecho circunstancial e histórico, un sentimiento contingente que arraiga en la cultura, que se aferra a lo individual y concreto, y que rechaza lo abstracto, racional y universal.

La solidaridad no está inserta en el horizonte del ser sino en el del hacer: en un hacer que está enmarcado en una comunidad concreta y en lealtades fundamentales, y que es mucho más restringida que la humanidad. En definitiva, la solidaridad no es otra cosa que esa capacidad de ser sensible al dolor y a la humillación, que no hace diferencias de razas ni costumbres, y que exige cooperar en la eliminación del sufrimiento y de la crueldad. La ampliación de la solidaridad mediante la extensión emocional del nosotros -y, con ello, del progreso moral- es una tarea que no requiere de filósofos ni de teólogos (esto es, no necesita de principios ni de universalidad), sino de novelistas, historiadores, periodistas, etc. (esto es, de narradores de experiencias concretas, de escritores y buceadores de lo local y particular), puesto que ellos son quienes pueden acercarnos más y mejor al sufrimiento y a las humillaciones de los distintos grupos sociales y de los marginados. (Rorty, 1989: 18) Con la comprensión de la solidaridad como ejercicio creativo e imaginativo para evitar o eliminar el sufrimiento, Rorty (1989: 87) abandona “la noción de que la razón designa un poder que sana, reconcilia, unifica: la fuente de la solidaridad humana. Si no hay una fuente así, si la idea de solidaridad humana es simplemente una afortunada creación accidental de los tiempos modernos, entonces no necesitamos ya de una noción de ‘razón comunicativa’, que reemplace a la de la ‘razón centrada en el sujeto’.”

Ahora bien, frente a la concepción de una solidaridad pragmático-contextualista, etnocéntrica, emocional-sentimental y material, que surge del pensamiento ironista y antiesencialista de Rorty, Habermas presenta una idea distinta de solidaridad: se trata de una solidaridad emancipatoria,

que si bien también es posmetafísica, no está reñida, sin embargo, ni con la universalidad, ni con la racionalidad.

3. SOLIDARIDAD EMANCIPATORIA DE JÜRGEN HABERMAS

Habermas considera que en sociedades en las que, como en la sociedad moderna, los lazos de solidaridad se han quebrado o resentido, la decisión política de una sociedad para ampliar su bienestar general depende cada vez más de reflexiones sobre la justicia; es por ello que "...entre los miembros de una comunidad política sólo se produce una solidaridad (por abstracta que ésta sea y por jurídicamente mediada que esa solidaridad venga) si los principios de justicia logran penetrar en la trama más densa de orientaciones culturales concretas y logran impregnarla" (Habermas, 2005).

Habermas sostiene que la constitución del Estado liberal está en condiciones de ofrecer a los ciudadanos recursos cognitivos independientes de las tradiciones metafísica y religiosa, pero añade, no obstante, que hay una marcada diferencia entre los ciudadanos en cuanto destinatarios del derecho y en cuanto colegisladores democráticos, "pues se supone, efectivamente, que éstos han de ejercer sus derechos de comunicación y de participación no sólo en función de su propio interés bien entendido, sino orientándose al bien común. Y esto exige la complicada y frágil puesta en juego de una motivación, que no es posible imponer por vía legal. Una obligación legalmente coercitiva de ejercer el derecho a voto representaría en un Estado de derecho un cuerpo tan extraño como una solidaridad que viniese dictada por ley. La disponibilidad a salir en defensa de ciudadanos extraños, que seguirán siendo anónimos, y a aceptar sacrificios por el interés general, es algo que no se puede mandar, sino sólo suponer, a los ciudadanos de una comunidad liberal." (Habermas, 2005)

