

La solidaridad como alternativa. Notas sobre el concepto de solidaridad

GABRIEL AMENGUAL

Univ. Illes Balears, Palma de Mallorca

El concepto de solidaridad ha cobrado actualidad en la discusión acerca de los valores y derechos fundamentales, de modo que solidaridad, junto con libertad, igualdad y justicia, se ha convertido en un concepto clave y en el santo y seña del progreso social y del sentido del cambio estructural de la sociedad y de las relaciones internacionales. La percepción del abismo siempre creciente entre estratos ricos y pobres en una misma sociedad (la llamada sociedad dual, o los llamados primer y cuarto mundo) y entre países ricos y pobres (los llamados primer y tercer mundo o Norte y Sur) plantean de modo inevitable y acuciante el problema de la solidaridad como cuestión perentoria de viabilidad de la misma organización social, sea a nivel interior o exterior, que garantice unos mínimos para el funcionamiento y la convivencia.

La reflexión sobre esta problemática en estos términos es relativamente reciente, surge con el pensamiento socialista dentro de un contexto de problemática social, industrial obrera, en concreto en los ambientes socialistas franceses del siglo XIX.¹ Precisamente en este contexto surge el término mismo de «solidaridad». A continuación vamos a esbozar algunos hitos significativos, como recordatorio de sus aportaciones e indicaciones de la problemática implicada en el concepto de solidaridad, puesto que aquí quisiéramos centrar la atención en las coordenadas conceptuales que configuran y estructuran dicho concepto. Se trata pues de atrevernos a formular —siquiera a modo de notas y con carácter provisional— un esbozo sistemático del concepto de solidaridad.

1. Sentido originario e historia del concepto de solidaridad

Para entender qué significa solidaridad, parece obligado empezar por recordar el significado originario y etimológico del término, porque en él de hecho podemos ver reunidos y sistematizados los diferentes significados que poste-

riormente resaltarán separadamente las diferentes corrientes en su uso y reivindicación del concepto y en su esfuerzo por elaborarlo.

Como se sabe, el término «solidaridad» procede de una expresión jurídica latina *in solidum* (*in solidum cavire*), nombre de una conocida figura del derecho, que designa la relación jurídica de una obligación, «gracias a la cual, la totalidad de la cosa puede ser demandada por cada uno de los acreedores a cualquiera de los deudores. Además, entre los acreedores hay el derecho concedido a cada uno de recaudar el pago total del crédito, y entre los deudores la obligación impuesta a cada uno de pagar él solo la totalidad de la deuda, si el pago le es demandado».² Se trata por tanto de una relación de obligación que hace que todos los deudores incluso singularmente respondan de la deuda, y esto significa que todos son responsables de ella, porque cada uno responde de la deuda entera.

Este origen jurídico del término pone ya de manifiesto el significado básico de la solidaridad, que consiste en que cada uno es responsable de todos y todos lo son de cada uno,³ uno para todos y todos para uno, o dicho en términos metafóricos y muy reales al mismo tiempo, llevar cargas del otro, pagar su deuda, luchar sus causas haciéndolas causa propia. Así solidaridad expresa al mismo tiempo dos cosas: 1) la unión o vinculación entre las personas y 2) la responsabilidad recíproca individual y personalizada respecto de cada uno y de todos en conjunto. Expresa algo más que el típico grito —sin duda con gran sentido solidario— de «Fuenteovejuna: todos a una», que suena a más masivo, anónimo, despersonalizado, donde nadie da la cara, a no ser el alcalde, el responsable (como si solamente lo fuera él), al que todos apoyan; mientras que en la solidaridad cada uno personalmente se hace responsable de todos; significa por tanto, además de la unión colectiva, individualización personal, por la que el individuo no queda cubierto o absorbido por la masa colectiva, sin que por ello se merme la responsabilidad común.

Pierre Leroux (1797-1871), uno de los primeros en elaborar e introducir el término en el contexto de las ideas socialistas, hace de la solidaridad una especie de característica antropológica-social que la convierte en la base de la vida social, porque supera la división del género humano en naciones, familias y propiedades, restableciendo la unión entre los hombres.⁴ Esta concepción será la que tomará el sociólogo E. Durkheim y ya antes A. Comte. En este ambiente, y en general en toda la corriente socialista desde el mismo Leroux pasando por L. Feuerbach y el joven Marx⁵ hasta J. Habermas,⁶ se subraya la universalidad de la solidaridad, convirtiéndola en una propiedad humana, de base antropológica, que exige una adecuada realización social. Con ello la solidaridad se convierte en la virtud social y el deber social por excelencia, adquiriendo un carácter necesario, superando el subjetivismo y la voluntariedad o arbitrariedad que revestía la caridad o benevolencia. Podríamos considerar, pues, como las aportaciones del pensamiento socialista: el fundamento antropológico, la dimensión universal y el carácter de deber, si bien con ello, por otra parte,

la solidaridad se aproxima a la pura sociabilidad humana y su realización concreta en la sociedad.

Acaso una postura intermedia entre el compromiso por el particular que necesita apoyo y el vínculo social viene dada por la concepción de la solidaridad dentro del utilitarismo de J.S. Mill, donde la solidaridad tiene que ver con la atención a los más necesitados, pero persiguiendo el objetivo general de conseguir el mayor bienestar posible para el mayor número de gente posible. De todos modos, ambos lados no están afirmados con la misma fuerza: el fin propiamente dicho es el postulado de bienestar igualitario general, mientras que el compromiso por los particulares desfavorecidos —en la medida que escapan al fin general— es objeto de la benevolencia de cada uno, en base a una orientación altruista.⁷

El anarquismo ha hecho también de la solidaridad un lema de sus programas, y es uno de los ámbitos donde más se ha elaborado el concepto. También aquí la solidaridad es pensada con un fundamento antropológico, y con él su carácter necesario, aunque el fundamento no esté anclado en el ser humano en general, sino en el individuo mismo, en su propia soberanía. Pero a la vez característica de esta concepción de la solidaridad es que no tiene nada que ver con ninguna institución político-social, porque éstas no son más que objetivaciones del poder de los otros, de los poderosos. La solidaridad surge del individuo y se dirige al individuo y al grupo, no siendo nunca una institución ni en ella misma institucionable. El anarquismo mantiene el concepto de solidaridad más próximo al originario sentido jurídico, aunque no tenga ni pueda revestir ningún carácter jurídico o institucional. Por la negación del Estado, y con él de toda institución, el anarquismo, a cambio, ha desarrollado la concepción de la solidaridad como ayuda mutua, dando origen a toda una práctica de mutualismo; ha resaltado el carácter personal y recíproco de la solidaridad.⁸

