

2

La medida de la solidaridad en cuanto responsabilidad del Estado

Una vez abordada, en el capítulo 1, la problemática en torno a la política social focalizada en Colombia, descritos algunos de sus programas y planteados algunos de los principales efectos y cuestionamientos de los que son objeto actualmente, en este capítulo se inicia la reflexión en torno a la *medida de la solidaridad* en cuanto responsabilidad del Estado, como sociedad políticamente organizada. El estudio analítico que se presenta en las líneas que siguen pretende establecer *principios que sirvan de criterios de acción*, que permitan establecer políticas estructurales que contribuyan de manera efectiva a superar la situación de necesidad y pobreza en la que se encuentran quienes, por circunstancias de diversa índole, son objeto de solidaridad por parte del Estado.

El eje gravitacional sobre el que giran las reflexiones es la consideración de la persona y su especial dignidad, son su condición personal, social e histórica, de lo cual se desprende la responsabilidad que le compete al Estado en materia de solidaridad, así como el deber que tiene cada ciudadano de contribuir a la justicia general, que son elementos necesarios para el logro de la justicia y el bien común.

Persona, socialidad¹⁹ y solidaridad

En la vida humana, la coexistencia con los de su misma especie es inevitable. La individualidad propia de la persona se conjuga con otras individualidades en la vida social; la naturaleza de la especie humana, que es igual para todos, inclina a conjugar con los otros lo propio, lo personal, para dar lugar a la vida en comunidad. Por ende, más allá del simple hecho físico de encontrarse coexistiendo con el otro en unas coordenadas espacio-temporales, la convivencia, la vida comunitaria y social conlleva que cada uno tenga que contar de alguna forma con los demás, desde el momento mismo de nacimiento, hasta el momento de la muerte, para poder suplir sus necesidades, tanto en el orden material como del espíritu (Millán, 1973, p. 24).

Por avenirse a la naturaleza humana, la convivencia supera el ámbito del instinto y se inserta en la misma conciencia humana, de manera que el hombre no solamente coexiste con otros, sino que convive con ellos y puede formar una comunidad a partir de valores compartidos, lo cual supone una reflexión sobre la manera como se relaciona con los otros. Por eso, la inclinación natural de la persona hacia los otros se realiza en una comunicación caracterizada por el conocimiento y el amor, a partir de la cual surgen vínculos de solidaridad que expresan la condición de *socialidad* del ser humano.

La reflexión sobre la manera de estar en el mundo con el otro y para el otro tiene como una de sus finalidades la posibilidad de alcanzar una convivencia ordenada y justa; esto es, dotada de valor, en la que unos y otros “hagan suya la suerte del otro”, y que, como producto de ello, se ayuden para la mejor adquisición de los bienes materiales y del espíritu que cada integrante de la comunidad necesita.

19 Se toma este término del filósofo del derecho español Javier Hervada, en su obra *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*, en donde afirma que hablar de la persona lleva a referir de manera obligada a su carácter relacional (ser-en-relación) como dimensión inherente y constitutiva suya; de modo inherente y constitutivo cada ser humano es socio de los demás [...] (unión en relación de conocimiento, amor y tara común o vínculo en orden a los fines naturales); aparece aquí una dimensión suya que se llama socialidad. Por tal entendemos un modo típico de relacionarse los hombres, que se manifiesta en la sustitución del instinto y las fuerzas naturales gregarias (inexorables) propias de los animales, por una apertura de la ontología de la persona o *inclinatio naturalis* (corpóreo-espiritual) que se traduce en una comunicación por el conocimiento y el amor” (Hervada, 2000b, p. 460).

La convivencia humana está, por tanto, permeada por la solidaridad. Por eso, la ayuda mutua que se produce por cuenta del actuar solidario se inserta en la propia condición humana: todos los seres humanos son personas, y necesitan convivir y ayudarse recíprocamente.

Este hecho se halla en estrecha relación con la dignidad humana. Las diferencias existentes entre todas las personas en razón de su individualidad están de cierta manera subordinadas a la dignidad o especial excelencia del ser humano, cuyo respeto y consideración exige que todos los que integran una comunidad satisfagan sus necesidades, lo cual constituye para ellos un verdadero derecho —como se verá en el siguiente capítulo—, al buscar el mayor bien posible para cada uno. En esta línea de pensamiento, afirma Jürgen Habermas:

La dignidad humana desempeña la función de un sismógrafo que registra lo que es constitutivo de un orden democrático legal, a saber: precisamente aquellos derechos que los ciudadanos de una comunidad política deben concederse a sí mismos si son capaces de respetarse entre sí, como miembros de una asociación voluntaria entre personas libres e iguales. (Habermas, 2010, p. 10)

De esta manera, *mutatis mutandis*, así como acontece con el orden armónico del organismo de los seres vivos, en los que existe diferencia, pero a la vez un trabajo coordinado para la subsistencia, en la vida social, el Estado, en cuanto comunidad políticamente organizada, solamente puede marchar bien cuando cada uno de sus ciudadanos realiza de manera adecuada sus funciones, para lo cual, como es lógico, se requiere la existencia de las condiciones necesarias para poder cumplir con ellas. Y así como sucede con los órganos del cuerpo del ser vivo, que cuando alguno deja de trabajar bien se afecta todo el cuerpo, en la vida social, si alguno no cumple con sus funciones afecta al todo social, que es una unidad.

En este orden de ideas, en la medida en que los seres humanos tienen algo en común, el bien de los otros no resulta ajeno a la persona, sino propio (Cardona, 1966, p. 72). De allí que, políticamente, la solidaridad haga parte de la constitución medular del Estado, no simplemente porque con base en ella las personas puedan tener acopio de bienes materiales, sino porque esos bienes adquieren un valor instrumental respecto a lo que la solidaridad significa en materia de despliegue de

la bondad y felicidad humanas; ese es un bien mayor a los meramente exteriores, que, en el pensamiento actual, ha sido asociado con el respeto que demanda el otro en cuanto otro, como un compromiso ético para con él. Esta idea se enraíza en una antropología cuyas notas esenciales se desarrollan en los párrafos subsiguientes, y que constituye un criterio ético básico para la ulterior determinación de la medida de la solidaridad en materia política.

El origen de la solidaridad en el respeto por la persona

En materia de solidaridad, deviene fundamental la creación de vínculos entre las personas. El respeto mutuo se asume como reconocimiento moral hacia el otro, y se aprende y se ejercita por medio del desarrollo de esa sensibilidad por el que sufre, que surge del contacto directo con él, el fortalecimiento de los lazos comunitarios y el cultivo de las virtudes personales y sociales. Esta mirada hacia el otro, que se presenta menesteroso, posibilita el reconocimiento de la situación vulnerable e histórica de todo ser humano, así como el asumir la responsabilidad que se desprende de ello: una responsabilidad ética, por cuanto está referida al orden de la conducta del ser humano, que, por naturaleza, se inclina hacia lo que preserva, tanto en el orden personal como comunitario (Aristóteles, 2000, p. 69).

La sensibilidad frente a la necesidad del otro

El respeto que otra persona merece de sus semejantes es una idea que ha sido desarrollada desde diversas perspectivas y con un fuerte énfasis en la valoración de la condición humana. Es posible encontrar ese reconocimiento en el pensamiento ético de autores tan distintos como Emmanuel Kant, Alasdair MacIntyre, Emmanuel Levinas, Axel Honneth. Esta es una preocupación común de la reflexión moderna, de la cual Richard Rorty se ha hecho partícipe, al hacer énfasis en la motivación ética y la esperanza de que el sufrimiento que padecen los seres humanos pueda ser aminorado. Para este filósofo norteamericano, la consideración de los otros y la necesidad de hacer frente a su sufrimiento son condiciones necesarias para mejorar la convivencia; por ello, invita a “[...] tomar a

los demás seres humanos en serio y no tomarse ninguna otra cosa tan en serio como a ellos” (Rorty, 2000, p. 114). Ese interés por los males que otros padecen se traduce en una invitación a la solidaridad. En ese horizonte de comprensión, la solidaridad puede entenderse como la capacidad de ver a los extraños como compañeros en el sufrimiento; una capacidad que surge y que incrementa la sensibilidad frente al dolor y a la humillación de los seres humanos distintos que son distintos a nosotros (Rorty, 1991, p. 18).

Un elemento capital en el desarrollo del aspecto ético de la solidaridad es aprender a reconocer que hay situaciones de injusticia que son remediabiles. La capacidad de ponerse en el lugar del otro, de sensibilizarse ante el sufrimiento de otra persona, es una característica que supera el ámbito de la mera razón. El cultivo de la sensibilidad en relación con el cuidado y simpatía con los que nos son cercanos o extraños es una característica que no está al alcance de la mano y que no corresponde exclusivamente a los dotes biológicos que el *homo sapiens* recibe de la naturaleza; obedece a la condición espiritual del ser humano, a la educación recibida y al carácter adquirido en el contexto histórico y cultural en el que se vive. Por ello, Rorty propone como estrategia para ayudar al despliegue de la sensibilidad, el contacto que se pueda tener desde la infancia con los enfermos, con los ancianos o personas convalecientes, con los pobres y en general con todo aquello que acerque a la comprensión del sufrimiento y la tragedia humana. La sensibilidad frente al dolor del otro no es solo una cualidad fruto de las dotes naturales, sino una excelencia que se puede alcanzar con ayuda de la reflexión que surge del encuentro con los otros.

El desarrollo de la sensibilidad posibilita el surgimiento de la solidaridad, que ayuda a propender por un mundo mejor mediante la esperanza, en la medida en que se reconoce que, en cualquiera de las etapas de la vida, los seres humanos estamos expuestos a sufrir las mismas experiencias de aflicción por las que otros han pasado, o las que estén enfrentando en el presente. Desde esta perspectiva, es crucial entender que la solidaridad tiene menos que ver con la racionalidad de los argumentos que se encuentren a favor de actuar solidariamente,

y más con la sensibilidad de compartir con otros el sufrimiento y el rechazo a la crueldad, en las diferentes formas en que esta podría padecerse²⁰.

El acento en la sensibilidad como origen de la solidaridad ayuda a concluir que la condición humana no permite vivir a expensas de la historia y con total indiferencia de los contextos reales en los que se desenvuelve la vida de los seres humanos de carne y hueso. La vida del ser humano, y su actuar, está marcado por lo circunstancial, lo frágil y lo contradictorio. Las decisiones éticas y políticas se configuran al observar el sufrimiento que otros padecen, de lo cual nace la motivación para responder a sus necesidades y reclamos de ayuda. En esta línea de pensamiento, la respuesta solidaria con quienes no se tiene ningún tipo de vínculo, con aquellos que pertenecen a otra raza o nación, indica la apertura de las fronteras del afecto y la responsabilidad con el desconocido, ya que “[...] las diferencias de tribu, de religión, de raza, de costumbres, y las demás de la misma especie, carecen de importancia cuando se las compara con el dolor y la humillación [...] nuestro sentimiento de solidaridad se fortalece cuando se considera que aquel con el que expresamos ser solidario, es uno de nosotros” (Rorty, 1991, pp. 210-211).

Cuando se habla del “nosotros” se designa a la persona con la que se comparte un vínculo, o con quien se tienen *similitudes* en el ámbito de las contingencias históricas de dolor y humillación que atraviesan los seres humanos. Por eso, la solidaridad, vista como respuesta al sufrimiento, obedece al reconocimiento de la condición humana de fragilidad o de humillación que compartimos todos (Rorty, 1991, pp. 15 y 207).

