

LA SOLIDARIDAD SEGUN JÜRGEN HABERMAS

No está de más empezar por recordar el significado de solidaridad, ya que esta palabra se ha convertido en un término de uso muy frecuente (acaso demasiado) en nuestro lenguaje corriente. Expresamos «solidaridad» incluso cuando antes dábamos el pésame o expresábamos el sentimiento de estar afectados por la situación dolorosa de una persona, el sentimiento de sentirnos cerca de ella y de acompañarla con nuestro sentimiento; en otros casos equivale a expresar una especie de adhesión a la causa en litigio y al grupo que la lucha, sin más consecuencias para el que se solidariza, y especialmente sin tomar ninguna responsabilidad, con lo cual la solidaridad se convierte efectivamente en una mera expresión de un sentimiento de simpatía. Esta extensión del uso del término va unida a una consecuente pérdida de significado. Seguramente hay una cierta proporcionalidad entre la ampliación del campo semántico con una reducción de la intensidad significativa. Por esto creo que una historia del concepto nos podría recordar el significado propio, significado rico y programático. «Retornar el nombre de cada cosa», como profesaba Salvador Espriu¹, no es un esfuerzo restaurador sino, en primer lugar, esclarecedor, ilustrador, acaso incluso revolucionario, ya que solamente la realidad puede ser fuente de liberación.

El término «solidaridad», en el sentido que le damos hoy, es reciente, surge en el siglo XIX² en los ambientes socialistas franceses. Pero su origen es jurídico, ya que deriva de la expresión latina *in solidum*, nombre de una conocida

1 S. Espriu, 'Inici de càntic en el temple', de *Les cançons d'Ariadna*, in *Obres completes*, ed. a cura de F. Vallverdú, vol. I; *Poesía*, tomo 1, Barcelona 1985, p. 146:

*«Però hem viscut per salvar-vos els mots,
per retornar-vos el nom de cada cosa,
perquè seguíssiu el recte camí
d'accés al ple domini de la terra».*

2 Según S. Feilboten, 'Die Solidaritätsphilosophie in Frankreich', in *Festschrift für Wilhelm Jerusalem*, 1915, p. 65, Jean-Baptist Say (1767-1832, economista seguidor de A. Smith) es «el primero que constata una especie de "solidaridad" entre todos los hombres».

figura del Derecho que designa la relación jurídica de una obligación «gracias a la cual la totalidad de la cosa puede ser demandada por cada uno de los acreedores a cualquiera de los deudores. Además, entre los acreedores hay el derecho concedido a cada uno de recaudar el pago total del crédito, y entre los deudores, la obligación impuesta a cada uno de pagar él solo la totalidad de la deuda, si el pago le es demandado»³. Se trata, por tanto, de una relación de obligación que hace que todos los deudores singularmente respondan de la deuda, y esto significa que todos son responsables de ella porque cada uno responde de la deuda entera. Este origen jurídico del término pone ya de manifiesto el significado básico de la solidaridad: cada uno es responsable de todos y todos lo son de cada uno⁴, o dicho en términos metafóricos y muy reales al mismo tiempo, llevar las cargas del otro, o pagar su deuda, luchar sus causas haciéndolas causa propia.

Pierre Leroux, uno de los primeros en elaborar e introducir el término en el contexto de las ideas socialistas, hace de la solidaridad una especie de característica antropológico-social que la convierte en la base de la vida social, porque supera la división del género humano en naciones, familias y propiedades, restableciendo la unión entre los hombres⁵. Esta concepción será la que tomará el sociólogo E. Durkheim y ya antes A. Comte. El cambio de acento consiste en el hecho de que la solidaridad, de ser una responsabilidad que uno toma por una carga de otro, pasa a ser un vínculo social, sea entendido como vínculo de clase (en todo caso con vocación universalista) o como vínculo social de la sociedad en su conjunto, viniendo a ser una forma de la exigencia de sociabilidad⁶.

Acaso una postura intermedia entre el compromiso por el particular que necesita apoyo y el vínculo social viene dada por la concepción de la solidaridad dentro del utilitarismo de J. S. Mill, donde la solidaridad tiene que ver con la atención a los más necesitados, pero persiguiendo el objetivo general de conseguir el mayor bienestar posible para el mayor número de gente posible⁷.