En dos momentos y en dos contextos diferentes: 1: en el ambiente francés de finales del siglo XIX y primeros del XX, por una parte en un contexto socialista y por otra en un contexto de propuesta de una tercera vía y en un sentido práctico: la creación de mutualidades, y 2: en la Alemania de los años veinte y siguientes de este siglo en un contexto de catolicismo social, se ha hablado de «solidarismo», con el intento de hacer de la solidaridad no ya la virtud y el deber social por excelencia, sino el principio constructor de la sociedad misma, como un paradigma alternativo tanto al colectivismo (a veces también como alternativa al socialismo) como al individualismo, por cuanto la solidaridad une y media-tiza ambos lados: el personal-individual y el social-comunitario. La tesis fundamental del solidarismo es la vinculación recíproca tanto entre individuos como entre la sociedad y los individuos: «El individuo está ordenado a la comunidad en virtud de la disposición para la vida social insita en su naturaleza, la comunidad (que no es sino el conjunto de los mismos individuos en su estado de vinculación comunitaria) se halla ordenada a los individuos que le dan el ser,

en los cuales y por los cuales exclusivamente existe, haciéndose realidad el sentido de aquélla sólo con la perfección personal de los individuos y la personal realización de lo que su esencia importa».⁹

En este breve esbozo de la historia del concepto de solidaridad pueden verse reflejadas las coordenadas en las que se plantea dicho concepto:

1. Las coordenadas de individualismo y colectivismo, como superación de dichos extremos mediante una síntesis positiva de los mismos;

2. la benevolencia, la caridad o altruismo por una parte y la justicia o el deber social por excelencia;

3. la comprensión de la solidaridad como un universal antropológico, social y humanista (como sociabilidad) y el compromiso por el singular desprotegido.

Quizás se podría atribuir simplemente a las circunstancias contextuales el énfasis en uno u otro aspecto, o por intereses sean cognitivos o sociales, o ambos a la vez. Pero aquí no interesa el estudio histórico, sino la construcción del concepto, que, según presumo, se mueve más allá de las disyuntivas en que le sitúan estas coordenadas; un más allá de las disyuntivas que en cada caso reviste su carácter peculiar, sea por síntesis o por rechazo del carácter disyuntivo de los términos o por situarse en otro terreno, sea por afirmación de uno de los extremos. En este sentido la solidaridad puede ser pensada como alternativa tanto a una situación social como a una disyuntiva usual entre conceptos.

Pero antes de entrar en la discusión de estas coordenadas que configuran las determinaciones del concepto, hay que decir unas palabras sobre el contexto en el que hoy surge la pregunta por la solidaridad, porque ayudan a situar y a plantear debidamente el problema. En efecto, la pregunta por la solidaridad no surge como un problema del orden de la historia de los conceptos, por mucho que hayamos empezado recordando esta historia; es más, es desde este contexto actual que leemos dicha historia y de ella extraemos la problemática conceptual, que vamos a tratar.

2. El contexto de la pregunta por la solidaridad

La pregunta por la solidaridad surge del contexto de la percepción de «una acelerada individuación de los sujetos».¹⁰

Esta experiencia característica de la conciencia actual se desprende de unos desarrollos socioculturales, que sociológicamente podemos cifrar en los tres siguientes:

1. La liberalización (en el sentido de no estar de antemano fijadas, a diferencia de tiempos anteriores) de las expectativas de rol tradicionales;

2. la ampliación (condicionada económicamente) de los espacios de juego opcionales del individuo;
3. la erosión cultural de los medios sociales creadores de comunidad.

Estos tres factores conjuntamente elevan enormemente la exigencia de rendimiento propio del individuo y con ello el grado de individuación. Un reflejo filosófico de este cambio de condiciones sociales lo podemos ver en la llamada postmodernidad, donde se celebra el proceso acelerado de pluralización de las orientaciones vitales del individuo como el resultado de la superación definitiva de los principios morales universalistas y positivamente se las declara como signo de liberación de falsas universalidades.¹¹

Ahora bien, esta exigencia de mayor rendimiento propio no siempre va acompañada del correspondiente equipamiento de medios y contexto que capacite para él, al contrario, lo normal es que cuanto más avanza este proceso de individuación tanto más el sujeto singular se ve metido en una red siempre más densa y al mismo tiempo más sutil de anonimato y más en concreto de falta de protección recíproca y de necesidad de protección.¹² Con ello, el proceso de individuación no sólo exige más a los individuos, sino que a la vez los desarma echándolos en las redes del anonimato y de la masificación. Es la experiencia de estar inexorablemente abocado a los demás, sin contar con nadie. Desde la solidaridad compacta, natural, familiar-tribal, se ha pasado al individuo anónimo y masificado, a la «muchedumbre solitaria» (D. Riesman). De ahí se desprende la necesidad de repensar la solidaridad no desde contextos compactos, sino anonimizados y aislantes, es decir, desde la experiencia del proceso fuerte de individuación, tanto en el sentido de afirmación de la autonomía individual como de situación de aislamiento. Esta misma interdependencia entre proceso social y proceso de individuación pone de manifiesto los vínculos entre las personas y entre éstas y su contexto social: un hecho que pone en evidencia una (no vivida) solidaridad.

Una situación parecida se podría describir en la relación entre los pueblos y estados. De entrada quizás lo más difícil sea afirmar la autonomía, aunque bien proclamada, dado que la masificación parece estar de tal manera en primer plano que parecería que la anula. Más que nunca los estados aparecen en sistemas de estados, si ahora no polarizados en torno a los dos bloques, sí, en cambio, en dependencia y al azar del poder económico, más hegemónico que nunca y sin alternativa. La autonomía se experimenta como abandono a sí mismos y a su suerte para hacer frente a su propia subsistencia en los márgenes del mercado mundial. La tupida red de carencia e indigencia une a cantidad de países, pero también las materias primas o la búsqueda de la supervivencia ecológica. La interdependencia no cesa de hacerse presente en todas las cuestiones y en todos los foros. Una interdependencia que vivida de modo equilibrado y en bien de todos, es decir vivida de modo honrado y ético, no sería más que la solidaridad.

