

## *EL PROBLEMA DE LA SOLIDARIDAD EN LA SOCIEDAD GLOBAL*

*Jorge R. De Miguel*

e-mail: [jrdemiguel51@gmail.com](mailto:jrdemiguel51@gmail.com)

### *Resumen*

El artículo trata acerca de la noción normativa de solidaridad y su contribución a la legitimidad de una política global democrática. Se presentan críticamente los aportes de Brunkhorst y otros autores, haciendo hincapié en las transformaciones que, a nivel global, deben sufrir las ideas de democracia y solidaridad. Con todo ello y, en particular, con la perspectiva de la ética discursiva, se pretende mostrar que el estado y la evolución del marco legal de las relaciones internacionales obligan a reafirmar la dimensión ética de las mismas y a superar el estrecho enfoque de los intereses particulares de los actores globales.

Palabras clave: Solidaridad, legitimidad, ética del discurso, sociedad global.

### *Abstract*

The article deals with the normative notion of solidarity and its contribution to the legitimacy of a democratic global policy. The contributions of Brunkhorst and other authors are presented critically, emphasizing the transformations that the ideas of democracy and solidarity must undergo at the global level. With all this and, in particular, with the perspective of discursive ethics, the aim is to show that

the state and evolution of the legal framework of international relations oblige to reaffirm their ethical dimension and to overcome the narrow focus of the particular interests of global actors.

Key words: Solidarity, legitimacy, discourse ethics, global society.

Original recibido / submitted: 12/2018

aceptado/accepted: 02/2019

¿Qué tipo de solidaridad, y con qué alcance, sería necesaria para convivir en una sociedad global cosmopolita? En ausencia de un pueblo del mundo, que se sostenga en ideales compartidos, ¿qué clase de enlace se requiere para suscitar entre los distintos agentes globales comportamientos que vayan más allá de la mera defensa de los intereses particulares? Las siguientes reflexiones, que buscan conectar la ética discursiva con una política normativa internacional, parten de la idea kantiana de la humanidad como una posible comunidad pacífica universal, aunque no sea necesariamente amistosa, asentada en un principio racional jurídico, es decir, no derivada de la benevolencia o la filantropía.

### **La solidaridad en la *polis* antigua y en la modernidad**

Cuando la política nació en la Antigüedad como la configuración de los asuntos comunes de la ciudad que irrumpen en el espacio público y, por tanto, se sustraen al dominio privado del monarca, la lealtad personal que éste exigía se convirtió en un lazo solidario entre ciudadanos partícipes de la comunidad de la *polis*, obligados por la misma ley. Más tarde, durante la vigencia de la democracia en Atenas, la deliberación de los *demos* en la plaza pública fue posible, entre otras razones, porque aquella solidaridad entre todos los ciudadanos libres sustentaba la legalidad de las resoluciones de la Asamblea. El nacimiento y la participación en las mismas tradiciones y creencias religiosas constituían un lazo cultural entre quienes estaban imbuidos de la obligación y el derecho de discutir los problemas de la ciudad. La solidaridad, inducida por un origen común, era, pues, un condimento necesario de la política democrática, de modo que cada ciudadano podía confiar en que los demás también se verían obligados a anteponer los fines generales a los propios. Reflejando esto en la *Política*, Aristóteles presentaba a la amistad como el mayor bien de las ciudades y remedio contra las sediciones, sin la cual no sería posible la comunidad de la *polis*. (Aristóteles, 1989: 1262b, 1280b-1281a) Aludía así a una *solidaridad entre iguales* y, en cierto modo, cercanos, que, por ser libres, estuvieran en condiciones de compartir una convivencia reflexiva. Ella no alcanzaba a los

esclavos ni a aquéllos que no pertenecían a la ciudad, mucho menos aún, a quienes eran considerados ajenos a la civilización griega.

