

Hacia un concepto posconvencional de solidaridad

Resumen

El término solidaridad se ha convertido hoy día en tema corriente. Sin embargo, la solidaridad encuentra sentido sólo desde una fundamentación normativa. Estaríamos hablando de una solidaridad posconvencional, que no renuncia por ello a las estructuras de un mundo de la vida cotidiano. Por eso, la solidaridad necesita diferenciarse de un tipo de solidaridad etnocéntrica – como es la tesis defendida por Rorty – y pensarse desde un punto de vista posconvencional. La teoría de Habermas parece ofrecer una alternativa que responde a las exigencias de un concepto de solidaridad imbricado con un compromiso normativo.

Palabras clave: Solidaridad, etnocentrismo, solidaridad posconvencional

Abstract

Nowadays, the term solidarity is widespread. However, solidarity only becomes meaningful when it comes from a normative grounding. We refer to a post-conventional solidarity, which does not rule out the structures of a quotidian world. Consequently, solidarity must be distinguished from a type of ethnocentric solidarity – as in the thesis defended by Rorty – to be contemplated from a post-conventional viewpoint. The theory of Habermas appears to offer an alternative that meets the demands of a concept of solidarity interwoven with a normative commitment.

Key words: Solidarity, ethnocentrism, post-conventional solidarity

1. Introducción

La *Teoría de la Acción Comunicativa*, propuesta por J. Habermas, representa una iniciativa que pretende superar los límites de la filosofía de la conciencia. El giro hacia el paradigma lingüístico y, consecuentemente, la posibilidad de hacerse cargo de un nuevo concepto de racionalidad adquiere la forma de una pragmática universal. La racionalidad comunicativa representa pues una alternativa que pretende garantizar los vínculos de solidaridad y de justicia desde un compromiso normativo. En efecto, hablar de solidaridad implica poder actuar a la luz de normas morales. Aunque lo primordial de la moralidad es la *autonomía* de la persona, tal autonomía sólo puede realizarse a través de diálogos *intersubjetivos* en un contexto de acción compartido comunicativamente.

Por supuesto, el hecho de definir la solidaridad como el revés de la justicia no es una mera casualidad. Ante las críticas, Habermas se ve forzado a

* Profesor de la Universidad Católica de Pelotas (Brasil) [jovinopiz@bol.com.br]

admitir la solidaridat dins d'un compromís normatiu. Sin embargo, sólo un concepto posconvencional de solidaridat puede reconocer el rasgo de universalidad, característica que permite señalar su valor moral. Lo que se pretende discutir en este artículo es esa dimensión moral de la solidaridat. De hecho, considerar la solidaridat como condición de justicia posibilita explicar el contenido normativo de la solidaridat posconvencional. No se trata de negar ninguna de las dos direcciones de la solidaridat: la personal y la social. Sin embargo, no puede limitarse a la relación entre personas que participan con el mismo interés en cierta cosa o del esfuerzo de todas ellas en torno a una causa común (Cortina et.al., 1996:35). A este esfuerzo podríamos calificarlo como solidaridat convencional, pues se trata de una causa común y un valor indispensable para la subsistencia de cada uno y del propio grupo. Así, por ejemplo no pocas veces, todavía la solidaridat es traducida como "buena voluntad", trabajo voluntario, "patrocinar los programas de desarrollo" y hasta incluso entendida como *reality show* con finalidades de recaudación de dinero (Díaz, 1998:92ss); o también, por si esto fuera poco, como un vanidoso sentimentalismo hacia lo desgraciado y el sufrimiento de los que nos son ajenos. En verdad, la solidaridat representa la «actitud de una persona que pone interés en otras y se esfuerza por las empresas o asuntos de esas otras personas». (Díaz, 1998:35). Esta actitud hacia otros, independientemente de pertenecer o no al mismo grupo o de tener una causa específica común, se relaciona con un concepto posconvencional, es decir, con rasgos universales de la solidaridat y puede ser considerada, por tanto, como un valor moral. Ésta es la discusión que pretendemos profundizar en este trabajo.

Para empezar, la etimología de la palabra solidaridat (*solidus*) representa un sustantivo abstracto, formado a partir del adjetivo *solidario* derivado de la expresión latina *in solidum* (Moliner, 1997). De una manera general, en el lenguaje común y corriente significa: a) relación recíproca o interdependencia y b) asistencia recíproca entre los miembros de un mismo grupo (Abbagnano, 1982:1094). En este sentido, se puede hablar de "grupo solidario" como un modo más o menos englobante de actitudes y comportamientos que aseguran, a pesar de los antagonismos internos, la cohesión de un grupo frente a un tercero (Thies y Lampereur, 1978:849). De ahí nace la connotación de solidaridat como una actitud que procura hacer justicia al doble aspecto de la relación entre individuo y sociedad: «así como el individuo está ordenado a la comunidad en virtud de la disposición para la vida social insita en su naturaleza, la comunidad se halla ordenada a los individuos que le dan el ser, en los cuales y por los cuales exclusivamente existe». (Bruger, 1978:487).

A pesar su origen jurídico, hallamos suficientes razones para considerar el término como una de las palabras clave de la filosofía política actual, pues el reconocimiento de los participantes como personas capaces de argumentar implica relaciones de simetría y solidaridad. En este sentido, la solidaridad, además de ser un sentimiento y un valor, representa el revés de la justicia (Habermas, 1999^b:48). Así pues, un estudio sistemático del tema nos lleva al origen de la palabra, así como a su utilización en la filosofía práctica. El punto de partida será por tanto la etimología y sus derivaciones para, entonces, poder identificar el empleo y el significado del concepto de solidaridad en la teoría de la acción comunicativa.

Para estudiar esa temática, trataremos de establecer una relación entre el concepto etnocentrista de solidaridad, tal y como lo define Rorty (sección 2), con el concepto de solidaridad posconvencional propuesto por Habermas (sección 3). Con esta relación, esperamos dejar claro que la idea de una solidaridad posconvencional, así como la entiende Habermas, no es una mera utopía, sino un instrumento conceptual de una razón situada, que no puede ser excluyente, sino más bien un impulsor de la responsabilidad y de la solidaridad entre todos, independiente de credo, cultura o forma de vida particular.