Lo que hace surgir la pregunta por la solidaridad no es tanto una necesidad

teórica, la búsqueda de un nuevo paradigma, cuanto la necesidad práctica, la búsqueda de una salida de una situación sumamente problemática. Desde estos contextos se comprenden las apelaciones a la profundización de los ideales de 1789, cuya cenicienta es sin duda la fraternidad o solidaridad.¹³

3. Más allá del comunitarismo y del individualismo

Desde el contexto descrito surge la pregunta por la solidaridad, pero también es en parte el contexto del que surge la nueva¹⁴ apelación al comunitarismo. Aunque puedan establecerse paralelismos y parecidos y aunque puedan compartir algunos argumentos y algunos intereses, conviene no confundir los temas.

El concepto de solidaridad no implica reivindicar el comunitarismo de la política clásica, de corte aristotélico, aunque pueda compartir el punto de partida y la tesis fundamental acerca del carácter esencialmente comunitario del ser humano, cuya realización esencial se lleva a cabo no aisladamente sino en la vida comunitaria, la cual por tanto no es simplemente un añadido posterior, una vez constituido el sujeto como persona (como es el caso dentro del contractualismo individualista), sino que la comunidad interviene en el mismo proceso de constitución y autorrealización del sujeto humano. A pesar del posible aprovechamiento de esta tesis —si bien articulada de otro modo— por el concepto de la solidaridad, ésta no se inscribe pura y simplemente dentro del comunitarismo clásico, fundamentalmente por dos razones:

a) Porque la solidaridad (como planteamiento moderno) parte de la afirmación de la autonomía del individuo, cuyo reconocimiento se echa en falta en el comunitarismo clásico. La comunitariedad no puede afirmarse al precio de la autonomía del individuo, sino a partir de ella y en base a ella.

b) Porque el comunitarismo clásico construye la ética y la política demasiado pegada al *éthos* instituido y vigente. Esto ha llevado al comunitarismo actual (por eso a veces denominado también nearistotelismo) a construir la ética bajo la figura de «hermenéutica como filosofía práctica», con el peligro de pérdida del concepto y de hacer incluso difícil una crítica inmanente.¹⁵

Respecto del comunitarismo actual le separa, además de lo dicho en *b* que comparte con el comunitarismo clásico, que la solidaridad no se interesa directamente por crear un ideal común ni una tarea común, es decir, no se interesa por crear una eticidad: instituciones, valores y significaciones compartidas. Su alcance es teóricamente más limitado, menos global; aunque las repersuciones prácticas no sean menores.

Directamente la solidaridad no se interesa por crear un nuevo paradigma, que supere el antagonismo entre colectivismo-comunitarismo e individualismo. En todo caso, ello debería ser un resultado final. Aquí interesa construir el

concepto de solidaridad y no, en cambio, una teoría social (ética, política o jurídica) a base del concepto solidaridad, en la que éste desempeñara la función de categoría fundamental, como pretendieron las dos formas de solidarismo, aludidas en el punto primero.

El concepto de solidaridad se sitúa más allá del comunitarismo y del individualismo, por lo que éstos tienen de unilaterales, de excluyentes entre ellos, por cuanto la solidaridad vive de o es la vivencia de la inseparabilidad entre la afirmación de la autonomía individual del sujeto y la afirmación de su esencial vinculación comunitaria.

Una inseparabilidad semejante podemos leerla en Hegel, cuya Filosofía del Derecho toma como punto de partida al individuo como persona, es decir el concepto de persona individual, cuya determinación conceptual fundamental es, junto con la autonomía, la universalidad, por lo que dicho concepto constituye el concepto y el fundamento del Derecho, y del que se puede ya deducir el precepto jurídico básico: «Sé persona y respeta a los demás como personas».¹⁶ A partir de este principio, que une la afirmación individualista del iusnaturalismo moderno y la comunitarista de la política clásica, por cuanto la dimensión comunitarista no es algo a construir posteriormente entre las personas, sino una dimensión esencial propia de la persona individual misma, las instituciones socio-políticas son consideradas como la realización de dicha universalidad de la persona, y no como algo exterior y limitador de la persona.¹⁷

Esta inseparabilidad ha sido más recientemente puesta de relieve en la discusión en torno a la teoría de la justicia de J. Rawls y en concreto su concepto de persona¹⁸ con derivaciones en la discusión entre las posiciones liberales y comunitaristas. En efecto, en su transformación del modelo contractualista en el sentido de un proceso decisionista, Rawls piensa la persona de modo inmediato como capaz de decidir monológicamente sobre sus fines, como si fuera singular e independiente, como si fuera capaz de elegir sus fines vitales individuales según los criterios del cálculo de sus respectivos intereses, es decir, como si fuera una persona no situada y en cierto modo neutral.¹⁹ En contra de este concepto de persona M. Sandel²⁰ hace valer que los sujetos no pueden describirse de manera sensata independientemente de sus fines vitales determinantes y de sus orientaciones axiológicas; toda persona humana está ya siempre de tal manera marcada constitutivamente por algún fin vital que no se puede encontrar en una situación que pueda tomar en un acto de elección la actitud distante respecto de todos los posibles fines vitales; los seres humanos se mueven y se entienden siempre en el horizonte de determinadas ideas de valores. Como que estos fines vitales que crean identidad sólo se adquieren por vía intersubjetiva, es decir por los procesos comunicativos de la socialización cultural, la presuposición de sujetos aislados e independientes es también teóricamente insostenible. Bajo este punto de vista puede verse un acercamiento posterior de Rawls a las posiciones comunitaristas en el sentido de que, sin abandonar la construcción procedimental de la «posición original», la interpreta

resaltando el contexto de su concepción de la justicia, que no es metafísica, sino política, anclada dentro de las democracias occidentales.²¹

Si en este aspecto puede consignarse cierto acercamiento a las posturas comunitaristas, no está claro que pueda decirse lo mismo por lo que respecta a la cuestión en su conjunto. En efecto, M. Sandel considera que hay un vínculo necesario entre dicha concepción atomística de la persona y la concepción liberal de los derechos fundamentales. La preeminencia normativa de la idea de derechos iguales frente a todo concepto de vida buena solamente puede resultar de la premisa antropológica de sujetos aislados y no-situados; porque si las personas son representadas como seres que monológicamente eligen sus fines, entonces lo sensato es admitir como fin central de una sociedad justa la garantía jurídica de la libertad de decisión individual; los individuos necesitan en primer lugar la protección de su autonomía individual ante los influjos normativos de la comunidad. Pero si, en cambio, el sujeto es entendido como sujeto socializado comunicativamente, que no elige sus fines vitales, sino que los busca y descubre en el intercambio social, entonces la relación de preferencia entre 'derechos' y 'valores' se invierte, porque entonces el individuo necesita, para conseguir una adecuada autocomprensión, presuponer una comunidad que le ofrezca el medio adecuado para la elección racional. Por eso, según Sandel, la crítica a la concepción atomística de la persona y el concepto de persona radicalmente situada llevan a la preeminencia normativa de la visión de valores compartidos respecto de la idea de derechos iguales. Se trata de la posición comunitarista, según la cual toda forma de convivencia política lograda depende de la existencia de valores compartidos, y por tanto el criterio supremo es la idea de orientaciones axiológicas socialmente vinculantes.

