



**UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA**  
**FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN**  
**DIRECCIÓN DE ESTUDIOS DE POSTGRADO EN FILOSOFÍA**  
**INSTITUTO DE FILOSOFÍA**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA SOCIAL CONTEMPORÁNEA**  
**DEPARTAMENTO DE TEORÍA E HISTORIA DE LA FILOSOFÍA**

**SOLIDARIDAD Y SOCIEDAD CIVIL**  
**DOS INTERSTICIOS PROTEICOS EN LA TRAMA SOCIAL**  
**(ONTOLOGÍA, HISTORIA Y VIGENCIA)**

Trabajo que se presenta ante la  
Universidad Central de Venezuela  
para optar al escalafón de Profesor Asistente

**Tutor**  
**Prof. MSc. JESÚS BACETA**

**Autor**  
**Prof. MSc. JESÚS OJEDA**

Caracas, octubre 2018

**SOLIDARIDAD Y SOCIEDAD CIVIL**  
**DOS INTERSTICIOS PROTEICOS EN LA TRAMA SOCIAL**  
**(ONTOLOGÍA, HISTORIA Y VIGENCIA)**

**RESUMEN**

El objetivo fundamental de esta investigación es mostrar, a partir de un recorrido histórico-semántico, que los conceptos de «solidaridad» y de «sociedad civil» son dos ontológicos «intersticios proteicos» en la trama social en donde confluyen perentorias demandas ciudadanas. El carácter intersticial o ese «estar *entre*» lo contextual y lo universal, *entre* la ética y la política es lo que ha posibilitado, a través del tiempo, que los individuos hayan conjugado la vida personal y la vida social, la crítica y la acción política, para actuar en función del bien común y superar la apatía o conjurar el escepticismo. Así, en las opciones duales han podido canalizar la «responsabilidad solidaria» al cuestionar las situaciones injustas y formar movimientos sociales para lograr el reconocimiento de nuevas formas de igualdad. Asimismo, en el caso de la sociedad civil cuyo fin último es la defensa de la libertad, han alcanzado a cuestionar las prácticas del poder que interfieren arbitrariamente en la vida privada y colectiva como también organizarse políticamente, dentro de un pluralismo asociativo, en defensa de los derechos individuales fundamentales. Para desarrollar todas estas ideas se hará un recorrido por los antecedentes y los diferentes significados del concepto solidaridad al que se añadirá una exposición en torno a su importancia socio-política en el pensamiento filosófico contemporáneo y los peligros de sus usos en la praxis social. Posteriormente, se expondrán las dos líneas de interpretación de la «sociedad civil»: hegeliano-marxista y liberal. Se persigue mostrar que el adjetivo «civil» está en constante mutación ya sean los sujetos que la componen, las formas de lucha o los estilos de organización. Finalmente, se expondrá la condición ontológica intersticial y proteica de la *solidarité* y la *civil society* que, en sus constantes transformaciones, siguen influyendo significativamente en los procesos democráticos.

*Palabras clave:* solidaridad, sociedad civil, política, ética, carácter de intersticio.

## ÍNDICE

	Pág.
Introducción .....	1
1. Recorrido histórico-semántico de la solidaridad .....	6
1.1. Fuentes religiosas.....	6
1.2. Polifonía semántica del concepto solidaridad .....	15
1.3. Dos perspectivas de la mutualidad: altruismo y cooperación .....	19
1.4. El abordaje filosófico de la <i>solidarité</i> .....	24
1.4. Escollos semánticos y prácticos del espíritu solidario.....	34
2. La Sociedad civil en su proceso proteico.....	41
2.1. La trayectoria hegeliano-marxista de la sociedad civil .....	41
2.2. Itinerario liberal de la sociedad civil .....	53
2.3. Nudos gordianos en la praxis política de la sociedad civil .....	73
3. El carácter intersticial de la solidaridad y de la sociedad civil .....	78
Conclusiones: nuevos derroteros de la solidaridad y de la sociedad civil.....	99
Referencias bibliográficas .....	103

## INTRODUCCIÓN

Los conceptos «sociedad civil» y «solidaridad» han recobrado nuevo vigor en las últimas cuatro décadas. Se han convertido en temas imprescindibles de la «filosofía política» y de los anhelados proyectos democráticos. Históricamente, estas dos aspiraciones sociales han sido, por decirlo así, los puntos de apoyo arquimedianos para muchos pensadores, políticos y ciudadanos que han apostado a ellas para la solución de los problemas que han aquejado drásticamente al mundo en su dinámica de poder y de convivencia humana.

El resurgimiento abrumador de ambas se debe a varios factores que han marcado la dinámica de la sociedad y, específicamente, de la política: la incapacidad de la experiencia democrática formal para compaginar la libertad y la igualdad; la urgencia de nuevas formas de participación social en un mundo complejo y mediático; el creciente individualismo abúlico y ajeno al bien común; la crisis del Estado de Bienestar dentro del fenómeno de la globalización; el desmoronamiento de los lazos sociales tradicionales y, finalmente, la hipertrofia y atropellos de los Estados.

Se espera con cierta suspicacia que el espíritu solidario contrarreste los embates de la naturaleza, compense las distorsiones sociales que producen los desequilibrios económicos y frene las desigualdades ofensivas, las exclusiones y las xenofobias. El anhelo por un movimiento vigoroso que exija más y mejor nivel de justicia persiste debido a la expectativa de que la solidaridad sí consolida las condiciones para que se produzca un tipo de vida más digna a escala individual, estatal y mundial. Igualmente, se tiene la confianza de que la sociedad civil es un símbolo de resistencia válido frente a las violaciones contra la libertad individual y política, a la vez que una esfera efectiva desde la cual se presione para que se den cambios significativos en la forma en la que se estructura el poder y se organiza la sociedad.

Existe por lo menos la clara conciencia de que la articulación de la solidaridad y la sociedad civil permitirá subsanar el «Talón de Aquiles» que

configura cualquier proceso democrático: asegurar la igualdad dentro de la libertad. Podríamos sintetizar diciendo que, a raíz del dilatado interés ciudadano y de la gran cantidad de estudios, estas dos formas de lucha y organización se mantienen como parámetros reguladores de los excesos humanos y acicates de la política que permanentemente renuevan las esperanzas en la instauración de sociedades más justas y pluralistas.

Analizar esta orientación optimista, cuestionadora y generadora de acciones políticas e institucionales de la *solidarité* y de la *civil society* es hacia donde se dirige el objetivo central de nuestra investigación, que haremos desde las siguientes preguntas: ¿qué las fundamenta realmente?, ¿cuáles son las coincidencias que tienen desde el punto de vista ético-político? y ¿por qué se mantienen vigentes a pesar de los numerosos cuestionamientos de que han sido objeto?

Para responder a estas preguntas hemos dividido nuestro estudio en tres capítulos. En el primero, expondremos los diferentes significados históricos que se le han atribuido al concepto de solidaridad y, asimismo, analizaremos el «anclaje» religioso a sus dos fuentes esenciales: la caridad y la fraternidad. La finalidad de esto último es mostrar que los dos orígenes han representado aportes axiales en la semántica de la solidaridad en cuanto apoyar a los más vulnerables y a perseguir el bien común. Sostendremos que la solidaridad como virtud social representa una respuesta laica ético-política frente al problema de la desigualdad social y de la exclusión, tal como lo fundamentó Pierre Leroux, y que en la actualidad algunos filósofos contemporáneos han desarrollado desde perspectivas diversas y que expondremos en sus líneas generales: Hans-Georg Gadamer, Richard Rorty, Jürgen Habermas, Michael Walzer, Agnes Heller y Hannah Arendt.

Presentaremos, además, una breve incursión por los conceptos de altruismo y cooperación para mostrar cómo, en la actualidad, se transmutan con el de solidaridad por compartir los tres el carácter secularizado y el sentido de «apoyo mutuo». Sin embargo, haremos la salvedad de que los dos primeros

han terminado por tener una semántica más restringida que esta última. En el caso del altruismo su significado se ha rodado hacia el área de la psicología, esto es, resaltar la capacidad humana para ponerse en sintonía con el otro. En cambio, la cooperación se ha ido más por el lado de las conquistas de bienes materiales como fruto de un trabajo en común. Finalizaremos este apartado con un análisis de los usos cotidianos de la categoría solidaridad. Perseguimos mostrar los modos en que ésta se utiliza para fines políticos y crematísticos ajenos a su sentido o en todo caso que ocultan realidades más profundas. Pondremos en la mira a los organismos no gubernamentales y a los humanitarismos.

En el segundo capítulo, analizaremos las dos líneas históricas que han marcado a la sociedad civil que actualmente conocemos: hegeliano-marxista y liberal. En la primera tomaremos como autores referenciales a G.W.F Hegel, Karl Marx y Antonio Gramsci y en el otro caso a John Locke, Alexis de Tocqueville y Michael Walzer. Expondremos las características que cada uno de ellos le atribuye a la *civil society*, teniendo en cuenta que todos responden a contextos históricos específicos y a necesidades políticas particulares. También veremos los «nudos gordianos» o escollos que el tema de la sociedad civil ha traído, histórica y recientemente. Son básicamente cuatro y tienen que ver con las siguientes interrogantes: qué se entiende por sociedad civil, quiénes la deben integrar, en qué estructura debe funcionar y qué relación debe guardar con el Estado. Los autores mencionados en este trabajo han respondido a estas cuestiones de formas distintas e incluso opuestas. Una situación que ha llevado a muchos estudiosos del tema a plantear el inconveniente de utilizar el concepto de sociedad civil en la actualidad.

En el tercer capítulo sostendremos que la solidaridad y la sociedad civil son dos ontológicos «intersticios proteicos» en el tejido social en donde confluyen los problemas más acuciantes de una sociedad y que se traducen en exigencias de igualdad y defensa de la libertad.

El carácter intersticial hace referencia a un «estar entre dos cosas», vale decir, que la *solidarité* y la *civil society* se encuentran, *entre* la vida cotidiana y la estructura político-administrativa del Estado, *entre* la ética y la política, *entre* lo contextual y lo universal, *entre* lo privado y lo público. El *entre* se enmarca en una ontología proteica o de la flexibilidad que relaciona elementos contingentes, en efecto, en el espacio solidario y en el civil se asimilan las catarsis de las impotencias, carencias, inquietudes con las posibles respuestas. Todas las recepciones y soluciones que se proporcionan son siempre parciales, intermitentes y en las fronteras de la manipulación mediática y política. No existen ni principios absolutos ni medios puros.

Es cierto que históricamente la solidaridad y la sociedad civil han mostrado sus límites en sus demandas, sin embargo, como «hendeduras» de resonancia han acompañado, en sus recorridos históricos, múltiples voces de angustia y de escepticismo a través de constantes denuncias, presión y propuestas con la finalidad de despertar la conciencia frente a lo que pasa en la realidad e incidir en los cambios institucionales y políticos. La condición de intersticio que las identifica les ha dado márgenes semánticos y pragmáticos de «plasticidad», «vigencia» y «constante novedad» para crear variopintas formas de apoyo para el logro de los fines comunes e instaurar plurales y cambiantes niveles de participación de los ciudadanos, aspectos necesarios para nutrir y sostener los procesos democráticos.

Se podría concluir afirmando que a través de la solidaridad y la sociedad civil los seres humanos se han mantenido en la firme convicción de que «no todo está permitido y no todo está perdido». Un optimismo inmanente que se despliega con fuerza hacia osadas formas de entender y plurales modos de acción en sintonía siempre con los ritmos vertiginosos de la sociedad.

En el presente trabajo de investigación se utilizará el método histórico-semántico, en la línea de Reinhart Koselleck<sup>1</sup>, para abordar tanto el concepto

---

<sup>1</sup> Cf. Koselleck, R., *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid, Editorial Trotta, 2012.

de solidaridad como el de sociedad civil establecidos socialmente y fundamentados por filósofos representativos. Haremos un recorrido diacrónico y, en algunos casos, sincrónico, para establecer las continuidades y transformaciones semánticas que dichos vocablos han tenido. Se persigue tener las bases conceptuales y contextuales que brinden una mayor comprensión del asunto y de las dificultades y virtudes que permean las diferentes perspectivas teóricas que serán analizadas.

Además, se empleará el método comparativo con la finalidad de resaltar las coincidencias y divergencias más importantes entre la *charitas* o amor cristiano, la fraternidad y la solidaridad. Igualmente, aplicaremos dicho método para relacionar las dos versiones históricas de la sociedad civil: hegeliano-marxista y liberal. En este caso el objetivo es destacar aquellos puntos filosóficos en los que son vigentes, sobre todo en lo que tiene que ver con el pluralismo asociativo y la flexibilidad semántica y pragmática para adaptarse a los nuevos tiempos.

Toda la exégesis que haremos irá acompañada de una visión crítica cuando sea necesaria para una contextualización de las cuestiones que serán analizadas en sus implicaciones, oscuridades y distorsiones ético-políticas.

# 1. RECORRIDO HISTÓRICO-SEMÁNTICO DE LA SOLIDARIDAD

## 1.1. Fuentes religiosas

No es posible tener una comprensión cabal del tema de la solidaridad sin tomar en cuenta sus raíces religiosas fundamentales que son la caridad y la fraternidad. A pesar de que con el paso del tiempo los tres conceptos fueron adquiriendo matices semánticos y niveles de compromiso social diferentes, en sus substratos más profundos responden al mismo ideal y a la misma ontología de acción: preocupación por el otro, sobre todo cuando se encuentra en estado de vulnerabilidad.

La palabra *caritas* o *charitas* es la traducción, hecha por San Agustín, de la palabra griega *ágape* y recogida posteriormente en la Vulgata, que es una versión latina de la Biblia, realizada por San Jerónimo en el siglo IV, a partir de textos antiguos hebreos y arameos<sup>2</sup>. Su significado, en los primeros cristianos, recoge la acepción de acoger con amistad (*agapaô*) y se refería a una cena que era el símbolo de un vínculo de afecto y apoyo. Este encuentro se realizaba el primer día de la semana en algunas iglesias de las primeras comunidades cristianas y parece ser que estuvo relacionada con el acto eucarístico. La adopción del concepto caridad responde a la necesidad de expresar nuevos significados, tales como: gratuidad, perdón, unidad, fidelidad, donación.

Pero más allá de estos aspectos históricos y lingüísticos, lo más importante es señalar que el significado de *caritas* se convirtió en el centro de la fe cristiana que se sintetiza en el amor al otro en Dios<sup>3</sup>.

La caridad es una inclinación espontánea y religiosa que tiene la impronta de universalidad que le da la teoría estoica de la *sympatheía* cósmica y

---

<sup>2</sup> Para el análisis y la presentación de las palabras *ágape* y caridad me he valido del excelente y especializado diccionario en términos religiosos de F.J. Pop, *Palabras bíblicas y sus significados*, Buenos Aires, Editorial Escatón, 1972, pp. 17-20. También he utilizado a Blázquez C., Devesa del Prado, A. y Cano G., *Diccionario de términos éticos*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1999, pp. 25-26.

<sup>3</sup> Brandon, S.G., *Diccionario de religiones comparadas I*, Madrid, Cristiandad, 1975, p. 371.

sociabilidad natural del género humano, tal como claramente lo expresa Séneca: la “naturaleza nos ha constituido parientes al engendrarnos de los mismos elementos y para un mismo fin; ella nos infundió el amor mutuo y nos hizo sociables”<sup>4</sup>. Los primeros pensadores cristianos sustituyeron parientes por *Hijos de Dios* y naturaleza por *Dios Padre* y he aquí la fuente de la caridad con su sentido de “participación de la humanidad en la divinidad”<sup>5</sup>.

Desde el punto de vista doctrinal, la caridad<sup>6</sup> es considerada la plenitud de la ley, la mayor entre las tres virtudes teologales y parte fundamental de la vida cristiana. San Pablo, en su *Epístola a los Corintios*, la enaltece a través de metáforas, símiles, analogías y con un estilo categórico. Los elementos que utiliza para hacer la comparación con la caridad tienen una importancia capital en la vida religiosa y social: la lengua de los hombres y de los ángeles, el don de la profecía, los misterios, la ciencia, la fe, la repartición de bienes, entrega del cuerpo a las llamas. Estos dones y sacrificios de nada sirven, nos dirá este apóstol de los gentiles, «si no hay caridad»<sup>7</sup>.

Luego vierte las características que engalanan esta virtud y van desde las que tienen una denotación positiva como paciente, servicial, decorosa, pasando por que las que antecede con un «No es»: envidiosa, jactanciosa, engreída y corona con un «Todo» que expresa los horizontes infinitos de sus posibilidades: “Todo lo excusa. Todo lo cree. Todo lo espera. Todo lo soporta”<sup>8</sup> y «no acaba nunca». Concluye San Pablo: “ahora subsisten la fe, la esperanza y la caridad, estas tres. Pero la mayor de todas ellas es la caridad”<sup>9</sup>.

---

<sup>4</sup> Séneca, *Epístolas morales a Lucilio II*, Madrid, Editorial Gredos, 1989, p. 208.

<sup>5</sup> Zagrebelsky, G., *El derecho dúctil. La ley, derechos, justicia*, Madrid, Editorial Trotta, 2009, p. 105.

<sup>6</sup> Para un estudio más profundo de esta virtud teologal puede consultarse el provechoso trabajo del Papa Benedicto XVI, *Deus Caritas Est. Carta Encíclica sobre el amor cristiano*, Caracas, Editorial Paulinas, 2006.

<sup>7</sup> A partir de este momento utilizaremos este tipo de comillas « » para señalar conceptos fundamentales de autores o del tema, que queremos resaltar. Y éste, ‘ ’ para especificar significados de las palabras y cuando se les da un doble sentido a los términos.

<sup>8</sup> 1 Cor 13,7. *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Editorial Desclee de Brouwer, 1983.

<sup>9</sup> 1 Cor 13,13.

Tenemos, entonces, que sin la caridad, los otros dones pierden su valor debido a que lo más importante es el amor que emana de Dios a todos los hombres, hermanándolos bajo un mismo Padre. Siendo todos partícipes del plan divino, la relación de reciprocidad se convierte en un compromiso religioso, de fe. Así, ningún hombre puede ser indiferente frente al sufrimiento de los otros.

Aun cuando la caridad signifique preocupación por los desamparados y en su nombre se impulsen plurales y entusiastas acciones humanitarias, tiene el inconveniente de que, al sustentarse en un sentimiento religioso y compasivo, transmuta todo compromiso con el otro o toda praxis social en un deseo de santidad y en una forma de alabanza a Dios que se sintetiza en una obligación incondicional por mandato divino.

Los asistencialismos caritativos y las acciones humanitarias publicitadas, en línea general, no minan los verdaderos mecanismos del poder productores de injusticias, aparte de que no se produce necesariamente en los integrantes de estas prácticas compasivas un compromiso real con la justicia<sup>10</sup> y con las privaciones humanas apremiantes. Se proponen aliviar no transformar.

La *caritas* no garantiza una acción crítica y política que transforme las condiciones de fragilidad del prójimo; deja intactas las situaciones estructurales que son las fuentes de humillaciones y arbitrariedades. Este escenario ha llevado a que un insigne teólogo como Paul Tillich se lamente de que en el cristianismo no exista una efectiva voluntad por hacer justicia o, en todo caso, no ha mostrado verdadero interés por ella. Lo que sí hace es oponer el amor a la justicia “realizando obras de amor, en el sentido de la ‘caridad’, en lugar de luchar por la eliminación de la injusticia social”<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Hasta el Papa Joseph Ratzinger ha señalado que en la argumentación “los pobres no necesitan de caridad sino de justicia [...] se debe reconocer que hay algo de verdad” en esta exigencia (Benedicto XVI, *Deus Caritas Est...*, op. cit., p. 48).

<sup>11</sup> Tillich, P., *Moralidad y algo más. Fundamentos para una teoría de la moral*, Buenos Aires, La Aurora, 1974, p. 38.

Igualmente, se puede observar que detrás de muchas acciones consideradas caritativas o expresiones espontáneas de amor se esconde el deseo de reconocimiento público; tranquilizar la conciencia frente a la mirada divina; eludir las responsabilidades sociales de justicia, regodearse en una superioridad moral y social, “ser la ocasión para medrar en prestigio y poder personal o de instituciones de ayuda, y para enriquecerse”<sup>12</sup> o, incluso ser “un ronco, quejoso, genuino acento de *autodesprecio*”<sup>13</sup>. El interés egoísta con rostro de inquietud humanitaria. La vanidad con un barniz de amor a los desamparados. Con razón e ironía, Antonio Machado sintetizará poéticamente esta inocultable realidad que aún persiste: “De lo que llaman los hombres / virtud, justicia y bondad / una mitad es envidia / y la otra no es *caridad*”<sup>14</sup>.

Teniendo presente estos variados inconvenientes de la praxis social de la caridad y, además, la advertencia de María Zambrano de que las palabras quedan inútiles después “del uso immoderado que de ellas se ha hecho [y] desacreditadas cuando se las emplea para enmascarar fines inconfesables”<sup>15</sup>, se puede esgrimir en defensa de esta virtud teologal que, como fuente inagotable, ha nutrido a la «solidaridad» de universalismo y de ética. Con la primera contribución le abre la perspectiva de exigencia pero ahora dentro de la immanencia o la secularización. No hay límites en cuanto a las posibilidades de «apoyar al otro» y de cambiar lo que haya que cambiar en la sociedad. Con el segundo aporte, le da a la *solidarité* la base ideal permitiéndole tener el parámetro para cuestionar todos aquellos aspectos que atenten contra la dignidad de los hombres y, hoy diríamos, contra la condición única e irrepetible de todos los seres vivientes.

---

<sup>12</sup> Sobrino, J., *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía*. El Salvador, Nueva York, Afganistán, Madrid, Editorial Trotta, 2002, p. 54.

<sup>13</sup> Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, p. 167. La cursiva es del autor.

<sup>14</sup> Machado, A., *Campo de Castilla*, Madrid, Editorial Cátedra, 1977, p. 140. La cursiva es del autor.

<sup>15</sup> Zambrano, M., *Persona y democracia*, Madrid, Siruela, 2004, p. 171.

La otra fuente esencial de la solidaridad es la «fraternidad». Este principio, según los estudiosos<sup>16</sup>, tiene sus raíces en la religión cristiana y en este aspecto queda aparejado con la caridad. Aunque más bien habría que decir que es un concepto a caballo entre lo religioso y lo secular, lo universal y lo particular. Dimensiones que explicaría el por qué se le ha identificado, en el lenguaje de la vida cotidiana y en el especializado, no sólo con un estimable ideal sino también con las luchas que emprenden heterogéneas manifestaciones grupales por la igualdad<sup>17</sup> de los seres humanos, en todas sus magnitudes: legal, política, económica, educativa, y más.

La *fraternité* es la utopía de la Revolución Francesa más descuidada<sup>18</sup>; personifica la convidada de piedra de la democracia actual y como dirían los escépticos con sarcasmo es la relegada en las discusiones filosóficas: siempre está a la zaga de la libertad y de la igualdad. Esta divisa revolucionaria tiene como propósito llenar el vacío dejado por el Dios Padre, superar el desamparo y “restablecer vínculos ‘cálidos’ en el ámbito de una sociedad durante largo tiempo dominada por la desigualdad y por la ‘frialidad’ de los egoísmos individuales”<sup>19</sup>. Su fundamento es que las diferencias entre los individuos son

---

<sup>16</sup> Baggio, A.M. (Comp.), *El principio olvidado: la fraternidad. En la política y el derecho*, Buenos Aires, Editorial Ciudad Nueva, 2006, p.119.

<sup>17</sup> La igualdad es una de esas categorías sobre la que se ha escrito muchísimo y que no termina por aclararse. Sin embargo, en este trabajo la utilizaremos con la doble acepción que Norberto Bobbio nos brinda: 1) “valor supremo de una convivencia ordenada, feliz, civil” y 2) “tema constante de las ideologías y de las teorías políticas [que] queda emparejada a menudo con la libertad” (Bobbio, N., *Igualdad y libertad*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1993, p. 53).

<sup>18</sup> Aun cuando Rawls es partidario de que el ideal de la fraternidad no se ha tomado en cuenta, en la teoría democrática, piensa que puede ser una pauta realizable. Lo justifica así “[...] podemos asociar las tradicionales ideas de libertad, igualdad y fraternidad con la interpretación democrática de los dos principios del siguiente modo: la libertad corresponde al primer principio, la igualdad a la idea de igualdad en el primer principio junto con la justa igualdad de oportunidades, y la fraternidad al principio de diferencia. De esta manera hemos encontrado un lugar para la concepción de la fraternidad dentro de la interpretación democrática de los dos principios, habiendo visto que impone exigencias muy definidas a la estructura básica de la sociedad” (Rawls, J., *Teoría de la Justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 108).

<sup>19</sup> Bodei, R., *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 388.

históricas y, en este ángulo específico, se parte de la idea de que existe una base común natural que une a toda la humanidad.

La etimología de fraternidad viene del latín *frater*<sup>20</sup> cuyo significado es 'hermano'. Una acepción que nos trae a la mente una serie de conceptos semánticamente próximos: hermandad, comunidad, grupo, asociación, cofradía. En todos ellos se agencian las ideas base de ayuda mutua, relaciones de reciprocidad, cooperación, camaradería, que son los nexos básicos, convenientes y ampliamente simétricos para que pueda existir la *fratría*<sup>21</sup>.

Los socialistas, marxistas, anarquistas<sup>22</sup>, algunas logias, grupos de herejes y sectas religiosas, que "propugnaban una comunidad de bienes"<sup>23</sup> entendieron muy bien que la fraternidad es la mejor forma de unirse para defender los intereses comunes y para luchar contra los prejuicios, los vejámenes, los sistemas políticos, las leyes y las condiciones sociales a las que se les considera injustas o arbitrarias. Los reformadores y revolucionarios hicieron que el significado principal de la relación entre aquellos que están comprometidos con un proyecto común se iguale al hecho de ser miembros de una clase, de un sindicato o de un grupo: se unen "los iguales frente a quienes los tratan como desiguales"<sup>24</sup>, sustentados en un principio cooperativo. Este fenómeno surge en la Revolución Industrial como ofensiva emancipadora contra unos patrones explotadores e inescrupulosos y un Estado opresor e invasor.

Se perseguía, por lo tanto, luchar por un ideal de justicia, por una vida digna, por una sociedad más igualitaria. Y, fruto de este deseo, un tanto reivindicativo, emanan, los que se han denominado, Derechos de la Segunda

---

<sup>20</sup> Corripio, F., *Diccionario etimológico general de la lengua castellana*, Barcelona Editorial Bruguera, 1984, p. 207.

<sup>21</sup> Bozo, A., *Presencia de las palabras*, Caracas, Italgráfica, 1994.

<sup>22</sup> Es claro que entre estos grupos existen diferencias importantes en cuanto a su forma de lucha, al sustento teórico, a sus protagonistas principales y a la relación con el Estado. Pero, dentro de los objetivos de este artículo, lo que se persigue es resaltar aquellos puntos coincidentes de estas concepciones que están en íntima relación con el sentido fraternal.

<sup>23</sup> Gurméndez, C., *El yo y nosotros. Egoísmo y altruismo*, Madrid, Temas de hoy, 1993, p. 92.

<sup>24</sup> Sádaba, J., *El hombre espiritual. Ética, moral y religión ante el nuevo milenio*, Barcelona, Martínez Roca, 2000, p. 179.

Generación. En estos se proclama la igualdad en: la salud, vivienda, educación, trabajo, entre otros relacionados con la seguridad social. Todos los individuos deben poder disfrutar de un mínimo de bienestar económico que les garantice vivir como seres civilizados conforme a los estándares sociales y ser tratados con respeto.

Las instituciones que, de alguna manera, están encargadas de llevar adelante estos objetivos igualitarios son el sistema educativo y los servicios sociales. Posteriormente, debido a una mayor presión de los excluidos y al avance de las ideas que persiguen un mayor equilibrio social, surge el Estado de Bienestar (*Welfare State*)<sup>25</sup> como responsable. Sin duda alguna, el impacto político-social de las distintas teorías, de corte reivindicativo y emancipador, fue crucial para la conformación de las praxis igualitarias en el escenario mundial; al amparo de esas ideas surgieron muchísimos sindicatos, cooperativas y fraternidades.

Aun cuando haya habido grandes avances sociales gracias a los aportes de las fraternidades y cofradías hay que reconocer también que éstas encierran un gran peligro. Normalmente se basan en una concepción cerrada del grupo lo que trae como consecuencia que funcionen como fracción, secta o logia que dan prioridad a los intereses de la «minoría comprometida» por encima de concepciones más incluyentes o más universales.