2. Rorty y el concepto etnocentrista de solidaridad

“Francamente, sería mejor ser etnocéntrico” (Rorty, 1994:261). Esta afirmación no deja dudas del carácter etnocentrista de Richard Rorty, uno de los defensores de un concepto contextualista o comunitarista de solidaridad. Su propuesta combate sistemáticamente proposiciones universalistas, subrayando el papel de los contextos particulares. Busca en la tradición del pragmatismo norteamericano elementos que podrían fundamentar la objetividad de las reglas y procedimientos aceptados en el seno de una comunidad determinada (Bodei, 2001:180). Para él, la filosofía debería evitar la tentación de buscar fundamentos universales para limitarse a proponer soluciones a las cuestiones urgentes y concretas de las comunidades históricas.

Éste es el punto de partida a partir del cual este autor pasa a explicar la solidaridad. Para definir solidaridad, Rorty echa mano del componente interior «que hay dentro de cada uno de nosotros – nuestra humanidad esencial – que resuena ante la presencia de eso mismo en otros seres humanos» (Rorty, 1991:207).

Esa forma de explicar la noción de solidaridad no emerge del reconocimiento del otro como un *yo nuclear*, sino del sentimiento de percibir que las diferencias entre los hombres carecen de importancia cuando se

las compara con las semejanzas en el dolor y la humillación» (Villa, 1997:1121). La negativa de reconocer al otro como un ser originario abre paso a las “contingentes circunstancias históricas”. Rorty está tan anclado en la mentalidad *comunitarista* que, como señala Apel, «sólo se le ocurre pensar en la alternativa de un *relativismo histórico* abiertamente confesado» (Apel, 1998:24).

Para Rorty, la solidaridad es una obligación, porque representa algo análogo a la “virtud cívica” que debe florecer «sin preocuparse demasiado con su *fundamento común*, su unificación, los ideales intrínsecos que surgen, o qué imagen del hombre presuponer» (Rorty, 1994:266). La solidaridad representa el bosquejo de un *ethos* arraigado a una cultura particular. En este sentido, explicar en qué consiste ser solidario no significa «tratar de descubrir una esencia de lo humano, sino insistir en la importancia de ver las diferencias (raza, sexo, religión, edad), sin abdicar del nosotros que nos contiene a todos. Se puede – y se debe – ser etnocéntrico haciendo cada vez más amplio el universo común del *nosotros*» (Camps, 1993:41). Así, la solidaridad no se abre a lo que se encuentra “más allá de la historia y de las instituciones” a las que cada uno pertenece. Una alternativa por tanto “incompatible con la actitud universalista”, algo que pasa a ser un “poderoso elemento retórico” (Rorty, 1991:210).

El medio que permite percibir cada vez con mayor claridad las diferencias existentes entre las personas y las sociedades procede del hecho de poder «considerar a personas muy diferentes de nosotros incluidas en la categoría de *nosotros*». Pero esa posibilidad se desvanece en un relativismo que impide el reconocimiento fundamental de los demás. En la práctica, esto significa que un ciudadano estadounidense sabe que sus ideas y sus palabras dependen de la “base contingente consensuada” de esta cultura particular. Y por base consensuada se entiende que es aquella «que no puede defenderse con *argumentos filosóficos* que se remitan a criterios o normas de validez universal» (Apel, 1998:25). En este sentido, Rorty simplemente «ignora las condiciones de posibilidad para la formación de consensos prácticos relevantes en general» (Apel, 1991:94).

El rechazo del componente universal se da en función de dos objetivos. En primer lugar, la “utopía liberal” necesita librarse del sistema de moralidad que defiende obligaciones morales con carácter general, dejando paso a las inclinaciones de la subjetividad de cada uno, justificados desde los presupuestos de la filosofía de la conciencia (Rorty, 2002:30). En este sentido, Rorty considera la cuestión de la validez universal como algo irrelevante, una falsa promesa o, a lo máximo, un romanticismo cargado

de fantasías (Rorty, 2002:31). Este argumento, compartido también por MacIntyre, se ampara en la proposición de que «ninguna virtud – ni la justicia ni la solidaridad es posible en estos tiempos, puesto que no somos una *comunidad*, no tenemos unos mismos fines ni compartimos idénticos intereses» (Camps, 1993:41).

En segundo lugar, hay otro motivo para justificar la aversión a tesis universalistas, o sea, a un *ethos* con características universales. Para Rorty, «nuestras responsabilidades para con los otros constituye *sólo* el lado público de nuestras vidas, un aspecto que entra en competencia con nuestros afectos privados y con nuestros intentos privados de creación de nosotros mismos, y que no ostenta *automáticamente* la prioridad sobre tales motivos privados» (Rorty, 1991:212).

Aunque sea en casos determinados, elegir una prioridad no depende de principios universales, sino simplemente de la deliberación privada de cada uno. Esta deliberación está subordinada a una diversidad de consideraciones, entre las cuales encontramos la obligación moral. Según este autor, la posibilidad de cada uno de deliberar y de determinar prioridades significa que el subjetivismo moral no ha agotado sus posibilidades (Rorty, 2002:37).

En verdad, esos dos motivos tienen mucha relación con la distinción entre lo público y lo privado, entre lo que uno puede decidir a partir de sus sentimientos. De hecho, «podemos tener obligaciones en virtud de nuestro sentimiento de solidaridad con *cualesquiera*» (Rorty, 1991:213), pues las intenciones de cada uno están circunscritas en formas de vida específicas. Los sentimientos son por tanto un “producto afortunado” de esas circunstancias históricas, y todo lo demás no dejan de ser abstracciones que, como tales, son nocivas. El intercambio de informaciones y la solución normal de problemas de la vida práctica depende de la buena voluntad. Para eso, es importante «intentar demostrar cómo se vincula, o contrastan, estas prácticas con otras prácticas del mismo grupo o de otros grupos» (Rorty, 1992:262). Sin embargo, al hecho de toparse con interlocutores que no comparten los presupuestos de la base liberal representa la “ruptura del discurso” (Apel, 1998:25).

