

ANTROPOLOGÍA DE LA SOLIDARIDAD

José María Barrio Maestre
Profesor Titular
Universidad Complutense de Madrid

El planteamiento de una *antropología de la solidaridad* puede suscitar extrañeza, dado que la solidaridad se entiende primeramente como un valor moral, algo que "debe ser", mientras que la vocación fundamental de la teoría antropológica es una indagación sobre el "ser" humano. Bien es verdad que toda ética realista ha de fundarse en una teoría antropológica consistente, y que lo primero que hay que decir de los valores en general –y de los valores morales en particular– es que verdaderamente lo son, de suerte que la ética realista –pese a su intención esencialmente práctica– no puede ignorar su radical dependencia de la *realidad* humana.

Pero es que, además de lo dicho, resulta que podemos hallar en el seno mismo de la realidad humana que la Antropología filosófica ilustra una vocación solidaria inscrita en las entretelas más originarias de su textura ontológica. La apertura al otro no es ni mucho menos una dimensión marginal de lo que somos. Y ello por varias razones.

En primer término, porque tenemos raíces. Nuestro ser está radicado en algo que lo trasciende, aunque sólo sea por el hecho primigenio de que no nos lo hemos dado nosotros. Hemos sido llamados al ser por Otro.

En segundo término, porque no podemos lograr ser lo que somos –personas humanas– sin la ayuda de otros. También, y en sentido opuesto, porque los demás no pueden lograrse sin nuestra cooperación, al menos en la medida adecuada.

Nuestro pasado es compartido. El hombre tiene historia, de manera que hemos llegado donde hemos llegado –en lo bueno y en lo malo– en buena parte merced a quienes nos han precedido, al tiempo que los que nos sucedan habrán de partir de lo que les hayamos transmitido. Por la misma razón, también nuestro futuro es compartido. Compartimos un destino común y ello constituye la base psicológica

del "sentimiento" de la solidaridad. (En nuestros días, esta idea de que el futuro es compartido se ha visto fortalecida desde la sensibilidad ecológica. El llamado Informe Brundtland, presentado a la Asamblea de la ONU en 1985, define el concepto de "desarrollo sostenible" en términos de promover un progreso económico e industrial que no comprometa el medio ambiente y la supervivencia de las generaciones futuras. También en el ámbito de la sociología, y en el concreto contexto del análisis de la futura viabilidad del Estado del Bienestar, se ha acuñado el concepto de "justicia intergeneracional").

Hay quien piensa que el "sentimiento" solidario es algo culturalmente suscitado en la escena sociohistórica de una economía globalizada, algo parecido a lo que sucedió, ya hace años, con el "sentimiento" ecológico. En todo caso, y sin entrar más en esta cuestión, entiendo que constituye una inclinación natural humana –y de ello se ocupa la antropología antes que la ética– el pensar que la suerte ajena también es la mía y que, al igual que comparto un pasado común con otros congéneres, nuestro futuro es interdependiente.

Aunque en un sentido algo distinto, también Robert Spaemann aduce una paradójica fundamentación hedónica del sentimiento de la filantropía, que podría conectarse incluso con la *regula aurea* de la moral evangélica: "Tratad a los demás como queréis que ellos os traten" (*Mt. 7, 12*). Igualmente Pieper señala la distinción pero mutua convergencia entre el deseo egoísta (*eros*) y el amor altruista (*ágape*). El hecho es que el fenómeno contemporáneo del voluntariado ha puesto de relieve el carácter extraordinario de una experiencia ordinaria: uno se gana cuando se "pierde", cuando se "expropia" de sí por la entrega al otro. La acción altruista obra en beneficio, sobre todo, de quien la lleva a efecto, mucho más que del teórico beneficiario. Experiencia ésta que, en un nivel distinto, corroboran varios recientes premios nobel de economía –entre ellos Amartya Sen– al afirmar que generalmente ponemos más interés y empeño en aquellas tareas que realizamos "desinteresadamente", sin ninguna contraprestación ni beneficio económico. Esta observación es digna de ser profundizada, y la verdad en ella latente es capaz de catalizar un replanteamiento general de muchos dogmas de la economía liberal.