La humillación es algo que corresponde exclusivamente a los seres humanos, en cuanto trasciende la vulnerabilidad física, al estar asociada con vivencias de desprecio, rechazo, pobreza, maltrato psicológico o disminución de las capacidades

20 Autores como Habermas, Apel, Rawls han intentado actualizar y renovar el esfuerzo por la búsqueda de un fundamento ético que se base en la razón, al tratar de ofrecer una respuesta acorde que vincule los intereses reales de los individuos a partir de ciertos principios concertados desde la racionalidad intersubjetiva, o lo que es lo mismo, que los criterios y normas de actuación sean reflexionados en grupo, para que se les pueda atribuir legitimidad. Para Rorty, en cambio, la búsqueda de unos principios de carácter universal es una tarea imposible de lograr. Según él: “[...] no debemos buscar criterios de decisión en nosotros mismos, como tampoco debemos buscarlos en el mundo. [...] La tentación de buscar criterios [...] es el resultado de privilegiar a uno de los muchos lenguajes en los que habitualmente describimos el mundo o nos describimos a nosotros mismos” (Rorty, 1991, p. 27); no hay manera de justificar criterios incuestionables o soluciones concluyentes.

propias de la supervivencia²¹. La solidaridad obliga a asumir un comportamiento ético con el que sufre, precisamente porque sufre. La sensibilidad ante el sufrimiento y la crueldad que viven o han vivido otras personas requiere el ensanchamiento del “nosotros”. La apertura de esta capacidad para responder a las necesidades del otro se enriquece por medio del reconocimiento de la vulnerabilidad que caracteriza al ser humano y de la práctica de virtudes solidarias.

La condición vulnerable e histórica de la vida humana

A la sensibilidad frente a la necesidad del otro se suma el hecho de que la solidaridad se emparenta con la condición vulnerable e histórica de la vida humana. Alasdair MacIntyre ha puesto especial acento en estos aspectos de la convivencia humana, así como en su importancia para los estudios de la racionalidad práctica; para él, el carácter ineludible de la vulnerabilidad que acompaña al ser humano se hace patente porque esta se encuentra enraizada en la condición corporal y biológica de su existencia²². Dicha concepción antropológica le permite adentrarse con naturalidad en la caducidad de la vida, la finitud y los cambios que se experimentan en un espacio y tiempo concretos (Mèlich, 2010, pp. 15-53).

A partir de la dimensión corporal, biológica y psicológica puede verse con mayor claridad cómo los seres humanos se hallan, de continuo, enfrentados a una gran cantidad de aflicciones en el transcurso de su vida, en distintos grados de intensidad. Desde el punto de vista afectivo, emociones como la tristeza, la ira, el temor, la culpa, la pena —entre otras—, aparte de no poder ser ignoradas, por ocupar un papel importante en el razonamiento ético acerca de lo bueno y lo justo (Camps, 2011, pp. 13-40), son expresión de la vulnerabilidad humana; se presentan como

.....
 21 Rorty quiso diferenciar la idea de dolor de la idea de humillación, al indicar que la primera es propia de los animales y la segunda corresponde exclusivamente a los seres humanos, en cuanto trasciende la vulnerabilidad física, al estar asociada con vivencias de desprecio, rechazo, pobreza, maltrato psicológico o disminución de las capacidades propias de la supervivencia.

.....
 22 El rechazo abierto a la modernidad, que MacIntyre dirige en contra de la idea de universalidad y de un yo abstracto, sin referencia a escenarios concretos, se debe al hecho de haber relegado con esas ideas la reflexión sobre la condición histórica, biológica y vulnerable de los seres humanos, con el fin de favorecer el primado de la razón. Esto puede verse en su obra pionera *Tras la virtud*, en la cual elabora una clara presentación de la importancia de las virtudes, de la tradición, del carácter narrativo de la vida, de las prácticas sociales y de las ataduras morales; en el texto *Animales racionales y dependientes* aborda su concepción de la fragilidad humana y la relación que esta tiene con el desarrollo moral, al fijar su atención en la condición biológica del *homo sapiens*.

afecciones humanas que no se pueden controlar cabalmente (Nussbaum, 2008, pp. 41-46). Esta estructura corporal finita es la que hace patente la vulnerabilidad y la dependencia del ser humano respecto a los otros, pues, debido a nuestra “condición finita es que nos pasamos la vida buscando refugios físicos y simbólicos” (Mèlich, 2010, p. 14).

Si con la racionalidad moderna se ha pretendido la universalidad de la razón práctica, la corporalidad nos muestra que el auténtico universal es la vulnerabilidad humana, la condición estructural ineludible. Este acento en la corporalidad no implica un rechazo de los valores trascendentes; dicho énfasis nos indica que aquello que se halla más allá del cuerpo solo puede comprenderse desde este. Por tanto, se trata de la afirmación de que “la identidad humana es fundamentalmente corporal, aunque no sea sólo corporal” (MacIntyre, 2001b, p. 23).

La corporalidad humana cuestiona “[...] la posibilidad liberal individualista del sí mismo, la idea de un ser humano autónomo, amo y señor de sí mismo, plenamente responsable de su forma de ser y de vivir. Si somos corpóreos, estamos en perpetua relación y dependencia del otro” (Mèlich, 2010, p. 38). Es debido a la naturaleza vulnerable de la vida humana como se entiende “la dependencia de otros individuos a fin de obtener protección y sustento, [...] bien sea durante la infancia o la senectud” (MacIntyre, 2001b, p. 15). En cualquier momento de la vida, los seres humanos pueden estar expuestos a una enfermedad, o a alguna situación debilitante —como una catástrofe natural—, de modo que ello pone de presente no solo su fragilidad, sino la dependencia hacia los demás para la supervivencia, para el desarrollo de las propias capacidades y para el cuidado que se requiere cuando se sufre algún tipo de convalecencia.

Así como el “entusiasmo en la razón”, propio del pensamiento moderno, obvió el estudio del cuerpo —tal como se ha indicado²³—, el acento en la autonomía del

23 La atención que ha recibido la dimensión biológica o animal del ser humano por parte de la filosofía occidental tiene contadas excepciones, algunas referencias en Aristóteles y Tomás de Aquino, y recientemente algunos estudios inspirados en la fenomenología. El entusiasmo en la razón puede ser registrado en todas las etapas de la historia de la filosofía, y quizá no sea exagerado decir que esta capacidad se ha enfatizado de modo particular en la modernidad. Debido a ese énfasis, se ha descuidado el carácter corporal de la existencia humana y las implicaciones que ello tiene en la reflexión moral.

individuo descuidó las ataduras comunitarias, y fortaleció un patrón de pensamiento caracterizado por el concepto de autosuficiencia, y la comprensión del ser humano como alguien que no tiene carencias, con lo que obstaculizó el desarrollo de las virtudes sociales²⁴. La preocupación porque las necesidades que padecen las personas en la sociedad sean adecuadamente expresadas y atendidas no corresponde, en realidad, a un interés particular de un grupo de individuos concretos, sino que es del interés de la sociedad política entera. Esto significa, además, que los seres humanos no solo son vulnerables a algún tipo de enfermedad física o psicológica en cualquier momento de la existencia, o presas fáciles de los fenómenos de la naturaleza que no pueden ser previstos o controlados, sino que se es frágil, porque es imposible eludir la condición finita de la vida humana y la necesidad del otro²⁵.

.....
 24 Aunque el individualismo moderno presupuso la abstracción de las identidades y los lazos morales, la realidad es que no se puede ignorar que, lo que cada uno es, a su vez es inseparable de su condición histórica y *alteritiva*: “Todos nosotros nos relacionamos con nuestras circunstancias en tanto que portadores de una identidad social concreta. Soy el hijo o la hija de alguien, el primo o el tío; soy un ciudadano de esta ciudad o de tal otra, estoy adscrito a tal o cual gremio o profesión; pertenezco a este clan, a esta tribu, a esta nación. Por tanto, bueno para mí tendrá que ser lo que lo sea para quien desempeñe esos papeles. Como tal, heredo del pasado de mi familia, de mi ciudad, de mi tribu, de mi nación, una variedad de deudas, herencias, expectativas justificadas y obligaciones. Ellas constituyen lo que le ha sido dado a mi vida, mi punto de partida moral. Esto es lo que, en parte, le da a mi propia vida su particularidad moral” (MacIntyre, 2001a, p. 271).

.....
 25 Si bien es cierto que el Estado moderno ha sido generoso en su intervención en la realización, protección y asignación de bienes públicos relacionados con la seguridad, la ciudadanía, los modelos legales, las instituciones civiles y la asignación de recursos para recreación y obras públicas, como las salas de teatro, los centros de salud y educación, los sistemas de transporte, entre otros servicios, no lo es menos que este Estado no ha sido capaz de ofrecer un marco político caracterizado por la justa generosidad que es necesaria para alcanzar los bienes comunes. La idea de solidaridad inspirada en el discurso moderno de la equidad de oportunidades y de bienes económicos es una interpretación política necesaria, pero a la vez restringida, ya que ofrece soluciones solo en el ámbito institucional. En esa medida, no hay que confundir los bienes públicos a los que tienen derecho los ciudadanos de un Estado nacional, con la búsqueda de bienes comunes que se persiguen gracias a los vínculos que se establecen en las pequeñas comunidades, en los lugares de trabajo, en las instituciones educativas, los consultorios médicos, los clubes deportivos y de juegos, las congregaciones religiosas, las juntas comunales y demás. En definitiva, allí donde se reúna un pequeño grupo de seres humanos siempre serán necesarios distintos recursos, pero sobre todo, las virtudes que posibilitan la cooperación en la realización de las actividades concernientes con los bienes deseados. En suma, en una pequeña comunidad no solo se requiere brindar atención a aquellos que lo necesitan —los niños, los adultos, los ancianos, los hombres y mujeres que estén pasando por situaciones de discapacidad, periodos de convalecencia o precariedad—, sino “[...] que quienes ya no son niños reconozcan en los niños lo que una vez fueron, que quienes no padecen aún ninguna disminución de sus capacidades por razón de su edad reconozcan en los ancianos lo que ellos serán en el futuro, y que quienes no están enfermos ni padecen ninguna lesión reconozcan en los enfermos y en quienes sí sufren una lesión lo que ellos mismos han sido a menudo y lo que serán y siempre podrían ser” (MacIntyre, 2001b, pp. 138- 171).

¿Para qué necesita el ser humano aprender a verse como un ser dependiente y vulnerable? En la medida en que se reconoce la condición de vulnerabilidad y dependencia que todos los seres humanos padecen desde la concepción y el inicio de la vida hasta la muerte, se tendrán buenas razones para desarrollar actitudes solidarias que se reflejen en la ayuda mutua. La condición de fragilidad no solo reclama la presencia de los otros para superar la infancia y hacer frente a las aflicciones, sino, también, para obtener de ellos todo lo que concierne al desarrollo humano.