El anarquismo ha hecho también de la solidaridad un lema de sus programas, y es uno de los ámbitos donde más se ha elaborado el concepto. También aquí se da una cierta mediación de la polarización entre el carácter universal y el particular de la solidaridad. Lo más característico es que la solidaridad no tiene nada que ver con ninguna institución político-social, porque éstas no

3 F. S. Gargiulo, 'Solidarietà', in *Il digesto italiano. Enciclopedia metodica e alfabetica di legislazione, dottrina e giurisprudenza*, diretta da L. Lucchini, vol. XXII/1, Turín 1899, p. 1.

4 L. Oeing-Hanhoff, 'Freiheit und Solidarität. Zur Kritik des liberalistischen und sozialistischen Freiheitsverständnisses', in G. Pöltner (Hg.), *Personale Freiheit und pluralistische Gesellschaft*, Viena 1981, p. 9.

5 De P. Leroux conviene tener en cuenta, sobre todo, *De l'Humanité, de son principe et de son avenir* (1840), ed. par M. Abensour et P. Vermeren, París 1985.

6 De manera semejante funciona el concepto del hombre como «ser genérico» de L. Feuerbach y del joven Marx. Ver G. Amengual, 'Gattungswesen als Solidarität', in H. J. Braun et al. (Hg.), *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der zukunft*, Berlín 1990, pp. 345-367.

7 Véase sobre este tema H. Boucsein, *John Stuart Mill und die Idee der Solidarität*, Frankfurt M., 1983.

son más que objetivaciones del poder de los otros, de los poderosos. La solidaridad surge del individuo y se dirige al individuo y al grupo, no siendo nunca una institución ni en ella misma institucionable. El anarquismo mantiene el concepto de solidaridad más próximo al originario siendo jurídico, aunque no tenga ni pueda revestir ningún carácter jurídico o institucional⁸.

De la historia del término podemos retener este doble aspecto del concepto de solidaridad que no siempre se da unido: 1) el compromiso de ayuda al hombre concreto que tiene necesidad, sea individuo sufriente o grupo en lucha, haciéndose responsable de su deuda, de su causa, y, por otra parte; 2) la solidaridad como vínculo social, poniendo en primer plano la dimensión universalista. La tensión entre estos dos aspectos la veremos en la misma teoría de J. Habermas, no porque busque un equilibrio o síntesis entre ambos términos, sino porque decididamente subrayará el segundo aspecto, por otra parte preponderante dentro de la tradición socialista.

LA SOLIDARIDAD ENTRE LA RECIPROCIDAD Y LA BENEVOLENCIA. LA SOLIDARIDAD DESDE LA PERSPECTIVA DE LA TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA Y DE LA ÉTICA DISCURSIVA DE JÜRGEN HABERNAS

Habermas tiene una teoría social de amplio alcance con derivaciones éticas, de las cuales se ocupa cada vez más después de la publicación de la obra sobre la teoría de la acción comunicativa. Miraremos cómo se presenta la solidaridad en la misma teoría de la acción comunicativa, considerándola como fundamentación de la solidaridad, y, en segundo lugar, miraremos qué solidaridad se desprende de la acción comunicativa y de la ética discursiva correspondiente.

1. LA ACCIÓN COMUNICATIVA COMO FUNDAMENTO DE LA SOLIDARIDAD

Considerar la teoría habermasiana de la acción comunicativa como una teoría de la solidaridad no es hacerle ninguna injusticia, aunque sea mucho más que esto. De entre los cuatro objetivos que esta teoría se propone⁹, la solidari-

8 De la inmensa bibliografía se puede reseñar como más importante P. Kropotkin, *El apoyo mutuo. Un factor de evolución*, Móstoles 1989; id., *La moral anarquista*, Madrid 1978. La línea de Kropotkin ha sido desarrollada actualmente por el antropólogo A. Montagu, *¿Qué es el hombre?*, Barcelona 1987; id., *La dirección del desarrollo humano*, Madrid 1975. Una buena visión de conjunto, más bien sistemática en la primera e histórica en la segunda, la ofrecen estas dos obras: C. Díaz, *El anarquismo como fenómeno político moral*, Madrid 1978; id., *Las teorías anarquistas*, Madrid 1978.