Con el correr de los siglos, las relaciones políticas se fueron expandiendo a un territorio mayor, hasta que, en la modernidad, los ciudadanos, multiplicados en número, quedaron vinculados al Estado-nación, por lo que el régimen republicano y democrático atravesó su “primera transformación” y se hizo representativo (Ferrara, 2013: pos. 4240). La solidaridad, entonces, se volvió un lazo más imaginario, necesariamente abstracto, entre ciudadanos que no deliberaban por ellos mismos, y cuyos nexos -la lengua, la nacionalidad, el pasado común- ya no tenían los contornos definidos de la ciudad antigua. Lo que debía unirlos, entonces, tenía que ser concebido bajo otros términos. La “voluntad general” rousseauiana, llamada por Kant la “ley fundamental del mundo moral”, aunque pensada todavía para una democracia directa, imponía la obligación de someter los intereses particulares al interés de todos, expresado por la ley que los ciudadanos se daban a sí mismos. Allí, la solidaridad se hacía inclusiva de todos aquéllos que, aun siendo diferentes en raza, credo, riqueza, etc., se sometían al Derecho público por ellos generado. Ello quedó plasmado luego en las ideas derivadas de la Revolución Francesa, que, para Hauke Brunkhorst, nos legó un concepto de fraternidad/solidaridad “radicalmente inclusivo y político”: si bien cubre a los connacionales de un Estado, se extiende a toda la humanidad, y, al mismo tiempo, está “esencialmente ligado a la democracia en sí misma”, vía los derechos humanos a partir de los cuales se estructura. La fraternidad debe ser entendida, a su juicio, como la dependencia de todos respecto de una legislación común, uno de los principios kantianos de la constitución republicana. (Arango, 2013b: 185-86; Leydet, 2006: 800; Kant, 1991: 99) Cabe agregar que dicho principio ya estaba presente en *El Contrato Social*, a través del modo en que la voluntad general hace que cada uno se entregue a todos, sin entregarse a nadie en particular. (Rousseau, 1980: 22-23)

### **¿Una solidaridad cosmopolita?**

De esa interpretación del tercer postulado de la Revolución Francesa, Brunkhorst extrae la conclusión de que la solidaridad intrínsecamente democrática no sólo contribuye a definir la relación de los ciudadanos con el

Estado constitucional, sino que, a la vez, “hace posible pensar en un mundo cosmopolita que recupere el vínculo interno entre solidaridad y democracia”, y que dote de una sustancia normativa a un orden global puramente liberal y económico. (Arango, 2013b: 186; Leydet, 2006: 799) De ese modo, nos introducimos en uno de los aspectos que se suele cuestionar al enfocar la constitución legal de la sociedad global: a diferencia de los Estados nacionales, ella carecería de un conglomerado humano unido por una densa red de creencias éticas, en la cual se sustentaría la decisión de vivir juntos y respetar las instituciones jurídicas y políticas del mundo. Tal carencia haría impracticable toda amistad cívica como la que tiene lugar en las sociedades domésticas y dejaría al universo de las naciones, pueblos e individuos a merced, tan solo, de los intereses prudenciales de los Estados y demás actores poderosos. Tal postura tiende a exaltar las crudas relaciones de poder y los objetivos estratégicos estatales, soslayando, cuando no desechando por inservibles, los argumentos en torno a la legitimidad de las acciones en el contexto global.

El propósito de someter la política internacional a la legalidad ya no puede ser atribuida a una supuesta pretensión moralista de sujetar las fuerzas políticas efectivas a principios utópicos. La propia evolución del Derecho internacional en los últimos cien años, como norma y como práctica, confirma la tendencia progresiva a una traslación al ámbito legal global de los principios constitucionales republicanos en la dirección kantiana de un Derecho cosmopolita. Vale decir, que lo que ya demuestra estar reconocido normativamente y, con marchas y contramarchas, va transformando el comportamiento de los actores, limitando el uso de la fuerza y la persecución de los intereses soberanos, señala el camino de una constitucionalización del Derecho internacional. (De Miguel, 2018: 35 y ss.)