La idea habermasiana de solidaridad arraiga en la reciprocidad generalizada de la interacción comunicativa (Michelini, 1998), esto es, "en la experiencia de que uno ha de responder por el otro, porque todos, como compañeros, han de estar de la misma manera interesados en la integridad de su contexto vital común" (Habermas, 1986: 311). Desde una perspectiva teórico-comunicativa, el principio deontológico de justicia exige el de solidaridad. (Habermas, 1986: 311). Es por ello que *justicia* y *universalidad* son los dos rasgos distintivos de la comprensión habermasiana de la solidaridad. Como bien señala Amengual (1992: 237), "el carácter de

justicia que tiene la solidaridad le da rango social, liberándola de la apariencia de voluntariedad y casi arbitrariedad en que de otra manera cae necesariamente”, y “el carácter de universal es decisivo para discernir la solidaridad propiamente dicha de las alianzas de intereses”. Ahora bien, la conjunción de estas dos cualidades -la de la justicia y la de la universalidad- contribuyen decisivamente a la configuración del carácter *emancipatorio* del concepto de solidaridad en Habermas.⁴

Sin embargo, esta idea de solidaridad, sustentada en los rasgos de la *justicia* y la *universalidad*, ha recibido distintas objeciones. Entre las críticas principales figuran las expresadas por Kohlberg (1986) y Peukert (1978), quienes, ante la marcada asimetría reinante en el mundo de la vida, reclaman complementar la justicia con la benevolencia (Kohlberg) y la solidaridad (Peukert); ambos sostienen que ante las asimetrías fácticas no se puede “hablar tan armoniosamente o abstractamente e idealmente de reciprocidad y universalidad”, y subrayan “que la solidaridad o la benevolencia se han de procurar precisamente por el singular amenazado e indefenso” (Amengual, 1992: 234).

Si bien la *solidaridad* habermasiana no es un sentimiento, ni la preocupación por el bien común, contenida en el concepto de justicia, está en contraposición con el bien particular, con la benevolencia⁵, puede criticarse, como lo hace Amengual (1992: 238), la preocupación excesiva y exclusiva por el bien general, que puede hacer perder de vista a los individuos concretos, “a los particulares amenazados o indefensos”, y, en definitiva, al hombre como fin en sí mismo. Y Rorty es justamente uno de esos pensadores que, en la actualidad, aboga por un retorno a lo particular, por una rearticulación con los individuos sufrientes y humillados, y, en definitiva, por una concepción de la solidaridad que alivie las diversas formas concretas de marginación y crueldad.

En la actualidad, la globalización y la dinámica del mercado en la escala

⁴ En este sentido, y en relación con la situación social y política europea, Habermas (2001) sostiene que “la decisión política respecto de si una sociedad pretende mantener un nivel adecuado de bienestar general... depende cada vez más de consideraciones de justicia, sobre todo de la sensibilidad de amplios sectores sociales para los fenómenos perceptibles de una lesionada solidaridad ciudadana. Tales consideraciones normativas pueden movilizar a las mayorías sólo en la medida en que estén ancladas en las tradiciones de la cultura política dominante. Me parece que este no es un supuesto del todo irreal para los países europeos, en los que la tradición política del movimiento obrero, de las enseñanzas sociales de las iglesias y del liberalismo social mantienen aún vivas las representaciones de la solidaridad social”.

⁵ “Desde la perspectiva de la comunicación hay una unión estrecha entre la preocupación por el bienestar del prójimo y el interés por el bienestar general: la identidad del grupo se reproduce a través de las relaciones intactas del reconocimiento recíproco” (Habermas, 1986: 311).

de la economía mundial atentan contra la solidaridad en la medida en que se sustraen a la orientación y la regulación de la política. (Michelini, 2000) En este sentido, Habermas sostiene que "...el equilibrio conseguido en la modernidad entre los tres grandes medios de integración social (el dinero, el poder y la solidaridad) corre el riesgo de desmoronarse, porque los mercados y el poder administrativo expulsan cada vez más la solidaridad; es decir, prescinden de coordinar la acción por medio de valores, normas y un empleo del lenguaje orientado a entenderse. Así, resulta también en interés del propio Estado constitucional el tratar con respeto y cuidado a todas aquellas fuentes culturales de las que se alimenta la conciencia normativa de solidaridad de los ciudadanos" (Habermas, 2005). Habermas (1989) aboga por un "patriotismo constitucional", el cual estaría en condiciones de formar y renovar vinculaciones solidarias, aunque éstas serían de distinto tipo que aquellas que surgieron históricamente en "un trasfondo religioso común, una lengua común, y sobre todo la conciencia nacional recién despertada" (Habermas, 2005).