9 Cf. J. Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt M. 1985, p. 180. Los cuatro objetivos son casi coincidentes con los tres completos temáticos de *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. I, Frankfurt M. 1981, p. 8 (hay versión castellana de M. Jiménez Redondo: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid 1987). De aquí en adelante citaremos esta obra en el texto mismo con la sigla TKH, con número romano para el volumen y arábigo para la página.

dad caería dentro del de construir una teoría de la sociedad, distinguiendo la doble vertiente de la sociedad como sistema y como mundo de la vida. Esta distinción se corresponde a la distinción entre acción orientada al éxito (instrumental o estratégica) y acción orientada al entendimiento o comunicativa. La sociedad como *sistema* es el ámbito y el producto de las acciones teleológicas (instrumentales o estratégicas), que se autorregulan a base de *inputs* y *outputs*, como es el caso paradigmático del mercado, acciones que tienen como criterio el éxito, cuya racionalidad está en la adecuación de los medios a los fines; en este ámbito se da la relación sujeto-objeto: el agente se relaciona con objetos, aunque sea a través de instrumentos. La sociedad como *mundo de la vida* está estructurada comunicativamente, es decir, compuesta por individuos orientados al entendimiento, es el contexto que pone de acuerdo «las orientaciones de la acción de los participantes» (THK II, 226). Es, por tanto, la sociedad entendida como cooperación, acción conjunta dirigida según orientaciones que se han acordado, que, por consiguiente, presupone y realiza un diálogo tendente a entenderse. Se trata de la sociedad como ámbito y producto de la acción comunicativa tendente al entendimiento y a la creación de acuerdos que sirvan de orientaciones que posibiliten la cooperación; la relación es entre sujeto y sujeto¹⁰.

El tratamiento implícito del tema de la solidaridad lo encontramos, pues, en el análisis de la sociedad como mundo de la vida, porque es la consideración de la sociedad como ámbito y fruto de la acción comunicativa, porque es donde tienen lugar los procesos de personalización, integración social y socialización, que tienen mucho que decir sobre la solidaridad. El mismo concepto de acción comunicativa —que es el constitutivo de la sociedad como mundo de la vida— significa precisamente estos aspectos de entendimiento y coordinación. Recordemos una de las definiciones que Habermas da de la acción comunicativa:

«La acción comunicativa se caracteriza, a diferencia de las interacciones estratégicas, porque todos los participantes persiguen sin reservas los objetivos ilocucionarios [los de creación de relación entre los hablantes, G. A.], a fin de conseguir un entendimiento que ofrezca el fundamento para una coordinación consensuada de los respectivos planes de acción perseguidos por los respectivos individuos» (TKH I, 397 s.)¹¹.

El tema de la solidaridad no es algo añadido, sino que surge del concepto mismo de acción comunicativa, del cual podemos derivar la estructura misma de la solidaridad. En efecto, el concepto de acción comunicativa¹² implica sujetos que no actúen por mera reacción, sino según fines propuestos; es decir,

10 Sobre esta distinción, véase TKH II, cap. VI.

11 Otras definiciones parecidas, descripciones o resúmenes se encuentran en TKH I, 128, 385, 395, 410.

12 Para esta «indicación previa de las dimensiones» de la acción comunicativa, véase H. Peukert, *Wissenschaftstheorie Handlungstheorie Fundamentale Theologie*, Frankfurt M. 1978, p. 259.

son sujetos con comportamiento intencional. Este comportamiento es determinado lingüísticamente, tanto en el establecimiento de orientaciones como a la hora de la coordinación. La acción es temporal, se realiza en el tiempo y con tiempo, dice relación a un mundo temporal y produce la identidad de los sujetos mediante la constitución de contextos biográficos. La acción entre los participantes está determinada por orientaciones (la misma acción lingüística es siempre una acción según reglas; por tanto, una acción normada) dadas social e históricamente y que se han internalizado con el proceso de socialización. La acción comunicativa es en sí misma recíproca, en la cual los agentes, con la libertad que se suponen y se conceden, se reconocen recíprocamente como sujetos libres y solidarios, capaces de habla y acción, capaces de entender y de responder a argumentos y apelaciones, capaces de decisiones y acciones consecuentes.

La acción comunicativa es realizada por sujetos que no son simplemente portadores de una palabra, como lo pueda ser un rótulo; no son simples transmisores de una palabra sin hablante, sin sujeto corporal ni integrado en una historia y una sociedad ¹³; la acción comunicativa no es sin sujeto ¹⁴, sino que es realizada por sujetos libres y en conexión libre e inteligente con el otro, con su propia identidad y referencias al mundo.

La acción comunicativa es la que está orientada al entendimiento o acuerdo, a diferencia de la teleológica, que está orientada al éxito. «El éxito va definido como la realización, en el mundo, del estado de cosas deseado, que en una situación dada puede ser generado casualmente mediante acción u omisión calculadas» (TKH I, 385). En cambio, «entendimiento es tenido como un proceso de unión entre sujetos capaces de habla y de acción» (TKH I, 386).