Es dentro de este ancho campo teórico donde es viable, a mi entender, la visión normativa de la solidaridad propuesta por Brunkhorst, anticipada, si se quiere, por Juan B. Alberdi, cuando afirmaba, hacia 1870, que “si hay un pueblo que esté llamado a realizar perpetuamente el gobierno de sí mismo (*self government*), es ese pueblo compuesto de pueblos que se llama el género humano”, que se auto-gobierna sin necesidad de una autoridad común. (Alberdi, 1994: 68) Sin embargo, puede considerarse que la extensión que propone Brunkhorst de la solidaridad democrática doméstica al orden global, tratando de

llenar la ausencia de un *ethos* mundial, implica un traslado inadecuado de condiciones vigentes al interior de los Estados nacionales. De este tenor es la crítica formulada por Dominique Leydet, para quien la idea de que el *demos* nacional sea definido como la totalidad de todos aquellos que están sujetos y afectados por el Derecho no puede llevarse sin más a la arena internacional, dada la diferente experiencia de participación e interacción legales que en ella se generan. Si bien, en el Estado constitucional, puede admitirse que sus ciudadanos, a lo largo del tiempo, llegan a identificarse colectivamente por la eficacia de las instituciones legales y políticas como mediadoras en la formación de una voluntad pública, ello no tiene correlato en un mundo global, en el cual aquella mediación es más débil y las experiencias comunes son fragmentarias y, a lo sumo, sólo capaces de originar respuestas emocionales de los ciudadanos. (Leydet, 2006: 804-05)

Le daría la razón a Leydet el llamado déficit democrático de legitimidad que exhiben las organizaciones políticas y económicas transnacionales, por la lejanía que sus procesos decisorios, en manos de expertos, mantienen con las expresiones de la voluntad de ciudadanos y asociaciones civiles globales. En verdad, ese tipo de críticas alude a la autoría legislativa misma del *demos*, postulado decisivo de todo régimen democrático. La pregunta que cabe hacerse es si dicho postulado debe ser pensado de igual modo una vez que nos proponemos abordar la democracia en la dimensión global. En otras palabras, si todas las condiciones de la democracia constitucional moderna, que sirven al Estado-nación, son reproducibles en el nivel internacional. Con acierto, señala Ferrara que dichos problemas de legitimidad en la formación de la voluntad indican, antes que una carencia, que estamos en presencia de una nueva transformación del régimen democrático, ahora adaptado al escenario posnacional, cuyas modalidades de representatividad ya no pueden ser las del sistema tradicional estatal, ya que la autoría del Derecho por parte de los ciudadanos se tornaría necesariamente más indirecta. (Ferrara, 2013: pos. 4283 y 4619)

La solidaridad entre ciudadanos de un Estado-nación no puede reconstruirse en los mismos términos en el nivel de las comunidades regionales constitucionales, como es el caso de la Unión Europea, ni mucho menos, al nivel de organizaciones que sirven a la sociedad global. Los componentes que

conforman un *ethos* particular, por más diverso que se presente, no pueden replicarse enteramente más allá de las fronteras nacionales, por los diferentes consensos éticos que, según muestra la evolución histórica de las unidades políticas, promueven los ámbitos de referencia, a saber, la ciudad, el Imperio o el Estado-nación. En este sentido, Habermas hace ver que, para que la toma de decisiones de los órganos centrales europeos adquiera mayor legitimidad, la solidaridad cívica nacional debe sufrir una transformación, de manera que la ciudadanía de la Unión como conjunto comparta soberanía con los miembros de cada uno de los pueblos de Europa, y, por ende, estén en condiciones de participar de un proceso conjunto transnacional de formación de la voluntad. (Habermas, 2012: pos. 568, 594)

Pero, esta misma transformación de la solidaridad entre ciudadanos de un Estado particular, expandida a una unión política regional, ¿sería viable para la sociedad global? No parece ser posible, entre otras razones, porque, por ejemplo, las diferencias entre los distintos pueblos europeos pueden todavía remitirse a una historia común, aún cuando sea reinterpretada constantemente por las tradiciones nacionales. La historia universal no puede cumplir ese papel, en particular, si aceptamos una perspectiva posmetafísica de la misma. En esa postura, sólo cabe el respeto igualitario de todas las culturas ético-políticas del mundo y, en consecuencia, la discusión consiste en saber si, a partir de esa diversidad moral, la solidaridad puede sustentarse sólo en el sentimiento, y, en consecuencia, adoptar un carácter instrumental, o bien, rescatar su dimensión normativa e integrar una ética universalista y una política democrática global sujeta a principios jurídicos. (Arango, 2013a: 46)