Cuando la fraternidad es “captada y construida para diferencias y exclusiones y no es valorizada en su intrínseco alcance universal”<sup>26</sup>, se produce, muchas veces, una absorción de la conciencia individual. A los individuos se les dan órdenes y orientaciones arbitrarias que cumplen sin

---

<sup>25</sup> El Estado de Bienestar surge como consecuencia de situaciones de emergencia económica o bélica. En el primer caso se puede señalar al Programa de F.D. Roosevelt de la Nueva Carta (*New Deal*). En el segundo, tenemos las guerras mundiales. El objetivo de este tipo de Estado es conjugar las leyes del mercado con una cierta interferencia estatal para crear un “sistema político y social fundado sobre principios, reglas e instituciones que aspiran a promover la realización del bien común” (Petrella R., *El bien común. Elogio de la solidaridad*, Madrid, Editorial Debate, 1997, p. 15).

<sup>26</sup> Baggio, A.M. (comp.), *El principio olvidado...*, op. cit., p. 230.

ninguna capacidad de decisión personal. El objetivo es imponerle obediencia ciega, lealtad absoluta a la 'pureza' de la doctrina. Esto supone una negación de la divergencia, de la disidencia y de la alteridad. Zygmunt Bauman lo dirá de forma admirable: la "fraternidad olía muchas veces a unidad obligatoria y a exigencia de que los hermanos ostensibles debían sacrificar la individualidad en nombre de una putativa causa común"<sup>27</sup>.

La filiación fraternal en su veta de fidelidad absoluta y acrítica es reprochable y ajena al espíritu solidario. Sin embargo, el valor de fraternidad, en su condición de fuente, le ha aportado a la solidaridad tres importantísimas ideas. La primera se sintetiza así: «en la unión está la fortaleza», pero no una unidad trascendente como en la caridad sino en el nivel profano y ocasional. Las estructuras de poder no se pueden cambiar apelando solamente a las buenas intenciones e ideales sublimes, es necesario acompañarlas con la fuerza persuasiva, endógena y contundente que una asociación posee; es mucho lo que se puede lograr efectivamente cuando los individuos deciden unirse para lograr objetivos comunes. Esto fue precisamente lo que se entendió y radicalizó a partir del tercer principio de la Revolución Francesa.

La segunda idea-fuerza que proporciona el principio de fraternidad tiene que ver con la pasión como elemento esencial de la acción política. Cuando los integrantes de un grupo vertebran sus subjetividades más allá de los contenidos programáticos y de las estrategias y tácticas para orientar la praxis, entonces se produce el milagro de una «cohesión invisible poderosa» que resulta inexpugnable, debido a la carga energética y firmeza que posee. Su potencia es tal que se le teme o se mira de reajo porque su energía arrolladora puede terminar en acciones éticamente cuestionables como las exclusiones, las xenofobias o los nacionalismos exacerbados. Pero la experiencia ha mostrado que los grupos más persistentes, los más dispuestos a hacer grandes sacrificios, los que no abandonan la lucha frente a las múltiples dificultades y han alcanzado ciertas metas han sido aquellos que acoplaron la emocionalidad

---

<sup>27</sup> Bauman, Z., *Modernidad y Ambivalencia*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2005, p. 358.

con los ideales y con la práctica en función del «bien común»<sup>28</sup>. Los problemas de esta visión se experimentaron, de manera drástica en la Revolución Francesa cuyo símbolo palpable fue la guillotina al lado del principio de fraternidad. La gran paradoja aun sin resolver.

La tercera contribución que recibe la solidaridad es el precepto de la igualdad natural entre los hombres; las diferencias “se deben a determinaciones positivas, es decir, a una arbitrariedad histórica; o como dice Kant, son algo puramente *estatutario*”<sup>29</sup>. El racismo, la xenofobia, la mixofobia, la aporofobia y los otros estigmas del mismo tono son, por lo tanto, problemas de miedos casi siempre inducidos o de patologías individuales y sociales. No tienen ningún tipo de justificación sean estos antropológicos, sociológicos, filosóficos o teológicos.

El resultado de todo lo que hemos visto hasta ahora es que en el concepto de solidaridad se integran semánticamente pautas constitutivas que le vienen de sus dos fuentes: la caridad y la fraternidad. De la primera absorbió el llamado de que todo tipo de apoyo debe hacerse tomando en consideración a los más necesitados. De la segunda recibió la demanda de que debe promoverse la integración de los individuos en grupos plurales y preferiblemente con un alto grado de afinidad para contrarrestar los trastornos y los extravíos contra la dignidad humana o la igualdad en todas sus formas de expresión.

Nos queda por ver cómo todos estos elementos se compaginan con las otras fuentes que alimentan, especifican y enriquecen semánticamente a la solidaridad. Es lo que nos proponemos dilucidar en el siguiente apartado.

---

<sup>28</sup> En esta investigación utilizaré el concepto de «bien común» con el significado general de: la capacidad que tienen los individuos para resolver sus problemas comunes esenciales mediante un consenso de principios y acciones. Dicho *conceptus* es complejo dentro de una concepción social porque en él se conjugan, de manera problemática, la universalidad y el pluralismo, la ética y la política, lo individual y lo colectivo (Cf. García E., *El bien común y la moral política*, Barcelona, Editorial Herder, 1970. Véase pp. 129-146).

<sup>29</sup> Ratzinger, J., *La fraternidad cristiana*, Madrid, Taurus Ediciones, 1962, p. 29. La cursiva es del autor.

## 1.2. Polifonía semántica del concepto solidaridad

El concepto de solidaridad se ha utilizado como carta de ciudadanía de muchas esferas del conocimiento como la religión, la ética, el derecho, la sociología, la economía, la psicología, la antropología, la biología y, más recientemente, de la política y de la filosofía. En vista de que todas estas áreas del saber apelan a la solidaridad conviene aclarar su significado y su *locus* en la compleja realidad social.

Desde el punto de vista etimológico, el concepto de solidaridad se nutre de varias fuentes laicas complementarias, además de la caridad y la fraternidad. La primera es originaria de la expresión latina *in solidum* cuyos significados son el de 'consistente' y el de 'en firme'<sup>30</sup>. Esta línea semántica emana de la jurisprudencia y se encuentra plasmada en las *Pandecta*, esto es, en la recopilación de las decisiones de los antiguos jurisconsultos realizada por orden del emperador bizantino Justiniano I<sup>31</sup>. Da cuenta de una relación de cooperación, de auxilio y, específicamente, de compromiso contractual; es una obligación legal y financiera, según la cual cada miembro responde por todo el grupo o viceversa.

En este mismo aire conceptual tenemos *solidus*, una voz latina que tiene los significados de sólido y soldar. En un comienzo hacía referencia a una moneda consistente, posteriormente pasó a designar el actual término 'solidario'. Igualmente, se encuentra (*sodalitas*), otra palabra latina con las acepciones de familiaridad o camaradería. Con estos datos lingüísticos<sup>32</sup> podemos decir que la solidaridad alude a una condición valiosa de firmeza y solidez que se logra a través de la «soldadura» o ensamblaje de individuos diversos. La integración de la diversidad es una realidad constitutiva ya que el humano es un ser que nace desnudo, desvalido, limitado y, por lo tanto, en su

---

<sup>30</sup> Blázquez C., Devesa del Prado, A. y Cano, G., *Diccionario de términos...*, op. cit., p. 511.

<sup>31</sup> Ossorio, M., *Diccionario de Ciencias jurídicas, políticas y sociales*, Buenos Aires, Editorial Heliasta, 1981.

<sup>32</sup> Cf. Morfaux, L-M., *Diccionario de ciencias humanas*, Barcelona, Ediciones Grijalbo, 1985, p. 325.

condición vital de «orfandad» es «empujado» a salir al encuentro del otro para poder lograr sus objetivos tanto biológicos como los conexos con su felicidad.

El segundo surtidor de la solidaridad, lo localizamos en el siglo XIX, más cerca de nosotros y que parece haber sido creación del tipógrafo, periodista y socialista francés Pierre Leroux<sup>33</sup>. Dentro de su extensa obra dispersa en revistas, folletos y libros, sólo nos interesa resaltar su famoso texto, publicado en 1840, *De la humanidad, su principio y su porvenir*. En él se resumen sus ideas sobre la religión, la familia y el Estado. Introdujo en la política, inspirado en el socialismo utópico saint-simoniano, el significado de *solidarité* como un sentimiento humanitario natural, universal, eterno y remedio del mal.

Su objetivo era actualizar y secularizar el concepto tradicional de caridad, vale decir, hacerlo más acorde con las solicitudes perentorias de la pujante sociedad industrial. Ya no se trata de un impulso religioso sino más bien de una virtud laica o principio de comunión. Un sentimiento intrínseco de sociabilidad, de igualitarismo y de reciprocidad entre los hombres que hace posible la abolición de la propiedad injusta, de la herencia excluyente y de toda forma de esclavitud, por ende, transforma el egoísmo en igualdad.

Para este escritor y político, el mal que es equivalente al pecado original se patentiza en la separación de la estirpe humana en familia, propiedad, nación. Una división de las instituciones fundamentales que muestra la pérdida de sentido de pertenencia al tronco común de la humanidad y que ha traído como consecuencia que los hombres se hallen encadenados. Reconoce que esta realidad fue necesaria históricamente y que los seres humanos no son por naturaleza malvados. Aunque lamenta que dichas instituciones no se hayan organizado “para servir a la comunión indefinida del hombre con sus semejantes y con el universo”<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> En este punto sigo, en líneas generales, las ideas de Gabriel Amengual, “Ser-genérico como solidaridad. La concepción del hombre como ser-genérico en cuanto fundamentación y concepto de la solidaridad”, en *Taula, Quaderns de pensament (UIB)*, 1996, N° 25-26.

<sup>34</sup> Bravo, G. M., *Historia del socialismo 1789-1848*, Barcelona, Editorial Ariel, 1976, pp. 107-108.

En estas incursiones teóricas de Leroux hallamos el estigma de Henri Saint-Simon<sup>35</sup>, a través de su *Catecismo de los industriales* cuyo objetivo principal es la perfección del orden social. Por esto es lógico que en el pensamiento lerouxiano se sostenga que existe un destino superior, un continuo progreso social, moral, religioso y que la solidaridad es un principio de unidad del género humano<sup>36</sup> y valor constitutivo de la sociedad que, en las circunstancias modernas, es capaz de dar respuesta efectiva y racional al mal esencial que padece la humanidad.

Pensamos que Leroux es un autor referencial en cuanto representa el puente entre lo religioso y lo secularizado. Su aporte teórico fue admirable porque amplió el significado de la solidaridad añadiéndole una inmanencia política. A partir de él la preocupación por el «otro» debe hacerse en lo terrenal y en el aquí y ahora, aunque esto no suponga que se renuncie al hilo delgado de lo trascendente.

Además de las dos raíces de corte secularizado, el filósofo español Javier Sádaba apunta que a la solidaridad se le ha relacionado también con la concordia, fundamentalmente, a partir del legislador griego Solón y de Clemente el Romano. Del primero se tomó el significado de “disposición esencial para entrar en la comunidad”<sup>37</sup> y del segundo la idea de facultad para contrarrestar las divisiones o los cismas que pueden llevar a la discordia y a la intolerancia.

Este caleidoscopio de significados o diferentes étimos sobre la solidaridad hacen referencia al doble aspecto de la relación entre individuo y sociedad, entre lo privado y lo público, entre el yo-tú, yo-nosotros y nosotros-ellos, en síntesis, criterios individuales y razones de inclusión. Asimismo, engloba una

---

<sup>35</sup> La influencia fue de tal magnitud que en su periódico *Le Globe* añadió el siguiente subtítulo: “órgano de la religión sansimoniana” (Fabal, G., *Panorámica del pensamiento social desde el Medioevo hasta el siglo XIX*, La Habana, Editoriales de Ciencias Sociales, 1970, p. 276).

<sup>36</sup> Esta idea la encontramos de manera explícita en Saint-Simon: “... al tener la especie humana un objetivo y unos intereses comunes, cada hombre debe considerarse dentro de las relaciones sociales como comprometido en una compañía de trabajadores” (Desanti, D., *Los socialistas utópicos*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1973, p. 122).

<sup>37</sup> Sádaba, J., *El hombre espiritual...*, op. cit., pp. 177-178.

amplísima gama de actitudes, comportamientos y acciones humanas de «apoyo firme» que se activan en situaciones dolorosas tanto por consecuencia de catástrofes naturales como por obras humanas insensatas e injustas.

Las plurales dimensiones semántico-prácticas, aunadas a la óctuple condición de religiosa-laica, ética-política, sentimental-racional y contextual universal que caracterizan a la *solidarité* es lo que explica su actualidad y la fuerza de convocatoria que posee. Una potencialidad de apelación que ha sido reconocida, incluso, por el Papa Juan Pablo II en su Carta Encíclica *Sollicitudo rei sociales* (Preocupación social). En ésta el Sumo Pontífice afirma: “en este mundo dividido y turbado por toda clase de conflictos, aumenta la *convicción* de una radical *interdependencia*, y por consiguiente, de una *solidaridad* necesaria, que la asuma y traduzca en el plano moral”<sup>38</sup>.

En consideración de todas estas características, al espíritu solidario le encaja perfectamente, como han sostenido con acierto varios estudiosos<sup>39</sup> del tema, el dicho de Terencio: “soy hombre: nada humano me es ajeno (*Homo sum: humani nihil alienum puto*)”<sup>40</sup>. Se espera que todos los hombres obtengan el reconocimiento que el escritor inglés Horace Walpole le hizo, a través de un soneto, a Lady Mary Coke: “No, jamás vuestro pecho compasivo / Al dolor humano fue insensible; / Tierno, aunque firme, se conmueve afligido / Ante debilidades que desconoce”<sup>41</sup>.

Ahora bien, así como se han buscado las raíces de la solidaridad en vocablos de raigambre jurídico-religiosa, en nuestra época se emparenta y hasta se confunde con los términos secularizados de altruismo y cooperación. Quizás el ‘destino’ histórico haya sido darle al sentido solidario una connotación

---

<sup>38</sup> Juan Pablo II, *La doctrina social de la Iglesia. Laborem Exercens, Sollicitudo Rei Socialis, Centesimus Annus*, Caracas, Ediciones Trípode, 1997, p. 82. Las cursivas son del Papa.

<sup>39</sup> Al respecto puede consultarse a Villapalos, Gustavo, *El libro de valores*, Barcelona, Editorial Planeta, 1998, p. 17.

<sup>40</sup> Terencio, *Heautontimorumenos 77*, en *Aurea dicta. Dichos y proverbios del mundo clásico*, Barcelona, Editorial Crítica, 1987, p. 33.

<sup>41</sup> Walpole, H., *El castillo de Otranto*, Santafé de Bogotá, Red Editorial Iberoamericana, 1995, p. 20.

más específica de socialización psicológica y de pragmática instrumental. En todo caso, el resultado de la evolución de estos dos conceptos se puede resumir de la siguiente manera: el altruismo ha tenido, hasta ahora, poca fortuna y se utiliza en contadas ocasiones referido, en esencia, a actitudes psicológicas; el de cooperación ha terminado restringido a expresar el apoyo en las relaciones internacionales y para dar cuenta de la necesidad de participar en el logro del bienestar económico de una sociedad.

A partir de estas ideas básicas consideramos pertinente detenernos en ambas formas de colaboración social o mutualismo para comprender y especificar aún más el horizonte del concepto de solidaridad.

### 1.3. Dos perspectivas de la mutualidad: altruismo y cooperación

El concepto altruismo viene de Augusto Comte, padre de la sociología. Este autor lo acuñó, en su obra *Catecismo positivista*, escrita en 1851<sup>42</sup>. La etimología del vocablo *altruisme* viene del francés *autrui* con el significado de otra persona o los demás; raíz que a su vez procede del latín *alter*, otro<sup>43</sup>. Con el uso de esta palabra, el autor francés se refiere a una tendencia natural del hombre que tiene por fin último el bien de otro, lo que implica entre sus efectos, la buena voluntad o la verdadera intención de ayudar, aunque la acción no debe reducirse a ella.

El altruismo no es una vaga expresión de afecto o de mojigatería; constituye la base de una moral social sistemática. Es un imperativo constitutivo del obrar del hombre y, como consecuencia, móvil determinante de todos sus actos en cuanto procura “la mayor intensidad de vida”<sup>44</sup> por encima del interés individual y egoísta. Su desarrollo sólo se logra mediante “el ejercicio directo y

---

<sup>42</sup> Comte, A., *Catecismo positivista o exposición resumida de la religión universal*. Trad. Andrés Bilbao. Madrid, Editora Nacional, 1982.

<sup>43</sup> Cf. Corominas, J. *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. Vol. I. Madrid, Editorial Gredos, 1954, p. 174.

<sup>44</sup> Comte, A., *Catecismo positivista o...*, op. cit., p. 229.

sostenido”<sup>45</sup> dentro de un estado social. En síntesis, el altruismo como señala Negro Pavón: “da su sentido a la política comteana [...] como arte de la organización”<sup>46</sup> y de progreso de la «Humanidad»<sup>47</sup>. Esta predisposición natural al bien se opone al egoísmo por cuanto éste implica el amor exclusivo a sí mismo en detrimento de los demás.

Para Comte, “el principal problema humano, [...] consiste en hacer prevalecer de modo gradual la sociabilidad sobre la personalidad, aunque ésta sea de suyo predominante”<sup>48</sup>. La función de la moral es, entonces, la de subordinar gradualmente el individualismo desbordado a través de una favorable condición social y progreso intelectual científico con el fin de instaurar el orden y el bien común. El mandato es: debe apoyarse y desplegarse un «régimen altruista» en oposición a un «régimen egoísta».

A pesar de la carga de abnegación que Comte le atribuye al altruismo, tenemos que subrayar que este mismo sentimiento natural también está fundado en el beneficio particular: su ejercicio es más ventajoso que el egoísmo<sup>49</sup>. En otros términos, atender a los intereses que demanda la «Humanidad» es atender al mismo tiempo las motivaciones y fines individuales; puede denominarse un provecho mayor al estilo del sentimiento patriótico o nacionalista. Ser altruista es ser un egoísta atenuado o *sui generis*<sup>50</sup>. Ambas

---

<sup>45</sup> Comte, A., *Discurso sobre el espíritu positivo*. Trad. Julián Marías. Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 96.

<sup>46</sup> Negro Pavón, D., *Comte: positivismo y revolución*. Madrid, Editorial Cincel, 1985, p. 193.

<sup>47</sup> El término Humanidad es axial en la filosofía de Comte. En muchos casos el autor utiliza esta palabra con la primera letra en mayúscula. Esta categoría contiene implícita los conceptos de universalidad, progreso y moral.

<sup>48</sup> Comte, A., *Catecismo positivista o...*, op. cit., p. 78.

<sup>49</sup> La *moral altruista*, aun cuando ha tenido algunos cambios conceptuales a través de la historia, no deja de ser una ampliación de la antigua moral del placer predicada por el epicureísmo. Pareciera que no es posible librarse de esta concepción. Para Max Scheler, el altruismo comteano se sustenta en el resentimiento que, entre otras cosas, reduce todo a la utilidad. (Cf. Scheler, M., *El resentimiento en la moral*. Buenos Aires, Editorial Espasa-Calpe, 1944, p. 153 y ss).

<sup>50</sup> Esta idea fue retomada por los utilitaristas. Sin embargo, en el altruismo de la sociología comteana, como hemos mostrado, se pone más relieve a los impulsos sociales que a los individuales. Desde este ángulo es un fundamento moral y psicológico de una auténtica organización social.

inclinaciones se diferencian en la *cantidad*, no en la *cualidad*. El vivir para los otros es una especie de egoísmo social.

Ahora bien, según Comte, el altruismo es más enérgico y más pertinente que el egoísmo para dirigir y estimular la mente de los hombres en procura del bien y armonía social y la de los animales en beneficio de su supervivencia<sup>51</sup>. Más allá de la ponderación que debe existir entre ambas inclinaciones<sup>52</sup>, el filósofo francés apuesta por la superioridad del primero sobre el segundo, tomando como base la idea de la igualdad entre los hombres.

Piensa que el sentimiento altruista ha de fundarse en la unidad de la vida humana y constituirse en la máxima fundamental de la moral positivista que tiene un solo motivo que no es otro que la máxima felicidad de los demás. Su norte, por lo tanto, es el culto por lo general: la Humanidad pasada, presente y futura que como un gran Ser colectivo se eleva a la categoría de Divinidad y Religión. Aunque su pensamiento es positivo, la manera en que el autor asume al altruismo, base de toda su moralidad, está justificada más por sentimientos morales benévolos que por meros motivos de cálculo racional.

La carga emocional es lo que ha caracterizado fundamentalmente al altruismo hasta los momentos actuales. En este sentido, se distingue de la solidaridad por cuanto ésta, aun cuando pueda ser impulsada por una indignación o deseo de ayudar, busca trascender este primer momento, a través de la racionalidad y la conciencia de las implicaciones ético-políticas de las acciones emprendidas en procura del bienestar, de los que están dentro de lo que el sociólogo Zygmunt Bauman, designa como «vidas desperdiciadas»,

---

<sup>51</sup> En este trabajo no me detendré a analizar las implicaciones biológicas del altruismo en la línea en que lo hace la sociobiología (Edward O. Wilson). En todo caso puede consultarse la excelente introducción de Michael Ruse, *Sociobiología*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1983.

<sup>52</sup> En el positivismo francés de Comte y de Émile Littré se encuentran estos dos órdenes de instintos (egoísmo y altruismo), ambos buscan oponerlos, quizá más de forma nominal que real. Pero el hecho es que filosóficamente han realizado un esfuerzo laudable, al menos intencionalmente, para constituir sus teorías libres del egoísmo, que es inherente a toda moral de corte utilitaria.

efecto de la construcción del orden, del progreso económico y de la globalización<sup>53</sup>.

Consideremos ahora el concepto de «cooperación» que al igual que el de altruismo ha tenido parcial fortuna en el uso cotidiano y académico. Su ámbito de prestigio viene de la retórica de la política internacional y de los discursos de ocasión sobre el mutualismo en las relaciones económicas.

El concepto de cooperación es el segundo que se conmuta con el de solidaridad. Su etimología viene del latín *cum*: 'con' y *operari*: 'trabajar' cuyo significado lato es operar conjuntamente. Es un término que se ha conectado en los tiempos actuales, con las relaciones internacionales y con el trabajo en bloques políticos y jurídicos para solucionar problemas económicos y sociales de consumo, producción, servicios y créditos, basados en los principios de reciprocidad y ayuda. Muchas veces esta visión ha devenido en una condición puramente formal o en figurar como una «empresa cooperativa» que pone de lado los verdaderos problemas humanos para enfatizar los aspectos administrativos y los beneficios crematísticos.

En un comienzo se utilizaban cooperativa y cooperativismo, palabras introducidas con las acepciones modernas por los socialistas utópicos<sup>54</sup> –Robert Owen, Charles Fourier– o pensadores sociales para referirse a las vías más eficientes y expeditas para solucionar los escollos del empleo y de la producción. Esta perspectiva tuvo una importancia capital desde un punto de vista ético porque fue la que abrió el horizonte de lo posible en la mejora de las condiciones humanas. La solución de las dificultades tiene que ver con la forma de organizarse, la eliminación de la competencia, precios de mayoristas y una vida comunitaria en los centros de trabajo. Estos primeros impulsos de los autores produjeron grandes ventajas que aun en el presente se siguen disfrutando.

---

<sup>53</sup> Cf. Bauman, Z., *Vidas desperdiciadas, La modernidad y sus parias*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2007.

<sup>54</sup> Cf. Desanti, D., *Los socialistas utópicos...*, op. cit., pp. 179-266 y 325-367.

En la actualidad ha sido retomado el término de cooperación por Richard Sennett. Para este autor es la capacidad de los individuos de “comprenderse mutuamente y de responder a las necesidades de los demás con el fin de actuar conjuntamente”<sup>55</sup>. Se trata de un tipo de intercambio en donde los integrantes del grupo se benefician como consecuencia de juntar esfuerzos<sup>56</sup>. Para Sennett es una habilidad social que como tal puede ser lograda, desarrollada e inclusive desaprendida. Por lo tanto no se trata de un instinto o cualidad innata. Su práctica es exigente porque supone compromiso, mucha dedicación y aceptar que sólo se da a través del ensayo y el error.

La cooperación se da de muchas maneras, sean formales o informales, en las diversas etapas de la vida. Así tenemos que se puede articular relacionada con la competencia; puede ser un valor en sí misma como en los rituales, sean estos sagrados, seculares o cívicos. En la vida cotidiana todos estos procesos confluyen para hacer la vida individual y colectiva menos drástica.

El autor nos advierte que todo proceso de cooperación es complejo, lleno de dificultades, de ambigüedades e inclusive, a menudo tiene consecuencias destructivas por lo que se requiere mucho diálogo, capacidad de escucha, simpatía y empatía<sup>57</sup>. Lamenta la desaparición de los rituales de cooperación o de la *des-cualificación* de las personas para emprender prácticas en esta línea tal como se observa en la modernidad con su dinámica de crecimiento económico acelerado. Las recientes, múltiples e invasivas formas ritualizadas de las redes<sup>58</sup> sociales (*no-cara-a-cara*) parecieran, paradójicamente, que ponen en entredicho el sentido tradicional de cooperación con su «la presencia sin presencia».

Es pertinente señalar que Sennett renovó, realmente, el tema de la cooperación. Lo sustrajo del área exclusivamente económica y lo ubicó en la

---

<sup>55</sup> Sennett, R., *Juntos. Rituales, placeres y política de cooperación*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2012, p.10.

<sup>56</sup> *Ibíd.*, p.18.

<sup>57</sup> *Ibíd.*, p. 36 y ss.

<sup>58</sup> *Ibíd.*, p. 45 y ss.

esfera de los rituales principales de la vida cotidiana. Cooperar es una habilidad social que consiste en utilizar adecuadamente pequeños y disímiles gestos con la finalidad de producir zonas «lubricantes o de distensión» efectivas para que los individuos puedan desenvolverse en los múltiples territorios de convivencia sin fricciones paralizantes de los beneficios comunes.

Ahora bien, aun cuando se reconozca que se hayan producido nuevos y valiosos aportes teóricos en torno al altruismo y a la cooperación, no se puede soslayar que éstos no han tenido la misma repercusión que los dedicados a la solidaridad, sobre todo en el ámbito de las reflexiones filosóficas. La explicación habría que buscarla en los diferentes fundamentos que alimentaron el ideal solidario: lo jurídico, lo religioso, lo ético y lo político. Su riqueza significativa y pragmática, como apuntamos más arriba, ha permitido su «tenaz» actualización en los diferentes contextos y épocas.

Aquí daremos una visión «panorámica casi tangencial» de seis filósofos que han dejado constancia de esta admirable, alentadora y proteica permeabilidad de la solidaridad. Lo que nos interesa resaltar es que esta virtud social se ha convertido en una de las opciones de la convivencia humana de capital importancia en el mundo actual.

#### **1.4. El abordaje filosófico de la *solidarité***

Queremos comenzar este apartado con la siguiente llamada de atención de Carlos Maldonado: “[la solidaridad es] un tema que ha recibido poca consideración, a pesar de haberse convertido en uno de los *Leitmotiven* cuando se trata de la vida de la sociedad, a la vez que sus relaciones con el estado político”<sup>59</sup>. Pensamos todo lo contrario. Hoy, más que en ninguna otra época, se le ha dado tanta importancia e, incluso, contamos con relevantes aportes teóricos que han dado algunos filósofos en torno a esta virtud cívica que ha estado circunscrita, con mucha frecuencia, al sentimentalismo teológico, a la

---

<sup>59</sup> Maldonado, C., *Derechos humanos, solidaridad y subsidiariedad*, Santa Fe de Bogotá, 2000, p. 71. La cursiva es del autor.

banalización de los medios de comunicación, a la prédica fuera del derecho internacional y a la manipulación de políticos, sociólogos y economistas inescrupulosos.

Empecemos el recorrido panorámico por los seis filósofos<sup>60</sup> que tienen en común el haber resaltado el carácter laico y ético-político de la solidaridad. El primero es Hans-Georg Gadamer, con la advertencia de que este autor no sistematizó, en una obra específica, su concepción acerca de la *solidarität*. No obstante, son muchas las referencias que hace en torno a ella. Un ejemplo lo tenemos en su ensayo titulado *Amistad y Solidaridad* que se halla en su libro *Acotaciones hermenéuticas*. Una obra en la que el filósofo establece una equivalencia entre la *solidarität* y la *philía* (amistad) griega<sup>61</sup>.