En fin, la crisis de ciertos supuestos de un liberalismo que canonizaba el egoísmo individual como único camino para perseguir el bien común, nos enfrenta con la necesidad de explorar nuevas hipótesis y paradigmas que sirvan para explicar mejor la compleja realidad socioeconómica. Se abre paso para muchos la percepción de que no se es más cuanto más se tiene. Hablando del consumismo, señala Juan Pablo II que "no es malo el deseo de vivir mejor, pero es equivocado el estilo de vida que se presume como mejor, cuando está orientado a tener y no a ser,

y que quiere tener más no para ser más, sino para consumir la existencia en un goce que se propone como fin en sí mismo" (Enc. *Centesimus annus*, n. 36).

... ..

Pasemos ya al núcleo del asunto. Personalidad significa interpersonalidad. Característica de la persona es la autoposición de sí misma en la forma peculiar de la identidad subjetiva. La persona es alguien capaz de decir con sentido –decir y entender lo que dice cuando lo dice– la palabra "yo", siendo así que ese yo significa sujeto capaz de autoconciencia y de autodeterminación, digamos, de entender y de querer libremente. Así, la persona, en tanto que sujeto o "yo", mantiene una especial relación consigo misma: eso que conocemos como "intimidad", "vida subjetiva" o, en general, como "vida interior".

Ahora bien, ningún yo puede entrar en contacto consigo mismo, en la forma de poseerse según la autoconciencia, si no es en relación a su vez con un no-yo (*alter*) pero que también es un yo (*ego*). Dicho de otra forma, sólo me hago cargo de mí mismo como "yo" en relación, llamémosle dialéctica, con un "tú".

Por su parte, ambos elementos –el "yo" y el "tú"– conforman el "nosotros". Y el nosotros, como explica Millán-Puelles, no es más que el plural del yo.

Desde el punto de vista antropológico, la solidaridad, antes que un valor de tipo moral, es una condición inherente al yo, en concreto, aquella que hace posible y necesario que la persona se viva a sí misma instada por la existencia del *alter ego*, de una "identidad semejante".

A título de identidad, el semejante es un yo discontinuo al yo en el que yo consisto, completamente irreductible al mío; en sentido estricto, irreplicable e irremplazable (tal es, según Kant, uno de los aspectos más significativos de la dignidad de la persona). Irreplicable implica una absoluta novedad, como han puesto de manifiesto las agudas observaciones de Hannah Arendt acerca de la "natalidad". Todo yo es un individuo, irreductible a otro; e individuo, como decían los escolásticos, es una entidad intrínsecamente indivisa y extrínsecamente separada (*indivisum in se et divisum a quolibet alio*).

Pero, en calidad de "semejante", el *alter ego* enlaza con el *ego* en razón de que comparten una cualidad común, vale decir, la naturaleza personal.

En otras palabras, y por utilizar una terminología más vulgar, las personas se definen por tener cada una su propia personalidad. Ésta resulta de la mixtura de elementos hereditarios, ambientales y, podría decirse, "personales", es decir, ingredientes que vienen dados, bien desde dentro, bien desde fuera – temperamento–, sumados a otros que, fruto no tanto de lo que se nos da como de lo que hacemos nosotros con ello, integran lo que conocemos como "carácter", huella o impronta personal en la respectiva biografía. Ahora bien, si todas las personas coinciden en tener personalidad, no precisamente coinciden en la personalidad tenida por cada una: cada quien tiene la suya propia, propiísima. Como decía un amigo, cada uno es cada uno con su "cadaunada". Cada persona ejerce su ser-persona a su modo y manera, pero a su vez todos y cada uno de esos modos y maneras lo son en definitiva de lo mismo, a saber, de ejercer la *misma* índole de persona humana, la animalidad-racionalidad. (Algo parecido le ocurre a lo que los metafísicos llaman el "ser en cuanto ser". El concepto de *ens commune*, de cuño clásico entre los cultivadores de la ontología de tradición aristotélica, no se refiere a un ser que fuese común a todos los entes; más bien resalta que cada uno ejerce su propio acto de ser o existencia a su modo y manera, según su esencia específica e individual. Ejerciendo cada ente su propio acto de ser, todos ellos coinciden, justamente, en ser, en ejercer su propia existencia según el modo específico e individual de ser de cada uno.)