A fin de perfilar mejor la distinción entre las acciones comunicativas y las teleológicas, Habermas se sirve de la triple distinción de los actos lingüísticos de Austin.

a) El *acto locucionario* o contenido proposicional contiene las informaciones, lo que se dice sobre el tema u objeto en cuestión. Se sitúa en el nivel de la experiencia o el estado de cosas sobre el cual se entienden los dialogantes. Ejemplo: «Te prometo que *mañana te pagaré la deuda*». Es el nivel de los objetos sobre los cuales se habla (TKH I, 389).

b) El *acto ilocucionario* es el indicador de la función de la proposición. Se sitúa en el nivel intersubjetivo, en el cual se establecen las relaciones interpersonales con los otros individuos. Indica el tipo de relación comunicativa que

13 Esto es lo que Jesús González Requena llama «discurso cibernético». Véase del mismo 'La postmodernidad: entre la transparencia y la locura', lección en el curso de verano de 1991 de la Univ. Complutense, *La conciencia postmoderna*, dirigido por J. L. Pinillos, de próxima publicación.

14 Este es, precisamente, el gran cambio que ha introducido la consideración del lenguaje predominantemente pragmática, a diferencia de otros anteriores que fueron predominantemente o casi exclusivamente sintácticas y semánticas. Sobre este cambio, por lo que respecta a K. O. Apel, con tantas cosas en común con Habermas, véase G. Amengual, 'El sujeto en la transformación de la filosofía de K. O. Apel', in *Estudios Filosóficos* (en prensa).

se establece o se pretende establecer entre el hablante y el oyente. Como afirma Habermas, este componente especifica «qué pretensión de validez presenta un hablante con su expresión, cómo la presenta y para qué la presenta» (TKH I, 376). Ejemplo: «*Te prometo que mañana te pagaré la deuda*».

c) El *acto perlocucionario* es aquél con el cual «el hablante consigue un efecto en el oyente. Mediante este acto lingüístico produce algo en el mundo» (TKH I, 389).

Habermas resume los tres actos lingüísticos de esta manera: «Decir *algo*; actuar *diciendo* algo; efectuar alguna cosa *por el hecho de que se actúa* diciendo algo» (TKH I, 389).

El acto locucionario interesa para hacer constar que el entendimiento que se da entre sujetos es siempre sobre cosas, sobre proposiciones; el acuerdo tiene contenido proposicional. Pero para la acción comunicativa es del mayor interés la distinción entre el acto ilocucionario y el perlocucionario. Los actos perlocucionarios, por el hecho de estar orientados a producir algo en el oyente, se sitúan en el contexto de acción teleológica. Persiguen un objetivo que no mana del contenido manifiesto del acto lingüístico. Por eso, siguiendo el análisis de Austin, Habermas concluye que «el éxito ilocucionario se encuentra en un contexto de relación interna o regulado convencionalmente con el acto lingüístico, mientras que los efectos perlocucionarios de un acto lingüístico permanecen exteriores al significado de lo expresado. Los posibles efectos perlocucionarios de un acto lingüístico son dependientes de los contextos casuales y no, como en el éxito ilocucionario, fijados mediante convecciones» (TKH I, 392). Esto quiere decir que «los efectos perlocucionarios solamente se pueden conseguir con ayuda de actos lingüísticos si se introducen como medio en una acción teleológica orientada al éxito. Los efectos perlocucionarios son un indicio de la integración de los actos lingüísticos en el contexto de la interacción estratégica» (TKH I, 393 s.). La otra diferencia es que los fines perlocucionarios se consiguen a condición de no manifestarlos, mientras que los ilocucionarios solamente se consiguen si se manifiestan.

De esta manera, estos dos actos lingüísticos son tomados como paradigmáticos de la acción comunicativa (ilocucionario) y de la estratégica (perlocucionario), porque está claro que el perlocucionario no tiende al entendimiento, sino al efecto a producir estratégicamente, mientras que el ilocucionario consigue el efecto precisamente mediante la comunicación. La comunicación orientada al entendimiento tiene un carácter simétrico, de relación recíproca entre hablante y oyente, que se pierde con la acción estratégica de uno de los participantes que utiliza actos perlocucionarios. De aquí el subrayado de Habermas, definiendo la acción comunicativa como aquella clase de interacciones «en las cuales *todos* los participantes concuerdan entre sí sus planes de acción individuales y, por tanto, persiguen *sin reservas* sus objetivos ilocucionarios» (TKH I, 395) ¹⁵.