En líneas generales, su planteamiento parte de que existe una “falta de solidaridad propia de la actual sociedad de masas”<sup>62</sup>. Como contrapartida brinda una concepción hermenéutica que es una filosofía de la interpretación y de la lingüisticidad (*Sprachlichkeit*) universal del hombre, en la que se sostendrá que la solidaridad “es la condición decisiva y la base de toda razón social”<sup>63</sup> que se configura como expresión de un *ethos* dialógico que caracteriza a todo individuo.

El hombre, según este autor, es un “ser espiritual general”<sup>64</sup> que alcanza a superar su particularidad debido a su capacidad de *verbum* que se proyecta en su convivencia social como diálogo dentro de la lógica de la pregunta y respuesta. Expresado de forma diferente sería: todo “lenguaje hablado aparece siempre como palabra dicha a alguien, como la unidad de discurso que funda la

---

<sup>60</sup> En la lista de filósofos que se han interesado por el tema de la solidaridad se hallan también Piotr Kropotkin y Jan Patočka.

<sup>61</sup> Gadamer, H-G., *Acotaciones Hermenéuticas*, Madrid, Editorial Trotta, 2002, p. 87.

<sup>62</sup> *Ibíd.*, p. 77.

<sup>63</sup> Gadamer, H-G., *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona, Alfa, 1981, p. 57.

<sup>64</sup> Gadamer, H-G., *Verdad y Método I*, Salamanca, Sígueme, 2007, p. 41.

comunicación y establece la solidaridad entre los hombres”<sup>65</sup> o la fusión de horizontes dentro de la pluralidad de palabras.

El ejercicio hermenéutico, que va desde el yo-tú, ampliándose en un yo-nosotros para culminar en un nosotros-los otros, se logra mediante la virtud reflexiva o *phrónesis* y por la comprensión del otro (*synesis*)<sup>66</sup>. La primera es el saber práctico que orienta al individuo a actuar de acuerdo con sus contextos específicos y forzados por el aquí y ahora. Y la segunda es una virtud intelectual que lo lleva a tomar en cuenta las consideraciones del otro, más allá de sus particulares intereses. Esto se logra en un proceso de formación que comprende “un sentido general de la medida y de la distancia respecto a sí mismo, y en esta medida un elevarse por encima de sí mismo hacia la generalidad”<sup>67</sup>.

Tanto en el plano social como en el individual, la praxis solidaria supone reflexión y sensatez porque los hombres, en su búsqueda del bien común, deben saber elegir de acuerdo con sus exigencias dentro de una realidad solícita e inestable. Cuentan para ello con una tradición (*Überlieferung*) y un sentido común (*Sensus communis*) que son los marcos atesorados de saberes y vivencias que posibilitan la experiencia hermenéutica, como arte del entendimiento, en los efímeros presentes. Es el pasado permanentemente asimilado pero sin perder de vista que “el que quiere comprender tiene que intentar distanciarse de sus propias opiniones respecto a las cosas. [...] no necesita afirmar lo que está comprendiendo”<sup>68</sup>. Para Gadamer este “esfuerzo sólo resulta operante dentro de ciertos límites”<sup>69</sup>.

Podríamos sintetizar diciendo que para el autor de *Verdad y Método*, el empeño de toda política es, en primer término, insistir en la idea de que la solidaridad es una praxis dialógica que requiere de una constante formación

---

<sup>65</sup> Gadamer, H-G., *Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme, 2006, p. 84.

<sup>66</sup> Gadamer, H-G., *Verdad y Método I...*, op. cit., p. 394.

<sup>67</sup> *Ibíd.*, p. 46.

<sup>68</sup> *Ibíd.*, p. 660.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

(*Bildung*) para “elear a conciencia general las auténticas solidaridades”<sup>70</sup>, a pesar de estar en una sociedad burocratizada, bajo el dominio tecnológico y la conducción de expertos.

El segundo filósofo al que vamos a hacer referencia es Richard Rorty. Este pensador norteamericano sí ha hecho una reflexión sistemática acerca de la *solidarity*, principalmente, en su obra *Contingencia, Ironía y Solidaridad*. Coloca a esta virtud social en el centro de su teoría desde una posición etnocéntrica y pragmática. Sustenta que ésta nada tiene que ver con una naturaleza humana universal, sino que se trata, más bien, de una acción pública que guarda una tajante separación con respecto a la vida privada que es creación de sí mismo y cuya figura emblemática es el ironista.

Ser solidario, según Rorty, es tener “el sentimiento de que otras personas y nosotros mismos formamos un nosotros”<sup>71</sup>, lo que implica llevar a cabo todo lo que sea posible para evitar las crueldades y las humillaciones que pueden generar los individuos y las instituciones. Esto quiere decir que cualquier «yo» o «nosotros» debe tener la capacidad para incluir a más personas, sobre todo a las que están marginadas. Así, la *solidarity* es un objetivo por lograr.

Pero ¿cómo se logra esta conciencia de expansión del nosotros? El filósofo señala tres vías. La primera es la acentuación de un tipo particular de sensibilidad “para responder a las necesidades de una variedad más y más extensa de personas y cosas”<sup>72</sup>. La segunda, es utilizar la imaginación que, como vanguardia cultural, hace posible concebir formas de vida más acorde con el sentido de bienestar y de los ideales de la «Democracia liberal». Por último, se cuenta con la reflexión que permite a los individuos percatarse de que las diferencias étnicas o culturales son menos importantes si se las comparan con las vejaciones y crueldades que padecen los seres humanos. Todo esto, no desde una teoría universalista sino desde géneros descriptivos como la

---

<sup>70</sup> Dutt, C., (ed.), *En conversación con Hans-Georg Gadamer*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 98.

<sup>71</sup> Rorty, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1995, p. 47.

<sup>72</sup> Rorty, R., *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 91.

etnografía, el reporte periodístico y, especialmente, la novela. La forma política afín al objetivo de ampliar el «nosotros» es, en la concepción rortiana, la democracia soñada por Dewey, aquella en la que se privilegia la solidaridad entre culturas diferentes frente a las manidas teorías metafísicas y universalistas.

Como tercer autor tenemos a Jürgen Habermas. No existe por el momento, en la trayectoria de este filósofo alemán, una obra más sistematizada sobre el tema de la solidaridad. Su respuesta hay que espigarla en una serie de ensayos, fundamentalmente en el titulado *Justicia y solidaridad. Sobre la discusión acerca de la «etapa 6» de Kohlberg*, que se encuentra en sus *Aclaraciones a la ética del discurso*. Con todo, no es difícil demarcar los aspectos nucleares de su posición al respecto.

Desde una teoría de la acción comunicativa, planteará dos versiones complementarias de las acciones solidarias. En la primera, la *solidarität*, como normas, valores y comunicación, es una fuente de integración junto a la instancia política de regulación o poder administrativo y a la de control del mercado o intereses privados. En palabras del propio Habermas “[...] mis trabajos teóricos tienen como punto de fuga el imperativo de crear relaciones dignas del hombre en las que pueda establecerse un equilibrio soportable y admisible entre dinero, poder y solidaridad”<sup>73</sup>. Según el autor, se debe evitar que las dos primeras instancias colonicen el mundo de la vida (*Lebenswelt*) porque cosifican a los seres humanos a través de la racionalidad instrumental del dinero e invaden y burocratizan la vida privada, vulnerando todas las potencialidades de la justicia y la solidaridad.

En la segunda versión, Habermas<sup>74</sup> coloca la solidaridad junto a la justicia, cada una necesitando a la otra para tener sentido, como el haz y el envés de la moral metafísica y cuyos principios procedimentales deontológicos persiguen el respeto a las personas y el trato igual a todos, en una condición dialógica. Pero

---

<sup>73</sup> Habermas, J., *Más allá del Estado nacional*. Madrid, Editorial Trotta, 1998, p. 114.

<sup>74</sup> Habermas, J., *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1999.

en este caso, la praxis solidaria no se refiere a una instancia emocional como la empatía, la benevolencia, sino que se trata de un interés común de los individuos que está vinculado a un mundo de la vida; es una identidad compartida con una relación de reconocimiento y un actuar a la luz de un compromiso normativo.

El autor advierte que esta solidaridad no puede circunscribirse a un grupo, a una etnia, porque debe estar abierta a otras identidades, a través de un proceso de entendimiento y formación racional de la voluntad con la que se busca un consenso en el respeto de unas condiciones ideales del habla. Universalismo que no puede ser ni confiscador ni nivelador.

El filósofo norteamericano Michael Walzer es el cuarto que nos da luces en torno el tema que nos ocupa. Nos advierte que la solidaridad es un asunto complicado y que “puede resultar peligrosa si no es más que un sentimiento, un sustituto emocional de la cooperación, en vez del reflejo de una efectiva colaboración en lo esencial que se verifica día tras día”<sup>75</sup>. No debe entenderse esta posición del autor como un desconocimiento del componente sentimental que toda praxis solidaria implica. Lo que quiere enfatizar es el hecho de que la *solidarity* tiene implicaciones éticas y políticas en la construcción democrática que van más allá de expresiones sentimentales puntuales o esporádicas. En otros términos, la solidaridad es una apuesta por el apoyo mutuo, es una entrada al mundo de la coexistencia y un compromiso ético y político que se sustenta en el hecho de que se tienen obligaciones en virtud del común carácter social de los hombres.

Ahora bien, para que la solidaridad sea socialmente efectiva es necesario, nos dirá Walzer, que sea concreta, factible y contar con apoyo institucional e incluso con el Estado. Asimismo, se deben tomar en cuenta las múltiples formas en que los hombres se asocian o canalizan sus actividades junto a la consideración del contexto local, su peculiaridad, su historia, su cultura. Para

---

<sup>75</sup> Walzer, M., *Guerra, política y moral*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2001, p. 123.

decirlo de otra manera, hay que comenzar desde «abajo» porque cualquier esfuerzo que se realice para comenzar a edificarla por arriba, como las campañas gubernamentales a favor de la asimilación de los “modos de vida ruso o estadounidense, por ejemplo, o las campañas populistas en contra de los inmigrantes, unidas a las influencias extranjeras, reflejan una falta de fe en la posibilidad de la construcción democrática de una vida en común”<sup>76</sup>.

Quisiéramos finalizar diciendo que, para Walzer, la solidaridad es la máxima expresión de un pluralismo asociativo y de formas de vida heterogéneas en las que los individuos, libremente, pueden contribuir en la construcción de una sociedad igualitaria. Este ideal debe pasar por el hecho de que todos sus miembros sean reconocidos. El autor nos dirá al respecto: “el reconocimiento obra maravillas. Las democracias tienen más héroes, más ciudadanos emprendedores, más ciudadanos dispuestos a sacrificarse por el bien común”<sup>77</sup>.

En una línea diversa a la walzeriana se encuentra, en quinto lugar, la posición de Agnes Heller. Esta filósofa y socióloga húngara sostiene que la virtud de la solidaridad no se circunscribe a un «buen deseo» ni se limita a un proceso de reconocimiento valorativo abstracto. “Es una virtud activa. La persona que muestra solidaridad hace su mejor esfuerzo (todo lo que está en su mano) para garantizar que las necesidades (y valores en cuestión) sean reconocidos por todos”<sup>78</sup>.

Esta aclaratoria de la autora me parece trascendental porque coloca la solidaridad allende de las buenas intenciones y la saca del enfoque puramente pasivo y reactivo que hasta ahora se le han adjudicado, exclusivamente, como sus características. Identifica esta «virtud caliente» con una actividad crítica de la utilización de los seres humanos como medios, promotora del interés colectivo, dadora del sentido de lo justo y por integrar la conciencia con la

---

<sup>76</sup> *Ibíd.*, p. 124.

<sup>77</sup> Walzer, M., *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.

<sup>78</sup> Heller, A., *Más allá de la justicia*, Barcelona, España, Crítica, 1990, p. 337.

obligación social. Para que todos los fines de la solidaridad se hagan realidad, nos planteará Heller, es imprescindible actuar como buen ciudadano porque es el que consigue dar voz a las personas que no pueden o no tienen la capacidad “de verbalizar sus necesidades a causa de una falta de acceso al ámbito público”<sup>79</sup>.

La solidaridad se fundamenta, como móvil social, en las respuestas políticas, éticas y jurídicas que los seres humanos, de manera firme, militante y en comunión de propósitos, dan a los retos que la realidad les impone, es decir, se solidarizan con las personas y grupos “cuyas necesidades no son reconocidas o no son reconocidas plenamente”<sup>80</sup>. Esto la diferencia tanto del particularismo de la caridad o de la «persona recta» como del exclusivismo de la fraternidad. Se podría decir que su *signum* esencial o aquello en lo que estriba su peculiaridad es su fuerza moral y política para contrarrestar los factores de disfunción social y crear vínculos humanos mediante el «entusiasmo»<sup>81</sup> solidario que cambian radicalmente y con procedimiento justo todo lo que es transformado como dominación en la vida social.

Toda praxis en común, para Heller, da una mayor capacidad de resolución y, sobre todo, ensancha el abanico de contacto entre los hombres e impide que se mine la esperanza y el sentido de posibilidad. Con su fuerza de irradiación repercute en la elevación de la calidad de vida de quienes participan en su consolidación. Es el verdadero lazo humano del mundo contemporáneo.

Finalmente, nos queda por presentar el punto de vista de Hannah Arendt. De acuerdo con esta autora la solidaridad se relaciona a “«ideas» –la grandeza, el honor, la dignidad– y no a ninguna especie de “amor” por los hombres”<sup>82</sup>. De este fragmento se desprenden que esos tres ideales, de interés común, podrían estar en la órbita de la virtud solidaria por cuanto participan de la razón y, por

---

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> *Ibidem*.

<sup>81</sup> *Ibid.*, pp. 337-338.

<sup>82</sup> Arendt, H., *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 2006, p. 118.

ende, de la generalidad. Esta última condición hace a la solidaridad, capaz de “inspirar y guiar la acción”<sup>83</sup> y apta para abarcar conceptualmente a una multitud que puede ser una clase, una nación, un pueblo y hasta la humanidad entera.

El «abarcar solidario» sólo acontece en lo público cuando la política es ineludible, *it est*, cuando los individuos se reconocen recíprocamente, entran en una pluralidad de perspectivas y realizan su libertad para llevar “a cabo lo improbable e imprevisible”<sup>84</sup>. Todo se debe conjugar y traducir en poder-comenzar (*Anfangen-Können*) deliberadamente y sin apasionamiento exacerbado una comunidad de intereses tanto con los ricos y poderosos como con los débiles y pobres. Arendt parte de la idea de que cada persona debe ser considerada con los mismos derechos por pertenecer a la misma especie humana.

La filósofa nos advierte que la solidaridad aunque puede ser promovida por el padecimiento no es guiada por él sino por la racionalidad. En este aspecto se opone a la piedad y se diferencia de la compasión. Para la autora, la piedad es un sentimiento resorte que activa un tipo de virtud cuyo fundamento es un desbordado interés por el bienestar del pueblo (*peuple*), es decir, que “empuja a los hombres hacia *les hommes faibles* [los hombres débiles]”<sup>85</sup>. Como sentimiento que se disfruta a sí mismo y se alimenta de las desgracias ajenas, es el vicio de la pasión compasiva de la que supera en éxitos porque puede abarcar a la multitud. El problema central de la *pietas* radica, según, Arendt, en que “ha tenido mayor capacidad para la crueldad que la crueldad misma”<sup>86</sup>, como quedó evidenciado en la Revolución Francesa.

En cuanto a la compasión, Arendt nos dirá que es un sentimiento que fue configurándose como «pasión política superior» a través de los argumentos persuasivos de Rousseau, de otros pensadores y revolucionarios. Se convirtió

---

<sup>83</sup> *Ibidem*.

<sup>84</sup> Arendt, H., *¿Qué es la política?* Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1997, p. 66.

<sup>85</sup> Arendt, H., *Sobre la revolución...*, op. cit., p. 117.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 118.

en la voz elocuente de todos los sentimientos relacionados con el otro en su condición de pobre. Aunque con la compasión se persiga mejorar el mundo o instaurar un *novus ordo saeculorum* para aliviar el sufrimiento humano, para la autora esta pasión es, desde el punto de vista político, baladí e intrascendente porque anula “el espacio mundano interhumano donde están localizados los asuntos políticos”<sup>87</sup>.

El recorrido filosófico que hemos realizado es pertinente porque consideramos que los aportes de estos y estas intelectuales son pertinentes ya que han renovado el tema de la solidaridad, colocándola en la discusión ética y política. Se podría decir, que superan el escepticismo de aquellos que piensan que esta virtud social tiene poco o ningún asidero para florecer en la sociedad actual.

Coinciden, a pesar de las evidentes disonancias de sus teorías, en aseverar que la solidaridad es inmanente al hombre y a los contextos históricos y, por tal motivo, no requiere para sustentarse de explicaciones trascendentales, como en el caso de la caridad y la fraternidad. Igualmente, afirman que toda acción solidaria es un *modus vivendi* que se traduce en una responsabilidad individual o colectiva signada por una conciencia crítica y un compromiso con el «otro» que si bien es concreto y contextual tiene una proyección universal. Parten de la firme convicción de que la solidaridad es una de las virtudes públicas más reclamadas de reconocimiento recíproco y del consenso básico: síntesis de la nobleza del hombre y del buen vivir. Sus abordajes teóricos, que presentamos de manera resumida, no fueron marginales ni secundarios dentro de sus filosofías, sino más bien son el resultado de un proceso lento de maduración conceptual, de reflexión pausada y análisis de la interacción humana en la compleja realidad vigente.

Como contamos con un dilatado recorrido histórico-semántico del concepto de solidaridad y de su relevancia y plural actualización filosófica,

---

<sup>87</sup> *Ibíd.*, p. 114.

podemos ahora incursionar en los «peligros» que esta virtud pública acarrea por su carácter proteico o de permanente transformación.

### **1.5. Escollos semánticos y prácticos del espíritu solidario**

El tema de la solidaridad ha sido objeto de múltiples y hasta opuestos análisis teórico-prácticos. Su significado ha variado con el pasar del tiempo y en su realización práctica ha tomado diversos rumbos, como se puede constatar en la cotidiana y vibrante dinámica social. Iniciemos por los problemas lingüísticos.

En el concepto de solidaridad se da una realidad bifronte e incluso paradójica ya que, por una parte, son muchas las dificultades que ha traído desde el punto de vista semántico porque impide distinguir su singularidad frente a otras formas del hacer solidario, bondad, compasión, altruismo, etc. y, por otro lado, son amplias las posibilidades que se abren a raíz de su indeterminación, punto que analizaremos en el tercer capítulo.

Como consecuencia de la ambigüedad semántica se ha abusado hasta la saciedad del vocablo de solidaridad e, incluso, su uso diario y mediático es, en muchos casos, opuesto al espíritu de fondo que la anima como virtud social porque se muta con el de interés crematístico a través de donaciones de beneficencia o con el sentimentalismo publicitario pasajero. Estamos frente al inconveniente de no saber, con cierta holgura conceptual, qué se quiere decir cuando se utiliza dicha categoría. Con razón Duvignaud ha señalado: todo “el mundo comprende, aparentemente, el sentido de la palabra [solidaridad] sin percibir las curiosas confusiones que esconde”<sup>88</sup>.

Los problemas que se ciernen sobre los heterogéneos usos son debido a que están teñidos de ideologías y valoraciones que en muchos casos son amañadas. De hecho, la categoría, extraordinariamente elusiva de *solidarité*, es

---

<sup>88</sup> Duvignaud, J., *La solidaridad. Vínculos de sangre y vínculos de afinidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 7.

utilizada con los significados de: vínculos sanguíneos o de apoyo entre familiares y amigos; intervención humanitaria para proteger la democracia en situaciones de crisis (control político); donaciones caritativas que ciertos entes gubernamentales o privados entregan a personas pobres (evadir impuesto o acallar a la conciencia); cooperación económica que se establece entre los Estados (imposición de aranceles); apoyo que da un grupo de individuos a uno de sus miembros que se halla en una situación difícil (solidaridad automática), entre otras designaciones análogas y equívocas.

Algo semejante pasa con el flanco práctico de la solidaridad. Se apela a ella para expresar todo tipo de acción humana: ayuda asistencial de organismos internacionales en momentos de catástrofes naturales, denuncias contra las violaciones de los derechos humanos, mecanismos de compensación de los desequilibrios económicos a nivel mundial, intervenciones humanitarias, jornadas caritativas, campañas publicitarias de reinas de belleza que donan regalos a niños abandonados, expresiones de benevolencia con los más desvalidos. En fin, todas acciones presentadas como complementarias de la justicia<sup>89</sup>.

Todo pareciera ser solidaridad. Así, algunos acontecimientos realmente relevantes se banalizan; son filtrados y convertidos en productos de consumo mediático o en resortes para «sentirse buena persona». Este hecho tiene implicaciones en el campo de la política por cuanto es difícil perfilar bien el tipo de crítica, reclamo, lucha o de exigencias que se requieren en un determinado momento que impliquen cambios institucionales, económicos o sociales importantes dentro de la sociedad.

Aunado a todo lo que venimos diciendo se encuentra el inconveniente de que la solidaridad se ha trocado en un símbolo persuasivo de afiliación grupal (fraternidad) que se ha amplificado con el paroxismo digital actual, esto es, en un parámetro para catalogar a las personas, instituciones o Estados. Por un

---

<sup>89</sup> Camps, V., *Virtudes públicas*, Madrid, Editorial Espasa-Calpe, 2003, p. 33.

lado se encuentran los que son solidarios, 'los buenos' que se interesan por el supuesto bien común y, por el otro, se hallan los insensibles, individualistas, terroristas, extraños o 'los malos'. Ser catalogado de insolidario es un estigma que se lleva como una carencia gregaria grave, digna de rechazo colectivo.

Detrás de esta «manía clasificatoria» se esconde un deseo de compensación psicológica o social aunado a una carga solapada de superioridad. El objetivo, en este caso, no es el verdadero cambio social sino hacer campaña de proselitismo mediático y político: a la reconquista de los insensibles, de los extraviados, o de los diferentes. Es lo que Bauman cataloga de mixofobia (reacción frente a lo extraño) y que se manifiesta “en el impulso a buscar islas de similitud e igualdad en medio del mar de la diversidad y la diferencia”<sup>90</sup>.

Por último, tenemos el emocionalismo solidario global que invade todos los estratos sociales. Después de la catástrofe de las Torres Gemelas, ocurrida en el 2001, los seres humanos entramos en una sintonía exaltada con todo lo que ocurre en el mundo. Sentimientos comunes invaden el planeta. La praxis solidaria no escapa a esta realidad. Bauman la llama «explosión de solidaridad» o «carnavales de solidaridad»<sup>91</sup>. Basta que surja una situación que provoque conmoción anímica sea en el ámbito natural, sea en el social o político para que un grupo de seres humanos salga para apoyar a los afectados o defender la causa de los excluidos.

Una sola voz en una misma carga emocional que se activa en todos los estratos sociales, gracias a la exacerbación de los medios de comunicación y alimentada, muchas veces, por una retórica oportunista de cuestionables fines humanitarios. En otros términos, a través de la internet, las redes sociales y las otras formas de acceso público de información, se globalizan y manipulan los

---

<sup>90</sup> Bauman, Z., *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, México, Tusquets Editores, 2008, p. 124.

<sup>91</sup> Cf. Bauman, Z., “Explosión de la solidaridad”, en *Revista de Cultura Ñ*, 2013, s/p.

sentimientos con una proyección de poca monta o trascendencia en cuanto a su efectividad en la solución de los problemas comunes.

La solidaridad no puede ser la excusa para que la sensibilidad social sea asimilada en un espectáculo de redes sociales o de retórica política aunque la causa sea loable. El inconveniente, en estos casos, es que los individuos al diluirse en esa especie de sentimentalismo colectivo, sus comportamientos no son reflexivos y libres sino, más bien, mecánicos e imitativos. Como muy bien lo explica el autor de los *Tiempos líquidos* antes señalado: cuando no existe ni pensamiento ni firmeza intencional a “largo plazo ni expectativa de que «volvamos a vernos», es difícil que se dé un sentimiento de destino compartido [...] La solidaridad tiene pocas posibilidades de brotar y echar raíces. Las relaciones destacan sobre todo por su fragilidad y superficialidad”<sup>92</sup>.

Este rumbo exclusivamente sentimental es el que ha colocado a la solidaridad junto a otras expresiones emocionales en la mira de algunos filósofos como Nietzsche, Kant o Walzer. La *communis opinio* es que detrás de ellas se esconde el resentimiento, la envidia o, en el mejor de los casos, se transmutan como sustitutos de un real compromiso o de una verdadera obligación con el otro. El segundo de estos filósofos llega a decir al respecto que cuando un individuo, que actúa por inclinación, es engañado “por alguien se arrepentirá de ello, tomará la resolución misantrópica y adoptará la norma de no hacer el bien a nadie en lo sucesivo. Por lo tanto, su comportamiento no se acomoda a unos principios”<sup>93</sup>.

Sabemos que se apela al espíritu solidario para dar cuenta de múltiples penurias o problemas pero no todo acto de apoyo o de ayuda puede ser considerado, en sentido sustancial, solidario. La solidaridad no es una mera esperanza abstracta por una sociedad más justa; no se puede quedar exclusivamente en una praxis bondadosa paliativa que oculta los verdaderos mecanismos del poder, es más, ni el «voluntariado» ni el humanitarismo

---

<sup>92</sup> Bauman, Z., *Vidas desperdiciadas. La...*, op. cit., p. 166.

<sup>93</sup> Kant, I., *Lecciones de ética*, Barcelona, Editorial Crítica, 2002, p. 236.

internacional son sus modelos más «plenos» aun cuando sean opciones válidas en las que se han apoyado muchos individuos y Estados para solucionar los problemas comunes.

Con el concepto de «voluntariado» englobamos a personas u organizaciones no gubernamentales (ONG) que no dependen de gobiernos, organismos del Estado o de partidos políticos y que llevan adelante diversos proyectos como salud, alimentación, educación, derechos civiles, etc. Estas formas de asistencia han sido promovidas copiosamente por sociólogos, psicólogos, educadores y pensadores por las repercusiones que tiene en el desarrollo de la sensibilidad social. Un caso emblemático de este resalte es el de Helena Béjar que hace una defensa del voluntariado de manera minuciosa y con ejemplos en su sugerente libro *El mal samaritano*<sup>94</sup>.

El objetivo principal de todos los que están en esta línea es defender, en el fondo, los derechos humanos a través de acciones concretas de asistencia (enfermos, presos), acompañamiento (ancianos), apoyo (desvalidos o «los sin nada»), entre otras. Hablamos de un tipo de «solidaridad sin fronteras» en la que un conjunto de individuos, organizados o no, prestan ayuda de manera espontánea, gratuita a un grupo de personas que se encuentran en situaciones-límite de vulnerabilidad. El resorte que lo impulsa es el de la filantropía.

Varios son los reparos<sup>95</sup> que, desde la perspectiva de la solidaridad, se podrían hacer a estas formas específicas de ayuda más allá de los grandes y puntuales aportes que, sin duda, han dado para aliviar el sufrimiento humano.

En primer término, muchas de estas organizaciones o agrupaciones 'espontáneas' tienen como motivación central el elemento religioso que lo acerca a la caridad cristiana con los problemas que esto acarrea, como vimos al analizar el aspecto histórico del tema: el disfrute de superioridad que puede

---

<sup>94</sup> Cf. Béjar, H., *El mal samaritano. El altruismo en tiempos de escepticismo*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2001.

<sup>95</sup> Para un análisis crítico más detenido acerca del voluntariado, véase Gustavo Bueno, "Voluntariado: una mirada crítica", en *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, N° 106, diciembre 2010, p. 2 y ss.

surgir al estar en una situación 'privilegiada de apoyo' y, además, al no reconocer al «otro» en sí mismo sino en Dios, lo convierte en un medio.

Un segundo inconveniente se relaciona, específicamente, con el voluntariado organizado u ONG. Casi todos estos grupos son apoyados económicamente por Estados que tienen ciertos intereses políticos y que, en muchos casos, utilizan las informaciones que emanan de la acción voluntaria para cuestionar internacionalmente, a los países objeto de la ayuda, de violación de los Derechos Humanos. Finalmente, son incontrolables las dudas que vienen en tropel en torno a la supuesta transparencia intencional que los integrantes del voluntariado y sus promotores arguyen como sus determinaciones esenciales.