De todos modos, aún concediendo que la identidad de la persona esté constituida por una determinada interpretación de la vida buena, por cuanto ella se encuentra siempre situada en una sociedad cultural dotada de una tal interpretación, se puede pensar en una réplica de J. Rawls en favor de la preeminencia de los derechos iguales, con el argumento de que es necesario garantizarlos de modo prioritario precisamente a fin de que la búsqueda de fines por parte del individuo pueda realizarse en un contexto adecuado: el de una sociedad justa que haga máximamente posible dicha búsqueda; precisamente porque la búsqueda individual del bien se realiza en un proceso comunicativo se requiere ante todo que la comunidad garantice determinados derechos fundamentales y un elemental bienestar. La garantía jurídica de la autonomía personal no es un obstáculo para el proceso intersubjetivo de la formación personal de identidad, sino que lo posibilita. Con ello volvemos a la posición liberal, según la cual lo central es la ampliación de las libertades garantizadas jurídicamente, y por tanto el criterio supremo de justicia política es la idea de los máximos derechos de libertad, compartidos igualmente por todos.

La contraposición de las dos posturas seguramente contribuye más bien a

ocultar el tema, puesto que el fondo de la cuestión es cómo deben plantearse las condiciones de libertad de los sujetos socializados dentro de la ética política a fin de poder alcanzar un concepto convincente de sociedad justa. De hecho, la remisión de un extremo al otro, es decir de los sujetos a la sociedad y de ésta a aquéllos, es inevitable tanto en un planteamiento como en el otro; quizás lo único que cambie de modo claro es el punto de partida: en un caso se parte de los individuos y se remite a la sociedad, o en su caso al ordenamiento jurídico, a fin de que garantice integridad y libertad de ellos; en el otro caso, se parte de la comunidad, puesto que los sujetos son socializados en su medio y por tanto interesa asegurar ante todo un proceso comunicativo libre y sincero. Si en último término se viene a desembocar en un cierto comunitarismo (preeminencia de la comunidad), entonces esta posición tiene el difícil problema de presentar no una referencia fáctica o una fundamentación ética de la moral sino un concepto normativo de la eticidad.²²

Otro intento de afirmar la inseparabilidad entre la afirmación de la autonomía personal y la vinculación comunitaria podemos encontrarlo en la teoría de la acción comunicativa y en la ética discursiva de Habermas, así como en la pragmática trascendental de Apel, cuando afirman que la comunidad se forma por el diálogo, al que tienen igual derecho de participación todos los sujetos capaces de habla y de acción, y que por el mismo hecho son reconocidos como personas.²³

Delimitar el concepto de solidaridad respecto a su funcionalización como categoría fundamental de una filosofía social o principio constructor de la sociedad no significa relegarlo al ámbito privado o público de las virtudes, negándole su relevancia política. El propio contenido conceptual es el que confiere a la solidaridad la capacidad de desempeñar la función de «principio político», tal como intenta mostrar Jesús González Amuchastegui.²⁴ Me parecen sugerentes sus reflexiones en torno a «la relevancia moral de las omisiones»,²⁵ dado que especialmente este aspecto afecta a la solidaridad, a diferencia de la libertad y de la igualdad, acerca de las cuales más fácilmente pueden formularse derechos y deberes positivos. De todos modos, difícilmente uno puede sustraerse a la impresión de que esta distinción se debe más a la situación presente que a algo en realidad conceptualmente necesario. Ciertamente la situación presente es que la solidaridad, a diferencia de la libertad y la igualdad, no aparece como un derecho democrático²⁶ del que puedan derivarse derechos y deberes, sino que en todo caso dice referencia a un modo de comportamiento y actitudes, o quizás a un valor, en el sentido de criterio e indicación para la orientación del comportamiento, válidos en una sociedad cultural. Posiblemente la solidaridad deba primero adquirir más peso cultural, en el sentido de que los valores vigentes constituyen el sistema de referencia en una sociedad cultural, a fin de que pueda posteriormente ser considerada como derecho reconocido, y finalmente instituirse como tal y traducirse en legislación concreta. O si efectivamente hay una diferencia conceptual quizás

se deba a que la solidaridad no sea otra cosa que una forma de entender los derechos de libertad e igualdad, a saber, como su realización conjunta y efectiva en una sociedad justa.²⁷

4. Más allá de la contraposición entre benevolencia y justicia

La justicia ha sido siempre la virtud moral y política por excelencia. Tanto si se le da por objeto la armonía de los elementos internos de la persona y de la sociedad, el bien común o el bienestar general, la defensa de los derechos iguales para cada uno. Pero al mismo tiempo desde siempre se ha visto que la objetividad y universalidad de la justicia dejaba lagunas considerables, entre otras cosas porque el bienestar general convive de hecho con el malestar de numerosos particulares. De ahí la necesidad de complementar y compensar la justicia, siquiera desde el lado subjetivo y particular. La benevolencia es la virtud que paradigmáticamente —aunque su origen se halle en la tradición anglosajona— ha sido llamada a cumplir esta misión de compensación y complementación.²⁸

Si por una parte es muy loable la extensión de los cuidados de la justicia, aunque sea a través de la benevolencia, por otra parte, que dicha función se confíe a la benevolencia, con su aire de subjetivismo y voluntarismo, plantea un doble problema, cuya exposición nos dará las razones por las cuales la solidaridad se sitúa más allá de esta contraposición, situándose del lado de la justicia, convirtiéndose no en su complemento, sino en su reverso, indicándole por donde debe ampliar su campo de acción, viniéndole a designar la extensión de su significado.