Todo individuo necesita ayuda de los demás para evitar padecer una situación de discapacidad, pero cuando esta llega a darse, bien de manera temporal o permanente, y uno se queda ciego, sordo, lisiado, sufre alguna enfermedad debilitante o un trastorno psicológico, necesita de los demás para mantenerse en vida, para obtener los recursos necesarios, con frecuencia escasos; para descubrir las oportunidades que quedan por delante, y para que hagan lo que uno no puede hacer por sí mismo. Desde el momento del nacimiento, y en realidad desde antes, el niño forma parte de un conjunto de relaciones sociales que lo definen y que no son en absoluto obra suya. Y debe transitar a un estado en que sus relaciones sociales son las de un razonador práctico independiente con otros razonadores prácticos independientes, así como quienes posteriormente dependerán de él (MacIntyre, 2001b, pp. 91-92).

La vida del ser humano está inmersa en un conjunto de relaciones con los otros, sin las cuales sería imposible su desarrollo individual. Así, por ejemplo, sin el estímulo temprano de las capacidades del cerebro, el niño podría verse frustrado en algún área fundamental del pensamiento y del lenguaje, y sufrir con ello graves dificultades para convertirse en un agente moral, para relacionarse, desarrollarse y convivir con otros. Por ello, cada persona necesita aprender desde la infancia a ser consciente del pasado; a ver que ha recibido cuidados, que depende y ha dependido de otros, que en el presente o en un futuro próximo otras personas dependerán de él, y que es probable que en su vejez o en un estado de convalecencia necesite ser cuidado y ayudado por otras personas.

Por eso, para la constitución del carácter moral, los seres humanos necesitan aprender a reconocer que “con relativa frecuencia lo que se da y se recibe es incommensurable” (MacIntyre, 2001b, p. 120); necesitan tener presente que lo que una persona está llamada a dar puede ser bastante desproporcionado, comparado con lo que ha recibido, o que aquellas personas a las que se les da, puede ser de quienes no se recibirá absolutamente nada, y que esta experiencia —en la que se da y se recibe— no cumple solo con el logro de la supervivencia, sino con el desarrollo de las capacidades y la constitución de la identidad humana (MacIntyre, 2001b, p. 149).

Por tanto, para el logro de los vínculos comunitarios, de las relaciones basadas en actitudes que están ligadas con la generosidad y la justicia, se requiere un tipo de educación en las virtudes que no solo se refiere a aquello que se deben los unos a los otros, sino que implica relaciones auténticamente humanas, que suponen el reconocimiento de la dependencia y la vulnerabilidad. Estas virtudes no se limitan solo a las obligaciones con los familiares, amigos, compañeros de trabajo o vecinos cercanos, sino que se extienden a los extraños o extranjeros, en atención a las necesidades perentorias que estén sufriendo, aunque no se tengan vínculos afectivos con ellos.

Para el despliegue de las virtudes, el ser humano necesita aprender que tiene un pasado en el que ha recibido, por parte de otros, cuidados, protección, apoyo, enseñanza; por consiguiente, no puede buscar los bienes que desea como si fuera un individuo que no tienen ningún tipo de vínculo. Desconocer esas ataduras que nos ligan con otros, aunque no las hayamos escogido, impide asumir actitudes de reciprocidad hacia los miembros de la comunidad.

La vivencia de las virtudes personales y sociales, que buscan orientar la vida de los individuos y las comunidades, no puede dejarse al libre arbitrio de lo que cada quien quiera elegir, sino que ha de ser impulsada por medio de los vínculos afectivos y morales que se establecen en las comunidades humanas. Nuevamente se evidencia que la concepción liberal, que ve en el ser humano al único autor de las exigencias morales que dimanen de sus decisiones como individuo, entra

en conflicto con esta antropología, que propende por el encuentro con el otro. La vida comunitaria exige valores compartidos y cultivo de las virtudes, y, por ende, no se puede forjar sobre la base de la idea de *neutralidad* respecto a los estilos de vida, las creencias religiosas, la administración política y económica.

En conclusión, la reflexión actual en torno al reconocimiento de la dependencia y la vulnerabilidad se relacionan directamente con las acciones solidarias. Las prácticas que se establecen entre los seres humanos, con el fin de desarrollar entre ellos virtudes que contribuyan al afianzamiento de la vida social, se reflejan en actitudes solidarias. La interpretación de la solidaridad en esta línea de pensamiento está asociada, por un lado, con una concepción de los vínculos comunitarios, y, por otro, con el hecho de reconocer que, debido a la condición vulnerable de la persona, hay una relación de dependencia de unos respecto a los otros para poder existir y para cultivar las capacidades que permiten a todo ser humano proyectarse en la vida y alcanzar sus metas.

El análisis respecto a la solidaridad en cuanto responsabilidad de los Estados y derecho de los asociados, esto es, en su acepción jurídico-política, no puede dejar de lado los aspectos éticos que han sido referidos; entre otras cosas, porque ética, política y derecho son inseparables, en cuanto están referidos a la conducta humana. La solidaridad hace parte de un conjunto de virtudes que se pueden desarrollar a partir del reconocimiento de la condición humana, de su fragilidad y de los vínculos comunitarios que se establecen entre las personas. Desde esta perspectiva, tal como afirma Michael Sandel (2011):

Las peticiones de perdón y las reparaciones públicas; la responsabilidad por las injusticias históricas; las responsabilidades especiales de los miembros de una familia y de los ciudadanos entre sí; la solidaridad con los compañeros; la vinculación con la localidad, la comunidad o el país de uno; el patriotismo; el orgullo o la vergüenza por la propia nación o la propia gente; las lealtades fraternas y filiales, cobran sentido de unidad (p. 272).

Todas estas experiencias son exigencias de la solidaridad, que tienen en su base un compromiso ético con consecuencias políticas, en la medida en que “[...] la

obtención del bien individual es inseparable de la del bien común” (MacIntyre, 2001b, p. 134). De todas formas, si la demanda ética no propicia acciones políticas que respondan a la necesidad de la solidaridad en las sociedades democráticas, ella estará alimentada por el compromiso personal, producto de la conciencia que tiene el ser humano respecto a su responsabilidad frente al otro²⁶. En el discurso político actual, el *poder*, no entendido como autoridad que hace crecer, sino como dominio que busca el propio interés, desempeña un papel determinante, y su despliegue favorece las ventajas de unos pocos. Por eso, en ocasiones:

[...] las redes institucionalizadas de reciprocidad también son estructuras de distribución desigual del poder, diseñadas para ocultar y proteger esa misma desigualdad en la distribución. De manera que siempre existe la posibilidad, y a menudo el hecho, del sometimiento y la explotación vinculados a esas redes. [...] Tanto aquí como en otros aspectos de la vida, es necesario aprender a vivir con la realidad del poder y a luchar contra ella. (MacIntyre, 2001b, p. 122)

Por eso, urge recuperar la visión del hombre que ve en cada quien a alguien con capacidad para realizar el bien, para lo cual, como se ha señalado, precisa de la práctica de la virtud. Las virtudes son hábitos operativos buenos, que buscan prevenir, corregir o frenar los defectos del carácter que impiden la configuración de los lazos comunitarios, el interés sincero por el otro y la búsqueda del bien común. La reflexión de las virtudes se desarrolla, entonces, como una posición alternativa respecto a los diversos males que genera el individualismo, y que se objetivan, de manera velada o explícita, por medio de las estructuras desiguales del poder, que tienen como consecuencia la marginación y el aislamiento de los ciudadanos. Los vínculos y las relaciones humanas exigen tener

.....
 26 El mandato o invitación que dice “trata a los otros como te gustaría ser tratado” señala el modo de comportarse ante quien experimente un hecho desafortunado; es un principio que obedece no solo a la influencia del cristianismo en Occidente, sino que hace parte de la riqueza espiritual de las grandes tradiciones filosóficas de la humanidad, en las cuales dicho mandato o invitación se expresa de diversas maneras. Desde la perspectiva de las virtudes, la identificación o simpatía con los cercanos, los desconocidos o los extranjeros, no solo se basa en la capacidad de verse en la situación del otro, sino que pone en marcha una serie de experiencias de aprendizaje que se incorporan a la personalidad, por medio de las actividades compartidas de la vida cotidiana, relacionadas con el ejercicio del razonamiento, las prácticas comunitarias de reciprocidad y el reconocimiento de lo que cada quien es como ser finito, lo que ha recibido de los demás y lo que está obligado a dar a otras personas o a quienes requieren de su respuesta solidaria.

en cuenta actitudes y comportamientos que se corresponden con la exigencia de la solidaridad, pues, ante quien sufre o experimenta una penuria, puede decirse “[...] podría haber sido yo. La desgracia de esta persona podría haber sido la *mía*” (MacIntyre, 2001b, p. 121).

Responsabilidad frente al otro

La solidaridad en su dimensión ética, además de la sensibilidad frente al sufrimiento del otro y del reconocimiento de la condición vulnerable del ser humano, también refiere a la responsabilidad que se tiene frente a los semejantes. Uno de los aspectos más importantes de la convivencia humana es la respuesta que cada uno debe dar a la exigencia que trae consigo atender a lo que revela el rostro del otro, tal como lo ha puesto de presente E. Levinas. La objetividad de los sentidos que posee el ser humano le permite hacer presente la realidad del sufrimiento y dolor que experimentan los otros. La sensibilidad frente al rostro del otro, en la que se resalta la relación con él a través de la mirada, la cual va más allá de la simple vista, de la imagen física o mental, revela el hecho de que el otro se impone a la propia existencia (Navarro, 2008, p. 177 y ss). El pobre, la viuda, el niño, el hambriento, y todo hombre que sufre, demandan ser reconocidos de manera objetiva, no como “algo”, sino como “alguien” (Levinas, 2002, p. 37). Este reparar en el rostro ajeno afirma su primacía como verdad fundamental. La solidaridad exige dejar de lado la interpretación del hombre como un ser con necesidad absoluta de afirmarse a sí mismo, incluso a costa de los demás, haciendo uso de los otros como medios, lo cual, a escala política, es fuente de guerras y discordias (Gevaert, 1987, p. 42).

La significación del rostro expresa algo más que lo meramente exterior; indica que “la piel del rostro es la más desnuda, la más desprotegida, aunque poseedora de una desnudez decente” (Navarro, 2008, p. 185). A partir del rostro se puede entender al otro; su presencia garantiza la posibilidad comunicativa por medio de la corporalidad inmediata. El rostro se convierte en evidencia de un compromiso ético, anterior a todo supuesto de etnia, cultura, identidad e ideología; es

decir, una experiencia contraria a las barreras creadas por el mismo hombre en su relación con los otros.

En este sentido, los términos miseria, pobreza y hambre de la otra persona invocan al yo, al interrogarle y exigirle una respuesta concreta, capaz de estructurar un discurso de la mutua responsabilidad frente a las necesidades del otro. En la aceptación de esa responsabilidad, quien se da, se reconoce por medio del rostro en el menesteroso y en el extranjero; por ello, el rostro cumple la máxima posibilidad de comunicación y expresión del yo con el *alter* (Quesada, 2011, pp. 393 y ss). Esta responsabilidad del uno para con el otro requiere un amor entendido como gratuidad, sin condiciones. Un amor que es capaz de dar primacía al otro, confiriéndole, incluso, una cierta superioridad respecto a mí: “el otro es aquel que mira desde arriba, que exige y tiene derecho a exigir” (Gevaert, 1987, p. 45).

La respuesta de un amor incondicional desafía al ser humano y su capacidad de respeto para con el extraño, porque conlleva una entrega desinteresada, que implica asumir el sufrimiento del otro como si fuera propio, especialmente el dolor del más frágil —el pobre, el extranjero, la viuda, el huérfano—, cuya existencia “depende de mí”. Esa tarea no es sencilla, en un ambiente en el que la absolutización del yo, producto del individualismo y subjetivismo, trunca el encuentro con el otro y, con ello, la posibilidad de amarle.