Llegamos así a la evidencia de una solidaridad radical en el hecho de que cada persona posee una individualidad irresoluble, un originario en-sí, pero que desde-sí, converge con otros.

"Nosotros" no expresa una abstracción del yo. La abstracción del yo es irreal, como se deja ver en la matriz colectivista del idealismo, tanto del idealismo trascendental kantiano, que hipostasía un yo impersonal, como del idealismo absoluto del romanticismo alemán, que deprime la individualidad. La derivación que Hegel hace del espíritu subjetivo (yo en sí) al espíritu objetivo (yo fuera de sí, o naturaleza), y de éste al espíritu absoluto (yo para sí, o autoconciencia: Dios como síntesis absoluta de todo), pone de relieve un esquema lógico que sólo puede darse en el pensamiento, no fuera de él. La realidad posee su propia gramática, y este planteamiento, traducido en categorías sociopolíticas en la forma del colectivismo, deviene totalitario y violento. La historia reciente ilustra las consecuencias letales de ciertos modos dialécticos de enfrentar una realidad que no se deja tratar de cualquier manera. La realidad es más rica y compleja que todas las abstracciones simplificadoras que la mente humana puede ingeniar para reducirla y manejarla.

La categoría "nosotros" es real no como una abstracción del yo. El "nosotros" anónimo, aquel al que se le ha extraído el yo, es una peligrosa ficción, como bien sabe la sociología y la psicología de masas, puesto que al abstraer el yo –aunque sólo sea según el modo de la "epoché" fenomenológica, vale decir, poniéndolo entre paréntesis, haciendo una abstracción puramente metodológica– con él se desconsidera la libertad, y la responsabilidad.

El "nosotros" real no es una abstracción sino una expansión del yo, una de sus versiones o facetas, al tiempo que una amplificación de él.

Sólo cabe la apertura a los demás desde una previa autoposesión de sí. Sólo es posible comunicar vitalmente lo que se lleva dentro. Se comunica cuando se tiene *algo* que comunicar, algo que se ha metabolizado, que se ha convertido en vida propia y se ha represado en soledad. Lo que Alejandro Llano llama la "sociedad del espectáculo" para nada facilita esto, pues nos insta a una dispersión tal que puede llegar a hacernos incapaces de mirar dentro de nosotros mismos. Sólo quien preserva buenas dosis de vida interior puede relacionarse creativamente con los demás, apreciar lo valioso que hay en ellos; en fin, crecer él, y ayudar a que crezcan los otros.

Pero cuando se pierde el sentido del pudor, cuando el omnipresente ojo del "Gran Hermano" no permite que haya intimidad, cuando quedamos ciegos para apreciar el misterioso secreto que nos invita a acercarnos con respeto al otro, entonces no puede haber una relación interpersonal verdaderamente interesante y enriquecedora. Los interlocutores de una relación despersonalizada quedan reducidos a la condición de actores del espectáculo, o a la más penosa de anodinos "extras" en una función en la que carecen de todo protagonismo, pues ya está diseñada por otros, y quizá no por quienes tienen algo interesante que decir sino por quienes tienen un buen negocio por delante. Hay quienes viven –y nada mal, por cierto– de generar "identidades alienadas". Y, en correspondencia, hay quienes piensan que tienen un estilo de vida "muy personal", y en el fondo sólo viven, visten, se divierten y piensan –o creen que piensan– como otros han previsto que viva, vista, se divierta y piense media humanidad, porque eso les reportará grandes audiencias y, luego, grandes ventas.