En primer lugar las propuestas de compensación y complementación dan la impresión de como si el fenómeno —o el mal— cuyo cuidado o subsanación se confía a la benevolencia (y en su caso a la solidaridad) fuera siempre algo tan subjetivo, arbitrario y casual, como la solución que se le pretende dar.²⁹ Con ello no se pretende negar que ciertamente el azar y la casualidad y las circunstancias subjetivas jueguen un papel incluso a veces hasta cierto punto decisivo; ni siquiera se pretende menospreciar ni la actitud de benevolencia ni la actividad de beneficencia, porque no es difícil pensar que no serán nunca totalmente reemplazables. Pero no por ello hay que considerar que los hechos y situaciones que exigen solidaridad son por sí mismos siempre algo imprevisibles y de origen puramente subjetivo o natural, que escapa por tanto al control social, como si, por ejemplo, la marginación no fuera un producto social, típico de unas formaciones sociales, que se crea con la misma necesidad que tantos otros productos o hechos sociales. En todo caso la percepción, por parte del sujeto, del presunto carácter azaroso viene dada más bien por el carácter estructural e impersonal, fruto de situaciones objetivas, difícilmente imputables a sujetos singulares concretos. Precisamente por ello debe actuar el sujeto colectivo como responsable solidario respecto de las víctimas de dicha situación.

En segundo lugar la solución (propuesta como benevolencia, pensada como respuesta particular y subjetiva, voluntaria y hasta cierto punto arbitraria) no cuadra con el fin que se propone, el bienestar general, la sociedad libre y justa, o como se prefiera formular.

Formulado en términos de bienestar, efectivamente el bienestar general no puede ser otro que el bienestar de todos, y por tanto la búsqueda del bienestar de los desfavorecidos no puede tener menor rango que el mismo bienestar general perseguido según la justicia, porque forma parte del mismo, no es un añadido posterior o secundario.³⁰ Visto desde el bienestar particular, éste a su vez exige el bienestar de los demás, en último término el bienestar de todos.³¹ Prueba empírica extrema de la inviabilidad del exclusivo bienestar particular son las llamadas «sociedades inviables», de las que, a causa de sus disfunciones y perversiones, causadas a su vez por situaciones en que, para muchos de sus miembros, ni siquiera pueden cubrirse las necesidades más elementales, apenas cabe nada más que huir, viniendo a significar una verdadera recaída en el estado de naturaleza.

Formulado en términos de libertad, si por libertad entendemos algo más que la pura libertad negativa, es decir la pura posibilidad subjetiva de vida en libertad y por tanto la pensamos como realización histórica socio-política, la libertad es esencialmente una realización comunitaria. En este contexto no es difícil pensar que se es libre en la medida en que se convive en una sociedad libre.³²

Estas formulaciones se basan en la estricta reciprocidad existente entre el individuo y su sociedad, de modo que el proceso de individuación es al mismo tiempo un proceso de socialización y al revés, y en último término tienen como fundamento el carácter esencialmente social del individuo, se formule en términos de «animal cívico por naturaleza» (Aristóteles), de intersubjetividad (Fichte, Mead, etc.), de dimensión universal del individuo (Kant y Hegel) o en términos discursivos (Apel y Habermas). Esta base filosófica, sea de naturaleza antropológica, subjetiva o lingüística, es lo que obliga a superar el carácter aleatorio y subjetivo que a veces parece revestir la solidaridad.

Si la solidaridad atiende al fenómeno de la socialización, y ésta no es algo casual, particular y arbitrario, sino esencial en el individuo humano, de tal manera que se realiza como humano en la comunidad, entonces la solidaridad no puede ser concebida como algo casual, particular, subjetivo, gratuito y arbitrario, sino que su estatuto debe corresponder a la función que ejerce y al fin a que sirve.

5. Más allá del etnocentrismo y del universalismo abstracto

J. Habermas propone sustituir la benevolencia por la solidaridad, insertándola así dentro de una moral universalista. Con esta sustitución pretende cumplir un doble objetivo, consistente en liberar la solidaridad de su sentido premoderno, a saber, 1. que pierda su sentido particular, cerrado, etnocéntrico, y cobre su

verdadera dimensión social universal, y 2. que la solidaridad pierda el carácter de favor (sacrificio, gracia) subjetivo, voluntario (arbitrario) y casual.³³

Sin duda, estas dos notas, que para resumir se podrían caracterizar como de universalidad y objetividad, destacan en la concepción que Habermas presenta de la solidaridad, y constituyen una contribución irrenunciable en el esfuerzo por llevar a concepto la solidaridad dentro de una teoría racional y crítica de la sociedad.

Pero con dicha sustitución la solidaridad no asume exactamente la misma problemática indicada por la benevolencia, sino que cambia el sentido de la justicia y el de la benevolencia. En efecto, mientras en el binomio justicia-benevolencia, la justicia atiende al bienestar general y la benevolencia al bienestar del prójimo, el particular concreto desfavorecido desde el punto de vista del bienestar general,³⁴ en el marco del binomio justicia-solidaridad Habermas cambia el sentido de justicia y de solidaridad: «*justicia* se refiere a las libertades iguales de individuos insustituibles y que se autodeterminan, mientras que *solidaridad* se refiere al bienestar de compañeros hermanados en una forma de vida compartida intersubjetivamente». ³⁵ Con ello Habermas cree atender a la doble tarea de toda moral: hacer «valer la integridad de los individuos socializados, exigiendo igual trato y con ello igual respeto a la dignidad de cada uno» (tarea que cumple la moral con los principios de justicia), y, por otra parte, proteger «las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco, exigiendo solidaridad de los individuos como miembros de una comunidad, en la que han sido socializados» (tarea que cumple la moral con los principios de solidaridad).³⁶

Con ello Habermas no está más que actualizando el viejo concepto de solidaridad, presentado por toda la corriente de pensamiento socialista desde P. Leroux, consistente en concebir la solidaridad como vinculación social, y en último término como la realización social de la propiedad universal humana de sociabilidad. La solidaridad se refiere a los vínculos societarios, intersubjetivos entre los miembros de una sociedad; en último término la solidaridad cuida de la construcción de la sociedad, tiene por objeto la sociedad como tal; y en cambio, la justicia, mira a los individuos, que cada uno vea cumplidos los mismos derechos.