### **El aporte de la ética discursiva**

La creciente globalización económica y de las comunicaciones, la incipiente sociedad civil global y los avances normativos hacia un Derecho cosmopolita avalan la legitimidad de una perspectiva universalista y moral de la justicia. La ética discursiva es una muestra de cómo pueden enriquecerse mutuamente justicia y solidaridad en el marco de una moral posconvencional. Para Habermas, el procedimiento mismo que representa la formación discursiva de la voluntad exhibe la íntima conexión de la autonomía individual con la solidaridad, pues la

primera se refiere a sujetos libres ya insertos en formas de vida que se comparten intersubjetivamente. No es, entonces, la mera benevolencia la que nos lleva a conceder a los otros un respeto igual, sino un principio solidario como miembros de una comunidad, interesados en la conservación del plexo de relaciones que nos unen. Llevada a las condiciones de una moral universalista, la solidaridad deja en el camino su sentido integrador de un colectivo inmediato y se descubre en los presupuestos pragmáticos del discurso argumentativo institucionalizado en las sociedades democráticas modernas, pero que se extienden a una comunidad ideal de comunicación de todos los sujetos capaces de acción y de lenguaje. (Habermas, 2000: 186-89; 192-93) A ello cabría agregar, como hace ver Honneth, que la solidaridad aporta a la justicia en sentido universal el reconocimiento recíproco entre todos los seres humanos, pero debe ser suplementada por el principio del cuidado y de la ayuda, que alude a una carga unilateral y desinteresada, a quienes no reúnen las condiciones para una participación igualitaria en el discurso práctico. (Honneth, 1995: pos. 6985) Por su parte, Apel sostiene que una ética universalmente válida puede coexistir con las morales de grupos y culturas particulares, a condición de que cada una de ellas respete la igualdad de derechos y la corresponsabilidad en la resolución de los problemas comunes de la humanidad. Para ese propósito, la solidaridad emergente de grupos o nacionalidades es insuficiente para constituir una obligación personal de corresponsabilidad universal, que sólo puede surgir de una ética basada en los presupuestos pragmático-trascendentales que aceptamos cuando participamos en un discurso argumentativo tendiente al entendimiento en cuestiones de relevancia global. (Apel, 2000: 229, 235) Michelini, a su vez, muestra que, desde la ética discursiva apeliana, es dable comprender la “corresponsabilidad solidaria primordial”, inherente a la comunidad ideal de comunicación, una suerte de interdependencia trascendental entre todos los seres humanos como argumentantes, en tanto ideal regulativo que hace posibles y fundamenta las interacciones solidarias concretas empíricas en los diferentes contextos vitales. (Michelini, 2015: 228-29)

## **Reflexión final**

La Ética del Discurso contribuye así a diseñar los principios morales y la corresponsabilidad solidaria necesaria para servir a una gobernanza global sin Estado, un régimen de coordinación de las acciones políticas no coactivo y, por tanto, necesitado del consenso de todos los agentes en los aspectos formales y procedimentales. (Ferrara, 2013: pos. 4423 y ss.) El ejercicio de la corresponsabilidad solidaria, para Apel, tiene lugar, principalmente, en el seno de las deliberaciones que se dan en los múltiples diálogos y conferencias que, a diario, se llevan a cabo sobre cuestiones vitales de la humanidad, los cuales, al menos parcialmente, toman la forma de “discursos prácticos”, buscando soluciones que resulten aceptables para todos los seres humanos, presentes y futuros. (Apel, 2000: 235) Habermas se inclina, en cambio, por asegurar condiciones más fuertes de legitimidad a la sociedad global, a través de los “conductos constitucionalmente institucionalizados para convertir la influencia comunicativa en poder político”, de manera que aquello que sucede en los encuentros internacionales entre expertos y académicos sea traducido a los canales institucionales donde se toman las decisiones. Sin embargo, en el contexto normativo legal del nivel supranacional, la Carta de las Naciones Unidas, las Declaraciones y Tratados fundamentales derivados de ella, la solidaridad entre los ciudadanos del mundo no necesita basarse más que en los deberes morales negativos de rechazo a las guerras de agresión y a las violaciones de derechos humanos que comporten crímenes contra la humanidad. (Habermas, 2006: 142-43) Esta restricción no es más que el correlato en el estado jurídico de la humanidad de la que debe observar una constitución republicana en las sociedades nacionales.