A mi modo de ver, un planteamiento así diseñado sólo podría promover el etnocentrismo y al mismo tiempo favorecer la proliferación de grupos radicales o también fomentar el egoísmo, la indiferencia, el hedonismo, etcétera.

En resumen, Rorty señala que la solidaridad es un «medio para exhortarnos a que continuemos intentando ampliar nuestro sentimiento de “nosotros” tanto cuando podamos» (Rorty, 1991:214).

La concepción que parece todavía armonizar los sentimientos de cada uno

con los de los demás es la de una democracia liberal. De ahí que lo mejor que pueda hacerse sea pedir a los hombres que *privaticen* sus proyectos para «verlos como irrelevantes para la política y por tanto compatibles con el sentido de la solidaridad humana que el desarrollo de las instituciones democráticas ha hecho posible» (Rorty, 1991:216).

Según esto, no hay nada que respalde la exigencia de evitar la crueldad y el dolor. Por eso, las sociedades democráticas (entendidas como “liberales”) se sostienen en la convicción de sus proposiciones, sin estar por tanto sometidas a ninguna regla general, sino únicamente al principio de la absoluta libertad individual. El lema podría ser entonces éste: «Nosotros, los libres, nos sentimos hermanados dentro de la comunidad de los libres como libres».

Por supuesto, la obra de Rorty encuentra contundentes críticas. El punto de mira es su etnocentrismo llevado hasta las últimas consecuencias. Habermas dice que Rorty «sostiene un contextualismo que no acepta la consecuencia relativa de la igualdad de rango de criterios y perspectivas inconmensurables» (Habermas, 1990:176).

Apel, a su vez, entiende que Rorty defiende un relativismo que no es compatible con una sociedad multicultural y con el paradigma de la coexistencia entre las distintas culturas (Apel, 1999:55). Tal relativismo sostiene que sólo tiene sentido la concepción que en cada caso tenemos conforme “a nuestros criterios”, lo que significa, en última instancia, que la fundamentación depende de «nuestro lenguaje, de nuestras tradiciones, de nuestra forma de vida» (Habermas, 1990:176). Eso representa la sustitución de la intersubjetividad comunicativa «por la búsqueda de solidaridad en una comunidad de lenguaje a la que contingentemente se pertenece» (Habermas, 1990:177). En fin, Rorty quiere «demostrar la inutilidad de toda la discusión sobre los fundamentos y límites del conocimiento». Con esto, la filosofía sólo necesita «reconocer el carácter híbrido de sus controversias y cederle el paso a los practicantes de la ciencia, a la política y a la vida cotidiana» (Habermas, 1994^a:307).

Esto significa que el contextualismo – así como lo entiende Rorty – se resiste a toda idealización (Habermas, 1990:177). Con eso, el etnocentrismo no permite sacar a la luz la «perspectiva del participante, aun cuando para ello tenga que pagar el precio de un confesado etnocentrismo. Admite que hemos de privilegiar el horizonte de interpretación de nuestra propia comunidad de lenguaje, aunque a favor de ello no se pueda dar una justificación que no sea circular» (Habermas, 1990:177).

De este modo, todas las concepciones extrañas sólo pueden ser examinadas a la luz de la privatización de las cuestiones relativas a estos temas (Rorty, 2002:37).

En definitiva, el etnocentrismo pretende asegurar la “univocidad de los significados” a través de un discurso que conjura la diversidad de las historias y formas de vida, de la alteridad y lo extraño, frente a la identidad de lo universal. Lo universal aquí significa la consolidación de una interpretación y de principios realizados desde un determinado grupo, cultura, religión, etnia, etcétera, y que son supuestamente entendidos y difundidos como incuestionables. En este caso, el problema está en el ambivalente significado de identidad y de la diferencia cuando el fenómeno intramundano es obligado, al final y al cabo, a convertirse en un proceso de homogeneización en torno a una “poderosa y violenta abstracción” de un mundo particular.

En este sentido, una comprensión de tal envergadura sirve como pretexto para posiciones conservadoras, resistentes a toda crítica. Sin contar ninguna instancia crítica, el discurso etnocentrista corre el riesgo de transformarse en manipulación, pues procura justificar un determinado modo de vida, deteniendo el cambio cultural para “congelar la tradición” (Habermas, 1997:251). Esa actitud representa una fuerte resistencia a la crítica, excluyendo cualquier alternativa distinta de la tradición. De este modo, abandona el *status* filosófico, para transformarse en propaganda de una determinada cultura. O, a lo mejor, remite a la constitución lingüística de “mundos” cerrados autorreferencialmente, y con aires de un dogmatismo que impiden el diálogo y trato humano con lo diferente y lo extraño.

Éstas son evidentemente algunas críticas a una solidaridad etnocentrista. Como ejemplo práctico de una filosofía que no desecha – sino por el contrario – la normatividad compartida intersubjetivamente, el paso siguiente nos lleva a una aproximación al concepto de solidaridad esbozado por Habermas. De hecho, el concepto posconvencional de solidaridad exige un “diálogo racional entre iguales” y eso representa la «única forma normativamente aceptable de resolución de conflicto. Esta versión del universalismo es, además, la única base en la que puede concebirse la solidaridad con aquéllos que son verdaderamente diferentes, porque abre la posibilidad de llegar a normas o principios comunes y al reconocimiento mutuo» (Cohen y Arato, 2000:431-432). Estas ideas son las que se exponen en la siguiente sección.

3. Habermas y el concepto de solidaridad posconvencional

La deducción de que la consideración moral vale tanto para el individuo insustituible como para el miembro de la sociedad, significa que la normatividad pasa a exigir una conexión entre justicia y solidaridad

(Habermas, 1999:72). El compromiso normativo demanda un espacio para las «solidaridades transculturales que tienen implicaciones universales en un sentido más profundo que cualquier supuesto interés universal» (Cohen y Arato, 2000:433). De ahí que el concepto de justicia no sea para Habermas la «benevolencia, la empatía, la intuición o el cuidado, sino la *solidaridad*, y que la justicia y la solidaridad no representan dos principios morales diferentes, sino que son dos aspectos del mismo principio» (Cohen y Arato, 2000:425).