En esta misma crítica quisiéramos referirnos al «humanitarismo». Aquí nos encontramos en una situación más compleja o más bien habría que decir más delicada que la anterior porque se trata de la intervención o 'invasión' a un determinado Estado por parte de otros apoyados por organismos internacionales. Se apela a diversas justificaciones para tal acción (militar). La idea que la orienta es que donde no llega el derecho o la justicia debe estar presente el compromiso humanitario o la «solidaridad internacional».

Se debe aceptar, sin duda alguna, que se han presentado ciertas situaciones en donde no queda otra opción que abrir un canal humanitario para solventar catástrofes naturales o una inadmisibles hambruna, para contrarrestar la expansión de enfermedades contagiosas que causan la muerte en amplios sectores poblacionales o detener las violaciones flagrantes y continuadas de los derechos humanos básicos. Se trata de una perentoria llamada al deber<sup>96</sup>. No obstante, se debe reconocer también que, en algunas situaciones, estas llamadas son retóricas y efímeras o descaradamente interesadas en reacomodos políticos. En todo caso, siempre habrá un gran margen de

---

<sup>96</sup> Cf. Walzer, M., "Sobre el humanitarismo ¿Ayuda a los demás es caridad, deber o ambos?", en *Foreign Affaire Latinoamericana*, Vol. 11, Nº 4, octubre-diciembre 2011, pp. 72-82.

sospecha a todo lo que se justifique como 'ayuda humanitaria', por más que se apele a una 'integridad' legal y política.

Las complicaciones de la solidaridad que acabamos de exponer tienen su parangón en la sociedad civil, el otro concepto que se orienta a avivar en las sociedades el afán de aproximarse cada vez más al ideal democrático, teniendo como norte irrenunciable la libertad.

## 2. LA SOCIEDAD CIVIL EN SU PROCESO PROTEICO

### 2.1. La trayectoria hegeliano-marxista de la sociedad civil

El concepto de civil en la expresión de «sociedad civil» ha variado históricamente; es proteico o polisemántico. Ha tenido tres significados esenciales. En un primer momento guardaba correspondencia con *civitas* con la acepción de política. Posteriormente, en algunos autores como Jean-Jacques Rousseau y Adam Ferguson<sup>97</sup> “estaba relacionado con *civilitas* en el sentido de ‘civilidad’ o ‘civilización’, y por lo tanto se refería al estado de la moral y las costumbres, sin ninguna conexión necesaria con la política”<sup>98</sup>. Finalmente, con el liberalismo, el hegelianismo y marxismo adquiere la significación de una esfera ‘no política’ pero con una marcada y problemática influencia en la política; tres corrientes que han definido el proceso complejo en la conformación de la sociedad civil.

A partir de esta síntesis conceptual queremos empezar por los filósofos G.W.F. Hegel, Karl Marx y Antonio Gramsci que han determinado una tradición ineludible en la comprensión del carácter civil de la sociedad. Sus ideas siguen vigentes como aspiración o parámetros críticos. Sin duda alguna fue Hegel quien más influyó al respecto, es decir, su teoría constituye el núcleo medular de la significación contemporánea que se le asigna hoy a este concepto. Sus reflexiones sobre la sociedad civil ocupan un lugar privilegiado en su *Filosofía del derecho* pero desde sus primeras obras se interesó por dilucidar la sociedad burguesa. Esto lo llevó a estudiar concienzudamente los clásicos de la

---

<sup>97</sup> El libro de Adam Ferguson *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, escrito en 1767, es fundamental porque nos presenta una visión de la sociedad que va allá más allá de los esquemas tradicionales del Estado de naturaleza y de las antropologías “dorada y de hierro”; toma en cuenta los elementos asociativos y disociativos de la condición humana pero, sobre todo, establece una identificación entre sociedad civil y sociedad económica, esto es, la sociedad civilizada es más un asunto relacionado con la organización material que con la articulación política .

<sup>98</sup> Merquior, J.G., *Liberalismo viejo y nuevo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 48.

economía política y los pensadores franceses de los siglos XVII y XVIII: David Ricardo, Adam Smith, Barón de Holbach y Claude-Adrien Helvétius, entre otros.

En el pensamiento hegeliano, la sociedad civil no es una substancia preestablecida e invariable de la vida pública, que acaezca fuera del tiempo y del espacio<sup>99</sup>. Es el resultado de un dilatado y complejo proceso de cambios históricos y, específicamente, un momento intermedio entre el ámbito familiar y el estatal. En estos contextos se despliega el «espíritu objetivo (*Objektive Geist*)» que, según Hegel, está inmerso en lo finito; sale de su subjetividad a partir de su particular desenvolvimiento y se convierte en el mundo existente, es decir, en leyes, instituciones y Estado<sup>100</sup>. Pero estos aspectos no existen como algo dado sino que son productos de acciones humanas y, a través de sus actividades, ascienden a la universalidad y se convierten en partícipes e integrantes del todo.

La familia es el primer momento de la «substancia ética» o unión de la subjetividad y la objetividad. Representa lo universal en su particularidad inmediata. No es una institución transitoria que desaparece cuando otro tipo de sociedad se desarrolla cabalmente. Sus nexos son el «amor» y la «confianza»<sup>101</sup> en cuanto se considera a sus miembros como un grupo con afinidad natural. Para Hegel, en tres aspectos se consume la familia: a) “En la figura de su concepto inmediato, como *matrimonio*; b) En la existencia empírica externa, en la *propiedad y bienes* de la familia y el cuidado de ellos; c) En la *educación* de los hijos y en la disolución de la familia”<sup>102</sup>.

La organización familiar contiene dentro de sí las semillas de su propia disolución. Con el paso del tiempo sus miembros se salen de la unidad de la vida o de sentimiento para pasar a la condición de individuos, cada uno de los

---

<sup>99</sup> Hegel, G.W.F., *Filosofía del derecho*, Caracas, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, 1976, p. 210 (§ 182, Adición).

<sup>100</sup> Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, México, Editorial Porrúa, 1973, p. 264.

<sup>101</sup> Hegel, G.W.F., *Propedéutica filosófica*, Caracas, Editorial Equinoccio, 1980, p.157.

<sup>102</sup> Hegel, G.W.F., *Filosofía del derecho...*, op. cit., p. 194 (§ 160).

cuales tiene sus propios intereses pero ahora enmarcados en el derecho. Así, surgen de la universalidad de la vida familiar y se afirman como particulares. Un paso en el que Hegel considera que el sistema de eticidad se pierde en sus “extremos, lo cual constituye el momento abstracto de la *realidad* de la idea”<sup>103</sup>. El filósofo alemán describe el inevitable tránsito a la sociedad civil (*Bürgerliche Gesellschaft*) que representa “la diferencia que se coloca entre la familia y el Estado”<sup>104</sup> y uno de los fundamentales horizontes humanos.

En este ámbito, lo universal se presenta en su carácter de soporte interior, como sustancia de lo particular, pero desconocida por sus integrantes o aprehendida sólo como medio a su servicio. Se caracteriza por crecer indefinidamente (clases-corporaciones), por expandirse de manera libre y por configurarse en tres momentos que engloba un mundo individualista, un conjunto de relaciones económicas y unas estructuras jurídicas y policiales.

El primer momento es el «Sistema de necesidades» (*Bedürfnisse*), es decir, el vínculo regular de propietarios privados en una sola estructura. Hegel parte de la idea de que ningún individuo es capaz de satisfacer sus necesidades con la sola fuerza de su trabajo, por lo que se ve en la exigencia de entrar en mutua dependencia con otros particulares para la producción de los bienes que constituyen la riqueza general y son imprescindibles para sus subsistencias e intereses privados<sup>105</sup>. En este sentido, comprende la dimensión económica que opera como el espacio para la solución del requerimiento del ineludible vínculo productivo.

Los privados intercambian bienes y servicios con los que satisfacen sus carencias y deseos, aunque no se percaten de que la mediación lograda por el trabajo de todos constituye un objetivo común. La reciprocidad determina el modo en que se cubren las necesidades y su complejidad aumenta la división de trabajo que, a su vez, se desarrolla en función del progreso económico.

---

<sup>103</sup> *Ibíd.*, p. 211 (§ 184).

<sup>104</sup> *Ibíd.*, p. 210 (§ 182, Adición).

<sup>105</sup> Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las...*, op. cit., pp. 265-266.

El proceso de correlación se articula a través de las clases (*Stände*) que se dividen en agraria (sustancial-natural), empresaria (refleja) y funcionarial (pensadora). Veamos como Hegel nos las presenta. La primera “tiene una riqueza estable y natural en el suelo y terreno fructífero; su actividad recibe su dirección y su contenido mediante determinaciones naturales y su eticidad, que se funda en la fe y en la confianza”<sup>106</sup>. En cuanto a la segunda clase, el filósofo nos dice que “tiene su campo propio en la riqueza de la sociedad, en el elemento que es colocado en la mediación, en la opinión y en el conjunto de accidentalidades; y el individuo la tiene en su habilidad subjetiva, en su talento, intelecto y aplicación”<sup>107</sup>. Por último, caracterizará la tercera clase o la pensadora como sigue: “tiene por ocupación los intereses generales; y, como la segunda, tiene una subsistencia mediata de su propia habilidad; pero, como la primera, tiene una asegurada, aunque asegurada por el complejo de la sociedad”<sup>108</sup>.

Es muy probable que Hegel tratara de contener, a través de esta clasificación, la fragmentación a la que tiende la sociedad civil como consecuencia de intereses egoístas. Pero más allá de esta intención ética, las asociaciones entran a menudo en conflicto porque el bienestar y el derecho que son sus principios tienen una realización siempre precaria para ellos. Mantienen entre sí una universalidad formal o totalidad relativa, esto es, “la no identidad necesaria del bien y el derecho de cada uno y del bien y el derecho de todos”<sup>109</sup>. La estructura de las clases y la organización del poder judicial, aunque imprescindibles, son insuficientes para la consolidación y continuidad de la sociedad civil. Para proteger la institución de la propiedad privada y superar los conflictos se requieren, en opinión de Hegel, la policía y las corporaciones que constituyen el tercer momento de la sociedad civil.

---

<sup>106</sup> *Ibíd.*, pp. 266-267.

<sup>107</sup> *Ibíd.*

<sup>108</sup> *Ibíd.*

<sup>109</sup> Bourgeois, B., *El pensamiento político de Hegel*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1969, p. 124.

La *policía*, término cuyo origen griego es *Polizei*. Su significado es mucho más vasto que la palabra «policía» utilizado en la actualidad. Desde la perspectiva hegeliana es un «orden exterior»<sup>110</sup>; es un poder que asegura la universalidad a través de la garantía de la prevención o la seguridad continua. Comprende la protección de los intereses de los individuos y sus propiedades<sup>111</sup> con respecto a los imprevistos de los caprichos subjetivos o impases económicos. Mediante la vigilancia, la tutela y la conciliación, regula las relaciones entre los productores y los consumidores. Otras de sus funciones son las de hacer cumplir la ley, inspeccionar el alumbrado de las calles, fijar los precios de los bienes de primera necesidad, controlar la calidad de los bienes y ordenar los hospitales<sup>112</sup>.

La *corporación (Korporation)*, en Hegel, no es un sindicato ya que incluye, por igual, a empleadores y a empleados. Tampoco se asimila a los talleres medievales porque no son uniones cerradas que reglamentan todo: la actividad productiva, el modo de vida y la vida última de sus miembros. La corporación no interfiere en la vida personal como tampoco en la actividad económica del individuo. Abriga las instituciones religiosas, las sociedades académicas y los consejos municipales. Está destinada a imprimir consistencia a la sociedad civil por dentro. Su papel es el de moderar el individualismo competitivo del sistema de las necesidades (la economía) y el de preparar a los burgueses para llevar una vida de ciudadanos. En términos hegelianos sería que en la corporación “el ciudadano particular encuentra, como hombre privado, el aseguramiento de su riqueza; mientras que, además, por ella sale fuera de su interés singular y privado, y tiene una actividad consciente para un fin relativamente universal”<sup>113</sup>. Por eso, constituye la segunda fuente moral del Estado.

---

<sup>110</sup> Hegel, G.W.F., *Filosofía del derecho...*, op. cit., p. 243 (§ 231).

<sup>111</sup> *Ibíd.*, p. 242 (§ 230).

<sup>112</sup> Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las...*, op. cit., pp. 269-270.

<sup>113</sup> *Ibíd.*, p. 270.

Para Hegel el Estado<sup>114</sup> es un organismo que constituye la más alta construcción social por ser la plena realización de la eticidad (*Sittlichkeit*), esto es, el lenguaje universal que habla en las costumbres y las leyes de un pueblo. Por tratarse de una comunidad que encarna la razón funciona como un contexto de conciliación de lo universal, lo particular y la realidad (*Wirklichkeit*) de la libertad concreta. Articulación que es organizada por la “*naturaleza del concepto (síntesis de oposiciones)* de manera necesaria”<sup>115</sup> y cuyo fin no es el de asegurar a los individuos un bienestar material o una libertad individualista, sino el de conducirlos o educarlos a vivir en lo universal y elevarse a la libertad concreta y producir en ellos “confianza y disposición”<sup>116</sup>. Se trata, en definitiva, de una mediación que transforma el *vulgus* o agregado de personas privadas en seres que actúan “conforme a las instituciones”<sup>117</sup>: una verdadera sociedad de hombres libres que funciona como un todo.

Taylor le dedica una parte de su reflexión filosófica a resaltar la concepción de Hegel<sup>118</sup> porque considera que este autor alemán maneja un concepto de sociedad civil moderno (*Bürgerliche Gesellschaft*) en el que se combinan las corrientes de Locke y Montesquieu de forma original. Lo fundamental es que Hegel evita la homogeneidad del Estado como la dinámica destructiva de la economía o sistema de necesidades y permite añadir los puntos obligados a través de los cuales se pueda conformar una opinión pública consistente. En esta perspectiva, el filósofo alemán traza una esfera social en la que la relación entre los individuos o clases no queda simplemente limitada a los procesos económicos de intercambio, trabajo y producción, sino que también toma en cuenta aquellas instituciones que al promover el debate público forman una unidad social anterior a cualquier integración propiamente política.

---

<sup>114</sup> Para Hegel, lo primero es saber lo que es el Estado (*Idea de Estado*) para luego determinar cómo deben funcionar los estados particulares.

<sup>115</sup> Hegel, G.W.F., *Filosofía del derecho...*, op. cit., p. 269 (§ 269). La cursiva es del autor.

<sup>116</sup> *Ibidem*.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 268 (§ 268).

<sup>118</sup> Taylor, C., *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, p. 290.

Igualmente, Hegel incluye el elemento institucional adicional de las corporaciones profesionales y así establece vínculos más consistentes.

Esta opinión positiva de Taylor sobre la concepción hegeliana de la sociedad civil no se hace extensiva cuando se refiere a la concepción de Marx<sup>119</sup>, que es el autor que ahora nos toca abordar.

Lo primero que debemos aclarar es que no se encuentra en el autor de *El Capital (Das Kapital)* un estudio sistemático sobre la sociedad civil. Esto lleva a hacer un recorrido por algunos de sus textos fundamentales para ir extrayendo las características que le asigna a dicho concepto. Para Marx, la sociedad civil o burguesa es un fenómeno histórico que apareció en siglo XVIII<sup>120</sup> cuando las relaciones de propiedad se distinguieron de aquellas que se daban en la comunidad antigua y medieval<sup>121</sup>. En su significado amplio, la *Bürgerliche Gesellschaft* hace referencia a una forma de relación condicionada por las fuerzas de producción<sup>122</sup> que, en sus diferentes etapas, es el fundamento de la “historia de la humanidad”<sup>123</sup>. En su carácter restringido es “«el reino de las necesidades» e intereses privados, del trabajo asalariado y el derecho privado, es emancipada del control político y se convierte en base y presuposición del Estado”<sup>124</sup>.

Los individuos deben unirse para cubrir emergencias materiales que deben ser satisfechas a corto, mediano y largo plazo. Esto supone que entre ellos debe existir un nivel de relación que esté más allá de logros particulares precarios y del uso de recursos instintivos o primarios. Para Marx, esto se logra con los modos de producción dentro de una dinámica realidad social y desde el

---

<sup>119</sup> Sostiene Taylor que Marx redujo el concepto de sociedad civil hegeliano a términos exclusivamente, económicos (*Ibíd.*, p. 283).

<sup>120</sup> Marx, K., *Introducción general a la crítica de la economía política (1857)*, México, Ediciones Pasado y Presente, 1977, p. 76.

<sup>121</sup> En este aspecto coincide con Hegel que igualmente resaltó que dicha categoría no podía ser tomada en un sentido abstracto ahistórico.

<sup>122</sup> Marx, K., *Introducción general a...*, op. cit., p. 77.

<sup>123</sup> Marx, K. y Engels, F., *La ideología alemana*. Tomo 1, Caracas, Fundación Editorial el Perro y la Rana, 2007, p. 40.

<sup>124</sup> Keane, J., *Democracia y sociedad civil*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, p. 83.

afianzamiento de un parámetro global que es el trabajo organizado: el medio más expedito para transformar la naturaleza y lograr el bienestar común. La idea de fondo es que el hombre no puede subsistir y desarrollarse plenamente sino está insertado socialmente.

No obstante, este deber esperado en todos con miras a la satisfacción de las necesidades es difícil de cumplir debido, según Marx, a que en la sociedad civil los individuos se comportan hacia sí mismos y hacia la sociedad de manera atomística<sup>125</sup>. Constituyen una clase privada o concreta cuya actividad “esencial no es ninguna determinación de lo universal”<sup>126</sup>, por lo que no se encuentra dentro del ámbito de lo político. En ellos prevalece el egoísmo y el sentido de utilidad que los lleva a una situación permanente de guerra o de anarquía. Este estado privado, de carácter arbitrario, está construido sobre la ganancia, el goce y la capacidad de disfrutar múltiples privilegios que se posibilitan por toda una estructura jurídica-cultural que lo justifica. En síntesis, es una totalidad de múltiples y divergentes intereses particulares y grupales que se reflejan en la vida empírica diaria con todos sus conflictos y en donde los contenidos teóricos o las justificaciones morales, religiosas y políticas son ideológicas, porque ocultan la verdadera realidad: “las ideas dominantes [...] nunca han sido otra cosa que las ideas de la clase dominante”<sup>127</sup>.

El problema central de la sociedad civil radica, según Marx, en que para que el individuo pueda participar sustancialmente en la actividad política como hombre real tiene que salir de su condición de civil o abstraerse de ella<sup>128</sup>. El hombre como ciudadano es diferente al hombre (*homme*) en su condición de privado porque éste sí posee una existencia, inmediata, sensible, concreta o real, mientras que aquél forma parte de una creación abstracta cuya supuesta

---

<sup>125</sup> Cf. Marx, C. y Engels, F., *La sagrada familia*, México, Editorial Grijalbo, 1967, p. 187 y ss.

<sup>126</sup> Marx, C., *Crítica del derecho del Estado Hegeliano*, Trad. Eduardo Vásquez, Caracas, Imprenta Universitaria, Universidad Central de Venezuela, 1980, p. 115.

<sup>127</sup> Marx, K. y Engels, F., *Manifiesto comunista*, Trad. Pedro Ribas, Madrid, Alianza Editorial, 2007, p. 64.

<sup>128</sup> Marx, C., *Crítica del derecho...*, op. cit., p. 116.

realidad es producto de una mistificación que no se daba en las épocas anteriores. Pero el problema, dicho en términos de Marx es que: “el hombre real sólo es reconocido bajo la forma del individuo *egoísta*; el *verdadero* hombre, sólo bajo la forma del *citoyen abstracto*”<sup>129</sup>. Entonces, la sociedad civil por sí misma no tiene salida porque o se es egoísta o se es un ser abstracto pero no un hombre sociable que pone en práctica, junto con otros, el reino de la libertad para transformar la naturaleza en bienestar común y evitar que el trabajo quede circunscrito a las condiciones y conveniencias externas a esta dinámica.

Marx acepta por real la distinción establecida por Hegel entre sociedad civil y Estado. No obstante, piensa que no es posible una síntesis o proceso de asimilación por parte del último ente. El *Staat* no representa una etapa superior o posterior de la primera sino que es su organización social de dominio, es decir, la sociedad burguesa es la que la utiliza material e ideológicamente para asegurar su predominio económico. Frente a esta perspectiva, Marx va a proponer que tanto la *bürgerliche Gesellschaft* como el Estado desaparecerán a través de un proceso histórico-dialéctico, donde el proletariado será el protagonista principal de la transformación.

Habría que indicar que la sociedad civil, de acuerdo con Marx no se circunscribe a un espacio estatal ya que también engloba al conjunto de la vida comercial e industrial. Su dinámica real consiste, por tanto, en afirmarse hacia adentro como Estado y hacia el exterior como nación. Se trata de fuerzas vitales individuales o clasistas que irrumpen contra los obstáculos de los privilegios y los criterios tradicionalmente establecidos. El filósofo alemán sostiene que la sociedad burguesa es la más compleja, desarrollada y pujante estrategia de producción. E incluso, en el *Manifiesto comunista* llega a afirmar junto con Engels que “la burguesía ha desempeñado un papel altamente revolucionario en la historia”<sup>130</sup>.

---

<sup>129</sup> Marx, C. y Engels, F., *La sagrada familia...*, op. cit., p. 37. Las cursivas son de los autores.

<sup>130</sup> Marx, K. y Engels, F., *Manifiesto Comunista...*, op. cit., p. 44.

Es indudable que tanto esta concepción de Marx como la de Hegel influyeron en el pensamiento de Antonio Gramsci, pero es pertinente tener presente las palabras esclarecedoras de Hugo Calello y Susana Neuhaus acerca, concretamente, de la huella marxista: el enlace de Gramsci “con el marxismo es, desde sus orígenes, abierta y crítica, liberada de toda subordinación a la «verticalidad» partidaria y ortodoxa. Su singularidad política reside *ab initio* en su espíritu fundamentalmente antidogmático, que se realiza en su vinculación con la praxis”<sup>131</sup>. Lo más extraordinario de su quehacer filosófico en sus *Quaderni y Lettere del carcere* es que dentro de sus limitaciones de salud y negación de su libertad (encarcelamiento) pudo plasmar sus plurales y polémicas ideas «para la eternidad» (*für ewig*) con las trazas de disímiles pensadores sin estar bajo la égida férrea de ninguno.

La *società civile* en Gramsci, a diferencia de Marx<sup>132</sup>, se encuentra ubicada en la superestructura y está conformada por una red de instituciones como el lugar en donde se forma la opinión pública<sup>133</sup>: los sindicatos, los partidos políticos, las escuelas, la prensa, la literatura, las iglesias, las sociedades de fomento, entre otras. Una pluralidad de espacios para generar consenso. Lo importante de esto es que la sociedad civil se mantiene a la misma distancia tanto de lo económico (el mercado, las empresas, las fábricas) como de lo estatal. Con otras palabras, ni los procesos económicos, ni los fines de la administración política determinan categóricamente a la sociedad civil, pero ésta sí influye en los dos planos a través de la formación social de valores y la configuración de la conciencia pública.

---

<sup>131</sup> Calello, H. y Neuhaus, S., *Gramsci, una travesía hacia el socialismo en América Latina*, Vol. I, Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2010, p. 15.

<sup>132</sup> Como bien apunta Sabine Kebir: “Gramsci no tiene ninguna relación directa con la «*bürgerliche Gesellschaft*» de Hegel, la cual incluye funciones de la base como el trabajo y funciones del Estado como el aparato de justicia” (Kebir, S., “Gramsci y la sociedad civil. Génesis y contenido conceptual”, en *Nueva Sociedad*, Nº 115, septiembre-octubre, 1991, p. 134).

<sup>133</sup> En este aspecto Gramsci coincide con el concepto habermasiano de esfera pública (*Bürgerliche Öffentlichkeit*). Ambos resaltan la importancia de la opinión pública como caja de resonancia de los problemas sociales fundamentales.

Antes de pasar a especificar las características del binomio sociedad civil-Estado debemos hacer una consideración importante. En primer lugar, para Gramsci la verdadera política revolucionaria sólo se puede dar cuando se reconoce la relevancia y la complejidad de ambos aspectos políticos dentro de una sociedad o cuando se enfatizan de manera concurrente las dos esferas. Sin embargo, debemos destacar que se han tejido en torno a esta relación orgánica, dialéctica, algunas interpretaciones polémicas como la de Perry Anderson<sup>134</sup> y Norberto Bobbio<sup>135</sup> que acentúan, o un proceso de asimilación o la preeminencia de la sociedad civil, ambas sustentadas en un análisis histórico-conceptual. Exponer dichas visiones desbordarían los objetivos principales que nos hemos planteados; sólo me interesa dejar constancia de que el tema es complejo y de que las implicaciones políticas serían distintas dependiendo de la decisión que se tome al respecto.

En líneas generales, la *società civile*<sup>136</sup> mantiene una relación con el Estado que Gramsci ha designado de diferentes maneras: consenso-fuerza; persuasión-coerción; moral-política; hegemonía-dictadura; dirección-dominio. En síntesis, una “sociedad política + sociedad civil, o sea, hegemonía acorazada con coacción”<sup>137</sup>. El Estado (dominación) representa el momento político en sentido estricto; es el ámbito mediante el cual se ejerce la fuerza (ejército, policía, las cárceles) y el poder jurídico con sus abogados y tribunales. Coacciona u oprime<sup>138</sup> a aquellos sectores de la sociedad que no acepten la disciplina social de la específica situación histórica –los principios reguladores–. Más allá de esta significación coercitiva, el Estado es un complejo tanto de actividades teóricas como prácticas con las cuales no sólo se justifica y

---

<sup>134</sup> Cf., Anderson, Perry, “Las antinomias de Antonio Gramsci”, en *Cuadernos del Sur*, Nº 6, octubre-1987, pp. 63-116.

<sup>135</sup> Cf., AA.VV., *Gramsci y las ciencias sociales*, Buenos Aires, Ediciones Pasado y Presente, 1974.

<sup>136</sup> Cf., Bobbio, N., “Gramsci y la concepción de la sociedad civil”, en *Cuadernos de Pasado y Presente*, Nº 19, Córdoba, 1974, pp. 65-93.

<sup>137</sup> Gramsci, A., *Antología*, México, Siglo XXI Editores, 1978, p. 291.

<sup>138</sup> Gramsci, A., *Política y sociedad*, Barcelona, Ediciones Península, 1977, p. 178.

mantiene el dominio sino que también se persigue obtener la anuencia de todos los gobernados.

La sociedad civil o «Estado ampliado», cuyo mayor grado de desarrollo se ha dado en las sociedades occidentales, tiene como función principal la organización del consenso y la dirección para la conservación del poder. Representa, según Gramsci, la búsqueda de la “hegemonía política y cultural de un grupo social sobre la entera sociedad, como contenido ético del Estado”<sup>139</sup>. Por tal motivo, es una plataforma plural y activa a través de la cual fluyen múltiples iniciativas con la finalidad de conquistar el poder político como mecanismo necesario para la transformación profunda de la sociedad y específicamente del Estado. A diferencia de la familia es una sociedad perfecta porque tiene en sí misma “todos los medios para su fin propio, que es el bien común”<sup>140</sup>.

En la configuración de una sociedad civil hegemónica se da el momento catártico<sup>141</sup> que, de acuerdo con Gramsci es una fase de la transformación en la que “la estructura de fuerzas exteriores que aplasta al hombre, lo asimila, lo vuelve pasivo, se transforma en medio de libertad, en instrumento para crear una nueva forma ético-política, origen de nuevas iniciativas”<sup>142</sup>. Con este momento se inicia la filosofía de la praxis y se realiza el tránsito del estado de necesidad al estado de libertad; el paso de lo económico a lo ético-político; el viraje de lo objetivo a lo subjetivo. De este modo, es un proceso ideológico histórico no como defensa póstuma de un poder “cuya formación histórica

---

<sup>139</sup> Gramsci, A., *Antología...*, op. cit., p. 290. Según Gramsci el «Estado ético» o «Estado sin Estado» como también lo califica estaba presente “en el pensamiento de los más grandes científicos de la política y del derecho cuando se situaban en el terreno de la ciencia pura [utopía pura]: todos los hombres son realmente iguales y, por tanto, igualmente razonables y morales, o sea, capaces de aceptar la ley espontáneamente, libremente, y no por coacción, como impuesta por otra clase, como cosa externa a la conciencia” (*Ibid.*, p. 291).

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 290.