El amor se manifiesta en justicia, misericordia y bondad para con cualquiera; este amor expresa que cada hombre es único en el mundo y es responsable del universo entero. Desde allí, cada ser humano, en cuanto sujeto ético, es responsable de *todo* y de *todos*, es poseedor de una responsabilidad infinita como hombre. Por ello, el fundamento de este tipo de responsabilidad no recae principalmente en la abstracción de la razón que dicta leyes universales, sino que nace de la experiencia del encuentro con el menesteroso y del reconocimiento de nosotros mismos en el rostro de ese otro.

Como afirma Lévinas (2002):

La extrañeza que es libertad es también la extrañeza-miseria. La libertad se presenta como el otro, como aquel mismo que es siempre autóctono del ser, privilegiado siempre en su propia morada. El otro, el libre, es también el extraño. La desnudez de su rostro se prolonga en la desnudez del cuerpo que tiene frío y que tiene vergüenza de su desnudez [...] La desnudez del rostro no es eso que se me ofrece por el hecho de que lo descubro —y que por ello se me ofreciera a mí, a mis poderes, a mis ojos, a mis percepciones, en una luz exterior a él mismo—, sino que es un rostro que se dirige hacia mí; y ahí es donde radica su misma desnudez. Él es por sí mismo y no por referencia a un sistema. (p. 47)

La solidaridad política como responsabilidad del Estado: criterios de medida

En las líneas anteriores se han referido algunos aspectos que sobresalen del análisis de la solidaridad desde su perspectiva ética. Ahora, la mirada se dirige hacia su perspectiva política; esto es, como una responsabilidad del Estado y de las instituciones que lo conforman. Sin que haya ruptura entre una y otra perspectiva, porque entre lo ético y lo político no puede existir solución de continuidad, es claro que existen algunas notas propias del actuar solidario, visto desde la órbita política, que demandan análisis específicos, de los cuales se ocupa este apartado.

Entre los seres humanos existe un tipo de unidad de orden en el que cada persona, desde su individualidad, está llamada a trabajar de modo coordinado con los otros, en beneficio del conjunto social al que pertenecen y respecto al cual, de cierta manera, se hallan subordinados; esto, lejos de significar negación de la propia individualidad, implica planificación de ella, precisamente por el orden que conlleva. Carlos Cardona (1966), al traducir a Tomás de Aquino, explica este orden con las siguientes palabras:

En el orden concurren tres cosas: primero, la distinción con la conveniencia; segundo, la cooperación; tercero, el fin. Y digo distinción con la conveniencia, porque donde no hay distinción, el orden no tiene lugar; pero si las cosas que se distinguen entre

sí no conviniesen en nada, tampoco pertenecerían a un orden [...] Sin embargo, esta unión no quita la distinción que es según la propiedad de la substancia de cada uno. (Cardona, 1966, p. 55)

La unidad de orden que se genera por el trabajo coordinado entre los seres humanos es la solidaridad y la cooperación; estas surgen a partir de la operación común, en unidad, de cada uno de los que integran la sociedad. Para que se den, la tradición filosófica ha subrayado como elemento esencial el que los superiores provean a los inferiores de lo necesario para vivir bien, con el fin de que puedan contribuir al bien de todos, el cual constituye un fin común para aquellos que, por naturaleza, son diferentes, tal como acontece con la realidad personal del ser humano (Cardona, 1966, p. 56). “La más honda unidad entre personas, y la más propia de su naturaleza es, pues, la que engendra en la armonía de sus voluntades cuando éstas tienen por objeto un fin común” (Millán, 1973, p. 39).

En esta misma línea, señala MacIntyre (2001b), todo ser humano tiene la tarea de preguntarse qué recursos necesita para desarrollarse como ser humano, y cómo puede contribuir al bien de los otros:

Los individuos logran su propio bien sólo en la medida en que los demás hacen de ese bien un bien suyo, ayudándole [...] con los cuidados y atenciones necesarios en caso de ser muy pequeño, estar viejo, enfermo, padecer alguna lesión o pasar por un período de discapacidad, para que él a su vez se convierta a través de la adquisición y el ejercicio de las virtudes, en la clase de ser humano que hace del bien de los demás su propio bien; [...] entendiendo que es posible que uno tenga que dar mucho más de lo que ha recibido, desproporcionadamente, y que podría ser que no recibiera nada de aquellos a quienes está obligado a dar. (pp. 128 y 129)

Además de ello, los seres humanos requieren que los otros hagan de su bien, un bien suyo, en todo lo que se refiere al despliegue y desarrollo de sus potencialidades. Ese bien que ha de alcanzar todo individuo no se limita a la reciprocidad con aquellos de quienes ha recibido cuidados, a quienes tiene la obligación de darles; o a la calidad en el desempeño de un rol determinado, sino que está orientado hacia el cultivo del respeto, el cuidado y la convivencia con la naturaleza y las

otras personas. El responsable de garantizar la consecución de ese orden, de ese bien de todos y para todos, de ese bien común, es el Estado. Así como la dignidad humana constituye un criterio fundamental de medida para la solidaridad, a escala política, el bien común y la justicia emergen como otros importantes criterios para determinar la medida de la solidaridad, tal como se estudia a continuación.

La justicia y el bien común como criterios de medida de la solidaridad

El fin común que está llamado a construir el ser humano como ser social ha sido denominado en la economía del pensamiento filosófico-político, *bien común*²⁷. Dicho bien de todos, en el que se concretiza la unidad de orden que existe en la sociedad, no se opone a los fines particulares de quienes se unen en torno a ese bien superior, sino que, por el contrario, los potencia. En efecto, si las personas que integran el todo social quieren lograr algo que les convenga, lo lógico es que no vayan en contravía del fin común, sino que, antes bien, se adapten a él, por los beneficios que ello les da. Por ende, el fin particular no puede oponerse a la realización del fin común, porque ese sería un principio de desintegración del orden social. El bien común es, por tanto, ese fin al que la comunidad humana, en cuanto comunidad, tiende; y exige que cada integrante de dicha comunidad, desde su individualidad, se someta a aquello que es conveniente para todos y que, por tanto, beneficia a cada uno (Millán, 1973, p. 42). Sin atender a esta premisa básica, el hacer propia la suerte del otro, que es lo propio de la solidaridad, se imposibilita en sumo grado. Por eso, no se puede hablar de solidaridad sin aludir, necesariamente, al bien común político. La solidaridad es uno de los valores más importantes que integran el bien común.

En razón de lo anterior, la vida social exige de todos el ser solidarios, como un compromiso político del cual el Estado, en cuanto comunidad políticamente or-

.....
²⁷ Este término, si bien es cierto que no puede igualarse a la noción de interés general al que refiere el artículo primero de la Carta Política de 1991, lo recoge con suficiencia, en el entendido de que “general” significa el interés de todos y no simplemente de la mayoría.

ganizada, tiene que ser líder y garante. Se trata de un deber que se desprende de la propia condición humana, en razón de la socialidad a la que se aludía en el apartado anterior. Por ende, la solidaridad hace parte del *ser* que *exige un deber ser*; hace parte de la vida del hombre como ser social y como ser dotado de inteligencia y voluntad, que puede darse cuenta de sí mismo, de su propia condición, de la existencia del otro y de la llamada a ayudarlo cuando se encuentra en estado de necesidad.

Por ende, la solidaridad vista como una responsabilidad del Estado hunde sus raíces en la propia condición humana; no se trata solamente de un imperativo normativo externo al hombre, sino que es un *deber ser* que surge de manera necesaria del *ser* como algo intrínseco. La realización efectiva de la solidaridad en cuanto responsabilidad del Estado para con sus asociados comporta, por lo tanto, una llamada y una tarea que tiene razón de deber, porque la responsabilidad para con los otros es un imperativo axiológico, no solamente ético, sino también político (Tamayo, 2011, p 79). El *ethos* u orden político que está llamado a realizar el Estado respecto a la solidaridad encuadra dentro de la denominada “ética de la responsabilidad”, en la que la acción se evalúa a partir de principios, normas, medios, circunstancias y consecuencias (Fernández, 2004, pp. 147-148).

La responsabilidad política del Estado en materia de solidaridad encuadra dentro de los deberes que se tienen para con sus asociados; entendido esto, no de manera eidética o utópica, sino como una llamada a realizar el propio ser. Como se refirió anteriormente, se trata de un deber ser que surge como exigencia misma del ser. El bien que se alcanza cuando se cumple con estos deberes beneficia a todos y es producto del esfuerzo de todos; por eso, es bien “común”. La solidaridad es uno de los bienes comunes más importantes.

El “bien común”, llamado *solidaridad*, se materializa en la garantía que da el Estado de que cada uno de sus asociados tenga su propio y suficiente bien privado; esto es, que cada uno tenga lo que precisa para su vida, pudiendo disponer personalmente de ello, lo cual constituye una situación conveniente y de provecho

para todos los que integran la sociedad políticamente organizada. Sin ese bien particular, no hay un efectivo bien común. A su vez, el actuar solidario que demanda el bien común exige que cada miembro del Estado, a la par que recibe lo necesario por el concurso de los otros, le aporte a la comunidad desde sus propias posibilidades.

Enclaustrarse en el bien propio, al negarse a procurar el bien de los demás y cerrarse a la posibilidad de ser solidario, constituye un rebajamiento de la dignidad personal propia del ser humano²⁸. Por ello, la falta de solidaridad —tanto del Estado para con sus asociados, como de los asociados para con el Estado— encarna una injusticia, en cuanto se opone a los derechos ajenos; es una injusticia real, pues quien se niega a ser solidario deja de atenerse y ajustarse al derecho del otro. El cumplimiento de la responsabilidad y obligación de solidaridad que tiene el Estado para con sus asociados y de estos para con el todo social no es algo heroico, es simplemente un acto de justicia. En el primer caso, de justicia distributiva; en el segundo, de justicia general. Con el concurso de todos sus miembros, la sociedad políticamente organizada puede cumplir con un deber que, como se indicó más arriba, es inseparable de su ser y finalidad: una comunidad que tiende al bien común.