Aún cuando ello se vincule al tronco kantiano, no debe olvidarse, como ha puesto de resalto en un escrito póstumo Julio De Zan, apoyándose en ideas desarrolladas en *La Religión en los límites de la mera razón*, que la armonización de los intereses particulares de los actores globales no puede quedar reducida a una suerte de Estado de Derecho mundial, sino que debe sustentarse en el ideal cosmopolita de una “comunidad ética universal”. La misma se halla en constante aproximación en los progresos de la sociedad civil global que suponen las organizaciones de defensa de los derechos humanos y los múltiples

movimientos sociales que atienden a problemáticas concernientes a toda la humanidad, como la pobreza, la desigualdad, los derechos de las mujeres y las minorías oprimidas, entre otros. (De Zan, 2013, 106-108)

La perspectiva de la ética discursiva nos abre, pues, a la consideración de los parámetros de una política global que vaya más allá de los intereses particulares de cualquiera de los agentes involucrados, desde los Estados, las uniones regionales y las organizaciones internacionales, hasta los individuos en su condición de ciudadanos del mundo. Una mirada que, en definitiva, sin soslayar la desigualdad de fuerzas en la arena global, busca mostrar la radical insuficiencia, y la peligrosidad, de la acumulación unilateral de poder en desmedro del conjunto de la humanidad.

## Referencias

- Alberdi, J. B. (1994) [1870]. *El crimen de la guerra*, Buenos Aires: AZ Editora.
- Apel, K.-O. (2000). “Una macroética planetaria para la humanidad: necesidad, dificultad aparente y posibilidad eventual”, en E. Deutsch (comp.), *Cultura y modernidad. Perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente*, Barcelona: Kairós, 219-236.
- Arango, R. (2013a). “Solidaridad, democracia y derechos”, en *Revista de Estudios Sociales*, 46, 43-53.
- Arango, R. (2013b). “Solidaridad en la historia de Occidente. Entrevista a Hauke Brunkhorst”, en *Revista de Estudios Sociales*, 46, 185-188.
- Aristóteles (1989). *Política*, trad. J. Marías, M. Araujo, Madrid, Centro de Est. Constitucionales.
- De Miguel, J. (2018). “Estado, Constitución cosmopolita y gobernanza global”, en: *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, 20(1), 35-50.
- De Zan, J. (2013). *La gramática profunda del ethos. Una lectura de la ética de Kant*, Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Ferrara, A. (2013). *El horizonte democrático. El hiperpluralismo y la renovación del liberalismo político*, trad. A. Martínez Riu, Barcelona: Herder.
- Habermas, J. (2000). Justicia y solidaridad. Sobre la discusión acerca de la etapa 6<sup>a</sup> de Kohlberg, en: *Aclaraciones a la ética del discurso*, trad. M. Jiménez Redondo, 145-198.
- Habermas, J. (2006). *The Divided West*, trad. C. Cronin, Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (2012). *The Crisis of the European Union. A Response*, trad. C. Cronin, Cambridge: Polity Press.

- Honneth, A. (1995). "The other of justice: Habermas and the ethical challenge of postmodernism", en S. White (ed.), *The Cambridge Companion to Habermas*, New York: Cambridge Univ. Press, Kindle, pos. 6405-7120.
- Kant, I. 1991 [1795]. *A Perpetual Peace. A Philosophical Sketch*, en H. Reiss, ed., *Kant: Political Writings*, 2a. ed., trad. H. B. Nisbet, Cambridge, Cambridge: Univ. Press, 93-130.
- Leydet, D. (2006). "The ideas of 1789 or solidarity unbound: A sceptical appraisal", en *Philosophy & Social Criticism*, 32 (7), 799-807.
- Michelini, D. (2015). "Discurso y solidaridad", en: D. Michelini, J. De Zan, A. Damiani (eds.), *Ética, Política y Discurso. Contribuciones desde América Latina*, Río Cuarto: ICALE, 221-229.
- Rousseau, J. J. (1980) [1762]. *Del Contrato social o Principios del derecho político*, en *Del Contrato Social. Discursos*, trad. M. Armiño, Madrid: Alianza, 7-141.