15 Aquí no podemos dar cuenta de la discusión de Habermas con Austin, con el fin precisamente de resaltar el carácter comunicativo del acto ilocucionario (TKH I, 385 ss.). Esta misma discusión tiene su correspondiente con la discusión con Mead, por el hecho que éste no tiene en cuenta el papel de la regla en el proceso de comunicación. Mead incluye claramente el lenguaje

La *estructura nuclear* de la acción comunicativa consiste en que los participantes se aceptan recíprocamente como iguales en todas las dimensiones de la acción comunicativa y se reconocen las pretensiones recíprocas como obligantes¹⁶. La igualdad y la reciprocidad pertenecen a la definición misma de la acción comunicativa. Esto significa que la acción comunicativa funciona a base de sujetos iguales, libres y en relación de reciprocidad. Estos aspectos ofrecen ya las notas características —por lo menos materiales— del concepto de solidaridad.

Pero aún hay más: la acción comunicativa no es un proceso fáctico y casual cualquiera, sino un comportamiento intencional y regulado (o normado); esto quiere decir que hay «incondicionalidad incorporada en los procesos fácticos de entendimiento»¹⁷, es decir, que la estructura nuclear de la acción comunicativa es al mismo tiempo un *núcleo normativo*¹⁸, contiene en germen una ética consistente en el reconocimiento mutuo y en la solidaridad universal. Miremos ahora cómo Habermas fundamenta estos dos aspectos: ético y universal.

El núcleo normativo incrustado dentro de la misma acción comunicativa se pone de manifiesto cuando se piensa que todo acto lingüístico implica una pretensión de validez. Así, de los tres actos lingüísticos —locucionario, ilocucionario y perlocucionario— se derivan las pretensiones de validez de verdad, rectitud y veracidad, respectivamente (TKH I, 412). Ciertamente, estas pretensiones de validez son formales, porque por sí mismas no presentan nada como verdadero, recto o veraz; pero al mismo tiempo no son simplemente formales, porque nos indican cómo proceder en la búsqueda de lo verdadero, lo recto y lo veraz, en este sentido dicen relación a un procedimiento¹⁹.

Estas pretensiones de validez se desprenden de los actos lingüísticos mismos, son condiciones de posibilidad de funcionamiento del lenguaje mismo. Como tales remiten a algo incondicionado, pero no son todavía en sí mismas la fundamentación de la ética²⁰. Esta, en último término, proviene del hecho

en la relación intersubjetiva constitutiva de los sujetos: a) entendido como acción orientada a consecuencias; b) que al mismo tiempo expresa como el otro interpreta los gestos del ego, pero, en cambio, pasa por alto; c) el aspecto, según el cual, como que las tomas de postura del alter respecto del ego pueden fallar, se forman reglas de la aplicación de los símbolos, formando de esta manera convenciones de significación (cf. TKH II, 29).

16 Peukert, op. cit., p. 280. cf. 261, 273, 284.

17 J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt M. 1985, p. 375 (vers. Cast. de M. Jiménez Redondo, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid 1989).

18 Peukert, op. cit., pp. 283, 304.

19 J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt M. 1983, p. 113 (vers. cast. de R. García Cotarelo, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona 1985).

20 Aquí Habermas anota una diferencia respecto de Apel. La fundamentación trascendental de la ética discursiva aduce unos argumentos que apuntan a la prueba de la inevitabilidad de presupuestos de discursos determinados, haciendo así una transferencia de las condiciones argumentativas a la externas al discurso; es decir, pone una relación inmediata entre las pretensiones del acto lingüístico y las pretensiones de la acción moral. Habermas, en cambio, distingue tres niveles: 1) el de la producción de argumentos, donde valen las reglas lógico-semánticas; 2) el del procedimiento, y aquí es donde valen algunas reglas que tienen contenido ético, como es funda-

de que los participantes en el diálogo son personas y han de ser reconocidas como tales. En este sentido, y en conexión con lo que hemos llamado estructura nuclear de la acción comunicativa, Habermas formula las propiedades formales del discurso que hacen posible un consenso auténtico, en forma de «reglas del discurso»²¹, de la manera siguiente:

- «1. A todo sujeto capaz de habla y acción le es permitido participar en discursos.
2. a) A cada uno le es permitido problematizar toda afirmación. b) A cada uno le es permitido introducir cualquier afirmación en el discurso. c) A cada uno le es permitido manifestar posiciones, deseos y necesidades.
3. A ningún hablante se le puede impedir el uso de los derechos reconocidos en 1 y 2 por coacción, tanto en el interior como en el exterior del discurso»²².