4. COMPARACIÓN Y CRÍTICA

La rehabilitación del concepto de solidaridad, en tiempos de auge del egoísmo y del desarrollo del mercado a escala global, es un aspecto que merece ser destacado en el pensamiento rortyano. Rorty cree en el progreso moral hacia una mayor solidaridad humana: una solidaridad histórica y contingente, que no se basa en ninguna creencia común ni se sustenta en ningún principio universal, puesto que la fuente de la solidaridad no es la razón, sino el sentimiento. Y de acuerdo con lo expuesto más arriba, no es de extrañar que, a los fines de detectar el sufrimiento y de combatir la humillación, Rorty confíe más en la capacidad estética y literaria de los individuos, que en la filosofía.

Claro está que su interpretación contingencialista plantea cuestiones que no son de fácil solución, como por ejemplo: ¿Se puede renunciar sin más a la pretensión universalista de fundamentación cuando los léxicos de distintas comunidades se presentan como antagónicos e incompatibles? ¿No es necesario apelar a principios universales siempre que se prefiere la comunicación pacífica a la violencia y la imposición? ¿Basta la retórica y la persuasión para solucionar aquellos problemas que tienen que ver con una solidaridad que no renuncie a la justicia? Y, finalmente, al sentirse afiliado a la democracia y a los derechos humanos: ¿está Rorty realmente

tan lejos del universalismo como parece sugerir el léxico de su retórica pragmática? (Reese-Schäfer, 1991: 134)

Rorty piensa que *ironía* y *solidaridad* pueden ser articuladas en la medida en que se mantienen claramente separados los ámbitos de lo público y lo privado. Mientras que en el ámbito privado sólo tiene validez la ironía, en el ámbito público de la acción social pueden tener su espacio los teóricos de la solidaridad, tal como es el caso de Jürgen Habermas. Rorty rechaza “la suposición de que el verdadero significado de una concepción filosófica consista en sus implicaciones políticas” y de que la filosofía pueda ser concebida como “una disciplina que tenga ‘problemas centrales’ o una función social” (Rorty, 1989: 101); tampoco está de acuerdo con el pensamiento ilustrado y emancipatorio habermasiano. Rorty interpreta que es lícito buscar, frente a quienes defienden una vida autónoma como creación de sí mismo (Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, etc.), prácticas e instituciones de la sociedad más justas y menos crueles (como lo hace Habermas), pero sostiene, no obstante, que al no existir ni poder elaborarse una perspectiva común, ambas posiciones son legítimas, y sólo podemos considerar “opuestas a ambas especies de autores si pensamos que una perspectiva filosófica más amplia podría permitirnos reunir en una única concepción la creación de sí mismo y la justicia, la perfección privada y la solidaridad humana.” (Rorty, 1989: 16). Dada la imposibilidad de fundamentar un léxico emancipatorio último, Rorty sostiene que la empresa habermasiana no es realizable y que la solución está en mantener separados tajantemente el orden de lo público y lo privado: ironía y solidaridad humana son “igualmente válidas, aunque definitivamente incommensurables” (Rorty, 1989: 17).