Un yo solitario implota, pero el yo difuso en la masa, explota. Hay, así, dos formas en las que el yo puede periclitar, autoanularse: el repliegue sobre sí hasta la completa desconexión con los demás (individualismo) o la apertura excesiva que disuelve el sí mismo (alienación). Análogamente, el yo tiene dos formas de crecer: mantener una relación intensa consigo mismo, en soledad, y potenciar la relación

creativa con los demás. De acuerdo con esto, la relación del yo consigo mismo puede revestir, a su vez, dos formas: una destructiva y otra constructiva. Ambas posibilidades quedan bien atendidas, respectivamente, con las expresiones "yo solitario" y "yo solidario".

El yo solitario se encierra en sí mismo y busca la soledad como fin, se encapsula y autoclausura. El yo solidario busca el enriquecimiento de sí propio mediante una soledad que es estación, plataforma y palanca para la apertura al otro.

.....

Hagamos finalmente algunas observaciones acerca de la índole ética de la solidaridad y, más en concreto, de su perfil ético-político como ingrediente básico de la justicia social. Los planteamientos de la llamada "ética dialógica" o "ética democrática" han contribuido a que se expanda la idea de que los imperativos de la justicia social sólo pueden hacerse efectivos merced al buen funcionamiento de las instituciones del "Estado social y democrático de Derecho". En una peculiar versión de la vieja idea liberal de la "mano invisible" del mercado, que produce mágicamente la justicia social, la regla de las "mayorías" tornaría éticamente correcto todo lo que proceda del consenso mayoritario expresado en un parlamento democráticamente legitimado. Las instituciones del sistema político democrático poseerían una especie de eticidad inmanente –*Sittlichkeit* la llamaba Hegel– dotada de una eficacia casi telúrica, por virtud de la cual lo que la mayoría decide es lo éticamente debido.

Aceptar dicho planteamiento exige una fe, podríamos decir, pragmática – también muy del gusto hegeliano– en la necesaria bondad de lo fáctico. El consenso de hecho resultante de un libre acuerdo llevado a cabo en el seno de un diálogo en el que se han dejado al margen las relaciones de poder –*Herrschaftsfreidialog*, lo llama J. Habermas– pasaría a ser la única referencia moral relevante en un contexto social pluralista, en el que no existe unidad de criterios sobre lo moralmente debido. Hegel diría que lo que ocurre es lo único que puede ocurrir –todo deviene según leyes necesarias y determinantes– y, por tanto, lo mejor que puede ocurrir. El viejo realismo que consideraba la política como el arte de lo posible se torna en beatífico idealismo que ve en lo que hay lo único que puede haber. El filósofo suabo hablaba, en este sentido, de la radical inocencia del ser (*Unschuldigkeit des Seins*).

Eso que hoy algunos llaman "progresismo liberal" o "liberal-progresismo" y que pugna por presentarse como la única ideología hoy posible y razonable –en sentido estricto, el atenerse a lo que hay– conecta en paradójico maridaje una teórica defensa de la libertad con un fatalismo que amenaza cualquier iniciativa para mejorar lo presente con el riesgo de "quedarse fuera" del espacio público, "quedarse atrás" en la carrera del progreso o, como suele decirse, "no salir en la foto". Lo que A. Llano denomina el "tecnosistema" –mixtura de Estado, mercado y medios de comunicación– cuenta con medios suficientes para silenciar o marginar las opiniones divergentes, por muy autorizadas que sean. Además de la privilegiada posición que eventualmente le otorgue el estar legitimado por la "mayoría", el poder suele servirse de la gran plasticidad topológica de los emblemas políticos en la forma de buscarse sede en un cómodo "centro". Por el sencillo procedimiento de "posicionarla" –con perdón– en los extremos más variados, un gobierno puede eliminar cualquier discrepancia del pensamiento único a base de tacharla sistemáticamente de marginal o fundamentalista, de manera que si alguien tiene algo relevante que decir acerca del asunto que sea, se le da voz si conviene o, en caso contrario, se le calla "democráticamente".

Probablemente tienen razón quienes atribuyen el acierto político a la imposibilidad de hacer otra cosa, pero la absoluta suplantación de una concepción metafísica del bien por la mera corrección política lo que supone, sencillamente, es la pérdida de toda referencia ética para la gestión de la cosa pública, la consagración de la doble moral y la corrupción pretotalitaria, por mucho que se hable de democracia y de tolerancia.