<sup>141</sup> El momento catártico se da, según Gramsci, cuando “la estructura de fuerzas exteriores que aplasta al hombre, lo asimila, lo vuelve pasivo, se transforma en medio de libertad, en instrumento para crear una nueva forma ético-política, origen de nuevas iniciativas” (Gramsci, A., *Introducción a la filosofía de la praxis*, Barcelona, Ediciones Península, 1972, p. 68). Con este momento se inicia la filosofía de la praxis.

<sup>142</sup> *Ibidem*.

depende de las condiciones materiales sino como fuerzas formadoras y creadoras de nueva historia, colaboradoras en la formación de un poder que se va constituyendo, más que como justificadoras de un poder ya constituido”<sup>143</sup>.

Con esta concepción gramsciana cerramos el ciclo de los autores que conforman la primera línea que ha marcado significativamente los estudios modernos y contemporáneos sobre la sociedad civil. Pasamos a continuación a mostrar la perspectiva liberal que, igualmente, se ha convertido en una referencia imprescindible.

## 2.2. Itinerario liberal de la sociedad civil

Tras la impronta del pensamiento liberal se entronizó la idea-fuerza de la autonomización de la sociedad civil con respecto al Estado. Se concibe la dinámica del poder de manera dicotómica y dentro de un pluralismo asociativo. La *civil society* es la esfera “única en la que podrían existir «relaciones libres entre individuos»”<sup>144</sup> y su finalidad es enfrentar el peligro totalitario o luchar contra los excesos u opacidad legal de la maquinaria estatal. Para desarrollar estas ideas y exponer las otras características de este lugar privilegiado de la acción humana nos valdremos de las teorías de tres de sus nuncios principales, que responden a contextos históricos e intereses teóricos diversos: John Locke, Alexis de Tocqueville y Michael Walzer.

El enfoque liberal de Locke se orienta a obtener conclusiones prácticas e influir en la conducta socio-política de los individuos. En esta línea propuso una teoría del contrato social en la que se establezca una sociedad definida por la libertad, intereses económicos, propiedad privada y el «justo arbitrio de la ley». Todo imbricado dentro de una perspectiva antiabsolutista porque necesariamente se debía, como dice el propio filósofo inglés, “encontrar otra

---

<sup>143</sup> Broccoli, A., *Antonio Gramsci y la educación como hegemonía*, México, Editorial Nueva Imagen, 1977, pp. 89-90.

<sup>144</sup> Tenzer, N., *La sociedad despolitizada. Ensayo sobre los fundamentos de la política*, Buenos Aires, Editorial Paidós SAICF, 1991, p. 66.

teoría que explique el surgimiento del gobierno y del poder político, y otro modo de designar y conocer a las personas que lo tienen, diferente del que sir Robert Filmer nos ha enseñado”<sup>145</sup>. Este gran «campeón del poder absoluto» había defendido, en su obra *Patriarcha* publicada en 1680, un poder monárquico sustentado en el derecho divino exento de cualquier restricción por parte del Parlamento. Versión que, a su vez, traía la negación de que los seres humanos sean iguales y libres por naturaleza.

La política lockeana se inscribe en la vertiente del derecho natural o tradición *iusnaturalista* que contrapone estado de naturaleza a sociedad civil. El primero se caracteriza por ser un estado relativamente pacífico porque tiene sus imperfecciones y carencias. No es el estado guerra como en el caso de Thomas Hobbes pero tampoco perfecto o idílico como en Rousseau, donde prevalece el amor de sí (*amour de soi*) en vez del amor propio (*amour propre*). En este estado natural predomina una libertad que es “el fundamento de todas las otras cosas”<sup>146</sup> pero ajena a todo tipo de situación licenciosa. También despuntan la institución de la propiedad y una igualdad cuya característica es que nadie disfruta “en mayor medida que los demás”<sup>147</sup> porque tanto el poder como la jurisdicción son recíprocos. La propiedad en cuanto aumente le confiere al hombre la felicidad y, por ende, el poder.

Dentro de estos parámetros sustentadores, los individuos contraen obligaciones morales fundadas en una ley natural que es expresión de la naturaleza divina. El problema primordial de esta situación natural es que es difícil conjurar un escenario de guerra debido a que no existe un juez imparcial<sup>148</sup>. Para que esto no suceda se constituye la sociedad civil en la cual “los hombres sólo pierden la libertad de castigarse a sí mismos ante las

---

<sup>145</sup> Locke, J., *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*, Trad. Carlos Mellizo, Madrid, Alianza Editorial, 2006, p. 34. Esta edición es la que utilizaremos en este trabajo.

<sup>146</sup> *Ibidem*.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 49.

violaciones de sus derechos naturales”<sup>149</sup>. En otros términos, para preservar la vida, la libertad y la propiedad, los hombres se ven impelidos a salir de un “estado de enemistad y destrucción”<sup>150</sup> a través de un contrato, fruto de la racionalidad y el consenso. Se persigue el disfrute de las propiedades y que la vida sea “confortable, segura y pacífica”<sup>151</sup>.

En Locke la sociedad civil<sup>152</sup> o política (*civil or political society*) se podría definir, en general, como “un mecanismo de auto-defensa de los derechos de las personas frente a posibles abusos del Estado”<sup>153</sup> que es, al mismo tiempo, una institución creada por el poder decisorio de esas mismas personas. Hablamos, entonces, de una sociedad artificial que tiene como finalidad la paz o que los individuos sean capaces de sostener relaciones civilizadas bajo el amparo de instituciones, leyes, jueces y policías. Así, su área de acción está circunscrita: los ciudadanos no tendrán más deberes y resguardos que los que hayan contraído voluntariamente en su propio interés<sup>154</sup> y que no son otros que sus derechos civiles individuales. Estos son el fundamento del pensamiento liberal como los límites precisos del poder político del Estado. Se podría añadir que este nivel de autoridad legítima e institucional se encuentra en permanente

---

<sup>149</sup> Gray, J., *Liberalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, p. 32.

<sup>150</sup> Locke, J., *Segundo tratado sobre...*, op. cit., p. 46.

<sup>151</sup> *Ibíd.*, p. 111.

<sup>152</sup> Charles Taylor plantea que se deben distinguir, dentro de la tradición liberal, las dos fuentes de la sociedad civil, que denomina con las letras L y M: Locke y Montesquieu. Ambos enfoques se originaron a partir de una reacción crítica al despotismo del gobierno absolutista. No obstante, el modo en que trata Montesquieu de limitar legalmente las facultades de las autoridades es muy distinto del emanado de la teoría del contrato social de Locke. De hecho, en la obra *Del Espíritu de las Leyes* se encuentra un concepto de «sociedad civil» en el que las corporaciones legitimadas de autogobierno público son las responsables de mediar permanentemente entre lo social y el Estado. Así, la sociedad en su conjunto es un espacio directamente vinculado a la estructura del Estado a través de una red tanto de autoridades administrativas como de cuerpos corporativos. Estos últimos, por tanto, no son anteriores a la condición política ya que impulsan tareas relacionadas directamente con el gobierno del Estado (Taylor, C., *Argumentos filosóficos. Ensayo...*, op. cit., pp. 280-283).

<sup>153</sup> Sauca, J. y Wences, M., *Lecturas de la sociedad civil. Un mapa contemporáneo de sus teorías*, Madrid, Editorial Trotta, 2007, p. 259.

<sup>154</sup> Este tipo de liberalismo es el que articuló Locke, según Macpherson (Cf. Macpherson, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo*, Madrid, Editorial Trotta, 2005, pp. 247 y ss.)

tensión con respecto a la libertad individual de uso, de acción y opinión: propiedad, política y posibilidad de rebelión.

El filósofo inglés establece en esta sociedad política una distinción entre el propietario y el ciudadano que sella la separación entre una esfera privada y una política<sup>155</sup>, cuya función práctica no podrá ser otra sino la conservación de la primera. El hombre es *proprietor* antes de ser ciudadano y, por ende, debe cuidar de su vida, libertad y bienes. Esto último se lo garantiza el despliegue de una incipiente teoría económica entendida como la interconexión entre producción, consumo y libre intercambio que fluyen desde su propio dinamismo o sin el tutelaje del Estado. En opinión de John Gray “la idea de que una sociedad civil requiere de la amplia difusión de la propiedad personal se convierte en un tema central del trabajo liberal, y bajo esta perspectiva encarna la más grande contribución de Locke al liberalismo”<sup>156</sup>.

Lo más importante de todo lo que venimos diciendo es que los individuos nunca enajenan definitivamente sus derechos. Siguen siendo soberanos de manera absoluta e irrestricta. Conservan el poder permanente de revocar y abolir el gobierno instituido si éste, en determinado momento, traiciona su mandato. Dicho de otra forma, si el poder perjudica los derechos naturales, especialmente a la libertad y a la propiedad, entonces, los gobernados tienen el derecho de sublevarse. Con esta opción se restaura el orden establecido; es un medio límite para hacer reflexionar al gobernante y para obligarle a retornar a la legalidad. En fin, permite alejar el peligro de una revuelta popular por ser un llamamiento a la prudencia y al compromiso.

Igualmente, para proteger a los ciudadanos de los actos arbitrarios del soberano asigna al parlamento y al monarca poderes separados pero coordinados: el legislativo y el ejecutivo, respectivamente, aparte del federativo

---

<sup>155</sup> Esta distinción ya se encontraba, tal como nos lo señala Cohen y Arato, en la teoría de Adam Ferguson: “la característica esencial de la sociedad «civilizada» o civil no estaba en su organización política sino en la organización de la civilización material” (Cohen, J. y Arato, A., *Sociedad civil y teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, 119).

<sup>156</sup> Gray, J., *Liberalismo...*, op. cit., p. 31.

que es un poder de “hacer la guerra y la paz, de establecer ligas y alianzas y tratos con todas las personas y comunidades fuera del Estado”<sup>157</sup>. El poder supremo es el legislativo porque lo esencial es hacer leyes que no ocasionen perjuicio a los propietarios. Es algo así como un fideicomiso político (*political trusteeship*).

Locke es uno de los filósofos anglosajones que más huellas ha dejado en diferentes ámbitos del conocimiento humano: en lo religioso, la tolerancia; en lo económico, el concepto de propiedad privada y la importancia del trabajo y la producción; en el conocimiento, su teoría empirista de que todo proviene de la experiencia y así podríamos citar otras áreas permeadas por sus ideas. Lo que más nos interesó plasmar en esta presentación, por su actualidad e implicaciones, es su aporte cardinal a la praxis ciudadana a través de su concepción de la sociedad civil.

Hemos podido observar, en todo el trayecto recorrido, que la perspectiva lockeana sobre la *civil society* no se corresponde en sentido preciso con las que actualmente se manejan discursivamente o como propuestas de acción política: la hegeliana, tocquevilleana, habermasiana, walzeriana, entre otras. No obstante, sí se podría decir que Locke es el precursor de toda la línea liberal en cuanto a la idea de que debe existir un área en la que los individuos puedan actuar sin la interferencia del Estado o del gobierno. Una exigencia política que viene acompañada de otra, que de igual manera, sigue influyendo poderosamente: la necesidad de la rebelión<sup>158</sup> cuando un gobierno arbitrariamente usurpa funciones e invade espacios sociales y particulares.

Dos líneas que muestran que la libertad lockeana siempre encuentra caminos de expresión por cuanto se parte del hecho de que son plurales tanto las formas en que la vida individual puede ser llevada a cabo como que los ciudadanos pueden apelar, en situaciones-límite, a disímiles estrategias

---

<sup>157</sup> Locke, J., *Segundo tratado sobre...*, op. cit., p. 36.

<sup>158</sup> Cf. Locke, J., *Segundo tratado sobre...*, op. cit., pp. 206-232.

organizativas que pueden delinear creativamente una sociedad civil robusta y combatiente.

El segundo filósofo que en la línea liberal nos queda por analizar es Alexis de Tocqueville. Su visión en torno a la sociedad civil sigue teniendo una repercusión valiosa y fértil en la filosofía política actual por cuanto abrió el camino que ha llevado a justipreciar el «carácter imprescindible» de las asociaciones en la praxis política cotidiana de los ciudadanos. Nosotros nos detendremos, precisamente, en la teoría asociativa de este pensador francés porque consideramos que es el aporte de mayor relevancia «programática» que legó para la consecución de proyectos democráticos.

Como observan con justeza Cohen y Arato, Tocqueville comprendió antes que cualquier otro que “la sociedad civil es un importante terreno de la democratización, de la construcción de instituciones democráticas”<sup>159</sup>. La pregunta que viene al caso es: ¿a través de qué vía la *civil society* se convierte en un terreno fértil ético-político? Según Tocqueville es fomentando las asociaciones voluntarias y plurales dentro del binomio igualdad-libertad que son los horizontes en permanente tensión que configuran a una democracia<sup>160</sup>. Llega a esta conclusión después de observar con *admiratio* y de analizar cuidadosamente durante unos meses, la gran diversidad asociativa que reinaba en los Estados Unidos hacia el año 1831.

El pluralismo asociativo<sup>161</sup> demostraba, según Tocqueville, que los hombres de todas las condiciones sociales podían resolver sus problemas comunes sin tener que recurrir, forzosamente, al poder político o administrativo del Estado. En ese sentido, la propensión a articularse se convirtió junto con la

---

<sup>159</sup> Cohen, J. y Arato, A., *Sociedad civil y...*, op. cit., p. 35.

<sup>160</sup> Tocqueville utiliza el concepto de democracia con un doble significado: forma de gobierno o sistema representativo y sociedad igualitaria (creciente igualación de condiciones). Sobre este punto específico puede consultarse: Helena Béjar, *Alexis de Tocqueville: la democracia como destino*, en Vallespín, Fernando (ed.) *Historia de la Teoría política*, 3, Madrid, Alianza Editorial, 2002, pp. 327-328.

<sup>161</sup> Taylor ve en el concepto de «cuerpos independientes» de Montesquieu el antecedente de la doctrina de libre asociación de los ciudadanos de Tocqueville (Cf. Taylor, C., *Argumentos filosóficos. Ensayos...*, op. cit., p. 290).

religión<sup>162</sup> en uno de los remedios más eficaces para contrarrestar los problemas de una democracia que enfrenta la necesidad de conjurar los peligros que germinan a raíz del avance indetenible de la idea de «igualdad».

Tocqueville plasmó en su *Democracia en América*<sup>163</sup> el nacimiento y la dinámica sociológica de una nación que surgió con el impulso de la igualdad y en donde los ciudadanos organizan su sociedad sobre basamentos liberales: libertad y pluralismo político. Es el comienzo de una fuerza democrática como *esprit du temps* en la que la jerarquía deja de ser el principio que rija su estructura social: se respira en el ambiente una progresiva eliminación de las diferencias tradicionales políticas y sociales. En otros términos, irrumpía la «igualdad de condiciones»<sup>164</sup> como horizonte histórico desde el cual la sociedad podía desarrollarse política y moralmente. Una igualdad que les permitía a los hombres adquirir nuevas ideas y/o cambiar las ya existentes<sup>165</sup>; que facilita y aumenta las costumbres sociales<sup>166</sup> y en caso de desorden de éstas le da un carácter menos peligroso<sup>167</sup> y, finalmente, que produce “una gran cantidad de pequeños goces a cada hombre”<sup>168</sup>.

Pero Tocqueville también se dio cuenta de que la igualdad no genera necesariamente la libertad. De hecho, la sociedad igualitaria lleva en sus entrañas varios problemas: 1) alienta una especie de incredulidad instintiva en

---

<sup>162</sup> Con respecto a la religión, es importante señalar que el deseo de fondo de Tocqueville era conciliar el espíritu religioso con el espíritu liberal. Pensaba que la religión asegura las costumbres que son fundamentales para el ejercicio de la libertad. Igualmente, contribuye para la consolidación y mantenimiento de las instituciones. E, incluso, es útil como higiene interior de cada ciudadano (Cf. Nisbet, Robert, *La formación del pensamiento sociológico 2*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1969, pp. 130-144).

<sup>163</sup> Tocqueville, de Alexis, *La democracia en América*, Trad. Luis R. Cuéllar, México, Fondo de Cultura Económica, 1973. Edición que utilizaremos en este estudio. Con esta obra, Tocqueville quiso mostrarle al pueblo francés las posibilidades y las bondades de la democracia. Estados Unidos a diferencia de Francia no tuvo una tradición aristocrática o señorial.

<sup>164</sup> Aunque el tema de la igualdad es transversal en el pensamiento tocquevilleano, su presentación más importante se halla en los capítulos XI, XII y XIII.

<sup>165</sup> *Ibíd.*, p. 413.

<sup>166</sup> *Ibíd.*, p. 549.

<sup>167</sup> *Ibíd.*, p. 551.

<sup>168</sup> *Ibíd.*, p. 464.

lo sobrenatural; 2) disuelve todo tipo de dogma que no emane de la propia democracia; 3) estimula a no respetar autoridad alguna que no proceda de la masa del pueblo. Esto hace que los individuos busquen la verdad en sí mismos o en quienes son como ellos 4) exagera la opinión sobre la comprensión humana; 5) invierte el poder contra la sociedad civil, es decir, hace que ésta sucumba “al gobierno de un poder estatal «benévolo», inquisitivo y entrometido que le asegura el bienestar y le roba sus libertades”<sup>169</sup>. Aunque Tocqueville insistió sobre estos peligros, tenía la convicción de que se podían superar. Veamos esto en sus propias palabras que se encuentran al final de su *opus magna*: “[h]e querido poner en claro los peligros que la igualdad hace correr a la independencia humana, porque creo firmemente que son los más formidables y los más imprevistos de todos los que encierran el porvenir, pero no los creo insuperables”<sup>170</sup>.

Otros «peligros» medulares surgen en el proceso democrático no ya por la vía de la igualdad sino de la libertad. Sin duda alguna, la *liberty* es un valor axial que domina y le da unidad a todo el pensamiento de Tocqueville. Se podría sostener que fue la pasión de su vida. Aunque en su obra principal no le dedica un capítulo aparte ni agota su alcance en la descripción que hace de la misma, sí alerta taxativamente que todo aquel que “intente apoyar la libertad en el privilegio y en la aristocracia, tendrán poco éxito”<sup>171</sup> y, sobre todo, insistirá en la idea de que el ser libre no puede llevar a un individualismo desbordado que desatienda los asuntos comunes porque esto implicaría erosionar u obstaculizar las posibilidades democráticas de una sociedad.

El individualismo (*individualism*) en cuanto virtud cívica es una disposición pacífica en la que el individuo se separa intencionalmente de sus conciudadanos o cambia la sociedad por su pequeño grupo de familiares y amigos. Como fenómeno sociológico es una patología característica de la

---

<sup>169</sup> Keane, J., *Democracia y sociedad...*, op. cit., p. 74.

<sup>170</sup> Tocqueville, de A., *La democracia en...*, op. cit., p. 641.

<sup>171</sup> *Ibíd.*, p. 636.

modernidad y conduce a un privativo desapego por los asuntos públicos<sup>172</sup>. El individualista: “se halla al lado de sus conciudadanos, pero no los ve; los toca y no los siente; no existe sino en sí mismo y para él sólo, y si bien le queda una familia, puede decirse que no tiene patria”<sup>173</sup>; delega en las instituciones y leyes del Estado la coordinación de la vida política. Para Tocqueville, este egocentrismo generalizado es fruto de una democracia igualitaria sacudida en su centro por intereses materiales desbordados, por recias competencias y por oscuros resentimientos<sup>174</sup>, entre otros problemas característicos de este tipo de sistema. Los más propensos al individualismo exacerbado son los integrantes de la clase media por estar más pendientes del comercio que de participar en la construcción de la democracia.

Tocqueville preconiza tres remedios<sup>175</sup> contra este individualismo negativo: la puesta en práctica de las diversas libertades, la creación de asociaciones y el «interés bien entendido». Con el primero se persigue compaginar la autonomía administrativa con la libertad política e individual. La descentralización de municipios y provincias del poder político del Estado es un objetivo necesario para establecer un orden social equilibrado, para solucionar los problemas fundamentales y dar tranquilidad pública.

Para el autor no es suficiente que el gobierno central se encargue de los problemas generales de la nación, es necesario que también exista, “una poderosa, pluralista e influyente actividad cívico-social independiente de la tutela estatal. El «ojo autónomo de la sociedad civil» resulta indispensable para mantener siempre vivo el espíritu de la libertad democrática”<sup>176</sup>. Todos los miembros de una comunidad deben poder integrarse al bien común. Lo importante de esto es que cuando un individuo siente que su libre participación

---

<sup>172</sup> Béjar, H., *La cultura del yo. Pasiones colectivas y afectos propios en la teoría social*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, p. 151.

<sup>173</sup> Tocqueville, de A., *La democracia en...*, op. cit., p. 633.

<sup>174</sup> Merquior, J.G., *Liberalismo viejo y...*, op. cit., p. 81.

<sup>175</sup> Tocqueville, de A., *La democracia en...*, op. cit., p. 641.

<sup>176</sup> Ros, J.M., “Sociedad civil y religión en A. de Tocqueville”, en *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y política*, Nº 38, Madrid, julio-diciembre 2008, p. 209.

contribuye en el bienestar social despliega sus intereses y potencialidades; no piensa sólo en sí mismo o cae en la pasividad política.

El segundo remedio que nos va a proponer Tocqueville es otra veta del punto anterior. Hablamos de la ciencia de la asociación que como «ciencia madre»<sup>177</sup> funciona en los países con sistemas democráticos<sup>178</sup>. El avance de todas las esferas sociales depende del perfeccionamiento y ampliación de esta ciencia. El pensador francés nos dirá que entre las diferentes leyes que rigen las sociedades humanas hay una marcadamente importante: “para que los hombres permanezcan civilizados o lleguen a serlo, es necesario que el arte de asociarse se desarrolle entre ellos y se perfeccione en la misma proporción en que la igualdad de las condiciones aumenta”<sup>179</sup>.

Existe entre las asociaciones voluntarias y la igualdad de condiciones una relación de interdependencia. El hombre aunque es un ser libre es al mismo tiempo una criatura débil<sup>180</sup> y en esta condición son muy limitadas las cuestiones políticas importantes que puede cambiar por sí mismo. Precisa de los otros y de ciertas garantías institucionales. En lo que quiere insistir Tocqueville con estas ideas previas es en el hecho de que es difícil que los individuos se agrupen libremente en función de unos intereses comunes si no se dan ciertas condiciones de igualdad democrática: beneficios económicos, acceso a la educación, amparo jurídico, libertad política, entre otras. Tanto la búsqueda de equidad como la exigencia de coordinarse tienen que apuntar en la misma dirección, más allá de los peligros que cada una representa de manera separada. La coordinación de estos dos elementos es, precisamente, lo que incentiva al individuo a salir de la apatía y participar con empeño en los quehaceres políticos y sociales.

---

<sup>177</sup> Tocqueville, de A., *La democracia en...*, op. cit., p. 476.

<sup>178</sup> *Ibidem*.

<sup>179</sup> *Ibidem*.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 643.

Antes de las asociaciones voluntarias fue la nobleza que servía, en virtud de su riqueza y de su posición privilegiada, de muro de contención contra las intromisiones de un soberano en las libertades de los individuos. En cambio, como señala Keane parafraseando a Tocqueville: “las formas de asociación como círculos científicos y literarios, escuelas, editores, posadas, empresas manufactureras, organizaciones religiosas y hogares independientes son [las nuevas] barreras contra el despotismo estatal”<sup>181</sup>. El poder del Estado requiere de grupos sociales que lo presionen y lo contengan para evitar que termine en despotismo que es “peligroso en todos los tiempos, pero mucho más temible en los siglos democráticos”<sup>182</sup>.

La idea en la que hace hincapié Tocqueville, detrás del pluralismo asociativo, es la de vigilancia, no con la connotación moralista de reprender en público algún aspecto de la vida íntima de un individuo, sino impedir que el Estado se inmiscuya en aquellas actividades propias de la sociedad civil. El poder político sin vigilancia es un peligro para la prosperidad material, para la moral y la inteligencia de un pueblo democrático. Mientras que un poder ensañado extingue y mata los «esfuerzos combinados» de los hombres, hace que sus corazones se ensanchen, sus espíritus se desarrollen y los sentimientos de pertenencia y las ideas de libertad se renueven. Tocqueville lo sintetizará así: “la asociación reúne en un haz los esfuerzos de los espíritus divergentes, y los empuja con vigor hacia un solo fin claramente indicado por ella”<sup>183</sup>. Además, todo lo que no se haga por la vía de unir voluntades, el gobierno lo hará pero con efectos sociales frecuentemente temibles.

Toda asociación además de cumplir su función de vigilancia debe contar con un diario porque así puede “llevar a la vez a mil espíritus el mismo pensamiento”<sup>184</sup>. Se logra con este medio suministrar los lineamientos para que el grupo permanezca unido y se informe sobre los proyectos comunes;

---

<sup>181</sup> Keane, J., *Democracia y sociedad...*, op. cit., p. 75.

<sup>182</sup> Tocqueville, de A., *La democracia en...*, op. cit., p. 469.

<sup>183</sup> *Ibíd.*, p. 207.

<sup>184</sup> *Ibíd.*, p. 477.

incentivar la adhesión de nuevos ciudadanos, trascendiendo la distancia e inmediatez temporal; estimular la creación de nuevas asociaciones y finalmente, combatir el individualismo. Se produce una opinión pública fortalecida encaminada a defender la libertad más allá del riesgo de la censura<sup>185</sup>.

El tercer y último remedio tocquevilleano es el «interés bien entendido»<sup>186</sup>. En una primera aproximación pareciera que este concepto en vez de contrarrestar al individualismo lo fortalece. Pero Tocqueville observó que la cuestión no es en blanco y negro como se podría esperar en una aristocracia. Los individuos en una democracia, como la norteamericana, pueden estar volcados en sus intereses particulares sin que esto implique necesariamente un abandono del bien común. En sus propias palabras: “los norteamericanos saben, casi siempre, combinar su propio interés con el de sus conciudadanos”<sup>187</sup>.

El «interés bien entendido» tiene, según Tocqueville, un perfil universal y popular entre los norteamericanos. Es un derecho que impregna todos los aspectos de la vida cotidiana y se “encuentra en los labios del pobre que en los del rico”<sup>188</sup>. Como doctrina no tiene un carácter heroico y aunque no persigue que los individuos sean virtuosos sí impulsa que adquieran hábitos individual y socialmente útiles. Sus metas poco elevadas pero seguras y claras exigen pequeños sacrificios. Su ámbito está al “alcance de todas las inteligencias”<sup>189</sup> y su abanico formativo es amplio: sobriedad, templanza, orden, precaución y dominio personal.

Todas estas cualidades que se irradian del «interés bien entendido» son tan importantes para Tocqueville que llegó a decir que esta doctrina le “parece la mejor de todas las teorías filosóficas, la más apropiada a las necesidades de

---

<sup>185</sup> Cf. Ros, J.M., *Los dilemas de la democracia liberal. Sociedad y democracia en Tocqueville*, Barcelona, Editorial Crítica, 2001, pp. 247-252.

<sup>186</sup> Tocqueville, de A., *La democracia en...*, op. cit., p. 484.

<sup>187</sup> *Ibíd.*

<sup>188</sup> *Ibíd.*

<sup>189</sup> *Ibíd.*, p. 485.

los hombres de nuestro siglo y la más poderosa garantía que les queda contra ellos mismos”<sup>190</sup>.

La impronta del pensamiento político de Tocqueville ha sido reconocida por varios filósofos contemporáneos. Otros, sin mencionar de manera explícita al filósofo francés, continúan su derrotero del pluralismo asociativo liberal. Tal es el caso de Michael Walzer que es uno de los pensadores que más ha contribuido en la actualización del concepto de sociedad civil, a partir del concepto de «vida buena».

Este filósofo norteamericano desde una perspectiva liberal (comunitarista)<sup>191</sup> y con asiento en la historia ha propuesto una polémica forma de abordar la *civil society* encaminada a aceptar la invitación de Hungría, Checoslovaquia y Polonia<sup>192</sup> a reflexionar y responder a una pregunta clave de cualquier proyecto ético-político: ¿dónde y cómo se desarrolla la «vida buena»? Nosotros expondremos primero las objeciones que el filósofo enfila contra las cuatro respuestas ideológicas rivales que se dieron en los siglos XIX y XX; dos del lado de la izquierda y dos de la derecha. Posteriormente, presentaremos la «salida» que el autor propone al respecto.

La primera respuesta de la izquierda<sup>193</sup> tiene sus inicios en la *polis* griega clásica. En ésta se considera a la comunidad política como el único espacio propicio para desarrollar la vida buena y al ciudadano racional, moral y comprometido como su máxima expresión. En una segunda etapa aparece en su versión contractualista desarrollada por Rousseau en la que la ciudadanía sería una forma de acción moral. Esta interpretación fue reavivada como

---

<sup>190</sup> *Ibidem*.