De acuerdo con la visión neopragmatista rortyana, la solidaridad sólo tiene sentido en el contexto fáctico y contingente de una comunidad histórica, y su validez se refiere exclusivamente al hecho de que es buena para una determinada comunidad y no en sí misma o para la humanidad. No hay ningún criterio racional para delimitar la solidaridad; ésta no es más que un *sentimiento*: el sentimiento que cada uno tiene en el marco de la pertenencia al propio grupo. Se trata de una solidaridad etnocéntrica, porque partimos siempre necesariamente del lugar en que estamos, de la comunidad a la que pertenecemos, y no podemos traspasar nuestras descripciones y redescripciones hacia un criterio común, universal. Es por ello que, frente al universalismo habermasiano, el pragmatista acepta, sin más, la circularidad etnocéntrica, la cual implica no sólo partir de la comunidad

y volver a ella, sino también sostener que la única justificación razonable a que podemos aspirar es la que tiene lugar ante la propia comunidad.

Si bien Rorty concuerda con Habermas en la formulación de una interpretación *consensual-comunicativa* de la verdad y del bien, piensa, no obstante, que para la articulación interna de las sociedades democráticas liberales no hace falta ninguna fundamentación filosófica, y que las libertades políticas no requieren ni de la racionalidad filosófica ni de fundamentos universales.

Con esta comprensión de la solidaridad, Rorty se opone así fuertemente al pensamiento *universalista y emancipatorio* de Jürgen Habermas. Las diferencias con Habermas no son menores⁶ ni tan *residuales*, como el propio Rorty sugiere (Rorty, 1989: 86): En el caso del pragmatismo, se trata de una solidaridad entendida como narración estetizante, sin fundamento racional ni validez universal. Por el contrario, en Habermas, la solidaridad es entendida desde la acción comunicativa y desde el reconocimiento mutuo de sujetos emancipados (Habermas, 1986).

En *El discurso filosófico de la Modernidad*, Habermas ha criticado la posición ironista, literaria y pragmaticista de Rorty, y considera que el contextualismo y el perspectivismo pueden ser fácilmente articulables con el subjetivismo. El contextualismo rortyano no es capaz de distinguir entre lo fáctico y lo válido: “carece de sensibilidad para la fuerza fáctica de lo contrafáctico, que se hace valer en las presuposiciones idealizadoras que caracterizan a la acción comunicativa” (Habermas, 1989: 249). Habermas no está dispuesto a que la ironía ocupe el lugar de la crítica, y sostiene que el pensamiento filosófico pierde seriedad, productividad y alcance si se lo despoja de sus pretensiones universalistas, si se lo exime de su capacidad de solucionar problemas, si se lo reduce a retórica y crítica literaria (Habermas, 1989: 252s.) y si, finalmente, se le sustrae su relevancia política y su capacidad emancipatoria y humanizadora (Habermas, 1985). Es por ello que, mientras que para Rorty la solidaridad tiene que ver con el sentimiento y lo contingente, para la ética del discurso en versión habermasiana, la solidaridad remite a la *universalidad*, a la *cooperación* y a la *justicia*.⁷

⁶ Aún cuando la intuición que, según Habermas, lo une a él con Rorty, respecto de que la convivencia humana es posible sobre la base de una comunicación recíproca igualitaria y sin coacción (Habermas, 1985: 223).

⁷ Para Apel, co-fundador de la ética del discurso, la solidaridad pertenece al ámbito de la primordialidad transcendental del discurso, en que la solidaridad está articulada *a priori* con la justicia. Un principio de justicia cuyo fundamento reside en que “es admitido y reconocido, mediante comprobación

En este sentido, se hace necesario diferenciar la justicia tanto de la benevolencia y de la caridad, como de la conmiseración con el prójimo. No es posible configurar una sociedad con equidad sin orientar la benevolencia y la caridad hacia la reciprocidad intersubjetiva de la justicia. La caridad y la benevolencia, sin la mediación social de la justicia, desembocan en el asistencialismo y el paternalismo. Tampoco la conmiseración puede presentarse como alternativa de la justicia: la misericordia presupone la justicia y, a la vez, excede la reciprocidad, en la medida en que, asumiéndola, la supera hacia la gratuidad.