Pero volvamos al nervio de la cuestión. Además de una condición ontológica de la persona, la solidaridad es un valor moral que, como tal, no pueden realizar más que las personas individuales. Es cierto que las instituciones del llamado Estado Social o Estado del Bienestar pueden ayudar más o menos a que las personas traigan a la realidad los valores de la justicia social y de la amistad política, pero sólo en la medida en que dichas instituciones están regentadas y gestionadas por quienes en su vida personal desarrollan actitudes y aptitudes solidarias. En la Enc. *Sollicitudo rei socialis*, Juan Pablo II pone de manifiesto la urgencia de cumplir la ley moral, también por motivos sociales: hay una relación directa entre el tenor de ciertos estilos de vida y la miseria de tantos. El desafío de una economía global es una oportunidad también para percibir la interdependencia no sólo en los aspectos macroeconómicos, sino en la forma de conducirse en la vida personal y en las relaciones con los demás. El Beato Josemaría Escrivá, Fundador del Opus Dei, decía que cada uno de nosotros no es un "verso suelto", que quizá se cita por separado, pero que no puede expresar toda su belleza más que unido a

aquellos otros con los que integra el poema. Esta realidad es ignorada por quienes sostienen el planteamiento individualista de reducir la moral al *nil nocere*, a abstenerse de causar daño a otros. En apariencia no hace daño a nadie quien se emborracha solo, pero probablemente desconsidera la pena que está causando a las personas que le quieren.

La ética –que Aristóteles pensaba inseparable de la política– no consiste sólo en no dañar al otro (*alterum non laedere*) sino, y sobre todo, en hacer el bien, cuanto más mejor, y esto en el sentido del viejo lema que usaban los juristas latinos para describir la justicia: *suum quique tribuere, honeste vivere*.

"Si llevas cuenta de los delitos, ¿quién podrá resistir?" (*Ps.* 129), canta un Salmo. Para quienes vemos en Jesucristo no el severo rostro de una Justicia que da a cada uno lo suyo, sino el de la misericordia y la acogida de Aquél que –por buscar la proximidad, incluso la intimidad– ha llegado a hacerse uno de nosotros, la solidaridad no es meramente un valor abstracto que se anhela, una actitud que se admira o, mucho menos, un ademán burocrático de corrección política. Para los cristianos la solidaridad tiene un rostro humano, y divino. Cristo se ha hecho solidario con la miseria humana hasta el extremo del anonadamiento total, hasta poder sentirse, en la Cruz, abandonado por un Padre que le es consustancial. Y los cristianos sabemos que eso no es sólo un símbolo, un gesto de condescendencia o de cortesía. La "compasión" de Cristo no es una broma o un juego. Y lo ha demostrado bien a las claras. De ahí que para quienes pretendemos imitarle, la solidaridad –que es otro nombre de la caridad– no es sólo un deber de justicia a secas, sino una gustosa obligación que nos pone en conexión directa con el misterio y el rostro de Jesús.

Bien sea con una motivación explícitamente cristiana, o con cualquiera otra, sí que resulta necesario aunar esfuerzos para llevar adelante iniciativas en pro de los más desfavorecidos. Además de que constituyen éstas un ejercicio paradigmático de la libertad civil –que ante todo está para eso– suponen aportaciones efectivas, por modestas que sean, al enriquecimiento material y moral de la comunidad humana. Resolver un problema concreto de alguien concreto, con un rostro concreto, es la mayor satisfacción que puede darse al anhelo de justicia social. Y es la experiencia de quienes voluntariamente, hoy como ayer, han sabido encontrar la forma más plena de ser libres. Con las variantes que en cada caso determine el contexto socio-histórico, el voluntariado –que siempre ha existido, aunque quizá no con las características sociológicas que hoy detectamos– es uno de los signos más relevantes de la capacidad, siempre renovable, que la civilización humana tiene de regenerarse y crecer.