<sup>191</sup> En este apartado sólo me interesa enfocar los aspectos más resaltantes de la visión de Walzer sobre la sociedad civil y no la discusión que subyace de fondo, en el ensayo que estamos exponiendo, entre el liberalismo el comunitarismo. Para el análisis de este problema véase Jorge Navarrete Poblete, “Sociedad civil y comunitarismo democrático. El particular punto de vista de Michael Walzer”, en Sauca, J. y Wences, M., *Lecturas de la...*, op. cit., pp. 89-109.

<sup>192</sup> Walzer, Michael, *Pensar políticamente*, Ediciones Paidós Ibérica, 2010, p. 178.

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 179.

idealismo democrático<sup>194</sup> por John Stuart Mill, el sindicalismo, por las mujeres, los obreros, los negros en sus luchas reivindicativas y en las décadas de los sesenta, por los comunitaristas, aunque con precaria repercusión social por lo que se hizo necesario cierto impulso por parte del republicanismo en consonancia con los ideales de los Padres fundadores de los Estados Unidos. La finalidad de este último movimiento era enaltecer la virtud cívica como elemento fundamental para la convivencia de los ciudadanos. En resumen, para el primer enfoque de la izquierda, con todas sus derivaciones, el vivir bien “es ser políticamente activo”<sup>195</sup>; la mejor forma que tienen los individuos de conocerse es debatiendo, proponiendo y decidiendo.

Ahora bien, ¿por qué Walzer considera que esta opción está equivocada? Argumenta que el problema radica en que no describe adecuadamente la «vida real»<sup>196</sup> en una comunidad. No es cierto que los ciudadanos participen con espíritu entusiasta y en todo momento en las decisiones colectivas o del Estado o que salgan corriendo en cada convocatoria pública como piensan Rousseau, Arendt, los republicanos y los comunitaristas. Lo que acontece realmente es que es una minoría la que muestra interés por lo asuntos políticos. La vida moderna en su complejidad lisonjea para que los ciudadanos se vuelquen, exclusivamente, a sus intereses privados e inmediatos (ganarse la vida) y desatienda así las actividades públicas.

La segunda solución de la izquierda se caracteriza por colocar el acento en la esfera de la productividad económica. El máximo exponente de esta postura es Karl Marx. El contexto propicio para desarrollar la vida buena es el cooperativismo en el cual todos los individuos son productores (artistas) “de objetos útiles y hermosos”<sup>197</sup>. Así, el Estado, antes de su «extinción» y en su carácter meramente instrumental, debe garantizar la libre productividad en función de promover la máxima expresión de la especie humana: el *homo faber*,

---

<sup>194</sup> *Ibidem.*

<sup>195</sup> *Ibidem.*

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 181.

el hombre que fabrica. Vivir bien, en este caso, consiste en que desaparezca la división social junto con los conflictos que ésta genera<sup>198</sup> y la política pierda su razón de ser. El trabajo es la vía más expedita para lograr este tan deseado objetivo marxista.

Walzer va a centrar su cuestionamiento contra esta opción porque en ella se defienden un Estado apolítico y la desaparición del conflicto. Piensa que el Estado es imprescindible porque debe existir alguna forma de administración pública que organice la economía o canalice los intereses individuales y grupales dentro de una sociedad, en vista del bien común. Es más, comenta, en la historia reciente del marxismo, el Estado ha ocupado un rol protagónico de tal magnitud que ha traído como consecuencia el que hayan surgido dentro de esta misma corriente nuevas y encontradas interpretaciones para “duplicar los escenarios preferentes de la vida buena”<sup>199</sup>.

En cuanto a las dos respuestas de la derecha, Walzer nos dirá que la primera afirma que el espacio más idóneo para desarrollar la vida buena es el mercado<sup>200</sup>, dado que en él los hombres y las mujeres, más consumidores que productores, realizan sus respectivas y continuas elecciones. A semejanza del marxismo, se sostiene que no se requiere de la intervención de un Estado en los asuntos económicos o en todo caso lo que se necesita es que sea mínima su mediación, es decir, que funja como un organismo policial.

A diferencia de la sociedad comunista lo más importante son los emprendedores, héroes de la autonomía, “consumidores de la oportunidad, que compiten entre sí para ofrecer lo que sea que los demás consumidores quieran”<sup>201</sup>. El encanto de esta vía del mercado consiste en que presentan una

---

<sup>198</sup> *Ibíd.*, p. 182.

<sup>199</sup> *Ibíd.*, p. 183.

<sup>200</sup> *Ibidem.*

<sup>201</sup> *Ibíd.*, p. 184.

seductora idea de «libertad completa»: sólo se puede elegir cuando se dispone de muchas opciones<sup>202</sup>. Por eso, vivir bien es realizar elecciones individuales.

Son dos las objeciones fundamentales que hará Walzer a este planteamiento. En primer término, no todos los individuos tienen suficientes recursos para elegir libremente y muchos no pueden competir “con éxito en la producción de mercancías”<sup>203</sup> o tener acceso a ellas. En segundo lugar, los agentes del mercado aunque necesitan de la estructura del Estado para realizar sus transacciones, en muchos casos no le son leales o no existe en ellos ni el vínculo ni la obligación fuertes para con la autoridad política. Como el beneficio es el objetivo central del mercado, éste puede entrar en conflicto con las regulaciones legales de un sistema democrático. Por eso, Walzer argüirá que sólo la cohesión (plural) de la comunidad genera obligaciones dentro de significados y tradición compartidos y el Estado estará en el compromiso ineludible de garantizarlos.

La otra alternativa planteada por la derecha es la de considerar a la nación como el espacio más adecuado para el desarrollo de la vida buena. Se enfatiza la unión a partir de los vínculos históricos y de sangre; se prioriza la lealtad mutua que se profesan los miembros del grupo y se crea un sentido orgánico de pertenencia sustentado en el respeto: la fluida y consistente identificación de cada individuo con su pueblo y su historia. El vivir bien aquí se relaciona con “la memoria, el cultivo y la transmisión de una herencia nacional”<sup>204</sup>. Para Walzer, esta concepción nacionalista tiene el inconveniente de que puede incentivar, externamente, el conflicto entre las naciones e internamente la intolerancia contra la minoría, los extraños o inmigrantes, es decir, excluyendo de su seno a quienes sostengan posiciones diferentes o no compartan las mismas tradiciones culturales y valores.

---

<sup>202</sup> *Ibidem.*

<sup>203</sup> *Ibidem.*

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 186.

Aparte de las objeciones específicas, Walzer precisa en las cuatro propuestas un aspecto común que, según su opinión, las «desorientó» en sus estimables intenciones. Estas ideologías rivales parten del supuesto de que la vida buena debe ser explicada desde un solo elemento. Lo inadecuado de esta “singularidad”<sup>205</sup> de las correspondientes respuestas es que no toma en consideración la complejidad de la sociedad humana y los conflictos que emergen de su matriz entre obligaciones y lealtades.

Sin duda alguna, estos problemas comunes y específicos de las ideologías que Walzer revela nos orientan, a la vez, para entender los intereses ético-políticos que lo motivan a retomar y teorizar sobre el tema de la sociedad civil. Este filósofo norteamericano delimita sus pretensiones o nos indica sus reservas. Nos advierte al principio de su ensayo que pretende defender “una teoría compleja, imprecisa y, en ciertos puntos cruciales, incierta sobre la sociedad y la política”<sup>206</sup>.

Posteriormente, expresa su incomodidad por el hecho de que pueda existir una quinta «respuesta correcta»<sup>207</sup> sobre la vida buena. Pensamos que Walzer busca con esto persuadir a los filósofos y politólogos de no caer en la tentación de formular soluciones cerradas o parciales sobre un asunto tan complejo y dinámico. Incluso, llega a manifestar que la sociedad civil debe ser vista como “un correctivo aplicable a las cuatro ideologías sobre la vida buena”<sup>208</sup>. A pesar de estas precauciones, el filósofo norteamericano pone sobre el tapete, para la discusión, una propuesta novedosa y sugestiva: “la vida buena sólo puede vivirse en la sociedad civil”<sup>209</sup>. Ahora bien, lo que corresponde saber es qué quiere decir Walzer con esa frase, simple en su formalidad pero compleja en su contenido debido a su carga histórico-semántica e implicaciones éticas y políticas.

---

<sup>205</sup> *Ibíd.*, p. 187.

<sup>206</sup> *Ibíd.*, p. 177.

<sup>207</sup> *Ibíd.*, p. 187.

<sup>208</sup> *Ibíd.*, p. 188.

<sup>209</sup> *Ibíd.*, p. 187.

Empecemos por la sociedad civil. Walzer sostiene la idea de que en este “escenario de escenarios”<sup>210</sup> se otorga una óptica no simplificada de la realidad: se amplían las respuestas tanto de la izquierda como de la derecha, conjugando la continuidad con la novedad. Continuidad por cuanto retoma las ideas, de manera crítica, de los autores referenciales o clásicos sobre todo el tema de la separación entre Estado y sociedad civil. Novedad porque introduce en su formulación teórica, el concepto de vida buena dentro de un pluralismo asociativo por lo que debe ser ubicado también en la línea de aquellos que siguen la impronta de Alexis de Tocqueville. Incluye en esas asociaciones a los que se dedican a la economía (riqueza y propiedad) lo que lo diferencia de Hannah Arendt que considera que esa actividad forma parte de la órbita privada<sup>211</sup> y no de la pública.

Especificando más estos puntos generales, la *civil society* walzeriana engloba, desde el punto de vista semántico, “tanto el espacio de la asociación humana no coaccionada como el conjunto de redes relacionales (formadas en aras de la familia, la fe, el interés y la ideología) que llenan ese espacio”<sup>212</sup>. Como se puede apreciar, el filósofo defiende una tesis dilatada, plural de dicha sociedad. Las alianzas individuales que se establecen son cambiantes y pueden ser catalogadas de voluntarias, no coercitivas; los márgenes de intervención de los ciudadanos en las cuestiones políticas, económicas<sup>213</sup> y de otra índole ocurren mediante la descentralización, sin por ello perder la autonomía individual.

De lo dicho resulta que la sociedad civil proporciona apoyo político en la medida en que “es un ámbito de cooperación, un espacio donde los ciudadanos aprenden a trabajar juntos en pos de sus intereses comunes”<sup>214</sup>. Compartir

---

<sup>210</sup> *Ibíd.*, p. 188.

<sup>211</sup> Cf. Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona, La condición Humana, 2006, pp. 67-78.

<sup>212</sup> Walzer, M., *Pensar políticamente...*, op. cit., p. 177.

<sup>213</sup> En este aspecto se diferencia de Jürgen Habermas que excluye de la sociedad civil el poder administrativo y económico (Cf. Habermas, J., *Facticidad y validez*, Madrid, Editorial Trotta, 2005, pp. 407-468).

<sup>214</sup> Walzer, M., *Guerra, política y...*, op. cit., p. 166.

proyectos públicos y privados en la misma dirección fuerza a los individuos a entrar en la política en su carácter inmediato y efectivo y, por ende, a desempeñar el rol de ciudadanos con la conciencia de que existen múltiples perspectivas factibles que pueden convivir más allá de sus diferencias. Esta dinámica de compromiso, nos dirá Walzer, brinda las “condiciones necesarias para el ejercicio de la libertad, la igualdad y la solidaridad”<sup>215</sup>.

Lo que en el fondo defiende Walzer con su concepción de la sociedad civil, inspirado en Hegel, es la idea axial de la fragmentación<sup>216</sup>. Un aspecto que se ajusta mejor al concepto liberal de la política que al punto de vista comunitarista: los ciudadanos se asumen como individuos que prosiguen libre, creativa y grupalmente la consecución de sus intereses. La «fragmentariedad» le permite a Walzer resaltar la descentralización de la toma de decisiones y la distribución de las responsabilidades a un número mayor de individuos. El conflicto que es constitutivo de esta pluralidad de intereses se convierte en un campo de aprendizaje en el que se ejercita el convivir con diferentes formas de vida buena. La fragmentación, por tanto, no posee una connotación negativa de caos o relativismo sino que, por el contrario, expresa cabalmente la vida en todo su florecimiento.

Esta última idea nos remite al otro concepto walzeriano axial para entender la sociedad civil: la vida buena (*good life*). Walzer no nos explica de manera explícita y extendida en el artículo que hemos utilizado como referencia básica, lo que entiende por vida buena. No obstante, de sus otros escritos se puede extraer su significado. La cita que viene a continuación nos servirá de orientación al respecto: “...la vida buena está en los detalles”<sup>217</sup>. El autor se refiere con esto a una vida (*life*) inmanente, pragmática y de deberes que se construye cotidianamente a través de acciones individuales y colectivas, públicas y privadas, de pequeña o gran incidencia social que reflejan el

---

<sup>215</sup> *Ibíd.*, p. 130.

<sup>216</sup> *Ibidem*.

<sup>217</sup> Walzer, M., *Pensar políticamente...*, op. cit., p. 201.

potencial creativo de los individuos para construir espacios propicios donde reina la libertad. Nada de trascendencia, nada de grandes proyectos o metarrelatos; sólo la vida en su contingencia, riegos y opciones. Así, buena (*good*) es el equivalente de libre.

La libertad, de acuerdo con Walzer, consiste en la capacidad que tienen los individuos de elegir por sí mismos. Y ¿qué es lo que pueden elegir? El autor nos responderá: “proyectos, asociaciones, el mundo de trabajo, amigos, amantes y compañeros”<sup>218</sup>. Esto supone tres cuestiones básicas: que el mundo tenga un nivel de apertura tal que haga posible la libertad de elección; que las personas posean los recursos internos suficientes que les permitan mantener una vida autónoma y que existan las separaciones necesarias de las instituciones, de las praxis sociales y de los diversos tipos de relaciones.

Para Walzer la mejor vía que garantiza la autonomía individual es asegurar al mismo tiempo la independencia, integridad y el compromiso institucional<sup>219</sup>. Lo que se busca no es solamente la libertad de individuos solitarios<sup>220</sup> sino lograr los niveles adecuados de relación en que éstos, como miembros de múltiples asociaciones que conforman la sociedad civil, mantengan una compleja y complementaria relación con el Estado. Veamos esta interdependencia en palabras del propio autor: “el Estado regula la sociedad civil, pero es esa misma sociedad civil sujeta a su regulación la que lo instituye como Estado democrático. [...] Las asociaciones exigen el marco político que viene garantizado por el poder del Estado”<sup>221</sup>.

El filósofo norteamericano a diferencia del liberalismo extremo –que tiene un enfoque negativo, reservado o de oposición– concibe el Estado como un

---

<sup>218</sup> Walzer, M., *Guerra, política y...*, op. cit., p. 116.

<sup>219</sup> *Ibíd.*, p. XXI.

<sup>220</sup> El filósofo norteamericano no suscribe el individualismo radical porque piensa que “el más libre de los hombres o la más libre de las mujeres realiza siempre sus experimentos e innovaciones constreñidos por un cierto número de limitaciones morales que provienen de la esfera social que ha recibido como herencia” (Walzer, M., *Guerra, política y...*, op. cit., p. 116).

<sup>221</sup> *Ibíd.*, p. 128.

mecanismo de lucha, “un instrumento que se utiliza para dar una forma determinada a la vida en común”<sup>222</sup>. El progreso individual y el asociativo se dan imbricados con los avances institucionales.

Hemos realizado un recorrido por las dos grandes corrientes históricas de la sociedad civil: hegeliano-marxista y liberal. Una que recoge más los cambios sociales profundos que se estaban dando entre los hombres a raíz de sus relaciones económico-políticas. La otra, poniendo el énfasis en la relación que se debe establecer entre el Estado y las diferentes esferas sociales que son independientes de éste. Ahora se hace necesario hacer un balance de estas dos perspectivas con respecto a los problemas o nudos gordianos que han suscitado en cuanto a su alcance teórico y niveles aplicación.

### **2.3. Nudos gordianos en la praxis ético-política de la sociedad civil**

Los ciudadanos y los intelectuales, a quienes les ha tocado convivir políticamente en esta época tan compleja, tropiezan –al igual que Alejandro Magno– con la difícil situación de desatar o cortar nudos gordianos. Tal es el caso de la construcción de una sociedad civil en la que se tienen que afrontar cuatro nudos encuadrados en la validez y el alcance: el semántico, el de su sujeto, el de su escenario estructural y el tipo de participación política dentro del paradigma del Estado. Examinemos cada uno de ellos con cierto detenimiento.

Los equívocos semánticos de la sociedad civil han conducido a Cohen y Arato a afirmar que “a pesar de la proliferación [del discurso] y del propio concepto, nadie ha desarrollado una teoría sistemática de la sociedad civil”<sup>223</sup>. El reparo sustantivo por los escollos de definir dicha sociedad es lo que se encontrará si se pasa revista histórica a los diferentes estudios especializados que al respecto se han llevado a cabo. Una situación que, por cierto, se inicia a raíz de que los primeros filósofos (Hegel, Marx, Gramsci, Locke y demás)

---

<sup>222</sup> Walzer, M., *Pensar políticamente...*, op. cit., p. 197.

<sup>223</sup> Cohen, J. y Arato, A., *Sociedad civil y...*, op. cit., p. 22.

elaboraron sus teorías marcando profundas diferencias en relación con las concepciones de turno. Reinó en todos ellos el deseo de innovación que trajo como consecuencia la creación de fructíferos términos.

En los últimos tiempos algunos estudiosos siguen insistiendo en que esta indeterminación terminológica empaña a la sociedad civil. El pensador italiano Norberto Bobbio nos dice: “[e]l devenir histórico ha mostrado la variedad de significados incluso contrastantes entre sí bajo los cuales ha sido usada la expresión “sociedad civil”<sup>224</sup>. Otro tanto nos comentará Alfredo Cruz Prados: “... dista mucho de haber unanimidad, y una notable ambigüedad e imprecisión reina en la ya extensa literatura sobre el tema. No se puede decir que la idea de sociedad civil haya sido suficiente y claramente articulada”<sup>225</sup>. Para otros, esta sombra afecta el carácter organizativo y hace engorroso el ponerse de acuerdo por una determinada acción política porque son numerosas y, en algunos casos, contradictorias las visiones que entran en juego.

Consideramos que el polisemantismo que ha acompañado a la sociedad civil en todo su trayecto es una realidad que no se puede evitar. Tenemos que aprender a lidiar con sus históricas facetas significativas y de expectativas junto con aquellas que se irán añadiendo con el pasar del tiempo: sistema de necesidades, órbita del individualismo y del egoísmo, escenario plural opuesto al Estado, territorio artificial diferente del Estado de Naturaleza, pluralismo asociativo, espacio de la vida buena (*good life*), entre otros. La *civil society*, como área de la filosofía política, se encuentra muy lejos de ser precisada como pretenden algunos pensadores y activistas políticos. En realidad, habría que «aupar», más bien, el lado positivo de su ambigüedad categorial.

El segundo nudo gordiano está referido a la composición de la sociedad civil. La pregunta que sigue de manera persistente u obsesiva es ¿cuál es su «verdadero» sujeto? Como expusimos más arriba las respuestas han sido

---

<sup>224</sup> Bobbio, N., *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, México, 2004, p. 63.

<sup>225</sup> Cruz Prados, A., *Ethos y polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*, Barcelona, Ediciones Universidad de Navarra, 1999, p. 66.

diversas: empresarial, agraria, funcional, policial y gremial, en Hegel; la burguesía en opinión de Marx; los sindicatos, los partidos, las escuelas, la prensa, la literatura, la iglesia, según Gramsci y, finalmente, una pluralidad de sectores independientes del Estado, para los liberales. Como podemos apreciar ha sido bastante difícil perfilar este aspecto de la sociedad civil. Aparte de que el fenómeno de las redes sociales ha ampliado radicalmente el rango de los grupos «externos» o de carácter mundial que pueden intervenir puntualmente en los Estados con acciones de cuestionamiento o de presión política. En otros términos, estamos en presencia de una gran movilidad, reajuste, configuración de sujetos organizados o informales que inciden en la dinámica social a escala global.

El tercer nudo gordiano de la sociedad civil está relacionado con su escenario de acción dentro de la estructura social. Si preguntásemos ¿dónde debiera ejercer su función de manera efectiva?, la respuesta sería, según algunos, en la infraestructura económica estatal; para otros, en la superestructura cultural-política; están aquellos que plantean que debe darse en los dos ámbitos y, finalmente, encontramos los que sostienen que todo se reduce al control del Estado. El problema se agudiza por cuanto, en una sociedad globalizada como la que vivimos, esas categorías de impronta hegeliana, marxista o liberal se muestran insuficientes frente a los nuevos y proteicos mecanismos de poder transnacionales que requieren de creativas respuestas y de osadas –estratégicas y tácticas– formas de control social.

El cuarto y último nudo de la sociedad civil es el de la participación política dentro del parámetro específico del Estado. Algunos filósofos sostienen que las acciones de la sociedad civil deben ser subsumidas al marco estatal; otros piensan que lo conveniente o lo históricamente factible es que tanto dicha sociedad como el Estado desaparezcan y, finalmente, se hallan los que se limitan a señalar que la función de la sociedad civil es controlar al Estado para que no interfiera en los asuntos privados. Cada una de estas posiciones tiene sus dificultades como han resaltado algunos estudiosos.

La primera versión en su indiferenciación entre la esfera de la sociedad civil y la del Estado puede conducir a experiencias totalitarias o por lo menos a una juridización de todos los espacios en los que actúan los ciudadanos. La segunda concepción transformaría la política en administración, es decir, desaparecería una de las creaciones humanas más importantes para superar los conflictos o dirimir las diferencias.

En cuanto al caso de la tercera perspectiva o la liberal me voy a valer de la siguiente observación de Larry Diamond: “La antinomia simplista entre el Estado y la sociedad civil, bloqueada en una lucha de suma cero, no es adecuada”<sup>226</sup>. Esta visión limitada ha traído el «debilitamiento» del Estado y la «impotencia» de la sociedad civil. Al considerarse como enemigos, al no trabajar pragmáticamente en conjunto se paralizan o se interfieren mutuamente para alcanzar cambios sociales tangibles y trascendentales.

El Estado se encuentra con las manos atadas o con muchos obstáculos para el cumplimiento de sus innumerables obligaciones. Por su parte, la sociedad civil se reduce “a encuentros esporádicos de personas sin ninguna incidencia en la realidad; no pasan del estado de la indignación”<sup>227</sup>. Las consecuencias lamentables de este enfoque son: que los asuntos políticos importantes se han dejado en manos de expertos<sup>228</sup> y del mercado para que se solucionen tanto los problemas de distribución de los bienes sociales como la aplicación y regulación de la justicia; la racionalidad instrumental se entroniza y el individualismo exacerbado o no vinculado a ninguna autoridad perjudica el papel del Estado en aquellas funciones que van más allá de las medidas económicas.

---

<sup>226</sup> Santana, P. (coord.), *Las Incertidumbres de la Democracia*, Santafé de Bogotá, Ediciones Foro Nacional por Colombia, 1995, p. 5.

<sup>227</sup> Tenzer, N., *La sociedad despolitizada...*, op. cit., p. 72.

<sup>228</sup> Para ver la magnitud de la influencia de los expertos en la sociedad actual, Gadamer enfatiza: “el Estudio científico del mercado, la guerra científica, la política exterior científica, el control científico de la natalidad, la conducción científica de los seres humanos, etc. otorgan a los expertos un puesto central en economía y en la sociedad”. (Gadamer, H-G., *Verdad y Método II...*, op. cit., p. 153).

Ahora bien, todo lo que hemos expuesto hasta ahora sobre la solidaridad y la sociedad civil nos lleva a plantearnos la siguiente pregunta de fondo: ¿por qué debemos seguir apostando por estas dos aspiraciones humanas? A su respuesta nos abocaremos en el siguiente apartado. La idea vector que marcará nuestro rumbo investigativo es que los cambios relevantes que han ocurrido en las diferentes etapas de la sociedad han sido posibles gracias a que los hombres tomaron consciencia de sus limitaciones y actuaron colectivamente con sentido de oportunidad e impulsados por el apremio de transformar la situación que los abrumaba: abrieron franjas en las que se pudiera pasar de lo establecido a lo posible.

### 3. EL CARÁCTER INTERSTICIAL DE LA SOLIDARIDAD Y LA SOCIEDAD CIVIL

Partimos de la constatación de que tanto la solidaridad como la sociedad civil han ejercido un fuerte influjo ético<sup>229</sup> y político<sup>230</sup> en la afirmación e intensificación de la igualdad y la libertad en los sistemas democráticos y, con mayor firmeza, en los de corte totalitario. Sabemos que la justicia formal requiere para su aplicación efectiva de un espíritu solidario que la nutra a través del ejercicio cotidiano permanente, esto es, de una batalla sin tregua a favor de los excluidos y de los más vulnerables. Igualmente, nos hemos percatado de que las sociedades modernas para que puedan funcionar, de forma equilibrada, necesitan tener espacios en los que los individuos desarrollen adecuadamente su libertad con la finalidad de lograr, sin la interferencia del Estado, formas de vida plurales y en lo posible plenas.

Los éxitos parciales pero significativos que, hasta el presente, han tenido la solidaridad y la sociedad civil se deben a su carácter ontológico «intersticial proteico». La etimología de la palabra intersticio viene del latín *interstitium* que significa ‘intervalo’, ‘distancia’, derivado de *interstare* con las acepciones de ‘estar entre dos cosas’, ‘Hendidura entre dos cuerpos’, ‘Hendidura’<sup>231</sup>.

El carácter intersticial o ese «estar entre» se refiere a que la *solidarité* y la *societas civilis* se encuentran *entre* la vida cotidiana y la estructura político-

---

<sup>229</sup> Cuando utilizamos los conceptos «ético» o «lo ético» lo hacemos desde sus dos rostros activos simultáneos: lo endógeno (*daimon*) y lo exógeno, ideal. El primero hace alusión “a lo *propio* a lo *íntimo* [...]: aquello de donde se sale y adonde se vuelve, o bien aquello de donde salen los propios actos, la fuente de tales actos” ( , R., *Ética: conceptos y problemas*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2009, p. 20.) Con el segundo alcance damos cuenta de la naturaleza del bien y el mal, de lo valioso y lo baladí, de lo tolerable y lo inaceptable como parámetros reguladores o críticos de la positividad de las situaciones históricas concretas.

<sup>230</sup> Vamos a entender por política o lo político, en este trabajo, la actividad desarrollada por los hombres de manera voluntaria y organizada, a través de principios, normas, ideologías y con diferentes medios de presión con el propósito de alcanzar fines comunes o el poder. Su ámbito regular es el conflicto o la lucha de intereses; su idea-rectora es lograr el consenso y su funcionamiento se basa en el pluralismo asociativo.

<sup>231</sup> Corripio, F., *Diccionario etimológico general...*, op. cit., p. 253.

administrativa del Estado, *entre* lo contextual y lo universal, *entre* lo privado y lo público, *entre* el aquí y el ahora y lo que vendrá, *entre* la vida privada y la pública, *entre* los deseos y las posibilidades, *entre* lo tangible e intangible, *entre* el pragmatismo y el voluntarismo.

Igualmente, se engloba en esta dualidad el sentido jánico del tiempo (pasado-presente), el tema de las formas de lucha (pacífica-violenta), el tipo de organización (abierta-cerrada), el mantenimiento económico (dependiente-independiente), los arquetipos de ser humano (*homo negans-homo esperans*)<sup>232</sup>, el que sabe decir «no» y el que sabe esperar y, por último, el horizonte de la expectativa (realidad-utopía). Todo se podría sintetizar en «*entre* la ética y la política». Dualidades que las atraviesa un optimismo trágico porque cualquier compromiso se enmarca en causas imperfectas y debates inconclusos; nada de causas acabadas o de utopías alcanzables. Todo lo permea la precariedad y la opacidad.

El «estar entre» apunta a una ontología<sup>233</sup> proteica o capacidad de transformación<sup>234</sup> semántica y pragmática que constituye a las esferas civil y solidaria. Les da márgenes para crear múltiples formas de respaldo para la obtención de los fines comunes e instaurar plurales y versátiles niveles de participación de los ciudadanos; aspectos ineludibles para robustecer y sostener los procesos políticos y democráticos. Así, dicha flexibilidad es lo que

---

<sup>232</sup> Cf. Fromm, E., *La revolución de la esperanza. Una tecnología humanizada*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 65.