En definitiva, todo consenso obtenido exclusivamente sobre la base contingente de una cultura particular (y, podemos añadir, toda solidaridad que no excede críticamente los lazos de la comunidad particular) no puede ser defendido válidamente por una argumentación filosófica que remita a criterios y normas universales. Es por ello que el relativismo cultural no sólo imposibilita la fundamentación de una comunidad intercultural sino que conduce también a una posición que Apel tipifica acertadamente como “la *renuncia aporética* a la fundamentación filosófica de una teoría de la justicia de validez universal (y, por tanto, de la prioridad de lo que es *recto* para todos frente a lo que es *bueno*, pluralista, comunitarista y relativizado)” (Apel, 1988: 25).

En un mundo globalizado, con enormes índices de pobreza y amplios sectores de excluidos, la solidaridad tiene que articularse con un pensamiento y una acción humanos tendentes a soliviar el sufrimiento y la crueldad, y a propiciar una ampliación del entendimiento y la comunicación libre de dominación, tal como lo propone Rorty. Sin embargo, parece difícil que una solidaridad sustentada exclusivamente en el sentimiento de compasión recíproca y en el horizonte de la mera ampliación del yo y de una comunidad particular pueda hacer frente a los intereses y al poder que se articulan sólidamente a escala global a través de la ciencia y de la técnica, de la economía y la política, de los medios de comunicación. Más

reflexiva, por todos cuantos en sus razonamientos -sobre el tema que sea- hacen referencia a su relación con la comunidad de todos los posibles cosujetos del discurso argumentativo. El que argumenta no puede negar -so pena de incurrir en autocontradicción performativa- que la validez de las *reclamaciones morales* que plantea a su interlocutor en el discurso, así como la validez de sus *pretensiones de verdad*, presuponen la capacidad de consenso de todos los miembros de una comunidad de comunicación idealmente ilimitada” (Apel, 1998: 32). A diferencia del pensamiento rortyano, la idea apeliana de solidaridad está articulada utópico-emancipatoriamente con la comunidad ilimitada de comunicación: en este ámbito, la solidaridad aparece como una relación intersubjetiva apriorica de todos los afectados e implicados, y no meramente como una relación fáctica del grupo de pertenencia. (Apel, 1972-73)

aún: lo que aparece como inaceptable en un mundo asimétrico, atomizado por los disensos y conflictos, es la tajante separación entre lo privado y lo público, entre una moral individual e irónica, entendida como autocreación de sí mismo, y una moral pública de solidaridad humana.

Es aquí justamente donde la concepción habermasiana hace un aporte relevante, en la medida en que busca articular la idea de solidaridad con la cooperación, la reciprocidad y la universalidad. En Habermas, la idea universalista y utópico-emancipatoria de solidaridad no se apoya exclusivamente en el sentimiento ni en la identidad de un grupo o de una comunidad en particular, sino que está abierta a la comprensión racional de todos los implicados en la interacción comunicativa y en una identidad reflexiva que exige razones y argumentos, esto es: una validez intersubjetiva que sobrepasa la mera facticidad y que, a la vez, es el fundamento legítimo de toda transformación solidaria.

En síntesis: en contextos de dominación y exclusión, tal como estos se presentan en un mundo globalizado, hace falta pensar una solidaridad que no sea ajena a la *corresponsabilidad* de todos y cada uno de los implicados y afectados, que no enfrente de forma exclusiva y excluyente el sentimiento con la razón, y que, al remitir a lo particular y a la lealtad extensiva del *nosotros*, no ignore o desconozca la reciprocidad universalista y emancipatoria que exige la justicia.