Es esta la cuestión que deseamos aclarar en este apartado. Más específicamente, queremos definir la dimensión normativa de la solidaridad, de modo que sea posible garantizar lazos de solidaridad dentro de una diversidad tan grande como es el gran mosaico de nuestro mundo multicultural.

El esfuerzo por definir un concepto posconvencional de solidaridad cuenta con la contribución de diversos pensadores. En este sentido, las investigaciones de Gilligan, entre otros, constituyen aportaciones de suma relevancia (Gilligan, 1993). Si el estudio sobre el reparto de roles entre los sexos ha demostrado una clara distinción entre los diversos niveles, principalmente entre el convencional y el posconvencional, lo cierto es que no hay verdadera justicia sin la solidaridad con todos los seres humanos, independiente del modo de vida particular, religión, género, estado o nación (Arroyo et.al. 1997:29).

Por eso, la posibilidad de visualizar un concepto de solidaridad cosmopolita o postradicional salta a la vista cuando viene relacionada con un compromiso normativo. El compromiso normativo solidario supone un conjunto de condiciones intersubjetivas y de presupuestos necesarios para designar o justificar lazos de respeto, confianza, dignidad, libertad y participación. En efecto, la solidaridad puede ser considerada como el sustrato intersubjetivo sobre el que se construye la protección de aquellas condiciones necesarias de reconocimiento mutuo. En este caso, la solidaridad no representa «determinadas estructuras institucionales, sino solamente modelos generales de comportamiento» y que, por tanto, puede diferenciarse de la «forma particular de vida» (Honneth, 1997:210).

Desde estas consideraciones, deseamos centrar el debate en torno a tres cuestiones: a) en el horizonte de un mundo con distintos matices, que cuenta con diversidad, complejidad, por lo que cualquier esfuerzo que intente garantizar un mínimo común debe suponer intereses universalizables desde una moral autónoma; b) esa moral autónoma reivindica el reconocimiento recíproco e igual para todos; y c) tal reconocimiento se basa en compromisos normativos capaces de asegurar lazos de solidaridad y de justicia con carácter universal, presupuestos ya de forma contrafáctica en la acción comunicativa.

a) Como punto de partida, destacamos el hecho de que, en el horizonte de un mundo marcado por la diversidad de formas de vida y distintas concepciones de bien o de moral, las teorías morales universalistas han de «permitir que se tengan imparcialmente en cuenta los intereses bien entendidos de *todos* los afectados, ya que las normas morales, correctamente entendidas, hacen valer un interés común, un interés *general*» (Habermas, 1987:133).

En este caso, vincularse a los valores de una determinada cultura o forma de vida representa una posición bien distinta de la obligación moral, que mantiene una cierta prioridad de las cuestiones de justicia frente a las cuestiones de vida buena. La solidaridad representa pues una forma de reconocimiento, con un potencial normativo muy fuerte (Habermas, 1999^a:57).

De hecho, los valores culturales y las formas de vida particulares aseguran la «*continuidad* de la tradición y una *coherencia* del saber que basta en cada caso a la práctica comunicativa cotidiana» (Habermas, 1987:200).

Únicamente es posible reconocer un cierto grado de homogeneidad del mundo de la vida en comunidades simples donde el espacio para intervenciones es relativamente estrecho y los valores son reconocidos sin más por sus miembros. En este caso, la coordinación de la acción obedece a una apropiación de los valores inherentes al grupo social tal como viene representado. En lo que concierne a la participación, los sujetos se apoyan en el grupo y *refuerzan* sus decisiones en un trasfondo imbuido culturalmente, del cual hacen uso.

En una sociedad funcionalmente diferenciada, la fundamentación de la interacción social va más allá de la pluralidad de intereses, de formas culturales de vida o de cosmovisiones. Esa exigencia reclama un tipo de solidaridad que esté imbricada a una moral autónoma, es decir, libre por tanto de las tradiciones y formas de vida particulares. El proceso de secularización representa un paso importante en el sentido no sólo de vincular el lenguaje a la posibilidad de un entendimiento intersubjetivo, sino también de garantizar una comprensión del mundo desde el sujeto participante, libre de una «dominación mágica» del mundo. Esa exigencia, al mismo tiempo que libera al individuo de las amarras de una precomprensión mítica o religiosa – cuyo universo de discurso es limitado –, le permite moverse en un horizonte más amplio y le abre un camino hacia nuevos vínculos sociales y nuevas reglas de convivencia. Los vínculos que se habían formado entre miembros de una comunidad concreta – es decir, los vínculos establecidos sobre la base de un conocimiento personal – asumen, ante la racionalización moderna, una nueva y más abstracta forma de solidaridad. Incluso la conciencia de «sujeto perteneciente» deja atrás determinados vínculos para constituirlos a partir de organizaciones estatales,

del derecho, etc., a partir de los cuales se forma la *solidaridad ciudadana* (Habermas, 2000:88).

En efecto, entre los resultados que la perspectiva del sujeto participante – libre por tanto del trasfondo religioso o de los valores específicos de una determinada cultura o forma de vida particular– está la posibilidad de una representación lingüística del mundo, sin la cual no podríamos hablar de pretensiones de validez susceptibles de crítica. En este sentido, Habermas subraya que cuanto más se diferencian los componentes «estructurales del mundo de la vida y los procesos que contribuyen a su mantenimiento, tanto más sometidos quedan los contextos de interacción a las condiciones de un entendimiento racionalmente motivado, es decir, a las condiciones de la formación de un consenso que en *última instancia* se base en la autoridad del mejor argumento» (Habermas, 1987:206).