<sup>233</sup> Tomamos el concepto «ontología» en sentido amplio de 'lo referente a', 'lo adecuado a'. Es entendido como una serie de «dualidades» que son intrínsecas tanto a la solidaridad como a la sociedad civil con las que se trata de aprehender la realidad, en su compleja y cambiante dinámica ético-política. Para una aproximación más técnica sobre el vocablo en cuestión, véase Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía*, Tomo III, Barcelona, Editorial Ariel, 2004, pp. 2622-2628.

<sup>234</sup> La palabra proteica, que utilizamos en nuestro trabajo, remite a la figura mitológica de Proteo, un dios marino que poseía la facultad de cambiar su forma en diferentes seres. Así, en los intentos por escapar se transformaba en serpiente, león, pantera, jabalí e, incluso, en riachuelo y árbol. Aunque estas tretas no le funcionaron frente a Menelao que lo capturó para obligarlo a ser un guía para llegar a Grecia. La capacidad de metamorfosis es lo que ha convertido a este dios en el símbolo de «todo cuanto cambia permanentemente» (Cf. Grimal, P., *Diccionario de mitología. Grecia y Roma*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1991, pp. 456-457).

en la praxis les permite que funcionen como hendeduras a la vez de recepción de las impotencias, escepticismos, esperanzas y de soluciones contingentes, contextuales que, en muchos casos, se hallan en los linderos de las manipulaciones mediáticas y de la amañada retórica política.

Huelga decir que la solidaridad y la sociedad civil se han convertido en hendiduras efectivas para despertar la conciencia frente a lo que pasa en la realidad e incidir significativamente en los cambios institucionales y políticos. Funcionan como dos «tábanos socráticos»<sup>235</sup> que agujonean sin tregua al *statu quo* para exigirle los cambios necesarios en función del bien común. Son los *topoi* o lugares de la mediación sinérgica que canalizan los horizontes de expectativa social. Aunque no se puede ocultar que también han exhibido, en su largo trayecto histórico, insuficiencias en la consecución de sus reclamaciones y propuestas de cambio.

Se podría resumir diciendo que, a través de estas dos formas de praxis se logran cambios tangibles porque los seres humanos han sabido mantenerse en la convicción de que «no todo vale» como planteaba Paul Feyerabend en su *Tratado contra el método* y de que no estamos viviendo en el «mejor de los mundos» como diría Leibniz en sus *Ensayos de Teodicea*. Nada puede ser obviado o pasado por alto alegremente cuando a nivel planetario se impone la banalización de los valores y el olvido de los derechos y deberes.

Los solidarios y los que bregan individual o colectivamente por la libertad mantienen un optimismo inmanente y militante que se despliega con ímpetu cada vez que voces agoreras quieren imponer la fatalidad como la única salida

---

<sup>235</sup> He recurrido a la metáfora «tábanos socráticos» porque refleja muy bien la función de «espuela» que la solidaridad y la sociedad civil deben jugar cuando la mayoría de los individuos se duermen frente a los desequilibrios de equidad y los desmanes contra la libertad. Una tarea semejante a la que Sócrates se abrogó: dios me ha puesto “al cuidado de la ciudad, como si esta fuera un caballo grande y de buena raza, pero tardo a causa de su elevada talla y falta de ser agujoneado por una especie de tábano, papel que con respecto a la ciudad, según me parece, el dios me ha asignado a mí, que no ceso en absoluto durante el día entero de agujonearos, tratar de convencerlos y hacerlos reproches, sentándome a conversar con vosotros dondequiera que sea” (Platón, *Defensa de Sócrates*, Trad. Francisco García Yagüe, Pamplona, Ediciones Aguilar, 1963, p. 45 [30 e].

que queda para enfrentar los asuntos humanos problemáticos. Luchan contra la resignación, persisten en seguir formando parte de la comunidad humana para aumentar el umbral de bienestar o de vida buena. Sostienen que los infortunios y los fracasos son fallos provisionales que se pueden modificar y que los determinismos culturales, antropológicos, biológicos o de otra especie son ideologías paralizantes de la acción política que deben ser abortados.

El escritor mexicano Carlos Fuentes vislumbra el porvenir, en su vena esperanzadora, para todos aquellos que no cejan de luchar para abrir nuevos caminos de justicia y libertad: “el interés público no tiene un defensor único. Cada vez más, la solidaridad y la vocación de participar llevan a la formación, en distintos campos, de organizaciones no gubernamentales cuya labor puede ser tan importante como las del Estado y la Empresa”<sup>236</sup>.

Con todos estos presupuestos teóricos destacados y que tenemos como trasfondo nos queda ahora responder a la pregunta de cómo el «carácter de intersticio proteico» que ontologiza a la solidaridad y a la sociedad civil ha sido el factor que explica la persistencia y vitalidad de ambas más allá de los acerbos cuestionamientos que han recibido. Incluso, nos atrevemos a aventurar que lo intersticial las seguirá actualizando por un largo período aunque la sociedad que se avecine sea tan convulsa, «líquida»<sup>237</sup> y signada por la velocidad como la que estamos viviendo. Empecemos la ruta con la *solidarité*.

La fuerza ético-política de la solidaridad es fruto de la confluencia de varios elementos con prometeicas posibilidades combinatorias. Es una virtud compleja que se adquiere a través de un proceso de formación integral (*Bildung*) que abarca la sensibilidad, el carácter y la racionalidad, desde una perspectiva contextual-universal. El solidario es el ser capaz de sintonizar con

---

<sup>236</sup> Fuentes, C., *En esto creo*, Barcelona, Editorial Seix Barral, 2002, p. 266.

<sup>237</sup> Líquida es un concepto-metáfora axial en el pensamiento sociológico de Zygmunt Bauman. Con él se designa un tipo de sociedad que se transforma constante y aceleradamente, donde las pautas estables o sólidas desaparecen y se impone la desregulación, la liberación de todos los mercados, la inestabilidad política, los «residuos humanos» y sobre todo los miedos o ansiedades (Cf. Bauman, Z., *Modernidad líquida*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004).

los valores e ideas de otro (*sympatheía*), de ponerse en lugar de los demás y experimentar analógicamente sus angustias y esperanzas (*empátheia*). Además, sopesa las circunstancias mediante la reflexión y coloca las circunstancias y las personas en la balanza de un pensar en el que se sintetiza lo tradicional acrisolado, las conquistas valorativas del presente y su particular forma de ver las cosas.

Desde el punto de vista semántico, el vocablo solidaridad ha mostrado tener una fuerte carga impulsora que le ha permitido superar el discurso oportunista, mantener su capacidad persuasiva o incidir en la conciencia colectiva con mayor intensidad que los otros conceptos análogos. Su reiteración emana de su sentido universal y por integrar lo religioso y lo secularizado, lo individual y lo colectivo, lo ético y lo político. La flexibilidad o ambigüedad semántica no elimina su fondo etimológico fundamental de ‘apoyo oportuno’ sino que por el contrario amplía su rango de ejecución.

Aunado a esta elasticidad semántica, el espíritu solidario oscila entre la espontaneidad y el cálculo, entre una reacción inmediata frente a una situación de emergencia y una acción que supone medir el alcance y las consecuencias de un acontecimiento. Esto permite contar con un rango amplio de intención, interés y de tiempo en el que los individuos puedan desarrollar su sensibilidad social. Con razón Duvignaud indica que ha existido una creación «permanente de nudos de solidaridades»: “Vínculos de saber, de magia, de creación [...] que] se componen, se destruyen [...] como si la especie humana no hubiera encontrado en ellas los únicos modos de agruparse”<sup>238</sup>. Se puede actuar solidariamente en circunstancias restringidas y dentro de las expectativas sociales pero igualmente se puede proceder con una orientación más cosmopolita y novedosa.

En aras de una mayor comprensión de la condición solidaria quisiéramos puntualizar su condición ético-política. En su índole ética, la solidaridad es la

---

<sup>238</sup> Duvignaud, J., *La solidaridad. Vínculos de sangre y vínculos de afinidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 71.

respuesta a la pregunta que históricamente se ha mantenido incólume: “¿Qué actitud adoptar ante el otro? ¿Cómo tratarlo?”<sup>239</sup>. Esto implica una familiaridad ontológica con y en el otro al mismo tiempo de una radical responsabilidad por “el ser-otro del otro”<sup>240</sup>. Así, no se parte de una “neutralización de las diferencias (*reductio ad unum*)”<sup>241</sup> sino de una pluralidad y de una reciprocidad constitutiva. Por lo tanto, representa tanto las valoraciones universales de interdependencia y obligación como el reconocimiento de la situación de vulnerabilidad del ser humano. Es un permanente llamado a no perder de vista que existe un horizonte común de principios y de objetivos a los que se deben apelar en las situaciones-límite de injusticias y humillación para establecer una sociedad decente<sup>242</sup>. De este modo, tiene un “carácter de acicate, de propuesta; es un encauzamiento de la acción”<sup>243</sup> para el compromiso social que debe manifestarse en todas las esferas del quehacer ciudadano, sea éste individual o colectivo. Estamos hablando de un “gran proyecto que la inteligencia humana hace sobre sí misma [para] forjar una idea de ser humano que todos podamos reconocer como una posibilidad querida”<sup>244</sup>.

Desde esta dimensión ideal-correctiva, la solidaridad va más allá de la abstracción jurídica de la justicia porque posibilita que ésta, en su veta distributiva, se amplíe significativamente y concrete en su acción equitativa, es decir, que promueva todas las formas de igualdad: jurídica, política, social, de oportunidades, económica, entre otras. Una igualdad pensada como igualación básica y funcional de la diferencia dentro de un ideal permanente de los

---

<sup>239</sup> Kapuściński, R., *Encuentro con el Otro*, Barcelona Editorial Anagrama, 2007, p. 13.

<sup>240</sup> Barcelona, P., *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*, Madrid, Editorial Trotta, 1996, p. 115.

<sup>241</sup> *Ibídem*.

<sup>242</sup> Una sociedad decente es aquella que “combate las condiciones que justifican que quienes forman parte de ella se consideran humillados” (Margalit, A., *La sociedad decente*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1997, p. 22). Una persona es humillada cuando es excluida de la plena humanidad.

<sup>243</sup> Polo, L., *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, Madrid, Ediciones Rialp, 1993, p. 81.

<sup>244</sup> Marina, J.A., *Crónicas de la ultramodernidad*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2000, p. 229.

hombres que viven en sociedad<sup>245</sup>, vale decir, que reintegra, con plenos derechos, a todos aquellos “que han sido «expulsados» y que hemos abandonado en los márgenes, hasta casi olvidarnos de ellos”<sup>246</sup>. Al poseer una función reforzadora de los intereses de los ciudadanos, la solidaridad incide permanentemente en la renovación y creación de instituciones sociales en función de una mayor inclusión y equilibrio social.

Es desde este afianzamiento y búsqueda de actualización de justicia que la solidaridad se concreta, políticamente hablando, en acciones humanitarias en una gama creativa y plural que va desde acciones particulares, grupales, estatales y hasta internacionales. Todo dependerá del contexto histórico-social, del desarrollo de las sensibilidades humanas, de las opciones económicas, de los problemas perentorios. En definitiva, obedecerá a las formas en que se configuren las circunstancias, esa mezcla de factores previsibles y azarosos. Muchos son los ejemplos que se pueden traer a colación de los progresos sociales que se han alcanzado a raíz de la praxis política solidaria y que se pueden agrupar en tres niveles: 1) ampliación de la sensibilidad social en el ámbito mundial, 2) reconocimiento jurídico y creación de instituciones y 3) nuevas formas de organización política.

La sensibilidad solidaria ha ido calando universalmente tras el impulso de su fuente religiosa centrada en la dignidad humana y de su sentido secularizado de apoyo. En un primer nivel se expresa como una reacción emocional inmediata o espontánea frente a catástrofes naturales y horrendas violaciones de los derechos humanos. Se bifurca en dos actitudes imprescindibles para los cambios fundamentales dentro de una sociedad: la indignación y la preocupación por los que se encuentran en situaciones de fragilidad. Dos actitudes que han demostrado ser contrafuertes eficientes porque bajo sus efectos ya no es posible la apatía frente a los estragos de ciertos fenómenos de

---

<sup>245</sup> Bobbio, N., *Igualdad y libertad*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1993, p. 93.

<sup>246</sup> Cacciari, M. y Martini, C.M., *Diálogo sobre la solidaridad*, Barcelona, Editorial Herder, 1997.

la naturaleza o actos humanos violatorios; la desidia moral es detestable en las circunstancias extremas.

Un segundo escalón de incidencia de la solidaridad ha sido el reconocimiento mundial que ha tenido como principio regulador y cohesionador. Esto se debió a presiones políticas de diferente índole. En la Declaración Universal de Derechos Humanos, en su artículo 1, leemos lo siguiente: “Todos los seres humanos nacen iguales en dignidad y derechos y dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”<sup>247</sup>. Encontramos que en este documento queda plasmada la fraternidad un principio que, como vimos en el primer capítulo, es el antecedente de la solidaridad. Hay una invitación al reconocimiento de la fuente común de dignidad (hermandad) que reside en cada ser humano.

Como nudo pequeño o grande de reforzamiento colectivo, la fuente solidaria ha servido “en todas las sociedades (aunque sea imperfectamente) como refugio y garantía de certidumbres y, por lo tanto, de autoconfianza y seguridad, proporcionando el coraje imprescindible para ejercer la libertad y el deseo de experimentar”<sup>248</sup>; su porqué más profundo ha sido el empeño de los individuos en compartir las privaciones y los sufrimientos en forma conjunta partiendo del hecho de que existe un destino común y una identificación con causas valiosas que se encuentran amparados en reconocimientos jurídicos universales.

En la línea legal se debe señalar que la solidaridad se ha convertido, como apunta Adela Cortina, en el símbolo de la Tercera Generación de los Derechos Humanos: toda persona tiene el derecho “de nacer y vivir en una sociedad en paz [y en] un ambiente sano, no contaminado de polución y de ruido”<sup>249</sup>. Se

---

<sup>247</sup> *Instrumentos Internacionales de Protección de los Derechos Humanos*, San José de Costa Rica, 1998, p. 12.

<sup>248</sup> Bauman, Z., *En busca de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 38-39.

<sup>249</sup> Cortina, A., *Los ciudadanos como protagonistas*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1999, p. 84.

parte del hecho palmario de que sin una apuesta a la cooperación es difícil lograr los objetivos de sosiego y bienestar. Podemos hablar, entonces, de un segundo nivel de empeño solidario que se traduce en conquistas legales universales.

En muchos tratados, convenios, acuerdos y en algunas constituciones se ha resaltado de manera explícita, la necesidad de configurar las relaciones internacionales y los Estados con el principio de la solidaridad. En la *Constitución para Europa*, en su parte II y título IV, se dedica un espacio a la solidaridad. En ella se engloban temas con énfasis en el bienestar social: trabajo, derecho a la información, vida familiar, salud, medio ambiente y protección a los consumidores. Incluso, en este documento se contempla una «Cláusula de solidaridad» que consiste, entre otras cosas, en que la “Unión y los estados miembros actuarán conjuntamente con espíritu de solidaridad si un Estado miembro es objeto de un ataque terrorista”. Se apela aquí a un tipo de valor solidario en el que la parte y el todo trabajan conjuntamente por el bien común<sup>250</sup>. En el preámbulo de la *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela* se coloca la solidaridad entre los otros grandes valores –libertad, independencia, paz, el bien común, la integridad territorial, la convivencia y el imperio de la ley–, que deben orientar a los venezolanos en la construcción de una democracia participativa.

Un tercer nivel político de la solidaridad se relaciona con la creación de instituciones como muros de contención de los desmanes humanos. El caso de la «Cruz Roja» es emblemático. Es una intermediaria neutral en los asuntos de conflictos bélicos. Creada en 1863 por Henri Dunant a raíz de los horrores de la batalla de Solferino (1859) entre francopiamonteses y austríacos. Dentro de sus principios, en el apartado sobre el voluntariado, encontramos esta importante afirmación: “La única motivación de los miembros del Movimiento para ofrecer

---

<sup>250</sup> Cortina, A., *Ciudadanos del mundo. Hacia un teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 242.

asistencia es el deseo de ayudar: se trata de una firme expresión de solidaridad”<sup>251</sup>.

Después de las guerras mundiales (1914-1919 / 1939-1945), fruto de decisiones de un grupo de «líderes» y estados impulsados por nacionalismos, reacomodos políticos e intereses económicos, se crearon instituciones y se organizaron grupos de voluntarios para solucionar los ingentes problemas que sufrieron millones de personas como secuela de esas nefastas guerras. Así tenemos la Organización de Naciones Unidas (ONU), la Organización de Naciones Unidas para la Alimentación y Agricultura (FAO), Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF), entre otras.

Igualmente, surgió el Estado de Bienestar que se construyó sobre la idea de una solidaridad<sup>252</sup> gubernamental y como reforma del modelo clásico del Estado mínimo liberal. Con su creación se buscaba garantizar tanto los derechos individuales como los sociales. El objetivo de fondo era conjugar las leyes del mercado y cierta intervención del Estado en la economía para paliar los desequilibrios sociales.

Más recientemente se han fortalecido y ampliado las organizaciones solidarias frente a los desplazamientos de personas por conflictos de diferente índole (raciales, religiosos, políticos) dentro de sus países. Se han alzado muchas voces, en los estados receptores, en defensa de los derechos básicos de los inmigrantes y se han constituido grupos para brindarles diferentes tipos de ayuda: económica, vivienda, apoyo psicológico o legal. Lo que podemos constatar es que se hace un esfuerzo inmenso para superar las xenofobias que tercamente se siguen manteniendo en algunos países, sectores y personas. Aparte de estos casos han surgido los defensores de las mujeres violentadas por su género; de los migrantes, de los desplazados de sus tierras de origen por compañías internacionales explotadoras de recursos naturales; los luchadores

---

<sup>251</sup> *Los Principios fundamentales del Movimiento Internacional de la Cruz Roja y de la Media Luna Roja*, Suiza, CICR, 2014, s/p.

<sup>252</sup> Petrella, R., *El bien común...*, op. cit., p. 15.

en defensa de la diversidad cultural o racial; los que denuncian los estragos contra la naturaleza porque minan las vidas de las futuras generaciones, por nombrar algunos de los más sensibles.

Las políticas solidarias operan, en todos los casos que hemos expuesto en esta breve descripción, con niveles de compromiso distintos porque las circunstancias y los actores son igualmente diversos. Aunque los «activadores» fundamentales son dos: el ideal solidario nunca puede ser alcanzado y sus prácticas políticas siempre serán insuficientes. La precariedad la constituye ontológicamente o como dice Bauman: “la solidaridad de nuestros sentimientos (por no hablar de nuestras acciones) dista aún mucho de estar a la altura de esa nueva solidaridad de nuestro destino”<sup>253</sup>. Aunque lo que se haga en el aquí y ahora no garantice nada en el futuro, si se crea una fuerza virtual motivadora que se acrecienta con las experiencias acumuladas. Esa fuerza no es otra que el sentido de posibilidad de superar los obstáculos, aunque esto suponga una permanente incertidumbre.

Pensamos que la solidaridad seguirá manteniendo pertinencia y permanencia en los años por venir e incluso se podría sostener que con mayor incidencia que la que ha tenido hasta ahora. Ocupa un lugar ineludible porque opera como escudo ético-político proteico efectivo frente a cualquier situación de injusticia y como base indomable y esperanzadora contra ese “destino cada vez más azaroso”<sup>254</sup> que se ciñe a la sociedad.

La palabra «solidaridad» mantiene una especie de «hegemonía lingüística *ad usum*». Como voz se ha impuesto en el uso cotidiano y académico frente a los otros conceptos afines como cooperación, altruismo, humanitarismo, filantropía, entre otros. Aparece en todos los problemas relacionados con las grietas de la justicia: seamos ‘solidarios’ con los obreros que están en huelga; en las relaciones internacionales no funciona el ‘espíritu solidario’ sino el poder

---

<sup>253</sup> Bauman, Z., *Mundo consumo. Ética del individuo en la aldea global*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2010, p. 107.

<sup>254</sup> Bauman, Z., *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, Barcelona, Tusquets Editores, 2008, p. 98.

o lo crematístico; los países europeos no muestran ‘solidaridad’ con los inmigrados de Siria. Igualmente, la encontramos en aquellas expresiones que dan cuenta de los deseos y de los sueños de las personas: se debe fortalecer la ‘conciencia solidaria’ para lograr una sociedad más justa; se ha de apelar más a la ‘conciencia solidaria’ que a la tolerancia cuando se quiere unir a los individuos en un consenso beneficioso para todos; el futuro no puede seguir por el derrotero de la violencia sino por el de la ‘solidaridad’... y, así por el estilo. Lo más importante es que ni el abuso mediático ni la retórica política han podido minar su peso semántico.

Queremos dejar constancia que no todos comparten este fervor por la marca que la solidaridad ha dejado, según nuestra opinión, en el funcionamiento de la sociedad. Algunos se mantienen en el criterio, bajo la influencia liberal, de que esta virtud social “sigue ocupando un lugar secundario, subordinado al principio de la libertad individual”<sup>255</sup> y los más escépticos se empeñan en señalar que hablar de praxis solidaria se reduce a mentar una red de buenas intenciones y nada más. Con este reconocimiento explícito por nuestros objetores paso a exponer los aportes ético-políticos de la sociedad civil, que asimismo ha estado siempre en la mira de la crítica.

La finalidad del compromiso solidario es esencialmente la igualdad, un nivel que debe ir acompañado por otro tipo de vínculo humano centrado en la *liberté* en todas sus manifestaciones individuales y colectivas. Este segundo nivel de articulación se logra, entre otras formas, actualizando la «sociedad civil» que, según algunos liberales y marxistas surge como consecuencia del florecimiento del capitalismo. En definitiva, se trata de como diría el filósofo existencialista Albert Camus: “... de conciliar la justicia con la libertad. Que la vida sea libre para cada uno y justa para todos”<sup>256</sup>. Con la conciencia de que ninguna de las dos debe prevalecer porque de darse esta situación estaríamos

---

<sup>255</sup> Astorga, O. y Kohn C., “El liberalismo y la solidaridad: ¿son conmensurables?”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, Nº 18, Madrid, diciembre 2001, p. 141.

<sup>256</sup> Camus, A., *La sangre de la libertad*, Buenos Aires, Editorial América lee, 1960, p. 51.

en presencia o de un colectivismo negado al pluralismo, por el lado de la igualdad o de un individualismo exacerbado indiferente por el bien común, por la línea de la libertad. La clave se halla en la «tensión» entre las dos para garantizar el espacio político de cada una.

La sociedad civil al igual que la solidaridad es un intersticio social en el que confluyen la aspiración ética con la praxis política, la iniciativa individual con la organización colectiva<sup>257</sup> y la afirmación contextual con la aspiración universal de compartir y poner en práctica unos determinados valores con una tenaz determinación. La integración de todos sus aspectos constitutivos, que se engendra de manera creativa pero «no definitiva», permite que dicha sociedad se convierta, como diría Habermas, en una «caja de resonancia» donde los problemas y las soluciones confluyen, esto es, “se desarrolla la vitalidad e impulsos necesarios como para que conflictos que se producen en la periferia se los logre transferir al sistema político”<sup>258</sup>.

De esta manera, lo civil es una zona privilegiada de coexistencia y levadura que garantiza y pone en funcionamiento toda la estructura social a través de la discusión y de parciales consensos y logros. Su finalidad esencial es solucionar los multifacéticos problemas humanos relacionados con la «libertad», con un empeño por establecer sociedades plurales y más democráticas.

La firme defensa de la libertad, que se hace desde la sociedad civil, tiene un sentido amplio. No se limita solamente a libertad política o negativa, como la designará Isaiah Berlin<sup>259</sup>, en su acepción de disfrute de los derechos cívicos, con todo lo que esto implica. También nos referimos a la autodeterminación,

---

<sup>257</sup> Según Cruz Prado, la relación entre lo privado y lo público viene de la tradición escocesa en la que se intentó superar “la férrea dicotomía entre el ámbito público (campo de los intereses, regulado por la racionalidad, entendida instrumentalmente) y ámbito privado (campo de la moralidad, regulado por el sentimiento)” (Cruz Prado, A., *Ethos y Polis...*, op. cit., p. 66). La idea era lograr un tipo de sociedad en la que pudiera confluir lo social y lo moral.

<sup>258</sup> Habermas, J., *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Editorial Trotta, 2005, pp. 408-409.

<sup>259</sup> Cf., Berlin, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 220-236.

autonomía o la posibilidad que tienen los individuos de actuar o no actuar siguiendo los designios de su voluntad, sin determinismo y ser obligados o impedidos por otros. Tal como lo vemos reflejado en el siguiente diálogo de la obra *Julio César*, de William Shakespeare: "**César**: Decio, ve a decirle que César no piensa ir / **Decio**: Poderosísimo César, dame alguna razón, no sea que se rían de mí cuando lo oigan / **César**: La razón está en mi voluntad. No pienso ir"<sup>260</sup>.

Igualmente, en el sistema administrativo-político se debe garantizar que los individuos desarrollen todos sus «proyectos vitales» libremente aunque esto suponga que algunos de ellos parezcan, a la luz de parámetros sociales, desventajosos e incluso absurdos como la decisión de no «ser inmortal» que el astuto Odiseo tomó frente a Calipso, la «divina entre las diosas». He aquí su argumento que inicia pidiéndole a la diosa que no se enfade por su atrevimiento: «la discreta Penélope [te es inferior] en figura y en estatura, al verla de frente, pues ella es mortal y tú inmortal sin vejez. Pero aun así quiero y deseo todos los días marcharme a mi casa y ver el día de regreso»<sup>261</sup>.

Se podría sostener que la permanente reivindicación de la *societas civilis* se explica por el convencimiento de que el Estado no tenga toda la centralidad en la organización y orientación de la vida en comunidad sino que los particulares también tengan protagonismo. Se anhela crear zonas comunes, flexibles e independientes en donde quepa la cooperación, la sensibilidad social por el bien común y no sólo la «maximización recíproca de intereses, dirigida por el cálculo de una razón instrumental»<sup>262</sup>.

No todos los estudiosos del tema comparten este entusiasmo filosófico que nosotros tenemos por la sociedad civil. Así, nos topamos con aquellos escépticos sorprendidos que al igual que Gantiva Silva se hacen la siguiente pregunta relacionada con el aspecto semántico: «¿cómo es posible que un

---

<sup>260</sup> Shakespeare, W., *Julio César*, Trad. Ángel-Luis Pujante, Madrid, Editorial Espasa- Calpe, 1990, p. 92.

<sup>261</sup> Homero, *Odisea*, Trad. José Luis Calvo, Madrid, Ediciones Cátedra, 1991, p. 122.

<sup>262</sup> Cruz Prado, A., *Ethos y Polis...*, op. cit., p. 66.

concepto polisémico, en cierto modo contradictorio, despierte una fuerte simpatía y represente una riqueza de contenido?”<sup>263</sup>. La respuesta de Fernando Vallespín es que no representa ninguna riqueza porque esta “ductilidad del concepto no dice mucho a su favor como instrumento válido para la discusión científico-política”<sup>264</sup>. Es más, el crítico remata diciendo que: “su utilización abusiva amenaza incluso con hacerlo irrelevante, con convertirlo en un vago estereotipo”<sup>265</sup>. Nosotros, por el contrario, sostenemos que, precisamente, su polisemantismo es su fortaleza y no su tumba.

La profusión de miras o de interpretaciones ha permeado la sociedad civil en su empeño ético y trajín político dándole flexibilidad en su capacidad de adaptación argumentativa y de respuesta práctica. Su plasticidad es tal que lenta y tenazmente se está convirtiendo en una categoría con predominio ético-político frente a sus pares con más tradición: pueblo, masa, proletariado, clase y partido político.

Uno de los horizontes éticos esenciales de la sociedad civil se recoge en el concepto de «invocar». Entendemos por ética esa parte de la filosofía que trata de los actos morales “considerados desde el punto de vista del «fin» o bien”<sup>266</sup>, por lo que se enfatiza más el deber ser que el ser, más las pautas normativas ideales del comportamiento humano individual y social que su cruda realidad.

Examinaremos la exigencia ética como un momento crítico que se toma como una base para analizar las patologías sociales en función de propuestas de transformación. En cuanto al vocablo invocar diremos que viene del latín *invocare* cuyo significado es ‘llamar a un lugar’, y de *vox, vocis*: ‘voz’. De ahí salió nombrar, suplicar, solicitar. En Taylor tiene el significado de «solicitar» con

---

<sup>263</sup> Gantiva, J., *Un ensayo sobre Gramsci. El sentido de la filosofía, de la política y la tarea del pensar*, Caracas, Centro Internacional Miranda, 2008, p. 68.