Hacia 1937, Pío XI hizo un intento de definición de las exigencias y condiciones de la justicia a escala social, que dan cuenta de lo que se afirmó en los párrafos anteriores. En *Divini Redemptoris* dice:

Lo propio de la justicia social es exigir de los individuos todo lo que es necesario para el bien común. Pero así como en el organismo vivo, si no se da a cada parte y a

28 Por ello, en la tradición clásica se hablaba de la subordinación de cada miembro de la colectividad al bien común. Esa subordinación no es *de-sublimación* de la persona, sino elevación de esta. Así lo refiere Millán Puelles (1973): “Subordinarse al bien común es, realmente, elevarse, romper las ataduras que al ligarnos al bien particular impiden que éste se integre en el de todos, que es objetivamente un bien más alto. Porque, efectivamente, un bien es tanto más bueno y valioso cuanto mayor es el número de seres a los que puede beneficiar, lo mismo que una luz es tanto más intensa cuanto más grande es el número de seres a los que puede iluminar. De aquí que el solo querer el puro y simple bien particular sea objetivamente una degradación, un verdadero rebajamiento de una voluntad que, por naturaleza, está capacitada para un bien superior y mucho más intenso. Y en lo que atañe a la dignidad ‘moral’ de la persona humana, no se ve que el querer el bien común sea, por cierto, lo indigno moralmente, a menos que se confunda la dignidad moral y el egoísmo, y no se acierte a ver que el querer y procurar el bien de todos es magnanimidad y no bajeza” (pp. 56-57).

cada miembro lo que éstos necesitan para ejercer sus funciones propias, de la misma manera no se puede atender suficientemente a la constitución equilibrada y al bien de toda la sociedad si no se da a cada parte y a cada miembro, es decir, a los hombres, dotados de dignidad de persona, todos los medios que necesitan para cumplir su función social propia. (p. 92)

En materia de solidaridad, lo anterior significa que si ella, en cuanto responsabilidad del Estado, es inseparable de la justicia, políticamente implica el dar y el exigir. Este es un criterio básico para determinar la delimitación de la solidaridad en cuanto obligación de la comunidad política para con sus miembros. La justicia que tiene lugar en el marco de las relaciones sociales exige de los miembros de un Estado su contribución al bien común, a la vez que les da los medios que les hace falta para que cumplan su tarea o función social propia, lo cual, lejos de disminuir el valor intrínseco del ser humano, es decir, su dignidad, la sublima en razón del aporte de cada uno a la vida social, el cual constituye también un bien para la propia persona, al ser un bien para todos. “Es, pues, el bien común lo que la justicia social pretende y busca, tanto en lo que exige a las personas como en lo que les da” (Millán, 1973, p. 65).

En la historia de la filosofía política, a ese exigir se le ha llamado “justicia general”. Por ende, la justicia que se vive dentro del núcleo social es, además de justicia distributiva, justicia general; y si la solidaridad es esencial para la justicia, entonces, habrá que afirmar que, en materia política, el objeto directo de la solidaridad en cuanto responsabilidad del Estado no es el bien privado de nadie en particular, sino el bien común o general de todos. *El bien privado es solamente objeto indirecto*. Este criterio deviene fundamental para determinar la medida de la solidaridad en cuanto responsabilidad del Estado, tema de estudio de este capítulo, por cuanto pensar solamente en los derechos y necesidades de unos pocos, puede trocarse en una forma de injusticia social.

La vivencia de la justicia en una sociedad exige:

[...] que haya una organización social de tal naturaleza, concebida y practicada de tal modo, que el bien particular de algunos hombres no prive a los otros hombres de su

necesario bien particular. Esto es lo mismo que exigir una organización social basada en el bien común y que funcione como un medio para él, no para el exclusivo provecho personal de unos cuantos, sean pocos o muchos. (Millán, 1973, p. 67)

Una aproximación analítica al término “justicia social”, hoy ampliamente empleado en el medio jurídico, político y económico, revela que hay un derecho por dar de manera efectiva —por eso es “justicia”—, y que dicho derecho está acompañado del calificativo “social”; si ello es así, tiene que superar el ámbito de lo particular y, por tanto, circunscribirse en la justicia general. Eso, además, evita evocar la solidaridad simplemente como un medio de “indemnización” para con quienes han sido víctimas de la injusticia social estructural²⁹. Se trata, en realidad, de que la justicia general exige, por vía de consecuencialidad, que cada miembro del Estado tenga los bienes particulares que necesita para vivir con dignidad, pero, para eso, cada integrante del Estado, a la vez, tiene la obligación y la responsabilidad de aportar al bien común, sin lo cual se imposibilita alcanzar la justicia social. Por lo tanto, el bien particular que se logra con la solidaridad es un efecto de la justicia social, que, en virtud de su propia naturaleza, se relaciona directamente con el bien común³⁰. Esa justicia social es, por tanto, primeramente, justicia general. Este postulado no puede obviarse, especialmente si se trata de reflexionar y buscar soluciones a una injusticia social que es estructural.

En este punto, conviene detenerse para reflexionar sobre lo que significa la injusticia social estructural, dada su importancia en el marco de este análisis so-

29 Al respecto, concordamos con la afirmación de Amartya Sen, según la cual “[...] lo que nos mueve, con razón suficiente, no es la percepción de que el mundo no es justo del todo, lo cual pocos esperamos, sino que hay injusticias claramente remediabiles en nuestro entorno que quisiéramos suprimir” (2011, p. 11).

30 Este acento en la solidaridad como parte de la justicia general contrasta con aquella que se desprende de quienes enfatizan en que la categoría suprema que ha de guiar la acción del Estado es la *utilitas*, que se reduce a posibilitar que cada uno haga lo que le agrade: *utile, id quod libet*, en el que se pone la voluntad como una facultad superior a la inteligencia (Carpintero, 2008, p. 303). Desde esta perspectiva, cualquier intromisión en la autonomía del individuo de vivir como quiera, así sea como una exigencia del bien común, no tiene cabida por ser considerada contrario a su dignidad. Sin embargo, esta postura ha mostrado su fracaso histórico, como también lo ha mostrado aquella postura colectivista en la que se anula la iniciativa individual, en pro de la consolidación del Estado. Frente a estas posturas extremas, *univocistas* o *equivocistas*, el planteamiento que se hace en este texto tiene un carácter analógico.

bre la solidaridad como responsabilidad del Estado. Iris M. Young (2011), para exponer el problema de la injusticia estructural, se vale del siguiente ejemplo:

Una joven madre soltera que vive con su pequeña hija en un apartamento apartado a dos horas de su lugar de trabajo en una gran ciudad. Por una decisión lícita de un inversionista propietario del edificio donde vivía, debe buscar otra residencia. Al buscar una vivienda más cerca de su trabajo y con un colegio medianamente aceptable para su hija, ve que los precios de la vivienda se triplican. Debe aceptar entonces bajar de dos a una habitación y limitar radicalmente su calidad de vida. Las decisiones públicas de planeación y el mercado de vivienda reducido la condenan a descender de su nivel de vida a uno inferior, sin que pueda hacer nada en contra de dicha situación. Pero la injusticia estructural que sufre no es atribuible a nadie en particular. (Arango, 2013a, p. 48)

Que los individuos sean quienes producen las estructuras sociales no implica que sean culpables por los resultados obtenidos; es lo que nos dice el ejemplo, pues es posible que sus objetivos hayan estado alentados por intereses distintos. Sin embargo, el efecto de las decisiones acumulativas y de las interacciones crea estructuras de injusticia. De ahí que, a veces, no sea posible señalar a una persona o a una política específica como el origen de una injusticia. Las acciones indirectas del presente y el pasado, las decisiones colectivas o estatales, de la empresa privada o de los movimientos sociales que se han gestado a lo largo del tiempo terminan por beneficiar a unos grupos en particular, a la vez que victimizan a otros, aunque no hayan tenido ese propósito. A esto se suman las omisiones personales, que son también fuente de injusticias. Esta realidad en su conjunto amenaza la calidad de vida de los seres humanos y allí, el Estado, si bien no puede calificarse de culpable, sí puede considerarse responsable³¹.

.....
 31 Las situaciones de desequilibrio económico se deben más al establecimiento de las estructuras que a las decisiones personales; por tanto, la responsabilidad no recae en el individuo en particular, sino en la comunidad política, lo cual no quiere decir que los ciudadanos quedan exentos de su compromiso o del cumplimiento de sus deberes sociales. Es responsabilidad de todos los agentes, no como un acto de buena voluntad, sino como principio de acción política; por ejemplo, mediante la tributación, que se ejerce no solo como obligación legal, sino como reconocimiento de la responsabilidad colectiva, en cuanto partícipes indirectos o gestores de las decisiones estructurales del pasado, que propician las situaciones de injusticia del presente en las sociedades democráticas. Iris Marion Young, siguiendo a Hannah Arendt, concretamente de los textos *Culpa organizada y responsabilidad universal*, y *Responsabilidad colectiva*, distingue claramente entre la culpa, que es siempre moral y/o jurídica, y la responsabilidad, que siempre es política (Sánchez, 2013, pp. 61-76).

En consecuencia, el reclamo por la responsabilidad ante la injusticia estructural, además de ser necesario, es justificado, ya que “la injusticia estructural procede de muchos individuos e instituciones que pretenden alcanzar sus intereses, la mayoría, dentro de los límites de la ley. Este proceso produce injusticia estructural porque en él las opciones de algunas personas se ven constreñidas, mientras que otras obtienen beneficios significativos” (Young, 2011, p. 52).

En este sentido, el imperativo de la responsabilidad política consiste en vigilar las instituciones; en cuidar que sus efectos no vulneren de una manera extrema a un grupo social o a personas individuales, y en salvaguardar la libertad de poder llevar a cabo las denuncias correspondientes. Al respecto, Young (2011) precisa: “la responsabilidad política no consiste en hacer algo por mí mismo, sino en exhortar a otros para que se unan en la acción colectiva” (p. 93). De esta manera, la idea de responsabilidad política incluye el deber individual de tomar una posición y participar en las acciones públicas, frente a los eventos que afecten a los grupos sociales más vulnerables y, en general, para disminuir los daños que afectan a las personas. Al Estado le incumbe coordinar esas acciones, y a cada ciudadano le corresponde participar, no porque sean directamente culpables, pero sí responsables en cuanto hacen parte de una colectividad en la que se ha fraguado un proceso estructural que tiene resultados injustos. Por tanto:

La responsabilidad es esencialmente compartida porque no es posible identificar los resultados injustos de nuestras acciones particulares sino dentro de una institucionalidad y de unas prácticas compartidas. [...] Los daños los producimos entre muchos que actuamos juntos dentro de instituciones y prácticas aceptadas, y es compartida porque no es posible que ninguno de nosotros identifique qué parte de nuestras acciones produce determinados aspectos de la injusticia que unas personas concretas padecen. (Young, 2011, pp. 110 y 120)

Por otra parte, la memoria conmina al ser humano a reconocer las injusticias del pasado, aunque no sea partícipe de ellas; frente a ellas se tiene una responsabilidad compartida, en cuanto que se ha aceptado una serie de prácticas institucionales que perpetúan esa situación; más aún si se ha obtenido algún tipo de

privilegio directo o indirecto de esas injusticias estructurales, relacionadas con la indigencia, la marginación o la pobreza, que se origina o mantiene en la estructura política y económica del presente, aunque no se sea consciente de las acciones que causa la opresión de otros³². Por eso, la solidaridad es un imperativo y una responsabilidad de la sociedad políticamente organizada.

Estas consideraciones sobre la injusticia social estructural y la solidaridad muestran la importancia que tiene su estimación como parte de la justicia general. Como ya se ha indicado, pero no sobra insistir en ello, *stricto sensu*, la solidaridad no es la ayuda que se entrega a quien la necesita; esta es consecuencia de aquella. La solidaridad es hacerse uno con el otro en su necesidad, lo cual constituye un bien para todos, un bien espiritual común, cuyos efectos se traducen en justicia, que es otro bien común —quizá el más importante—, que se concreta en ayudas, algunas de ellas de índole material³³.