De hecho, las interacciones mediadas lingüísticamente exigen condiciones de simetría y expectativas de reciprocidad, en donde el entendimiento excede *per se* los mundos de la vida particulares. En este sentido, el contenido normativo de las «presuposiciones de la acción comunicativa es universalizado, abstraído y liberado de sus límites, para extenderse a una comunidad de comunicación que comprende a todos los sujetos de lenguaje y de acción» (Habermas, 2000^a:76-77). La justificación de las pretensiones de validez tiene por tanto su lugar en “un auditorio idealmente ampliado” (Habermas, 2000^a:82). Tal situación ideal permite vislumbrar un “*ethos* universal auténticamente inclusivo” y, a su vez, sujeto a permanente revisión (Habermas, 2001:186). Los presupuestos universales sirven de guía, a través ella los sujetos pueden definir sus proyectos de vida – que son, al mismo tiempo, de carácter particular, social y material – dentro de un contexto determinado, en dónde se verían privilegiados los lazos de solidaridad, de espontaneidad y de cooperación.

Estos lazos ponen de manifiesto estructuras del mundo de la vida que pueden responder a un universalismo, en la toma de postura crítica ante los conflictos de acción, y que dependen del reconocimiento recíproco. Por tanto, no se basa en aquel uso etnocéntrico, provinciano, ni procede monológicamente del test de universalización. En otras palabras, las definiciones comunes no pueden examinarse *privatum* si una norma vigente o recomendada tiene carácter de interés general y si ha de tener, en un caso dado, validez social (Habermas, 1987:136). En definitiva, será prácticamente imposible «esperar un compromiso adecuado cuando las partes no dispongan de iguales posiciones» (Habermas, 1990:210). En este caso, la garantía de poder engendrar una solidaridad cosmopolita depende de una moral autónoma pues puede hacerse cargo de compromisos normati-

vos “obligatorios” con carácter universal (Habermas, 1987:129). Con ello entramos en nuestro segundo aspecto.

b) Una moral autónoma hace valer la inviolabilidad de los individuos en la sociedad, pues reivindica un trato igual y un respeto equivalente por la dignidad de cada sujeto. Al mismo tiempo, “protege las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco, exigiendo solidaridad de los individuos en tanto que son miembros de una comunidad en la cual han sido socializados» (Habermas, 2000^a:76). Independientemente del trasfondo cultural y de las creencias particulares, todos los participantes en el discurso saben que es imposible un consenso basado, como señala Habermas, en el «convencimiento, mientras no existan relaciones simétricas entre los participantes en la comunicación, es decir, relaciones de reconocimiento mutuo, de asunción de la perspectiva del otro, de una común disposición a considerar también las propias tradiciones con los ojos de un extraño, o una disposición a *aprender* los unos de los otros, etc» (Habermas, 2000^b: 168).

En primer lugar, eso supone una política del «reconocimiento cuyos primeros principios se extraen del mundo secularizado» (Habermas, 2001:182). En segundo, tener claro que el punto de vista complementario del reconocimiento igualitario de todos no se encuentra en la benevolencia, o en la confrontación, sino en el diálogo. Como pura cuestión de hecho, si no hubiera una esfera de intereses irrenunciables comunes a todos los seres humanos, no entenderíamos lo que significa considerar una norma moralmente correcta o incorrecta (justa o injusta) (Lafont: 1997:54). En este caso, el uso pragmático del lenguaje supone que los actos de habla adquieren una fuerza autónoma, independiente de los contextos normativos particulares, y parece ser decisivo tanto para la “validez como para la aplicación de las normas” (Habermas, 1987:128). De ahí que, y en tercer lugar, todos deban estar igualmente volcados hacia un consenso mediado comunicativamente – es decir, pendiente de razones – y, al mismo tiempo, a la posibilidad de aplicación de las normas consensuadas en el contexto común del que son miembros.

Esos tres aspectos requieren que se compagine la justicia con su otra cara, la solidaridad (Habermas, 1991:199). La solidaridad representa un recurso que la praxis cotidiana ofrece, diferente del recurso de una racionalidad instrumental o monológica, que rechaza los lazos de interacción entre sujetos participantes. El aspecto formal engloba las condiciones que pueden reorganizar la multiplicidad de todas las formas particulares de vida, en la medida en que «constituyen condiciones generales de la integridad de los sujetos». Ahora bien, como tales condiciones están abiertas

al examen discursivo, están constituidas como “presupuestos normativos” (Honneth, 1997:211). Por eso, con el intento de evitar el peligro de caer en una simple subjetividad moral, en un etnocentrismo excluyente o en un relativismo metodológico de las ciencias empíricas, la ética discursiva echa mano de un doble aspecto, pues «no se puede preservar la integridad de los individuos sin la integridad del mundo de la vida que hace posible su pertenencia común, interpersonal, y las relaciones del reconocimiento recíproco» (Habermas, 1991:197 y también 1977:264).

c) De ahí el tercer aspecto, que define la solidaridad desde un compromiso normativo. Por dos motivos. En primer lugar, porque la *solidaridad* tiene en vista la preservación de la integridad de una forma de vida, es decir, las normas morales «no pueden proteger la igualdad de derechos y las libertades de los individuos sin el bien del prójimo y de la comunidad a la que éstos pertenecen» (Habermas, 1991:198). El hecho de que los discursos prácticos se centren en normas sociales da a los participantes un modo operacional (relativamente independiente) de *identificar sus propios intereses* atendiendo a las consecuencias del cumplimiento general de la norma en cuestión, como pone de manifiesto la interpretación discursiva de “U”. Precisamente porque esta identificación no está determinada de una vez por toda – especialmente en la medida en que ha de tener lugar a través de interpretaciones culturales diferentes – la decisión sobre la corrección moral de una norma depende de la posible aceptación de todos los afectados por ella (Lafont, 1997:54).

En este sentido, la solidaridad deja de limitarse al ámbito de una comunidad particular, a la provincialidad de una determinada tradición o cultura, y se transforma en un “compromiso normativo” inherente a la moral universalista, ahora reconstruida desde una comunidad ideal de comunicación. Al final, los contenidos consistentemente secularizados de las sociedades modernas exigen que toda moral universalista ha de asegurar en la práctica del entendimiento intersubjetivo una responsabilidad con respecto a los intereses, orientaciones valorativas y, de modo muy especial, por la totalidad de las relaciones interpersonales legítimamente reguladas.