En este sentido, de la crítica de R. Rorty a Habermas me parece acertado el aspecto de la reivindicación de que se da solidaridad cuando se comparte el dolor. «La ironista liberal [la posición de Rorty] piensa que no es por un lenguaje común que está vinculada al resto de la especie humana, sino *solamente* por la sensibilidad al dolor, especialmente por la sensibilidad a aquella especie de dolor que los animales no comparten con los hombres: la humillación». ³⁷ Dejando aparte la crítica a la teoría de la acción comunicativa y su intento de fundamentar la solidaridad, que no necesariamente está vinculada con lo que afirma, me parece de interés esta parte afirmativa: la solidaridad se basa «en el sentimiento de un peligro común». ³⁸ Lo que une es siempre una tarea, no una

teoría o un saber. En todo caso «el conocimiento de que la vulnerabilidad por la humillación nos es común, es el *único* vínculo social que necesitamos». ³⁹

En cambio, parece contradictorio el concepto de solidaridad etnocéntrica que Rorty propone, puesto que la solidaridad no puede limitarse a ser el sentimiento de un «nosotros», o en establecer relaciones con los «nuestros», ⁴⁰ sino la actitud de hacer nuestros los sufrimientos, las causas de los que sufren. La solidaridad no sólo no puede ser etnocéntrica, sino que consiste en romper el etnocentrismo. Su concepto de solidaridad parece demasiado pegado al sentimiento de pertenencia a grupo, quizás precisamente por su renuncia a toda filosofía, metafísica o religión. Quizás de modo algo inconsciente Rorty parte de un pensamiento de larga tradición, a saber que la solidaridad es ante todo un hecho de copertenencia o interdependencia, normalmente explicado en base a conceptos como naturaleza humana, intersubjetividad, renacimiento, etc., hecho antropológico que sirve como fundamentación de la exigencia ética de mutua ayuda. Rorty admite la copertenencia como fruto de la socialización, pero la reduce a su vivencia subjetiva, psicológica y sociológica, sin considerar siquiera la interdependencia estructural que ponen de manifiesto las relaciones comerciales especialmente en la búsqueda de recursos naturales y la situación ecológica. Su renuncia al universalismo le viene dada por su ironismo o renuncia a cualquier idea metafísica, como pueda ser razón, género humano, naturaleza humana, sociedad humana, historia, etc. Incluso es difícilmente comprensible su propuesta de utopía liberal, consistente en ir ampliando el grupo del nosotros, en «intentar incluir en nuestra comprensión del 'nosotros' también a gente que hasta ahora había sido 'ellos'. La utopía liberal afirma precisamente que hay progreso moral y que este progreso va en dirección a más solidaridad. [...]. [La solidaridad] se ha de pensar como la capacidad de ver siempre más que diferencias tradicionales (entre tribus, religiones, razas, costumbres y distinciones semejantes) son negligibles en comparación con las similitudes cara al dolor, la humillación». ⁴¹ Esta utopía liberal es difícilmente compatible con la afirmación no sólo de que siempre se tratará de un grupo limitado, sino, más aún, de un grupo que se define por el contraste con otros, de un grupo que vive y se define por la exclusión de otros. ⁴²

De otro talante muy diferente me parece la crítica que hace H. Peukert al universalismo, inspirada en W. Benjamin ⁴³ y centrada también en su carácter abstracto y en que la solidaridad no se define por su pura relación universal, sino por el compromiso respecto del amenazado.

Se me presenta el desafío de la solidaridad cuando otro está amenazado. En una situación de amenaza concreta hablar de solidaridad universal con todos, es entonces justamente una traición al otro y al mismo tiempo a la idea de solidaridad. Porque esta idea tiene su lugar originario allí donde los singulares, que como singulares son indefensos, se unen para romper la superpotencia de una amenaza y para superarla. ⁴⁴

Peukert apunta a que la solidaridad no se define desde una supuesta dimensión formal de universalidad, sino desde un contenido: el compromiso con el desfavorecido. La reivindicación del compromiso por el sufriente, con ser una relación particular y unilateral, no se cierra en ningún grupo, sino que se abre a todos; por ser una afirmación hecha por el desprotegido crea una nueva universalidad que se deriva del carácter negativo del particular a que se refiere y que no se circunscribe a ningún grupo de 'nosotros', sino a los que sufren. En este caso el grupo 'nosotros' muestra su solidaridad no por cualquier abertura a cualquier particular, sino por la apertura y la vinculación con el excluido.

El problema de la alternativa entre particularismo y universalismo en el concepto de solidaridad ha sido planteado por A. Cortina en los términos de las relaciones entre cooperación y solidaridad. Aquí se entiende por cooperación el modo de actuación conjunta correspondiente a la reciprocidad contractualista, y que se diferencia, por una parte, de la actuación competitiva, que tiene como objetivo vencer al otro, en vez de unirse con él en la búsqueda del objetivo común, sin salirse de la búsqueda de los propios intereses, y por otra parte se diferencia de la solidaridad, que es una actuación que va más allá de la cooperación, porque no está centrada en uno mismo, sino en la persecución del bien del otro.⁴⁵

La concepción universalista (socialista) de la solidaridad tiene el peligro de aproximar de tal manera justicia y solidaridad⁴⁶ que la solidaridad quede reducida a la protección de «las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco»,⁴⁷ en último término a la igualdad y la universalidad de la justicia, ciertamente incluyendo el esfuerzo por crear relaciones de justicia, siempre en la búsqueda del bien general, pero sin mirar directamente a los particulares amenazados o indefensos, porque el particular es afirmado en tanto en cuanto forma parte del conjunto social, pero no por sí mismo. La ética discursiva, por su preocupación fundamentadora y por su consecuente planteamiento formal, se ha concentrado demasiado en la formulación del imperativo categórico kantiano que pone de relieve la universalización, olvidando la otra formulación consistente en la afirmación del hombre como fin en sí mismo. Como ha señalado A. Cortina, la solidaridad va más allá de la cooperación, precisamente cuando «entiende la persona autónoma como fin en sí misma y, por tanto, merecedora de la solidaridad [...], que todo hombre es fin en sí mismo y, por tanto, en sí valioso, [que] exige por parte de los que así lo consideran una adhesión que le permite llevar a término sus planes vitales legítimos, adhesión que no puede condicionarse a una contraprestación, que no siempre es posible».⁴⁸

De todas formas, parece evidente que Habermas tiende más bien a la cooperación que a la solidaridad, es decir parece como si partiera de la suposición de que la sociedad está ya igualada, que ya se encuentra en situación real de simetría, donde por tanto la justicia y la solidaridad son exactamente lo mismo, y donde por tanto la ley moral puede coincidir con el acuerdo de los afectados. Plantear la solidaridad en términos de cooperación tiene su ventaja, porque

precisamente la solidaridad implica una asimetría entre el que ejerce la solidaridad y el que se beneficia de ella, relación por tanto desigual que significa una cierta superioridad de uno respecto del otro; y en segundo lugar la cooperación aumenta la autoestima en mayor medida que la solidaridad.⁴⁹ Pero mientras la situación social real sea de asimetría, pensar en términos de simetría es, como afirma H. Peukert, una traición a los desfavorecidos y a la idea misma de solidaridad.