REFERENCIAS

- Amengual, J. (1992), "La solidaridad según Jürgen Habermas", en *Cuadernos Salamantinos de Filosofía* 19, 221-239
- Apel, K.-O. (1972/73), *La transformación de la Filosofía*, 2 Tomos, Frankfurt am Main: Suhrkamp (T. I: *Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica*; T. II: *El a priori de la comunidad de comunicación*). Versión castellana de Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill.
- Apel, K.-O. (1988), *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Apel, K.-O. (et al.) (1998), *Topografías del mundo contemporáneo*, Madrid: Encuentro Ediciones
- Apel, K.-O. (1998), "El problema del multiculturalismo desde la perspectiva de la ética del discurso", en: K.-O. Apel et al., (1988), p
- Edelstein, W., G. Nunner-Winkler (Eds.) (1986), *Zur Bestimmung der Moral*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Durkheim, E. (1987), *De la división del trabajo social*, Madrid: Akal
- Ferrater Mora, J. (1990), *Diccionario de Filosofía*, Madrid: Alianza Editorial
- Habermas, J. (1985), *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Habermas, J. (1986), "Gerechtigkeit und Solidarität. Eine Stellungnahme zur Diskussion über 'Stufe 6' ", en W. Edelstein, G. Nunner-Winkler (Eds.) (1986), págs. 291-318
- Habermas, J. (1988), *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Habermas, J. (1989), *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid: Tecnos
- Habermas, J. (2001), "Warum braucht Europa eine Verfassung? Vortrag gehalten im Rahmen der achten "Hamburg Lecture" am 26. Juni 2001, en: *Die Zeit*, 27, 2001 (URL: http://zeus.zeit.de/text/archiv/2001/27/200127_verfassung_lang.xml – 13-11/2005)
- Habermas, J. (2005), "Diálogo entre razón y fe", en Diario *La Nación. Suplemento Cultura*, 14 de Mayo de 2005 (URL: <http://www.lanacion.com.ar/704220>, 13/11/2005)
- Juan Pablo II (1987), *Sollicitudo Rei Socialis*. Carta Encíclica del Sumo Pontífice Juan Pablo II al cumplirse el XX aniversario de la Populorum Progressio
- Kohlberg, L., D. R. Boyd, Ch. Levine (1986), "Die Wiederkehr der sechsten Stufe: Gerechtigkeit, Wohlwollen und Standpunkt der Moral", en: Edelstein, W., G. Nunner-Winkler (Eds.) (1986: 205-240)
- Michellini, D. J. (1998), *La razón en juego*, Río Cuarto: Ediciones del ICALE

- Michelini, D. J. (2000), *Globalización, interculturalidad y exclusión. Ensayos ético-políticos*, Río Cuarto: Universidad Nacional de Río Cuarto - Ediciones del ICALA
- Michelini, D. J. et al. (2003), “Prólogo” a *Libertad, solidaridad, liberación*, en *Ibid., Libertad, Solidaridad, Liberación*, Río Cuarto, Ediciones del ICALA, págs. 11-12
- Peukert, H. (1978), “Universale Solidarität – Verrat an Bedrohten und Wehrlosen?”, en: *Diakonie* 8, 3-12
- Rawls, J. (1979), *Teoría de la Justicia*, México: FCE
- Razeto, L. (1984a), *Economía de solidaridad y mercado democrático I-II-III*, Santiago de Chile, 1984-1985-1988;
- Razeto, L. (1984b), *Las donaciones y la economía de solidaridad*, Santiago de Chile: PET
- Razeto, L. (1993), *Los caminos de la economía de solidaridad*, Santiago de Chile: Vivarium
- Razeto, L. (2001), *Desarrollo, transformación y perfeccionamiento de la economía en el tiempo (IV)*, Santiago de Chile
- Razeto, L. (2005), “Solidaridad”, en R. Salas Astrain, 2005: 971-985
- Reese-Schäfer, W. (1991), *Richard Rorty*, Frankfurt am Main-New York: Campus
- Rorty, R. (1989), *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona: Paidós
- Rorty, R. (1999), *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del Siglo XX*, Barcelona: Paidós
- Salas Astrain, R. (2005), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Enríquez
- Ulrich, P. (1993), *Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft*, Bern-Wien-Stuttgart: Paul Haupt