En segundo lugar, el reconocimiento se basa en compromisos normativos capaces de asegurar lazos de solidaridad y de justicia con carácter universal. Esta configuración se apoya en principios que regulan – en palabras de Adela Cortina – los “vínculos humanos relevantes” entre los sujetos (Cortina, 2001). Una moral universalista une por tanto la “justicia con la solidaridad” (Habermas, 1999^b:72). Por decirlo de otro modo, en palabras de Habermas:

El concepto postconvencional de justicia puede concordar con la solidaridad, como su contraparte, solamente si ésta es transformada a la luz de la idea de una formación discursiva de la voluntad común. Las representaciones básicas del tratamiento igual, de la solidaridad y del bien común, en torno a las cuales giran *todas* las morales, están por cierto incorporadas también en las condiciones de simetría y en las expectativas de reciprocidad de toda praxis comunicativa cotidiana, las cuales se hacen presentes ya en las sociedades premodernas, bajo la forma de presuposiciones pragmáticas universales y necesarias para la acción comunicativa. (Habermas, 1991:199)

De hecho, el nivel postconvencional supone ya una comunidad ideal de comunicación, en donde los “presupuestos idealizantes” abarcan a todos los afectados. Es decir, «el principio de universalización exige que cada uno de los implicados adopte la perspectiva de todos los demás» (Habermas, 2000^a:164). En este sentido, el proceso de argumentación que toda acción comunicativa lleva en su seno supone que los participantes identifiquen sus propios intereses y necesidades, pero abiertos a una interpretación discursiva, es decir, expuestos a un proceso de revisión en el que *todos* toman parte. De ahí que, en el reconocimiento recíproco de los sujetos conscientes de sus actos, las ideas de justicia y de solidaridad estén siempre presentes, aunque en la praxis cotidiana esos compromisos no se extienden “más allá de las fronteras del mundo de la vida histórico.” Sin una comunidad ideal, ese compromiso normativo posconvencional (o cosmopolita) permanecería impotente. Como hemos visto, la proyección de una comunidad ilimitada de comunicación encuentra su apoyo en la “estructura del lenguaje mismo” (Habermas, 1990:227). Pero el compromiso de cada uno con la situación del otro exige una incorporación de todos en formas de vida intesubjetivamente compartidas, fáctica y contrafácticamente. El recurso de la *solidaridad* se refiere, como señalan Cohen y Arato, a la:

[...] habilidad de los individuos para responder a otros e identificarse entre sí sobre la base de la mutualidad y de la reciprocidad, sin intercambiar cantidades iguales de apoyo, sin calcular las ventajas individuales, y sobre todo sin compulsión. La solidaridad implica un deseo de compartir la suerte del otro, no como el ejemplar de una categoría a la que el propio yo pertenece, sino como una persona única y diferente. (Cohen y Arato, 2000:523)

En este sentido, los recursos del mundo de la vida incitan a la tematización de «sus estructuras normativas, valores e instituciones; el horizonte participado por los actores, que presupone procesos de comprensión» (Cortina, 2001:135). A pesar de esa orientación a la universalidad, la solidaridad presupone la pertenencia a algún grupo específico, con fines

determinados. Sin embargo, el estatuto de ser ciudadano, para permanecer como una fuente de la solidaridad social, debe «conservar un valor de uso que se traduce en un efectivo ejercicio de los derechos sociales, ecológicos y culturales» (Habermas, 2000^b:104). De este modo, las cuestiones de justicia han de ser reguladas por medio de normas que sean asumidas por todos incondicionalmente. Por otro lado, las cuestiones referidas a la vida buena no son susceptibles de legislación general. En este sentido, no son «imaginaciones que revoloteen como un deber abstracto», sino que han de considerarse en conexión con las formas de vida e historias de vida (Habermas, 1994b:196). Por eso, desde las formas concretas de la vida se pueden «distinguir adecuadamente las cuestiones normativas relativas a lo que es justo de las cuestiones evaluativas referidas a lo que es bueno, que *también* pueden ser discutidas racionalmente pero sólo dentro del contexto de una forma de vida compartida» (McCarthy, 1992:196).

En este caso, el intercambio de papeles – es decir, poder ponerse en el lugar del otro – representa un aspecto imprescindible en el momento de reivindicar una solidaridad cosmopolita. Esa “compenetración solidaria de cada uno con la situación de todos los otros” representa pues el *test* de universalización, de lazos de compromiso que posibilita llegar a una solución consensual (Habermas, 1991:201). En este sentido, la perspectiva egocéntrica o el hecho de que la provincialidad “cerrada” de los modos de vida particulares no sean, de ningún modo, el criterio hacia normas universales y, por ende, de una pretensión de solidaridad cosmopolita. Así, un compromiso solidario normativo, con carácter universal permite «identificar en la práctica cotidiana misma la insistente voz de una razón comunicativa incluso allí donde ésta está reprimida, desfigurada y distorsionada» (Habermas, 1996:147). De ahí que cuando las expectativas de reconocimiento que esta *Lebenswelt* universal supone son defraudadas, por parte de quien quiera, desencadena un sentimiento moral “que se expresa en la sensación de menosprecio.” Pero tal sentimiento sólo puede devenir si existe un compromiso normativo, no sólo del yo individual, sino un círculo de otros sujetos también solidarios, es decir, una comunidad social normativa ampliada (Honneth, 1997:197).

Bajo el aspecto del mundo de la vida, los sujetos se sirven de un saber de fondo que garantiza una orientación de su acción. La *Lebenswelt* se constituye en el “sistema de referencia” que funciona como “marco de interpretación” dentro del cual los participantes elaboran las definiciones comunes de su situación de la acción (Habermas, 1987:171). En este caso, cuentan con la herencia de una “interpretación realizada por las generaciones pasadas” y cuyo entendimiento viene dado *de antemano*, sustraído

de toda crítica. En este nivel, el saber cultural sirve de apoyo a las experiencias comunicativas dentro de una perspectiva de integración social. Al mismo tiempo, esa interpretación “siempre comportará riesgos”, pues cuenta con el contrapeso del disenso que comparte todo proceso de “entendimiento que esté en curso” (Habermas, 1987:104). De ahí la exigencia de una conciencia moral «regida por principios que también introduce mudanzas en las pautas de socialización» (Habermas, 1996:126). Sólo el uso pragmático del lenguaje posibilita la formación de un consenso intersubjetivo y conduce a una fundamentación que rompe con la perspectiva del observador “no implicado” o del *científico social* neutral, para buscar ahora un consenso “dentro de la perspectiva del *agente mismo*” (Habermas, 1987:136).