Excepto estos presupuestos constitutivos de la acción comunicativa, sean en el aspecto lingüístico (las tres pretensiones de validez) o en el aspecto de participación (estas tres reglas del discurso), la acción comunicativa no presupone ningún criterio de racionalidad o de moral. La acción comunicativa se fundamenta en sí misma, en las propias condiciones de posibilidad. En este sentido se crea sus criterios y pautas, con la consecuente capacidad de revisarlos. Aquí se incrusta la capacidad de crítica de las ideologías y al mismo tiempo la capacidad de innovación²³.

Ahora bien, la acción comunicativa y el entendimiento o acuerdo o consenso a que apunta, no se ha de confundir nunca con un acuerdo cualquiera que tome cualquier grupo de diálogo. Por el hecho de pretender ser racionales, es decir, por no contradecir las tres pretensiones de validez inherentes a la acción comunicativa, los participantes no se pueden cerrar a ningún argumento ni a ningún participante, es más, el consenso a que se llegue es siempre revisable a la luz de nuevas aportaciones. Esto quiere decir ilimitada comunidad de comunicación, es por tanto una acción determinada por una solidaridad univer-

mentalmente el reconocimiento recíproco; y 3) el del proceso retórico, donde rigen las reglas del discurso. Habermas, *Moralbewusstsein*, cit., pp. 88-99.

21 Estas «reglas del discurso» son una especie de reelaboración de lo que anteriormente había designado como «situación ideal de diálogo». Véase Habermas, 'Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz', in id., N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt M. 1975, pp. 101-141.

22 Habermas, *Moralbewusstsein*, cit., p. 99. Algo parecido había formulado K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt M. 1976, vol. II, p. 400: «Todos los seres capaces de comunicación lingüística han de ser reconocidos como personas, ya que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor ni a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión». Cf. afirmaciones semejantes, pp. 424-425.

23 Peukert, op. cit., pp. 296-299; Wellmer, 'Razón, utopía y la dialéctica de la ilustración', in R. Bernstein (ed.), *Habermas y la modernidad*, Madrid 1988, pp. 90-92.

sal, dentro de la cual se constituye la comunidad de comunicación histórica concreta ²⁴.

De todo esto queda claro tanto el elemento incondicionado o vinculante que late dentro de la acción comunicativa como que ésta está esencialmente abierta a la universalidad: el reconocimiento como sujeto libre y capaz de hablar y acción, y, por tanto, con capacidad de participar en el diálogo, no se circunscribe a ningún grupo, sino que es universal, con el consecuente reconocimiento universal de todo individuo como persona, con los mismos derechos que cualquier otro: libertad, igualdad y reciprocidad son cualidades constitutivas de la acción comunicativa.

Otra característica que destaca es el carácter fundamentador que tiene la teoría habermasiana, sobre todo respecto a la ética, con el recurso al lenguaje como el lugar primario de entendimiento y relación en la sociedad humana. Desde el lenguaje se pretende fundamentar tanto la dimensión ética de la acción comunicativa como su carácter universal. El aspecto fundamentador puede parecer como decepcionante, especialmente desde otras preocupaciones menos formales y de más referencia a contenido. En la fundamentación no se trata ninguna cuestión viva u operativa. Es una construcción tan racional como lejana de la vida cotidiana. De todas maneras, en descargo de estas posibles deficiencias se puede recordar el carácter procedimental: contienen un nuevo imperativo categórico ²⁵ que puede guiar un nuevo comportamiento que explícitamente

24 De todas maneras, esta concepción de la universalidad ha sido criticada por H. Peukert, inspirándose en W. Benjamin, porque se reduce solamente a los afectados coetáneos y, por tanto, se trata de una solidaridad amnésica, desmemoriada, con lo cual se muestra que esta solidaridad quiere construir una felicidad o bienestar contradictorio, en la medida en que se trataría de una felicidad de vencedores que olvida a los vencidos, aquellos que con su esfuerzo han hecho posible el estado actual de felicidad, pero no lo consiguieron; se trataría de una felicidad que olvida sus presupuestos, significaría poner la amnesia como presupuesto para una conciencia feliz, lo que equivale a poner la inhumanidad como condición de la felicidad. Cf. H. Peukert, op. cit., pp. 300-310; R. Mate, *Mística y política*, Estella 1990. Con la misma lógica, se habría de añadir la necesidad de la solidaridad proleptica o anticipatoria respecto de generaciones futuras, que tantas veces se ven hipotecadas por decisiones actuales, cosa empero que se puede entender como incluida en el postulado que todos los afectados han de ser participantes del diálogo. Respecto al primer punto, el de los vencidos, también cabría considerar que cada sujeto aporta la propia historia en el diálogo, ya que éste no se realiza prescindiendo de las personas y sus situaciones; ello puede valer, por lo menos, en el aspecto ético; que además de esto pueda haber algún elemento irredimible, creo que por ello mismo va más allá del ámbito ético propiamente dicho.