Ahora bien, defender la solidaridad en contra de la cooperación no es de ninguna manera querer mantener la asimetría, por un doble motivo: por el fin de la solidaridad, que es precisamente crear la simetría, y por el origen de la solidaridad, que no proviene de ninguna posición de superioridad, sino, como con toda razón argumenta Habermas, que nace de la intersubjetividad constitutiva del sujeto y de la sociedad. En este sentido, la solidaridad no es más que la vivencia honesta de la fáctica interdependencia constitutiva que todo sujeto vive, sabiendo que la medida de su libertad y de su bienestar es la medida de la libertad y del bienestar de todos sus conciudadanos y de la sociedad en conjunto.

NOTAS

1. Según S. Feilbogen, «De Solidaritätsphilosophie in Frankreich», en *Festschrift für Wilhelm Jerusalem*, Viena/Leipzig 1915, p. 65. Jean-Baptist Say (1767-1832, economista seguidor de A. Smith) es «el primero que constata una especie de "solidaridad" entre todos los hombres». Un buen estudio histórico-sistemático, L. Oeing-Hanhoff, «Freiheit und Solidarität. Zur Kritik des liberalistischen und sozialistischen Freiheitsverständnisses», en G. Pöltner (ed.), *Personale Freiheit und pluralistische Gesellschaft*, Viena, 1981, pp. 9-21.

2. F.S. Gargiulo, «Solidarietà», en *Il digesto italiano. Enciclopedia metodica e alfabetica di legislazione, dottrina e giurisprudenza*, dirigida por L. Lucchini, vol. XXII/1, Turín, 1899, p. 1. Como definición actual y usual en derecho puede verse la del reconocido manual de L. Díez-Picazo, *Fundamentos del derecho civil patrimonial*, vol. I, Madrid, 1979, p. 400: «La solidaridad es aquella situación en la cual cuando hay varios acreedores, cada uno de ellos tiene derecho a exigir la totalidad del crédito (*solidum*: el entero) y cuando hay varios deudores cada uno de ellos tiene el deber de prestar íntegramente la deuda». Un estudio jurídico actual sobre el tema, J. Caffarena Laporta, *La solidaridad de deudores. Excepciones oponibles por el deudor solidario y modos de extinción de la obligación*, Madrid, 1980.

3. Oeing-Hanhoff, art. cit., p. 9.

4. De P. Leroux conviene tener en cuenta sobre todo *De l'Humanité, de son principe et de son avenir* (1840), París, M. Abensour y P. Vermeren, 1985.

5. Aunque en L. Feuerbach ni en el joven Marx no aparezca el término solidaridad, se puede considerar como un equivalente del concepto del hombre como «ser genérico». Ver G. Amengual, «Gattungswesen als Solidarität», en H.-J. Braun et al. (eds.), *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Berlín, 1990, pp. 345-367.

6. Cf. G. Amengual, *La solidaritat segons Jürgen Habermas*, Palma de Mallorca, 1991.

7. Véase sobre este tema H. Boucsein, *John Stuart Mill und die Idee der Solidarität*, Francfort a.M., 1983.

8. De la inmensa bibliografía se puede reseñar como más importantes P. Kropotkin, *El apoyo mutuo. Un factor de evolución*, Móstoles, 1989 y *La moral anarquista*, Madrid, 1978; la línea de Kropotkin ha sido desarrollada actualmente por el antropólogo A. Montagu, *¿Qué es el hombre?*, Barcelona, 1987 y *La dirección del desarrollo humano*, Madrid, 1975. Una buena visión de conjunto, más bien sistemática en la primera e histórica en la segunda, la ofrecen estas dos obras:

C. Díaz, *El anarquismo como fenómeno político moral*, Madrid, 1978 y *Las teorías anarquistas*, Madrid, 1978.

9. V. Nell-Breuning, «Solidarismo», en W. Brugger, *Diccionario de filosofía*, Barcelona, 1978, p. 487.

10. A. Honneth, «Grenzen des Liberalismus. Zur politisch-ethischen Diskussion um den Kommunitarismus», *Philos. Rundschau*, 38 (1991), 83.

11. Cf. J.-F. Lyotard, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, 1984, que sigue siendo básica; en cambio, es más descriptivo y superficial, aunque más directamente sobre el tema G. Lipovetsky, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, 1987.

12. Cf. J. Habermas, «Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik?», en W. Kuhlmann (ed.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Francfort a.M., 1986, p. 20.

13. Cf. J. González Amuchastegui, «Notas para la elaboración de un concepto de solidaridad como principio político», *Sistema*, 101 (1991), 124; A. Saoner, «Libertad, igualdad, solidaridad», *Comunicació*, 66 (1990), 19-27; G. Amengual, «Del ciutadà lliure i igualitari a l'home solidari. Reflexió ètico-política sobre la irrenunciable aportació i la radical insuficiència de la Revolució Francesa», *Comunicació*, 62-63 (1989), 23-39.

14. Nueva en el sentido de repetida o neo-, puesto que sus resonancias aristotélicas son muy claras.

15. H. Schnädelbach, «Was ist Neoaristotelismus?», en W. Kuhlmann (ed.), *Moralität und Sittlichkeit...*, op. cit., pp. 38-63, esp. pp. 50-54.

16. Cf. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, vol. VII, Francfort a.M., 1970, § 35-36. Además, por el tema que tratamos, conviene recordar que la persona es el primer concepto del espíritu objetivo, que presupone el espíritu subjetivo, dentro del cual se ha desarrollado ya la lucha por el reconocimiento, que por tanto el concepto de persona ya presupone como peshistoria de su propia formación.

17. *Ibid.*, § 153.