<sup>264</sup> Vallespín, F., “Sociedad civil y «crisis de la política»”, en *Isegoría. Revista de Filosofía y Política*, Nº 13, Madrid, 1996, p. 39.

<sup>265</sup> *Ibidem*.

<sup>266</sup> Aranguren L., J.L., *Ética*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, p. 133.

el cual el autor persigue resaltar tanto el carácter crítico como el valor orientador del concepto de sociedad civil.

Para Charles Taylor, cuando se invoca a la *civil society* se hace como una exigencia, un deber ser al que se apela para denunciar y contener los abusos de poder y los manejos estructurales o ideológicos negadores de toda diferencia, de toda forma de organización política o de iniciativa privada. Se trata de una perspectiva crítica que es incisiva, contundente y que se alimenta de una gran tradición democrática occidental de separación de ámbitos de acción, que el autor canadiense especifica así: “existe una sociedad civil y, en segundo lugar, que esta realidad contemporánea es heredera de la evolución secular de la distinción entre sociedad y Estado”<sup>267</sup>.

Esto quiere decir lo siguiente: existe un tamiz normativo que impide queden inmunes los autoritarismos venidos del Estado, las persecuciones, los cercenamientos de la libertad de opinión. La crítica y la indignación juegan un papel fundamental en estos casos. La crítica (*Kritiké*) tiene, como lo indica su etimología, el significado de juzgar. Se trata de un proceso mediante el cual se juzga, se filtra para separar lo que conviene de lo que debe ser rechazado con la finalidad de potenciar el decidir. La indignación es una “respuesta sentimental a lo incorrecto”<sup>268</sup>. Sin esta disposición anímica es difícil lograr los cambios políticos que se persiguen en la sociedad civil.

Paralelo a la dimensión cuestionadora debe ir el esfuerzo «orientador» de la invocación lo que significa que los individuos han de poner en práctica su capacidad de imaginación para entrever un tipo de sociedad libre y plural en la que una política de reconocimiento y de la vida buena sea posible y se responda a las demandas perentorias que emanan de individuos en situaciones de estrechez y frustración. Una de las formas para lograr esto es valerse de los aportes fundamentales que la tradición occidental ha legado. La historia de las

---

<sup>267</sup> Taylor, C., *Argumentos filosóficos. Ensayos...*, op. cit., pp. 270-271.

<sup>268</sup> Marina, J.A., López, M., *Diccionario de los sentimientos*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1999, p. 199.

organizaciones sociales es un marco de referencia al que se debe recurrir cada vez que una situación coyuntural compleja lo requiera. Al respecto, Taylor sostiene que “la definición que aceptemos de sociedad civil tendrá consecuencias importantes para nuestra imagen de la sociedad libre y, por lo tanto, para nuestra práctica política”<sup>269</sup>.

El filósofo canadiense es de la opinión de que se ha restablecido la invocación de la sociedad civil en los estados de la Europa del Este como consecuencia de que en esos contextos se ha privado a los individuos de recrear redes “de asociaciones autónomas, independientes del Estado”<sup>270</sup>. Unas redes que posibilitarían que los ciudadanos se interesasen por el bien común y participaran para producir efectos en la política pública.

Consideramos que estos últimos señalamientos de Taylor son adecuados para adentrarnos en la esfera propiamente política de la sociedad civil como el lugar del actuar ciudadano caracterizado por el conflicto y la diversidad, en donde los diferentes grupos buscan dirimir sus diferencias a través de una reestructuración del poder, de reconfiguración del espacio público y la creación o renovación de instituciones que regulen la convivencia humana. Además, en su condición de intermediaria busca crear puentes entre el sector público y el privado con la finalidad de “disolver antagonismos inútiles, afirmar compatibilidades de interés colectivo, y actuar por cuenta propia en territorios que los otros dos sectores no son capaces de ocupar, de describir y a menudo de imaginar”<sup>271</sup>.

Es digno de resaltar que lo que acabamos de resumir sobre las características políticas, en su veta positiva, de la sociedad civil ha traído, en diferentes épocas, la oposición o la duda de muchos filósofos, políticos,

---

<sup>269</sup> Taylor, C., *Argumentos filosóficos. Ensayos...*, op. cit., p. 292.

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>271</sup> Fuentes, C., *En esto creo...*, op. cit., p. 263.

sociólogos y movimientos sociales. Según Tenzer, esta gama “ nombra, sobre todo, un anhelo que no acaba de verse cumplido”<sup>272</sup>.

Los argumentos que esgrimen este autor y los otros son multifacéticos. Nos dirán que la sociedad civil no refleja la verdadera tensión de poder que ella guarda con respecto al Estado; no aborda adecuadamente el problema complejo de la integración del orden social; es una alusión genérica de grupos o movimientos políticos sin ninguna incidencia en la realidad; no capitaliza los sentimientos de pueblo y de masa; se apropia de las áreas opacas de la ciudadanía haciendo creer que no existen conflictos entre ellas<sup>273</sup> y... así amontonan otros motivos del mismo sesgo ideológico. Pero existe una que la sintetiza a todas y es que la sociedad civil no logra incidir radicalmente en la estructura social ya que los otros resortes o mecanismos (económicos, jurídicos, retórica mediática, poderes parciales amañados) la estancan en el «puro deseo».

La contundencia de la realidad parece darles la razón. De hecho, qué se constata a diario: las instituciones se burocratizan, la apatía invade la vida ciudadana, los políticos se valen de la retórica para lograr sus funestos objetivos, los migrantes no se transforman en ciudadanos, todos los espacios humanos son invadidos por mecanismos totalitarios.

E incluso Giorgio Agamben<sup>274</sup> habla de que vivimos en un permanente «campo de concentración» en Occidente que se patentiza en los deportados, en los campos nazis, los presos de Guantánamo, todos los detenidos en los aeropuertos u otros lugares de reclusión, los excluidos por diferentes motivos (religiosos, sexuales o políticos), los marginados que soportan una pobreza extrema, los enfermos terminales mantenidos en salas de reanimación como rentas jugosas para las clínicas. Todos «meros cuerpos» excluidos del orden

---

<sup>272</sup> Camps, V., *Introducción a la filosofía política*, Barcelona, Editorial Crítica, 2001, pp. 39-40.

<sup>273</sup> Santana, P. (Comp.), *Las incertidumbres de...*, op. cit., p. 32.

<sup>274</sup> Agamben, G., *Estado de excepción. Homo sacer, II, I*, Trad. Flavia Costa e Ivana Costa, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2004, p. 25 y ss.

jurídico y a merced de una violencia extrajurídica. Signos que han llevado, en algunos momentos, al escepticismo y a la apatía.

La situación es otra a pesar de lo que opinan Tenzer y los demás críticos. La sociedad civil sí ha representado cambios importantes. Su influencia se ha fortalecido hasta convertirse en un ámbito en donde todas las frustraciones, los desalientos, los «ya basta» pierden su fuerza paralizante y se transforman en opciones de cambio. Son muchos los problemas que en la actualidad acosan a los ciudadanos pero son, precisamente, desde éstos que la sociedad civil repunta y se vigoriza. En otras palabras, como consecuencia de su presión contextual y, en muchas ocasiones, resonancia mundial sale a la luz la verdadera realidad de estados interventores, burocráticos y autoritarios que detonaron tras hechos nefastos y a la vez por la necesidad de cambios políticos. Entre otros podemos mencionar los golpes militares que se dieron en los años sesenta y setenta en América Latina, el colapso de los países comunistas como Polonia, Hungría y Checoslovaquia de la Europa del Este, el final de la dictadura de Ferdinand Marcos en Filipinas y, gracias al impacto de las redes, las revueltas que se han originado en algunos Estados árabes.

La sociedad civil, de igual manera, ha estado presente en los sistemas democráticos y sus contribuciones, aun cuando no han sido resaltadas suficientemente por los estudiosos, son capitales desde el punto de vista de la tranquilidad social. Entre otras, podemos señalar su función de ‘cadena de transmisión’ entre los ciudadanos y el Estado en aquellas situaciones políticas, económicas o jurídicas conflictivas en las que no se encuentra ningún camino para lograr un consenso parcial o satisfactorio; desde su resolución pluralista ha posibilitado las transiciones del poder, sin ningún tipo de trauma alarmante. Por último, la sociedad civil ha sido una de las vías de la resistencia civil contra las decisiones arbitrarias del Estado o de sus instituciones y funcionarios públicos.

Sin duda alguna la *societas civilis* es una respuesta a momentos de crisis como las que acabamos de mencionar pero hay que ser cuidadoso y no pensar que su praxis social se circunscribe a estos momentos o es un baladí «valor

refugio» y que su “meteórica carrera es un adecuado reflejo de muchas de las perplejidades que asolan a los distintos discursos ideológicos, ya sean éstos de «izquierdas» o de «derechas», en este convulso fin de siglo”<sup>275</sup>. Va mucho más allá de la misión de contener las calamidades sociales que cercan la libertad. Expliquemos mejor esto.

Todos los problemas, en donde la libertad de los ciudadanos esté implicada, se proyectan en la sociedad civil que los asume como «el público» para darles solución mediante instituciones independientes del Estado, grupos espontáneos u organizados, normas y comportamientos de diversa índole. Los individuos sin coacción externa se movilizan y se organizan de múltiples formas conscientes de la importancia de los asuntos públicos y de que es imprescindible crear estructuras legales y sociales para lograr el cambio en una dirección democrática. En síntesis, se precisa de organización, creación de instituciones, leyes y, sobre todo, el surgimiento de plurales movilizaciones políticas. La confluencia de todos estos elementos trasciende en mucho el restringido «valor refugio».

Es más, las movilizaciones están inspiradas en plurales criterios que van desde los individualistas, egoístas, económicos pasando por intereses humanistas y, terminando por los religiosos o de otra naturaleza. Lo importante es que los ciudadanos, más allá del control del Estado sea éste pleno o mitigado, se movilizan sin las obligaciones de un funcionario, de un militar o sacerdote y participan al unísono para defender unos derechos que elevan la calidad de un sistema político. Aparte de que dichas movilizaciones se caracterizan por funcionar en contextos y momentos determinados que luego pueden disolverse dejando las primeras huellas para que otros puedan seguir la lucha. Se crea así una continuidad en los esfuerzos sociales para fortalecer los sistemas políticos.

En resumen, la integración dialéctica de los requerimientos ideales y las diferentes formas de expresión combativa dan cuenta de la urdimbre de la

---

<sup>275</sup> Vallespín, F., *Sociedad civil y...*, op. cit., p. 40.

sociedad civil en su dinámica frente a las transgresiones contra la libertad, en todas sus formas. Funciona como un intersticio social en el que se acoplan lo ético y lo político de forma eficiente. Un carácter intersticial que le ha permitido tanto actualizarse tercamente en todo su recorrido histórico como convertirse en un marco de referencia obligatorio de los procesos democráticos.

## **CONCLUSIONES: NUEVOS DERROTEROS DE LA SOLIDARIDAD Y DE LA SOCIEDAD CIVIL**

Hemos hecho un recorrido por dos conceptos centrales de la filosofía política actual: solidaridad y sociedad civil. Presentamos tanto sus entramados histórico-semánticos como sus problemas y sus alcances ético-políticos.

En cuanto a la solidaridad vimos que tiene sus fuentes tanto en la caridad como en la fraternidad de las que tomó, respectivamente, la idea de «apoyo» a los más necesitados y la de «hermandad», en sentido universal de asociación para lograr objetivos comunes. Paso seguido, sostuvimos que el altruismo y la cooperación son dos praxis de «ayuda mutua» que comparten con la *solidarité* la condición de secularizados. No obstante, ésta última virtud ha capitalizado, en el uso lingüístico académico y cotidiano a las dos formas anteriores de integración social. Cerramos esta parte señalando cómo la solidaridad ha sido objeto, cada vez más, de la reflexión filosófica pero, asimismo, de usos inadecuados a través de las mojiungas massmediáticas y del lenguaje vacuo o interesado de la política.

Paralelo a esta línea de estudio analizamos el tema de la sociedad civil. Partimos de los dos antecedentes que la han alimentado históricamente y que no son otros que el marxista y el liberal, con todas sus derivaciones e implicaciones semánticas, éticas y políticas. Nos detuvimos en los «nudos gordianos» que caracterizan a dicha sociedad: tipo de sujeto, formas de acción, componentes estructurales, ubicación dentro de la sociedad y demás aspectos sobre los que se han tejido interminables controversias, sin ningún acuerdo concluyente en limpio.

Tras estas excursiones histórico-filosóficas quisimos resaltar que la solidaridad y la sociedad civil han tenido marcadas influencias ético-políticas innegables para la configuración y consolidación de proyectos democráticos. Esto se debe a que representan dos grandes aspiraciones del ser humano y

dos requisitos prioritarios en una sociedad compleja, cambiante y ávida de grandes soluciones.

La justicia formal requiere para su traducción práctica de un espíritu solidario que la alimente a través del ejercicio diario constante en apoyo de los humillados, excluidos, despreciados, es decir, de todos aquellos en los que su «dignidad» se encuentra en un desierto legal, moral y político. Y las sociedades para que puedan funcionar adecuadamente necesitan contar con ambientes en los que los individuos puedan desarrollar de forma apropiada su libertad sin la interferencia del Estado o de sus instituciones y empleados y configuren formas de vida plurales. Dos pretensiones que sintetizan el logro del más amplio espectro de igualdad y el mayor nivel de respeto de la libertad humana.

El resultado de nuestra investigación es que no existe una visión unitaria en torno a la *civil society* y a la *solidarité*. Al ser dos ontológicos intersticios proteicos no permiten apuntalar sus significados, sus acciones específicas de acción política y los sujetos que las constituyen. Sus ámbitos son abiertos en donde confluyen las múltiples facetas de la dimensión ética (crítica e indignación) y de la política (pluralismo asociativo). Este carácter intersticial es paradójico por cuanto ambas acciones humanas buscan, en su dinamismo integrador, consolidarse socialmente pero, precisamente, en este proceso se diluyen como aspiraciones parciales y respuestas contextuales. Son devoradas por la indeterminación y la contingencia. La universalidad las empuja y la realidad concreta y sorda para los ideales las circunscribe en el aquí y ahora. He ahí sus tragedias y sus venturas.

Ahora bien, ¿qué perspectivas les espera a estos dos intersticios sociales en la coyuntura política y socio-económica que, a corto y mediano plazo, se avecina con marcados nubarrones? Pensamos que ambas seguirán teniendo tanto una influencia ética motivadora e incisiva de denuncia como un peso en el impulso político, en la construcción de múltiples formas de organización; serán dos mecanismos apropiados para regular la vida humana en democracia y acicates para los cambios esenciales en los sistemas dictatoriales o totalitarios.

A través de su variada y contextualizada activación se producirán alteraciones en la correlación de poder y se instaurarán nuevas instituciones que velarán por los derechos humanos fundamentales. En este sentido, serán opciones frente a las otras vías: golpes de estado, reacomodos políticos amañados, invasión de expertos, totalitarismos.

Invocar la solidaridad y la sociedad civil continuará siendo un apostar por los asuntos humanos comunes y apremiantes relacionados con los mutantes retos que tendrán la equidad y la libertad. El qué nos espera es angustiante por la opacidad del futuro inmediato. Enfrentamos problemas aun no definidos en sus consecuencias como el «trato despótico» en las redes, las éxodos masivos como respuestas a los reacomodos políticos, el *Big Data* consumiendo todos los resquicios de libertad y sustituyéndolos por el «cansancio a solas», como diría Byung-Chul Han<sup>276</sup>.

Todos estos signos de los tiempos podrán ser asumidos sin grandes sobresaltos porque se cuenta con «experiencias de apoyo» solidarias y plurales que han funcionado como los «miles de hilos de Gulliver» en momentos de incertidumbre. Es posible contener los desbordes aunque los muros no sean robustos. No se parte desde cero y sin perspectiva.

A largo plazo, las cosas se complican porque es difícil predecir qué será de la solidaridad y de la sociedad civil tanto desde la perspectiva semántica como desde la ético-política. Es espinoso anticipar hasta dónde podrán seguir influyendo en la dinámica humana, a partir de sus específicas esferas; a contrapelo vemos que se proyecta una fuerte carga persuasiva de voces agoreras que proclaman la muerte de la política aunada a unas sofocantes redes sociales o «dictadura de la opinión» que trastocan, de manera acelerada y preocupante, todos los conceptos relacionados con el «Otro» en los que Occidente ha creído y con los que ha creado instituciones.

---

<sup>276</sup> Cf. Han, Byung-Chul, *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder Editorial, 2012.

Es muy probable que se utilicen otras categorías en las reflexiones filosóficas y se instauren nuevos estilos de organización social que respondan mejor a la realidad por venir. No obstante, pensamos que el espíritu que impregna a la solidaridad y el que contiene la sociedad civil no pasarán como parámetros válidos que acompañarán a los seres humanos en la construcción de sociedades más justas. Estos alientos o ideas-fuerza son: el apoyo mutuo que hace posible cualquier proyecto social centrado en la igualdad y la pluralidad de espacios privados y públicos que vigoriza las expresiones de libertad.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Agamben, Giorgio, *Estado de excepción. Homo sacer, II, I*, Trad. Flavia Costa e Ivana Costa, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2004.
2. Aranguren L., José Luis, *Ética*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.
3. Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, Barcelona, España, Editorial Paidós, 1997.
4. Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*. Madrid, Alianza Editorial, 2006.
5. Astorga, Omar y Kohn Carlos, "El liberalismo y la solidaridad: ¿son conmensurables?", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, Nº 18, Madrid, diciembre 2001, p. 141.
6. Baggio, Antonio M. (Comp.), *El principio olvidado: la fraternidad. En la política y el derecho*, Buenos Aires, Editorial Ciudad Nueva, 2006.
7. Barcelona, Pietro, *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*, Madrid, Editorial Trotta, 1996.
8. Bauman, Zygmunt, *En busca de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
9. Bauman, Zygmunt, *Modernidad y ambivalencia*. Barcelona, España, Anthropos Editorial, 2005.
10. Bauman, Zygmunt, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2005.
11. Bauman, Zygmunt, *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, México, Tusquets Editores, 2008.
12. Bauman, Zygmunt, *Mundo consumo. Ética del individuo en la aldea global*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2010.
13. Benedicto XVI, *Deus Caritas Est. Carta Encíclica sobre el amor cristiano*, Caracas, Editorial Paulinas, 2006.
14. *Biblia de Jerusalén*, España, Desclée de Brouwer, 1983.
15. Blázquez C., Devesa del Prado, A. y Cano, G., *Diccionario de términos éticos*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1999.

16. Bobbio, Norberto, *Igualdad y libertad*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1993.
17. Bobbio, Norberto, *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, México, 2004.
18. Bodei, Remo, *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
19. Bourgeois, Bernard, *El pensamiento político de Hegel*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1969.
20. Bozo, Alfredo, *Presencia de las palabras*, Caracas, Italgráfica, 1994.
21. Brandon, Samuel George, *Diccionario de religiones comparadas I*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1975.
22. Bravo, Gian Mario, *Historia del socialismo 1789-1848*, Barcelona, Editorial Ariel, 1976.
23. Broccoli, Angelo, *Antonio Gramsci y la educación como hegemonía*, México, Editorial Nueva Imagen, 1977.
24. Cacciari, Massimo y Martini, Carlo Maria, *Diálogo sobre la solidaridad*, Barcelona, Editorial Herder, 1997.
25. Calello, Hugo y Neuhaus, Susana, *Gramsci, una travesía hacia el socialismo en América Latina*, Vol. I, Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2010.
26. Camps, Victoria, *Introducción a la filosofía política*, Barcelona, Editorial Crítica, 2001.
27. Camps, Victoria, *Virtudes públicas*, Madrid, Editorial Espasa-Calpe, 2003.
28. Camus, Albert, *La sangre de la libertad*, Buenos Aires, Editorial América lee, 1960.
29. Cohen, Jean y Arato, Andrew, *Sociedad civil y teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
30. Comte, Augusto, *Catecismo positivista o exposición resumida de la religión universal*. Trad. Andrés Bilbao. Madrid, Editora Nacional, 1982.

31. Comte, Auguste, *Discurso sobre el espíritu positivo*. Trad. Julián Marías. Madrid, Alianza Editorial, 1988.
32. Corripio, Fernando, *Diccionario etimológico general de la lengua castellana*, Barcelona, España, 1984.
33. Cortina, Adela., *Los ciudadanos como protagonistas*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1999.
34. Cortina, Adela, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid, Alianza Editorial, 2005.
35. Cruz Prados, Alfredo, *Ethos y polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*, Barcelona, Ediciones Universidad de Navarra, 1999.
36. Desanti, Dominique, *Los socialistas utópicos*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1973.
37. Dutt, Carsten (edit.), *En conversación con Hans-Georg Gadamer*, Madrid, Tecnos, 1998.
38. Duvignaud, Jean, *La solidaridad, vínculos de sangre y vínculos de afinidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.
39. Fabal, G., *Panorámica del pensamiento social desde el Medioevo hasta el siglo XIX*, La Habana, Editoriales de Ciencias Sociales, 1970.
40. Fuentes, Carlos, *En esto creo*, Barcelona, Editorial Seix Barral, 2002.
41. Gadamer, Hans-Georg, *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona, Editorial Alfa, 1981.
42. Gadamer, Hans-Georg, *Acotaciones Hermenéuticas*, Madrid, Editorial Trotta, 2002.
43. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme, 2006.
44. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método I*, Salamanca, Sígueme, 2007.
45. Gantiva, Jorge, *Un ensayo sobre Gramsci. El sentido de la filosofía, de la política y la tarea del pensar*, Caracas, Centro Internacional Miranda, 2008.
46. Gramsci, Antonio, *Introducción a la filosofía de la praxis*, Barcelona, Ediciones Península, 1972.

47. Gramsci, Antonio, *Política y sociedad*, Barcelona, Ediciones Península, 1977.
48. Gramsci, Antonio, *Antología*, México, Siglo XXI Editores, 1978.
49. Gray, John, *Liberalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.
50. Gurméndez, Carlos, *El yo y nosotros. Egoísmo y altruismo*. Madrid, Temas de hoy, 1993.
51. Habermas, Jürgen, *Más allá del Estado nacional*. Madrid, Editorial Trotta, 1998.
52. Habermas, Jürgen, *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1999.
53. Habermas, Jürgen, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Editorial Trotta, 2005.
54. Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, México, Editorial Porrúa, 1973.
55. Hegel, G.W.F., *Filosofía de derecho*, Caracas, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, 1976.
56. Hegel, G.W.F., *Propedéutica filosófica*, Caracas, Editorial Equinoccio, 1980.
57. Heller, Agnes. *Más allá de la justicia*. Barcelona, España, Crítica, 1990.
58. Homero, *Odisea*, Trad. José Luis Calvo, Madrid, Ediciones Cátedra, 1991.
59. *Instrumentos Internacionales de Protección de los Derechos Humanos*, San José de Costa Rica, 1998.
60. Juan Pablo II, *La doctrina social de la Iglesia. Laborem Exercens, Sollicitudo Rei Socialis, Centesimus Annus*, Caracas, Ediciones Trípode, 1997.
61. Kant, Immanuel, *Lecciones de ética*, Barcelona, Editorial Crítica, 2002.
62. Kapuściński, Ryszard, *Encuentro con el Otro*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2007.
63. Keane, John, *Democracia y sociedad civil*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.

64. Kebir, Sabine, "Gramsci y la sociedad civil. Génesis y contenido conceptual", en *Nueva Sociedad*, N° 115, septiembre-octubre, 1991, pp. 127-134.
65. Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*, Trad. Carlos Mellizo, Madrid, Alianza Editorial, 2006.
66. *Los Principios fundamentales del Movimiento Internacional de la Cruz Roja y de la Media Luna Roja*, Suiza, CICR, 2014.
67. Machado, Antonio, *Campo de Castilla*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1977.
68. Maldonado, Carlos Eduardo, *Derechos humanos, solidaridad y subsidiariedad*, Santa Fe de Bogotá, Editorial Temis, 2000.
69. , Ricardo, *Ética: conceptos y problemas*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2009.
70. Marina, José Antonio, *Crónicas de la ultramodernidad*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2000.
71. Marina, José Antonio, López, Marisa, *Diccionario de los sentimientos*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1999.
72. Marx, Karl, *Introducción general a la crítica de la economía política (1857)*, México, Ediciones Pasado y Presente, 1977.
73. Marx, Carlos, *Crítica del derecho del Estado Hegeliano*, Trad. Eduardo Vásquez, Caracas, Imprenta Universitaria, Universidad Central de Venezuela, 1980.
74. Marx, Carlos y Engels, Federico, *La sagrada familia*, México, Editorial Grijalbo, 1967.
75. Marx, Karl y Engels, Friedrich, *La ideología alemana*. Tomo 1, Caracas, Fundación Editorial el Perro y la Rana, 2007.
76. Marx, Carlos y Engels, Friedrich, *Manifiesto comunista*, Trad. Pedro Ribas, Madrid, Alianza Editorial, 2007.
77. Merquior, José Guilherme, *Liberalismo viejo y nuevo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

78. Negro Pavón, Dalmacio, *Comte: positivismo y revolución*. Madrid, Editorial Cincel, 1985.
79. Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.
80. Ossorio, Manuel, *Diccionario de Ciencias jurídicas, políticas y sociales*, Buenos Aires, Editorial Heliasta, 1981.
81. Petrella, Riccardo, *El bien común. Elogio de la solidaridad*, Madrid, Editorial Debate, 1997.
82. Platón, *Defensa de Sócrates*, Trad. Francisco García Yagüe, Pamplona, Ediciones Aguilar, 1963, p. 45 [30 e].
83. Polo, L., *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, Madrid, Ediciones Rialp, 1993.
84. Pop, F.J., *Palabras bíblicas y sus significados*, Buenos Aires, Editorial Escatón, 1972.
85. Ratzinger, Joseph, *La fraternidad cristiana*, Madrid, Taurus Ediciones, 1962.
86. Rawls, John. *Teoría de la Justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
87. Rorty, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1995.
88. Rorty, Richard, *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1997.
89. Ros, Juan Manuel, “Sociedad civil y religión en A. de Tocqueville”, en *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y política*, Nº 38, Madrid, julio-diciembre 2008.
90. Sádaba, Javier, *El hombre espiritual. Ética, moral y religión ante el nuevo milenio*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 2000.
91. Santana, Pedro (coord.), *Las Incertidumbres de la Democracia*, Santafé de Bogotá, Ediciones Foro Nacional por Colombia, 1995.

92. Sauca, José María y Wences, María Isabel, *Lecturas de la sociedad civil. Un mapa contemporáneo de sus teorías*, Madrid, Editorial Trotta, 2007.
93. Séneca, *Epístolas morales a Lucilio II*, Madrid, Editorial Gredos, 1989.
94. Sennett, Richard, *Juntos. Rituales, placeres y política de cooperación*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2012.
95. Shakespeare, William, *Julio César*, Trad. Ángel-Luis Pujante, Madrid, Editorial Espasa- Calpe, 1990.
96. Sobrino, Jon. (2002). *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía*. El Salvador. Nueva York, Afganistán, Madrid, Editorial Trotta, 2002.
97. Taylor, Charles, *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1977.
98. Tenzer, Nicolás, *La sociedad despolitizada. Ensayo sobre los fundamentos de la política*, Buenos Aires, Editorial Paidós SAICF, 1991.
99. Terencio, *Heautontimorumenos 77*, en *Aurea dicta. Dichos y proverbios del mundo clásico*, Barcelona, Editorial Crítica, 1987.
100. Tillich, Paul, *Moralidad y algo más. Fundamentos para una teoría de la moral*, Buenos Aires, La Aurora, 1974.
101. Tocqueville, de Alexis, *La democracia en América*, Trad. Luis R. Cuéllar, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.
102. Vallespín, Fernando, “*Sociedad Civil y crisis de la política*”, *Isegoría*, N° 13, 1996, pp. 39-58.
103. Walpole, Horace, *El castillo de Otranto*, Santafé de Bogotá, Red Editorial Iberoamericana, 1995.
104. Walzer, Michael, *Guerra, política y moral*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2001.
105. Walzer, Michael, *Pensar políticamente*, Barcelona, Ediciones Paidós, 2010.
106. Walzer, Michael, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.

107. Zagrebelsky, G., *El derecho dúctil. La ley, derechos, justicia*. Madrid, Editorial Trotta, 2009.
108. Zambrano, María, *Persona y democracia*, Madrid, Ediciones Siruela, 2004.