Pero también encontramos en este mundo de la vida un saber, que proporciona el lenguaje y que capacita a los hablantes a emplear oraciones en emisiones y poder, así, cumplir presupuestos pragmáticos-universales de la acción comunicativa. Ese saber “generativo” se orienta por pretensiones de validez, pues además de abrir camino hacia el contacto entre lenguaje y mundo, permite distinguir los fines ilocucionarios de los perlocucionarios y, a la vez, separar el mundo subjetivo y social del mundo objetivo. Los vínculos que ese saber de lenguaje establece entre sujetos suponen reglas discursivas. Tales reglas requieren un compromiso entre los interlocutores que presumen lazos de co-responsabilidad, reconocimiento recíproco y solidaridad.

En resumen, la solidaridad, desde un compromiso normativo, rompe con el esquema monológico y el sistema funcional, para transformarse en el reverso de la justicia, de modo tal que “se involucran aspectos estructurales de la “vida buena” que, bajo el punto de vista de la socialización comunicativa en general, se dejan recortar, como universales, de las totalidades concretas de las respectivas formas particulares de vida y de las situaciones históricas” (Habermas, 1991:201). El procedimiento discursivo de la comprobación de las pretensiones de validez normativa se transforma en la fuerza justificadora incluso de esa exigencia universal de los lazos de solidaridad «enraizada en la acción comunicativa. El punto de vista moral, que es previo a todas las controversias, surge de una reciprocidad integrada a su vez en una acción orientada al entendimiento» (Habermas, 1994^b:192).

El mundo de la vida representa pues el espacio perteneciente a todos, en el cual se solidifican la libertad, la individualidad de cada uno y la autonomía de la voluntad, así como lazos de solidaridad y sentimientos de pertenencia. Además de la identidad individual, la individuación va a la par

de la solidaridat, pues «une la racionalitat de la justícia amb el calor del sentiment de pertinença» (Cortina, 1997:35). De este modo, un comportament moral dota a los sujetos de una peculiar forma de “arraigo” que no es simplemente la defensa de un etnocentrismo cerrado y colonialista, sino un aspecto motivacional que lleva incorporado una exigencia de obedecer un mandato general dentro de una situación determinada. Solamente así se puede entender «el imperativo categórico desde el procedimiento de la argumentación moral, de forma que el punto de vista moral dependa de la participación de todos los afectados, y no de la reflexión solitaria» (García-Marzá, 1992:64). En este sentido, la fundamentación pragmático-universal no defiende ningún etnocentrismo, ni rompe los vínculos sociales de las formas de vida particulares (Cohen y Arato, 2000:430). Alrededor de tal exigencia, podemos entonces tratar también conceptos, como, por ejemplo: de solidaridat convencional a solidaridat posconvencional, ética de mínimos y ética de máximos, de estatus a contrato, de responsabilidad, de confianza y credibilidad, etc.

4. Conclusión

La propuesta habermasiana señala pues que las estructuras del habla cotidiana están relacionadas con la orientación hacia el entendimiento mutuo, aspecto que está íntimamente vinculado con la interacción lingüística (McCarthy, 1993:73). De hecho, una teoría de la acción debe articularse desde “un concepto de razón” que dé cuenta del fenómeno del mundo de la vida y permita rearticular sobre la base de una teoría de la intersubjetividad una unidad que no excluya la multiplicidad de formas de vida de las sociedades contemporáneas (Habermas, 1990:182). Se trata de un planteamiento que admite el razonamiento práctico que promueve la responsabilidad y la solidaridat entre los participantes dentro de una inclinación normativa-estructural intersubjetivamente mediada. En este sentido, el razonamiento práctico no representa un proceso inconsciente, condicionado, un simple hábito o una costumbre; tampoco puede ser comprendido en términos instrumentales. El hecho de *reducir* el razonamiento práctico a los cálculos de la acción racional con arreglo a fines es ignorar “la normalidad que se sostiene normativamente”, una dimensión “igualmente fundamental” de la interacción social (McCarthy, 1993:74). Para Habermas, ésa es una de las funciones básicas de la etnometodología «se interesa por la competencia interpretativa de los hablantes adultos porque trata de investigar cómo se coordinan las acciones por vía de procesos cooperativos de interpretación» (Habermas, 1987:182). En ese proceso de interpretación de la situación y de aseguramiento del consenso,

[...] las comprensiones compartidas que *constituyen* el significado de sentido común de las situaciones sociales son al mismo tiempo expectativas recíprocas que *regulan* el comportamiento en ellas. Los entendimientos mutuos y las expectativas mutuas son tan básicos para la estructura de la acción social como lo son las orientaciones teleológicas para medios y fines (McCarthy, 1993:74)

Las manifestaciones no pueden ser *rebasadas* por la mera *proyección* y *generación* cooperativa de vigencias comunitarias contextualizadas temporal, local y culturalmente. En este caso, la aprehensión de las estructuras generales del mundo de la vida se encuentran delimitadas por "las actividades rutinarias cotidianas" que los individuos renuevan en cada sazón, es decir, «se producen como resultado de rendimientos concertados en la acción cotidiana» (Habermas, 1987:178). Los presupuestos universales de la acción comunicativa tienen su base en la resolución discursiva, hecho que lleva a Habermas a identificar las limitaciones de una teoría sociológica que se centra en la investigación de universales sociales dependientes de las intuiciones cotidianas.