18. En el tratamiento de la teoría de Rawls atiende especialmente el concepto de persona A. Cortina, «La fundamentación ética del derecho como tarea prioritaria de la filosofía política», en *Ética mínima*, Madrid, 1986, pp. 169-195, esp. pp. 178 ss.

19. Honneth, art. cit., p. 87. En la exposición de esta polémica en torno a la justicia y entre liberalismo y comunitarismo sigo esta exposición de A. Honneth.

20. M.J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, 1982, cap. I.

21. J. Rawls, «Justice als Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985), 223 ss.

22. Esta es la posición de A. Honneth, art. cit., pp. 85, 100-102.

23. Cf. por ejemplo K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, vol II, Francfort a.M., 1976, p. 400. J. Habermas, «Gerechtigkeit und Solidarität», en *Moralität und Sittlichkeit...*, op. cit., p. 310.

24. J. González Amuchastegui, art. cit., 129, 131 ss.

25. *Ibid.*, pp. 133-135.

26. Cf. la vigente Constitución Española, art. 1.1, donde se reconocen «como valores superiores de su ordenamiento jurídico la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político».

27. Cf. G. Amengual, «Del ciutadà lliure i igualitari a l'home solidari», art. cit., pp. 37-39.

28. Una exposición clásica de estas dos virtudes en D. Hume, *Una investigación sobre los principios de la moral* (1751), en *De la moral y otros escritos* (trad. de D. Negro Pavón), Madrid, 1982, sec. II y III, pp. 11 ss., aunque en realidad es la justicia («la utilidad pública constituye el único fundamento de la justicia», p. 20) la que artificial y racionalmente viene a completar la benevolencia que brota espontáneamente de los sentimientos de la naturaleza humana.

29. Es la impresión que dan las explicaciones de la solidaridad como «compensación y complemento de la justicia». Cf. el capítulo, por otra parte bellísimo, riguroso y muy sugerente,

dedicado a la solidaridad en V. Camps, *Virtudes públicas*, Madrid, 1990, pp. 33-54, ver esp. pp. 33-36.

30. Este es el argumento de Habermas, «Gerechtigkeit und Solidarität», art. cit., pp. 310 ss., aunque para alguien, como Habermas, que piensa la solidaridad sólo desde el plano de la universalidad, este argumento es algo engañoso, por cuanto el bienestar general permite situaciones de desprotección en grupos minoritarios o, a escala internacional, de la inmensa mayoría. Cf. G. Amengual, *La solidaritat segons J. Habermas*, op. cit., pp. 22 ss., 27 ss.

31. Así lo expone Hegel en la «moralidad» (es decir, desde el punto de vista moral) de su Filosofía del Derecho. Cf. Hegel, op. cit., § 125. Cf. G. Amengual, «Voluntad natural y voluntad moral en el capítulo "Moralidad" de la "Filosofía del Derecho" de Hegel», en *Historia lenguaje sociedad. Homenaje a E. Lledó* (ed. al cuidado de M. Cruz y otros), Barcelona, 1989, pp. 281-294, esp. pp. 290-292.

32. Sobre el concepto de libertad comunitaria cf. P. Ricoeur, «El filósofo y el político ante la cuestión de la libertad», en *Política, sociedad e historicidad*, Buenos Aires, 1986, pp. 173-192. Sobre la mutua implicación de libertad y solidaridad ver las reflexiones, inspiradas en Hegel, de L. Oeing-Hanhoff, art. cit., pp. 13-16; G. Amengual, «Del ciutadà lliure i igualitari a l'home solidari», art. cit., pp. 37-39.

33. «Como parte constitutiva de una moral universalista la solidaridad pierde ciertamente su sentido puramente particular, limitado a las relaciones internas de un grupo etnocéntricamente cerrado respecto de otros grupos —aquel carácter de obligada disposición al sacrificio en favor de un sistema colectivo de autoafirmación, que siempre resuena en las formas premodernas de la solidaridad.» J. Habermas, «Gerechtigkeit und Solidarität», art. cit., p. 311.

34. Que por otra parte es el sentido originario de los términos en la tradición anglosajona, cf. D. Hume, op. cit.; Frankena, *Analytische Ethik*, Munich, 1972, pp. 62 ss.; L. Kohlberg, D.R. Boyd y Ch. Levine, «Die Wiederkehr der sechsten Stufe: Gerechtigkeit, Wohlwohlen und der Standpunkt der Moral», en VV.AA., *Zur Bestimmung der Moral*, Edelstein y Nunner-Winkler, eds., Francfort a.M., Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1986, pp. 205-240; Habermas, «Moralität und Sittlichkeit», art. cit., p. 21.

35. Habermas, «Gerechtigkeit und Solidarität», art. cit., p. 311.

36. *Ibid.*, p. 311; cf. *id.*, «Moralität und Sittlichkeit», p. 21.

37. R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge Univ. Press 1989, p. 92.

38. *Ibid.*, p. 91.

39. *Ibid.*, p. 91.

40. Este concepto de solidaridad sería totalmente ciego, carente de cualquier criterio para discernir el corporativismo y tantas 'solidaridades para la insolidaridad' o cualesquiera grupos de intereses.

41. Rorty, op. cit., p. 192, cf. p. 198.

42. *Ibid.*, pp. 190-191.

43. Cf. H. Peukert, *Wissenschaftstheorie Handlungstheorie Fundamentale Theologie*, Francfort a.M., 1978, esp. pp. 300 ss.

44. H. Peukert, «Universale Solidarität - Verrat an Bedrohten und Wehrlosen?», *Diakonie*, 8 (1978), 4. Sobre Peukert y su concepción de la solidaridad véase H.-U.V. Brachel y N. Mette (eds.), *Kommunikation und Solidarität*, Friburgo (Suiza) / Munster, 1985.

45. Cf. A. Cortina, *Ética sin moral*, Madrid, 1990, pp. 282, 290, 287-289.

46. La ética discursiva pretende precisamente unir los dos principios de la moral: el principio de la justicia y el de la solidaridad, yendo a la raíz de ambos, desde el planteamiento comunicativo o intersubjetivo, por el cual el proceso de individuación es al mismo tiempo de socialización y a la inversa, de tal manera que la moral no puede proteger los derechos del individuo sin el bien de la comunidad a la que él pertenece. Cf. Habermas, «Moralität und Sittlichkeit», art. cit., p. 21.

47. Habermas, *ibid.*

48. A. Cortina, art. cit., pp. 290 ss.

49. A. Cortina, art. cit., p. 289.