Por eso, políticamente, la solidaridad está referida a la justicia general antes que a la justicia particular distributiva. Y así como el bien común se vale del bien particular para ponerlo al servicio de todos, la justicia general se vale de la justicia particular como un medio para alcanzar sus cometidos. En la reflexión en torno a la solidaridad como una responsabilidad del Estado, esto no puede perderse de vista. Recuérdese que la justicia particular refiere a una doble realidad: aquella que se presenta cuando una persona da a otra su derecho en el marco de sus relaciones como particulares, con lo cual se contribuye al bien común de manera indirecta, en la medida en que eso garantiza, además de justicia, el orden y la paz que de ella

32 Las decisiones estructurales ponen de manifiesto que nuestras acciones y nuestras preferencias afectan a otras personas distantes de nosotros. Como el mundo que tenemos ha sido construido colectivamente y se basa en una relación de interdependencia económica, moral y política, ello implica que tenemos una responsabilidad común; por tanto, “[...] aquellos que participan en la producción y reproducción de procesos estructurales con consecuencias injustas comparten la responsabilidad de organizar una acción colectiva para transformar estas estructuras” (Young, 2011, p. 188). En consecuencia, no se trata solo de llevar a cabo acciones solidarias basadas en los derechos, en la obligatoriedad institucional o inspiradas en los vínculos sociales, si no en hacer frente de una manera solidaria y activa a las injusticias y la inequidad social.

33 Los bienes materiales no tienen, en una jerarquía real de las cosas, la primacía de valor, aunque su satisfacción constituya una condición imprescindible de la vida humana y, por tanto, para el bien común: “La concepción de la justicia social en toda su plenitud y según su más alto sentido lleva consigo una organización de la convivencia que haga posible a todos los ciudadanos la participación proporcional de los bienes más altos de la vida. El bien común tiene un aspecto de índole material. Pero su dimensión más importante es la que constituyen los valores superiores del espíritu, y sería un atentado a la dignidad de la persona humana el restringir la justicia social al campo de los derechos y los deberes de los ciudadanos respecto de los bienes materiales” (Millán, 1973, pp 78-79; 81-82).

se deriva, que son otros bienes comunes³⁴; y aquella consistente en que el Estado asigna proporcionalmente a los miembros de la sociedad los beneficios y las cargas que surgen del bien común: la llamada “justicia distributiva”, que es esencial para la consideración de la solidaridad en cuanto *derecho de los asociados* que integran el Estado, tal como se explica en el capítulo tercero de este texto³⁵.

Inteligir la solidaridad de esta manera contrasta con quienes enfatizan en que la categoría suprema que debe guiar la acción del Estado es la *utilitas*, que se reduce a posibilitar que cada uno haga lo que le agrade: *utile, id quod libet* (Carpintero, 2008, p. 303). Desde dicha perspectiva, cualquier intromisión en la autonomía del individuo de vivir como quiera, así sea como una exigencia del bien común, no tiene cabida, por ser considerada contraria a su dignidad; pero esta postura ha mostrado su fracaso histórico, como también lo ha mostrado aquella de carácter colectivista, en la que se anula la iniciativa individual, en aras de la consolidación del Estado³⁶.

Frente a estas posiciones extremas, hoy se plantean alternativas de carácter más analógico, como la contenida en la obra de Hauke Brunkhorst (2005), en

34 La conmutación es la figura clásica de la justicia y el “núcleo de la coexistencia humana” que gira en torno a derechos (Pieper, 2001, p. 129).

35 En materia de justicia distributiva, vista en este caso como medio para el logro de la justicia general dentro de la cual se enmarca la llamada justicia social y la solidaridad —tal como se ha advertido—, una medida importante la constituye la imparcialidad, referida esencialmente a la no acepción de personas, toda vez que ello no guarda proporción con su dignidad (Aquino, 1998, II-II, q. 63, art. 2). Respecto de esto escribe Josef Pieper (2001): “Si se repara, aunque no sea más que por un instante, en que uno de los más patentes rasgos de las figuras totalitarias del poder de nuestra época consiste en hacer expresamente sospechosas la imparcialidad y la objetividad al tiempo que la parcialidad y la ‘adhesión al partido’ son programáticamente declaradas como cifra y símbolo de la verdadera intención del Estado [...]; si se tiene por un solo momento ante los ojos este cuadro desolador, ello será bastante para que pueda apreciarse hasta qué punto sería actual el ensayo de volver a ganar para la conciencia común el pensamiento de la teoría tradicional de la justicia [...]” (p. 159). Por ende, el análisis de la medida de la solidaridad, en cuanto responsabilidad del Estado, conduce a revisar la forma como se hace la distribución de bienes, producto del proceder solidario: esa forma ha de ser proporcional e imparcial.

36 En efecto, en la historia política de los siglos XIX y XX se encuentran estas dos líneas de confrontación. Mientras que en el comunismo la solidaridad se presenta en el ideal de igualdad, en el sueño de una distribución simétrica de los recursos y la emancipación social, y la solidaridad se presenta como un sentimiento de la clase trabajadora que mantiene unidos a los obreros de distintos países bajo el ideal de un partido (Cf. Hobsbawm, 1998, p. 290-321). En el liberalismo político, se entiende como una práctica instrumental y compensatoria para controlar al pueblo, neutralizar las luchas de los trabajadores y velar por el orden y la seguridad del Estado (véase, por ejemplo, la obra *Movimientos sociales y monarquía*, del jurista alemán Lorenz von Stein), con el fin de justificar o mantener una estructura socioeconómica desigual.

la que se propende por el paso de la amistad ciudadana a la sociedad cooperativa global, en la que la solidaridad contribuya a la justicia, al contrarrestar la inequidad social³⁷. El enfoque de Brunkhorst mantiene una conexión estrecha entre el republicanismo moderno y la ley, razón por la cual, a la vez que protege la esfera de la autonomía privada, da importancia a la ley que, en la tradición clásica, se considera inseparable de la justicia general; tan inseparable, que a dicha justicia también se le conoce como “justicia legal”.

En el curso de la historia, la justicia general ha sido considerada superior a la particular, específicamente a la distributiva, con la que se asocia de ley ordinaria de la solidaridad, porque es en virtud de aquella que se hace obligatoria la distribución. En otras palabras, cuando se precisa la ayuda a otro de manera solidaria, la justicia general es el *fundamento* de la distribución³⁸.

El énfasis que se hace actualmente en la solidaridad como camino para alcanzar la justicia a escala social, al estar particularmente referido a la entrega de bienes materiales respecto a los cuales se habla de una justa y equitativa distribución, no siempre al dar el mismo valor a otros aspectos de particular importancia, como los atinentes a los bienes del espíritu—que constituyen un camino seguro para la superación de la pobreza—, ha dado lugar a las problemáticas y cuestionamientos que fueron descritos en el capítulo primero. Ante una organización social deficiente que ha generado la injusticia social estructural, según se aludió anteriormente, la justicia social y la aplicación del principio de solidaridad obliga a reformar y a adelantar acciones que ayuden a su superación, como exigencia del bien común; de ello no hay duda. Pero estas acciones no pueden ser el producto de una política social reformista, no estructural, porque eso, en lugar de contribuir con el bien común, termina afectándolo.

.....
37 Brunkhorst analiza la idea de la solidaridad desde la tradición judeocristiana y la visión grecorromana, hasta los albores de la modernidad en los que se dieron las revoluciones americana y francesa; luego, aborda el papel de la modernización y sus consecuencias, a la vez que incluye la puesta en marcha del desarrollo constitucional en su lucha contra la exclusión social; finalmente, examina los problemas de la inclusión, el papel de la solidaridad en la sociedad global concebida bajo la legislación. Véase la introducción que Jeffrey Flynn hace del texto de Brunkhorst.

.....
38 No es la fuente de fijación de la cuantía, límite o medida de lo que hay que dar, sino su fundamento; para esos otros aspectos, el baremo es la propia dignidad humana, la necesidad, la contribución al bien común, la existencia de bienes para repartir, la provisionalidad, la subsidiariedad, entre otros criterios, los cuales serán determinados por la prudencia del gobernante.

Uno de los principales criterios de medida de la solidaridad en cuanto responsabilidad del Estado para con sus miembros es ese orden, que es una exigencia intrínseca del bien común. Este criterio de medida permite calificar de justa una acción solidaria, y exige cambiar lo que haya que cambiar y mantener aquello que ayude a preservar a la comunidad políticamente organizada, lo cual, como se ha indicado, constituye un bien para cada uno de los que la integran.

Ese orden exigido por la justicia y el bien común permite inteligir la razón por la cual el trabajo -que ha sido vinculado de manera estrecha con el sentido que se le ha dado a la solidaridad en la modernidad-, si bien ha sido valorado como un medio a través del cual el hombre puede conservarse y realizar su vida en condiciones dignas, y que, por tanto, es algo exigible, también ha sido considerado como un deber de justicia general que supera el ámbito de lo individual³⁹. El hombre debe trabajar no solamente porque se incline por naturaleza a su conservación, sino porque el bien común reclama que quien pueda trabajar lo haga, con el fin de que realice su vida sin tener que vivir a costa del trabajo de los otros. Por eso, analizar la medida de la solidaridad, vista como responsabilidad del Estado en situaciones particularmente calamitosas, como las que se desprenden de desastres naturales, no engendra mayores inconvenientes; allí el límite o medida es la dignidad humana, y todo lo que se haga a escala material para dar condiciones de vida dignas estará dentro de la medida de la solidaridad.

Lo que sí genera dificultades y exige un juicio especial es delimitar la solidaridad cuando se está en situaciones de injusticia estructural. Ese juicio se ha denominado en la economía del pensamiento filosófico-práctico como *juicio prudencial*. Una solidaridad invocada como principio para superar la injusticia social puede llevar realmente a su afectación cuando permite que se evada el deber de trabajar por parte del ciudadano. No hay razón para aceptar algo que signifique sustracción de la obligación que cada uno tiene de contribuir al bien común.

.....
39 El asistencialismo estatal rompe con esta obligación y, por tanto, contraría el bien común que, en principio, busca. El Estado debe propender por aumentar las fuentes de trabajo y por permitir, para referirlo en los términos de J. Rawls, “la igualdad de oportunidades”. Este principio de justicia social —según el filósofo norteamericano— exige puestos abiertos a las capacidades. “La idea aquí es que los puestos han de ser abiertos no sólo en un sentido formal, sino haciendo que todos tengan una oportunidad equitativa de obtenerlos” (Rawls, 2001, p. 79).

El adherirse a una causa común, lo cual es propio de la solidaridad, si bien como principio es inmutable, no lo es en su contenido. Por eso, el principio de circunstanciación, que hace parte del obrar prudencial que se exige a quien tiene a su cargo el cuidado de la comunidad, es esencial en materia de solidaridad (Cárdenas & Guarín, 2006, p. 67). Sin embargo, no se puede perder de vista que los principios son mandatos de optimización de la conducta, que han de ser realizados en la mayor medida posible, tienen vocación de permanencia y se constituyen en criterio de acción que debe seguir el Estado en la búsqueda de la justicia y del bien común (Alexy, 2004). Por eso, si el funcionamiento de la ayuda que se da por parte del Estado, como producto de la aplicación del principio de solidaridad, es tal que compromete la dignidad humana de los asociados, al darles cosas, pero menguando su sentido de responsabilidad con el todo social —justicia general— e, incluso, truncando su iniciativa personal, entonces la solidaridad deja de ser un medio para la consecución de la justicia y el bien común, y se convierte en injusticia, aun en el caso de que el Estado tenga suficiente riqueza para ser distribuida entre sus miembros. Y como el bien común exige el mantenimiento del respeto por la dignidad de la persona humana, lo cual es un bien para todos, se estaría frente a una falsa solidaridad.