25 Habermas, *Moralbewusstsein*, cit., p. 77, reformula el imperativo kantiano con estos términos: «En lugar de prescribir a todos los otros una máxima como válida, que quiero que sea una ley general, he de presentarles mi máxima a fin de que discursivamente sea examinada su pretensión de universalidad. El peso se traslada de lo que cada uno (singular), sin contradicción, puede querer como ley universal, a lo que todos quieren de común acuerdo reconocer como ley universal». K. O. Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt M. 1988, p. 123, presenta esta reformulación: «Obra solamente según una máxima de la cual tú, basándote en un real entendimiento con los afectados o con sus abogados, o —en sustitución— en virtud del correspondiente experimento mental, puedes suponer que las consecuencias y efectos secundarios, que previsiblemente resulten de su seguimiento

busca y tiene como criterio y meta la solidaridad universal, con la esperanza de que las necesidades de tanta gente que sufre no sean siempre argumentos de-soídos por los participantes que pueden hacer algo.

2. LA SOLIDARIDAD DERIVADA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA

Hemos visto cómo la acción comunicativa es una interacción orientada al entendimiento, en cuya persecución pueden participar con igual derecho y libertad todos los sujetos capaces de habla y de acción, es decir, todas las personas, que por esto mismo son reconocidas como tales. Así la acción comunicativa crea las orientaciones capaces de coordinar los planes de acción de cada uno, creando sociedad como mundo de la vida, es decir regido por orientaciones consensuadas, y en último término, por un depósito cultural compartido que hace posible el entendimiento y la coordinación. De esta manera la acción comunicativa es ejercicio de solidaridad, de tal forma que su resultado no es puro sistema, sino mundo de la vida.

Esta interpretación de la acción comunicativa como solidaridad la podemos considerar como una exposición de una concepción de la solidaridad, pero respecto a aspectos más concretos de carácter social o moral no baja del terreno de los principios; por esta razón la podemos considerar más bien como una fundamentación de la solidaridad y de la sociedad como un conjunto articulado solidariamente, a diferencia de otras teorías (y de otros aspectos) que parecen pensarla más mecánicamente. Habiendo visto, por tanto, la acción comunicativa como fundamento de la solidaridad, miremos ahora qué solidaridad se deriva de la teoría de la acción comunicativa y de la ética discursiva correspondiente.

2.1. *Solidaridad y reciprocidad*

Una primera cuestión a dilucidar es el papel que juega la *reciprocidad*, ya que está de manera evidente en el corazón mismo de la acción comunicativa, y, por otra parte, en estudios anteriores, el mismo Habermas había hecho análisis muy críticos de esta categoría. En efecto, en la lección de entrada como profesor en la Universidad de Frankfurt, *Técnica y ciencia como 'ideología'*, del año 1968 —que da el título al libro que la publica con otros estudios—, expone Habermas la reciprocidad como la estructura nuclear del mundo burgués-capitalista, como la categoría que el capitalismo ha introducido para obtener una legitimación del poder «que ya no baja del cielo de las tradiciones culturales, sino que puede obtenerse desde la misma base del trabajo social»²⁶.

Esta legitimación ya no es cultural o ideológica, sino técnico-económica: es la que dan los rendimientos técnico-económicos del sistema que provocan el

universal para la satisfacción de los intereses de cada uno de los afectados, puedan ser aceptados por todos los afectados en un discurso real sin coacción».

26 J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Frankfurt M. 1971, p. 69 (vers. cast. de M. Jiménez y M. Garrido, *Técnica y ciencia como 'ideología'*, Madrid 1986).

asentimiento y, por otra parte, también la despolarización de las masas (porque la discusión sobre las decisiones política se ha tecnificado, perdiendo —o camuflando— su carácter moral); la legitimación viene dada por la economía y, en concreto, por la institución del mercado. «La institución del mercado, en el cual intercambian sus mercancías los propietarios privados, incluyendo también el mercado en el que los individuos que no tienen más propiedad que su fuerza de trabajo intercambian ésta, garantiza la justicia de la equivalencia de las relaciones del intercambio»²⁷.