Por eso, un planteamiento capaz de entrelazar la razón práctica con patrones de acción constituidos normativamente en la praxis cotidiana presupone una racionalidad que no excluye la multiplicidad de formas de vida, ni tampoco se atiene a las meras contingencias de cada momento o circunstancia. El referente universal es la comunidad ideal de habla, desde la cual los miembros de cada comunidad, independiente de su cultura, credo o ideología, se sienten solidarios con toda la humanidad capaz de habla. Dicho en palabras de Cohen y Arato:

Éste es un ideal regulador, práctico, en el dominio de una ética política. Así, la ética del discurso conserva la percepción del siglo XVIII de que la justicia sin solidaridad no puede sostenerse. En realidad, éste es el principio que se encuentra detrás de la idea de los derechos humanos. No obstante, presupone diferente, no igualdad, dentro del rubro general y básicamente vacío de caracterizaciones de la humanidad (Cohen y Arato, 2000:432)

De este modo, la ética del discurso mantiene, como igualmente originarias, la identidad de los individuos y la de la comunidad a la cual éstos pertenecen (Habermas, 1991:197 y 2000^a:75). En este sentido, las normas generales no representan una síntesis cultural, sino más bien un procedimiento en el cual «cada una de las culturas puede contribuir productivamente a la civilización mundial que se encuentra en gestación únicamente si es respetada en su sentido propio. La tensión tiene que ser *estabilizada*, no puede ser superada, si no se debe desbaratar la red del discurs-

so intercultural» (Habermas, 2001:192). En este sentido, está implícita la necesidad de respetar las “propias raíces” de cada particularidad, pues la participación en el discurso supone que los sujetos tengan claro sus «respectivos presupuestos mentales antes de poder descodificar los presupuestos compartidos de los discursos, las interpretaciones y orientaciones axiológicas» (Habermas, 2001:193). En definitiva, el mundo de la vida no deja de ser el trasfondo histórico, social y cultural desde el cual los sujetos tratan de establecer relaciones con las creencias y prácticas de los otros, es decir, un marco de racionalidad que garantice los vínculos relevantes entre los sujetos participantes, lazos de solidaridad y compromisos de justicia definidos discursivamente y compartidos desde dentro del mundo de la vida.

BIBLIOGRAFÍA

- ABBAGNANO, N. (1982): *Diccionario de filosofía*, 2ª ed., México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica
- APEL, K.-O. (1991): “¿Vuelta a normalidad?”, en K. O. APEL, A. CORTINA, J. DE ZAN y D. MICHELINI (Eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica
- APEL, K.-O. (1998): “El problema del multiculturalismo desde la perspectiva de la ética del discurso”, en J. R. CALO, *Topografías del mundo contemporáneo*, Madrid, Fundación Argentaria y Ediciones Encuentro
- APEL, K.-O. (1999): “Globalización y necesidad de una ética universal”, en *Debats*, Nº 66, Valencia, Institutió Alfons el Magnànim
- ARROYO, M.P., A. CORTINA, M. J. TORRALBA, J. ZUGASTI, (1997): *Ética y legislación en enfermería*, Madrid, McGraw-Hill Interamericana
- BODEI, R. (2001): *La filosofía del siglo XX*, Madrid, Alianza
- BRUGER, W. (1978) *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Herder
- CAMPS, V. (1993^{2a}): *Virtudes públicas*, Madrid, Colección Austral, Espasa Calpe
- COHEN, J. L. y A. ARATO, (2000): *Sociedad civil y teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica
- CORTINA A, et al. (1996): *Un mundo de valores*, Valencia, Generalitat Valenciana
- CORTINA, A. (1997): *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza Editorial
- CORTINA, A. (2001): *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*, Madrid, Trotta

- DÍAZ, C. (1998): "Tolerancia y solidaridad: bases para una nueva cultura", en J. R. CALO, *Topografías del mundo contemporáneo*, Madrid, Fundación Argentaria y Ediciones Encuentro
- GARCÍA-MARZÁ, D. (1992): *Ética de la justicia. J. Habermas y la ética discursiva*, Madrid, Tecnos
- GILLIGAN, C. (1993): *In a different voice. Psychological theory and women's development*, Cambridge, Massachusetts and London, Harvard University Press
- HABERMAS, J. (1977): "Consideraciones finales", en J. A. GIMBERNAT (Ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Madrid, Biblioteca Nueva
- HABERMAS, J. (1987): *Teoría de la Acción Comunicativa*, Madrid, Taurus, Vol. II
- HABERMAS, J. (1990): *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus
- HABERMAS, J. (1991): "Justicia y solidaridad. Una toma de posición en la discusión sobre la etapa 6 de la teoría de la evolución del juicio moral de Kohlberg", en K. O. APEL, A. CORTINA, J. DE ZAN y D. MICHELINI (Eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica
- HABERMAS, J. (1994a): "Cuestiones y contracuestiones", en A. GUIDDENS y Otros, *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra
- HABERMAS, J. (1994^{3a}, b): *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península
- HABERMAS, J. (1996^{2a}): *La necesidad de revisión de la izquierda*, Madrid, Tecnos
- HABERMAS, J. (1997): *Ensayos políticos*, 3 ed., Barcelona Península
- HABERMAS, J. (1999a): *Facticidad y validez, Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta
- HABERMAS, J. (1999b): *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Buenos Aires, México, Paidós.
- HABERMAS, J. (2000a): *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta
- HABERMAS, J. (2000b): *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, Barcelona, Buenos Aires, México
- HABERMAS, J. (2001): *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, Trotta
- HONNETH, A. (1997): *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica
- LAFONT, C. (1997): "Universalismo y pluralismo en la ética del discurso", en *Isegoría*, Nº 17
- MCCARTHY, T. (1992): *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Madrid, Tecnos
- MCCARTHY, T. (1993): "La pragmática de la razón comunicativa", en *Isegoría*, octubre, núm. 8
- MOLINER, M. (1997): *Diccionario del uso del español*, Edición en CD Rom, Gredos
- RORTY, R. (1991): *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós
- RORTY, R. (1994): "Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad", en A. GUIDDENS y Otros, *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra

RORTY, R. (2002): *Filosofía y futuro*, Barcelona, Gedisa

THIES, G. y A. LAMPEREUR, (1978): *Diccionario general de ciencias humanas*, Madrid, Cátedra

VILLA, M.M. (1997) (Dir.): *Diccionario de pensamiento moderno*, Madrid, San Pablo