Por tanto, en un mundo que es socialmente compartido, incluir la responsabilidad en materia de solidaridad en las relaciones intersubjetivas es perentorio. Como afirma Habermas:

Toda moral autónoma desempeña simultáneamente dos tareas: [...] exige la igualdad de trato y por tanto igual respeto por la dignidad de todos y cada uno; y protege las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco, exigiendo solidaridad de los individuos en tanto son miembros de una comunidad en la que han sido socializados. [...] Las normas morales no pueden proteger una cosa sin la otra: no pueden proteger la igualdad de derechos y libertades del individuo sin hacer lo propio con el bien del prójimo y de la comunidad a la que pertenecen. (2000, p. 76)

La convivencia social supone el respeto de la autonomía de los individuos, el reconocimiento de los otros y la igualdad de trato; pero el respeto de la autonomía no se puede lograr a expensas de la solidaridad entre los conciudadanos. Un Estado que

defienda a ultranza las libertades individuales desconociendo la importancia que tienen las relaciones de reciprocidad entre sus miembros, corre el riesgo de promover el irrespeto y la indiferencia entre las personas, y de poner en peligro esas mismas libertades. La realización ideal de este doble sentido, el de la autonomía y la solidaridad, resguarda el interés personal y el de los demás, pues la integridad individual solo se puede lograr tras la preocupación o el cuidado por el bien de todos⁴⁰.

En ese orden de ideas, el reconocimiento mutuo representa, en sentido positivo, el *sine qua non* de las relaciones intersubjetivas. En sentido negativo, el respeto por cada cual implica que al otro no se le puede excluir o menospreciar por su *diferencia*, sea esta del tipo que sea: racial, económica, política, cultural o religiosa; por el contrario, la “inclusión del otro indica, más bien, que los límites de la comunidad están abiertos para todos, y precisamente también para aquellos que son extraños para los otros y quieren continuar siendo extraños” (Habermas, 1999, p. 24).

Esta comunidad tiene que pensarse como un colectivo que está abierto a *todos* y se preocupa por los marginados en razón del respeto mutuo, de los principios y normas políticas, y de los derechos de las personas. La instancia política, que en las democracias es expresión de la voluntad de los ciudadanos, garantiza el respeto recíproco entre los individuos, y es una instancia a la que se puede acudir como deudora del derecho a la solidaridad, al ser ella responsable de este, en virtud de la copertenencia (Habermas, 1999, pp. 59 y 72).

Recapitulando lo dicho, se tiene, entonces, que el Estado, en cuanto asociación llamada a responder a los intereses comunes de ciudadanos por medio de la administración pública, tiene la obligación, por justicia general, de ordenar los intereses privados por medio de sus sistemas normativos; allí, la solidaridad desempeña el papel de ser promotora del vínculo social y un instrumento de liberación,

40 El respeto universal que se otorga a los otros indica que *todos* están incluidos como interlocutores válidos y “en igualdad de derechos y desde perspectivas diversas cada quien lucha, negocia, argumenta y, en una palabra, participa en favor de las concepciones del bien [...] de la vida que enriquecen la reciprocidad, la solidaridad y la cooperación social” (Hoyos, 2001, p. 138).

tanto para quienes se hacen solidarios con otros, como para quienes reciben dicha solidaridad (Hoyos, 2001, p. 135). En consecuencia, el Estado es responsable de la solidaridad, en cuanto esta constituye uno de los valores de coexistencia de la sociedad política y uno de los elementos que integran el bien común político. Siempre teniendo presente que la solidaridad “[...] se genera en relaciones sociales cuyo frágil equilibrio debe cuidarse porque de otra forma los seres humanos estarían inermes ante las consecuencias de ser descritos y tratados meramente como objetos” (Reyes, 2007, p. 193).

Razonamiento prudencial y medida de la solidaridad política

De conformidad con lo señalado en el apartado anterior, la solidaridad, en cuanto responsabilidad del Estado, le lleva a asumir un compromiso con cada persona que se halla asociada a él, con el fin de que llegue a ser sujeto y se mantenga como tal (Amengual, 1992, p. 232); esto es, que tenga las condiciones necesarias a escalas material y espiritual para “sujetarse” a sí mismo y poder ser principio de sus propias acciones. Al Estado le corresponde velar por la solidaridad, por medio de la legislación, al ser este un imperativo frente a la vulnerabilidad de la persona (Reyes, 2007); a la vez, tiene la tarea de promover procesos de personalización que den lugar a la integración social y la socialización, de esta manera, construye un orden social y brinda atención a todas aquellas personas que experimentan la necesidad de ser ayudados para mantener o recuperar su dignidad. En la línea de lo que afirma Hauke Brunkhorst, la solidaridad es un asunto que concierne por excelencia al legislador político. Este fija legislativamente el “más o menos” de las prestaciones solidarias (Arango, 2013b, p. 86).

Lo anterior significa que la medida de la solidaridad —ese más o menos— pasa, necesariamente, por la decisión del gobernante, de quien se espera un obrar con prudencia, en orden al irrestricto respeto de la dignidad humana. Esto significa que la decisión del gobernante —entiéndase especialmente de las ramas legislativa y ejecutiva del poder público, porque la rama judicial no tiene función de gobierno, sino de administración de justicia— respecto a la medida de la solidaridad, no es ni puede ser, en modo alguno, producto de su arbitrariedad, sino que

debe corresponderse con un referente real: el ser personal de cada uno de sus asociados y la especial elevación de su ser, las demandas de las circunstancias concretas, la búsqueda de los mejores medios y de las mejores consecuencias, tanto para los individuos como para el todo social (Tugendhat, 2010, p. 321)⁴¹. Estos y otros aspectos integran el denominado “razonamiento prudencial”, necesario para que la solidaridad no se convierta en asistencialismo y afecte tanto el bien particular, como el bien común.

El reconocimiento de los derechos sociales, económicos y culturales como derechos fundamentales, tal como ha acontecido en Colombia, es un medio idóneo para materializar prudencialmente la solidaridad. Como afirma Bayertz (1988), en razón de esta consagración de la solidaridad como derecho fundamental se pueden garantizar ciertos mínimos, “como el apoyo material a las personas que no pueden ver por sí mismas, bien temporalmente o en forma definitiva” (citado por Arango, 2012, p. 50). En esta línea, la obligación del Estado consiste entonces en:

Proteger al individuo de los riesgos naturales y sociales a que está expuesto, de forma que este pueda realizar en la mayor medida posible sus potencialidades. Si bien el individuo está llamado, en principio, a enfrentar él mismo los riesgos que le depara la vida, lo que es la expresión del principio de autonomía, el Estado debe en ocasiones intervenir para asegurar las condiciones reales del ejercicio de las libertades y derechos y evitar los factores negativos que ponen en peligro la libertad e igualdad real del individuo. (Arango, 2012, p. 156)

.....
41 En esta perspectiva, el reconocimiento constitucional de los derechos sociales como derechos fundamentales y humanos, al asumir un pleno carácter de obligatoriedad, dejan atrás la consideración de las meras proclamaciones, para ser vistos como derechos que deben ser extendidos a *todas* las personas y realizados de manera efectiva. “los derechos sociales fundamentales buscan asegurar un estándar mínimo y por eso benefician potencialmente a todos. La dignidad de cada individuo exige que este se pueda educar, alimentar y mantener saludable. [...] Los derechos sociales fundamentales deben facilitarle a la sociedad una convivencia armoniosa. Pretenden —de igual manera que la libertad personal— satisfacer el orden social también en el sentido de permitirle al individuo el dominio de un espacio vital mínimo y un estatuto social. De lo contrario, las agresiones apenas se pueden evitar” (citado por Arango, 2012, p. 69). Estas exigencias invocan el “derecho a la alimentación, al techo, a los cuidados médicos, a la educación escolar, al trabajo y la seguridad social” (Arango, 2012, p. 241), como un derecho exigible jurídicamente. Estos derechos están relacionados con la cooperación entre los ciudadanos, y el deber de los Estados democráticos de garantizarlos y hacerlos efectivos. Sus implicaciones abarcan mucho más que las exigencias históricas de los derechos humanos referidas a la protección de la libertad de los individuos frente al poder de la monarquía y el poder constitucional de la república (Arango, 2012, p. 36).

La lucha por los derechos sociales posibilitó el incluir progresivamente en las constituciones la solidaridad como obligación de los poderes públicos para con los individuos. Así, la solidaridad en el *constitucionalismo social* de la primera mitad del siglo XX en Occidente se expresó en el respeto por los extranjeros, en la educación pública como promotora de la igualdad, en la expansión de los derechos sociales de los campesinos y los obreros, entre otros⁴². En consecuencia, la noción de *solidaridad*, relacionada con la liberación o alivio del sufrimiento de los más vulnerables, se ha usado en las últimas décadas “como una cláusula de habilitación de medidas destinadas a equilibrar situaciones de desigualdad diversas: económicas, sociales, culturales, ambientales o territoriales” (Pisarello, 2013, p. 93)⁴³.

La superación de las injusticias de carácter estructural por medio de la solidaridad es un bien para cualquier comunidad política; y, al ser un bien, la prudencia lleva a buscarlo usando los mejores medios. Si la afirmación de los derechos sociales y la inclusión progresiva de la solidaridad en las constituciones nacionales aboga por la justicia, el reconocimiento de las injusticias históricas, institucionales o estructurales, tal como las llama Iris Marion Young (2011), contribuyen, por su parte, al fortalecimiento de una sociedad en la que las relaciones y las acciones solidarias devienen determinantes.

La solidaridad es una virtud social que lleva a dar sin mezquindad y a recibir con dignidad; nace del pensar la grandeza del otro, que se revela especialmente a través de su rostro menesteroso, al mostrarse no como un “algo”, sino como un “alguien”, tal como se indicó *ut supra*. A los gobernantes les corresponde procurar

.....
42 El proyecto del constitucionalismo social del siglo XX se lleva a cabo a partir de los acontecimientos relacionados con las revoluciones rusa (1918) y mexicana (1917), y los impulsos jurídicos de naciones como Alemania, con la constitución de Weimar de 1919, que no habla expresamente de solidaridad, pero que alude a la idea de cooperación entre los trabajadores; así mismo, las iniciativas que se desarrollaron en Austria y España dan cuenta de ese movimiento constitucional.

.....
43 Con la Declaración de Filadelfia en 1791 y la de Derechos Humanos en 1793 se avanzaría hacia una concepción que tiene la ilusión de alcanzar el consenso y la universalidad de esas proclamaciones. Como ya se indicó, el intento de hacer efectiva la formalización de los derechos sociales se dio por medio de prácticas compensatorias, como la disposición de los deberes tributarios que comenzaron a exigir los Estados. Si en el Viejo Continente el auge de la solidaridad —que no era ajeno a los detractores, al nazismo y al fascismo— se vio enriquecido por las instancias jurídicas y el debate académico, en Latinoamérica el reclamo de la solidaridad estuvo impulsado en parte por los movimientos populistas y el discurso de rechazo de las oligarquías. En el texto “Las transformaciones constitucionales recientes en América Latina”, de Rodrigo Uprimny (2011), se recogen elementos esenciales de ese proceso jurídico.

el bien particular de cada uno de sus asociados y, a la vez, el bien de todos, sin que, entre lo uno y lo otro, haya solución de continuidad. Hablar de que el bien común es el fin que se desprende de la naturaleza misma del Estado no es otra cosa que considerar que este es un medio para la realización de la persona. Y como la persona es tal porque, en el uso de su libertad, “suena por sí mismo” (*per-se-sonat*) en el marco de la relación de alteridad, no dar las condiciones para que esto sea posible por parte del Estado sería una deformación de esa realidad personal. “La persona, que ‘por sí misma se hace escuchar’ (*per-se-sonat*), supone necesariamente el ser del ‘alter’, del otro que escucha y, a su vez, ‘*per-se-sonat*’” (Cárdenas, 2002, p. 41).

El razonamiento prudente del gobernante le permitirá velar porque la solidaridad que se despliega dentro del Estado como derecho fundamental de ninguna manera se convierta en una afrenta contra la persona y su especial dignidad, su naturaleza social y su condición frágil y vulnerable. Todos los seres humanos, por su condición de tales, pueden ser sujeto pasivo de la solidaridad, a la vez que están llamados a ser sujetos activos de ella, al aportar a la justicia general y al bien común.

Por eso, debe buscarse armonía entre la cooperación ciudadana y el ejercicio de la autonomía. Esto quiere decir que no se pueden llevar a cabo políticas solidarias que fomenten la dependencia de los ciudadanos, porque ello lesionaría la autonomía y la dignidad de las personas. Corresponde a los familiares, en primera instancia, velar por sus allegados, pero cuando esto no es posible, el Estado tiene la obligación de atender a quien lo necesita, porque los bienes de los Estados han sido recaudados para el bien común; sin embargo, la ayuda que se brinda no puede ser ilimitada ni perpetuarse en el tiempo (Tugendhat, 2010). Esta armonía significa también que no es posible, bajo el argumento de la autonomía, el libre mercado y el crecimiento económico, favorecer los intereses de unos grupos determinados en detrimento de las políticas solidarias, porque ello lesionaría la convivencia entre los ciudadanos. Por tanto, le corresponde al Estado la primacía frente al poder del mercado, allí tiene la tarea de ser el vigilante y mediador de los intereses privados y los bienes públicos, tarea en la cual los intereses comunes deben prevalecer.

Por lo anterior, se hace imperativo maximizar el uso eficiente de los recursos públicos, con el fin de mantener, recuperar o elevar la dignidad de las personas y mejorar su calidad de vida. Las acciones solidarias que se llevan a cabo desde las iniciativas personales, o el gasto estatal sin proyectos claros, corren el riesgo de alimentar el asistencialismo y de malgastar los recursos, si no logra que la ayuda libere a las personas de su situación de precariedad o si no alcanza a mejorar en el tiempo la calidad de vida y el desarrollo de las capacidades de aquellos a quienes asiste.

Por otra parte, es claro que a los Estados no se les puede pedir más allá de su capacidad económica y del orden de prioridades que ha de establecer para asignar presupuestos, de acuerdo con las necesidades más perentorias, relacionadas con la alimentación, la salud, la vivienda, la educación y las obras públicas; pero no se puede renunciar o reducir al extremo el gasto social, con el argumento del déficit fiscal, pues ante ello se puede anteponer el gasto excesivo en seguridad y la falta de transparencia en el manejo de los dineros del Estado. Estos aspectos también constituyen criterios de medida para el actuar solidario y prudente por parte del Estado.

Corolario de lo antedicho es que el deber de solidaridad del Estado no consiste en asumir la responsabilidad que tiene todo ciudadano de hacer cuanto esté a su alcance para atender a sus necesidades. A esta característica propia del Estado, que le lleva a no suplantar ni eximir a sus miembros del cumplimiento de sus obligaciones y tareas personales, sino a ayudarles en su realización, con lo cual realiza su finalidad de buscar el bien común, se le llama *principio de subsidiariedad*. La solidaridad es inseparable del “*subsidium*”, que significa “ayuda” (Millán, 1973, p. 138). Esa ayuda dignifica a cada persona, en la medida en que no priva a esta de su responsabilidad de cuidar de sí mismo y de aportar al bien de todos. Es legítimo que cada asociado espere la ayuda del Estado, pero no lo es que espere que este se haga cargo de sus vidas, porque esa es su responsabilidad. En este orden de ideas, hablar del principio de la función subsidiaria del Estado frente a los ciudadanos no riñe con su dignidad, sino que la enaltece.

Por eso, la solidaridad que se expresa en la atención a los más débiles y necesitados dentro de un Estado es una obligación del Estado; algo natural y justo que

favorece el bien común. Sin embargo, debe hacerse como “*subsidium*” y no como un medio de eliminación o suplantación de la responsabilidad personal. Es allí cuando aparece con meridiana claridad la importancia de que el Estado, en cumplimiento de su deber de ser solidario, busque ayudar de manera estructurada, más que focalizada, atendiendo, sí, a las necesidades materiales urgentes de quienes, como parte de él, carecen de lo suficiente para vivir, pero también —y con especial énfasis—, velando por suplir las necesidades del espíritu, al garantizar, por ejemplo, igualdad de oportunidades para acceder a una educación de calidad y a un trabajo remunerado en condiciones dignas.

Por tanto, en modo alguno, la iniciativa privada es suficiente para garantizar el orden social; sin embargo, esta iniciativa tiene límites venidos de diversas fuentes. La mentalidad liberal incurre en el error de pensar que la actividad de los particulares es capaz, por sí sola, sin la ayuda del Estado, de establecer el orden de la sociedad. La intervención estatal es indispensable para garantizar el bien de la comunidad; el bien común es lo que justifica la intervención del Estado y, por lo tanto, es la fuente del deber solidario que tiene el Estado, y de la ayuda que se desprende de dicho deber.

Esto significa que las acciones solidarias que despliegue el Estado deben estar suficientemente justificadas, planificadas y administradas prudentemente, porque, de otro modo, se constituirán en un derroche de los recursos públicos, en detrimento de otros objetivos que surgen como exigencia del bien común. Eso es lo que se censura actualmente a la política social focalizada que existe en Colombia, tal como se describió en el capítulo anterior. Por otra parte, al ser Estado subsidiario, toda ayuda que preste a una persona debe justificarse como necesaria y conveniente para el bien común, y superar la esfera de la conveniencia puramente individual, tal como se ha indicado *ut supra*.

En virtud de esta subsidiariedad, surge otro criterio de medida importante: la provisionalidad. Como afirma Tugendhat (2010), la ayuda debe ser provisional, ya que:

Normalmente, cada uno quiere ayudarse a sí mismo, o bien ayudarse a sí mismo lo más posible cuando está necesitado. [...] Ya para un niño de un año edad es molesta toda ayuda excesiva [...] y casi todo anciano, enfermo o discapacitado experimenta la ayuda

como humillante y quiere hacer por su cuenta todo lo que puede, con frecuencia más allá de los límites de lo posible. (p. 333)

Desde esta perspectiva, la responsabilidad y la obligación que tiene el Estado de ayudar solidariamente a sus miembros debe ser vista como *atención provisional*, con el fin de que las personas desarrollen, recuperen y mantengan la autonomía que han perdido o están en proceso de alcanzar, para convertirse en individuos capaces de velar por sí mismos. Lo cual no quiere decir que la ficción de la economía capitalista, según la cual la sociedad está compuesta de individuos adultos, aptos para el trabajo y capaces de cuidar de sí mismo, sea plenamente correcta y justificada, pues desde ese enfoque la ayuda se ve como algo marginal, y quien se encuentra en estado de indigencia es visto como culpable de esa situación (Tugendhat, 2010). Esto es algo que no puede admitirse en un Estado social de derecho. “Aquellos que no pueden ayudarse a sí mismos tienen que ser ayudados por quienes sacan ventaja del sistema jurídico y económico actual” (Arango, 2012, p. 68); pero si un individuo puede, por sus propios medios o a través de sus familiares, suplir sus necesidades y compromisos adquiridos, las reclamaciones no pueden ser exigibles ante el Estado. Por otra parte, como se ha señalado en las líneas precedentes, la ejecución de la obligación solidaria debe tener por finalidad el despliegue de las capacidades personales y no solo la entrega de bienes materiales, sin ningún tipo de exigencia o contraprestación de quien es receptor de esa acción o ayuda⁴⁴.

44 La obligación del Estado de fortalecer la democracia y las libertades reales, no solo las negativas, sino aquellas que se refieren a las acciones positivas, tiene como fin proteger las libertades del individuo, favorecer la convivencia y el respeto entre todas las personas. Es un deber que no consiste solo en velar por las libertades en “sentido negativo”, también debe velar o dar respuesta a las necesidades de los seres humanos, con el objeto de apoyar el despliegue de las “libertades positivas”. El ejemplo que menciona F. Hayek ilumina la diferencia entre las “libertades positivas y negativas” que ha denominado el pensamiento moderno: “[...] un escalador de montaña que ha caído en una grieta es libre de salir de allí en sentido negativo, porque nadie se lo impide, mientras que no es libre de escapar en sentido positivo, porque no puede hacerlo” (citado por Tugendhat, 2010, p. 336). Eso mismo sucede con el ciudadano que no cuenta con los recursos, la posibilidad o las capacidades que le permiten hacer por sí mismo lo que otro hace por él, sea porque no tiene los medios económicos suficientes, está viejo, demasiado enfermo o con alguna discapacidad grave que le impide llevar a la práctica la libertad positiva, pues con la libertad negativa no tiene ningún problema, nadie le está impidiendo vivir con autonomía, respeto y reciprocidad ante los otros, pero no puede hacerlo, porque no cuenta con los recursos económicos —ya que la riqueza está en manos de unos pocos en virtud de la estructura jurídica— ni cuenta con la posibilidad de ejercer sus propias habilidades, al encontrarse en una situación convaleciente. Para superar este escollo, las sociedades democráticas han crecido progresivamente en la inclusión de la solidaridad, en especial en el desarrollo constitucional del siglo XX.

En síntesis, en este capítulo se ha hecho un acercamiento al rostro ético-político de la solidaridad. En ese ámbito, ella se presenta inmersa dentro de una relación de interdependencia entre los ciudadanos, que exige un compromiso ético, y se manifiesta como ayuda recíproca entre los miembros de un grupo humano. Políticamente, la ayuda solidaria es prestada bajo la idea de una responsabilidad, cuyo fundamento es la dignidad del ser humano, su naturaleza social y la dinámica propia de la justicia general y del bien común. Todos estos aspectos constituyen elementos que permiten determinar la medida de esa responsabilidad del Estado en materia de solidaridad. La promoción de la solidaridad dentro del Estado indica que ella constituye un bien justo, legítimo y digno de alcanzar, el cual se ve fortalecido por el reconocimiento de las injusticias estructurales y de la acción social para revertirlas.

Finalmente, se ha insistido en la necesidad del razonamiento prudencial por parte del gobernante, con el fin de que la solidaridad no se troque en una forma de injusticia; para ello, se ha insistido en que, quien tiene a su cargo el cuidado de la comunidad, debe velar porque la ayuda material que surge del actuar solidario del Estado tenga las notas características de provisionalidad y subsidiariedad, cuya aplicación permite que los miembros del Estado encuentren en la solidaridad un camino para superar sus situaciones de miseria y pobreza, y no un medio para perpetuarse en ellas.

Para que esa provisionalidad y subsidiariedad sean posibles, se requiere que el actuar solidario por parte del Estado se dirija, esencialmente, al cultivo de los bienes del espíritu, entre ellos la educación como uno de los más importantes. La entrega de bienes y servicios a título gratuito no saca de la pobreza a los destinatarios; la educación sí lo puede hacer.