La supuesta libertad de intercambio, la equivalencia entre los productos intercambiados y la igualdad de derecho de los traficantes son las notas que constituyen esta reciprocidad del mercado, que se convierte en la categoría clave para la comprensión de la justicia burguesa, que rige todo el mundo burgués-capitalista, atravesándolo de arriba abajo, desde la moral hasta el mercado, pasando por las relaciones sociales y políticas. En este sentido no hay duda de que la reciprocidad es una categoría clave del mundo burgués-capitalista, tal como de hecho se refleja en todas las concepciones contractualistas, que dominan tanto las teorías políticas como las sociales y morales. Ahora bien, ya entonces Habermas seguía anotando que «esta ideología burguesa toma también como fundamento de la legitimación una categoría perteneciente al campo de la acción comunicativa: la categoría de la reciprocidad. Pero el principio de reciprocidad resulta ser ahora [en el mundo burgués-capitalista, G.A.] el principio mismo de organización de los procesos de la producción y reproducción social. Por esto, de ahora en adelante, el poder opresor se puede legitimar “desde abajo” en lugar de “desde arriba” (mediante el recurso a las tradiciones culturales)»²⁸.

Se ve que ya entonces Habermas distinguía entre la reciprocidad como «categoría pertinente al campo de la acción comunicativa» y la reciprocidad como «principio de organización de los procesos de producción y reproducción social». En efecto, hay una clara diferencia entre la reciprocidad burguesa-capitalista y la reciprocidad comunicativa: la *burguesa* es libre intercambio de equivalentes entre iguales (iguales bajo el aspecto [abstracto] de traficantes o contratantes), es claramente una categoría contractual, que lleva en el mejor de los casos a una cooperación²⁹.

Ciertamente, en una concepción contractual de intercambio mercantil es impensable la solidaridad. Tal como afirma J. B. Metz, uno de los primeros en contraponer la reciprocidad contractual a la solidaridad, «en una sociedad mar-

27 Habermas, *ibid.*

28 Habermas, *ibid.* Véase también Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt M. 1976, pp. 28 s.

29 Aquí entendemos por cooperación el modo de actuación conjunta correspondiente a la reciprocidad contractualista, y que se diferencia, por una parte, de la actuación competitiva, que tiene como objetivo vencer al otro, en vez de unirse con él en la búsqueda del objetivo común, sin salirse de la búsqueda de los propios intereses, y por otra parte se diferencia de la solidaridad, que es una actuación que va más allá de la cooperación, porque no está centrada en uno mismo, sino en la persecución del bien del otro. Cf. A. Cortina, *Ética sin moral*, Madrid 1990, pp. 282-290, 287-289.

cada por los procesos de intercambio, la solidaridad —en caso que se llegue a tematizar— solamente es pensable como solidaridad de alianza entre iguales (que lo son o aspiren a serlo): «yo doy apoyo a tus intereses y tú a los míos». El equivalente común se llama competencia, el interés se centra en el intercambio para obtener el éxito y el progreso recíproco»³⁰. Se trata de las alianzas interesadas, que van desde las alianzas político-militares de bloques hasta los grupos de presión económicos o de opinión y el corporativismo, que se habrían de definir como solidaridades insolidarias y para la insolidaridad. Hay, por tanto, un verdadero «antagonismo entre el principio de intercambio y la solidaridad»³¹, ya que precisamente la solidaridad es «cualitativamente algo más que una alianza para un fin entre iguales»³². La solidaridad es una «categoría de salvación del sujeto donde sea que éste se encuentre amenazado: amenazado por el olvido, por la opresión, por la muerte; una categoría del compromiso con el hombre, a fin de que llegue a ser sujeto y se mantenga como tal»³³. El mismo Habermas, relacionando el modelo contractualista con la solidaridad pensada desde la ética discursiva, ha afirmado que ésta no es una transformación del modelo contractualista, sino su alternativa³⁴. Queda claro, por tanto, que la solidaridad es impensable desde una reciprocidad burgués-capitalista, contractualista.

La reciprocidad comunicativa, en cambio, es interacción que constituye la misma acción comunicativa: si no hay un hablante y un oyente que interactúen recíprocamente, es decir, que hablen y escuchen, no hay comunicación. La reciprocidad comunicativa consiste en que el otro corresponde a la acción del primero. La reciprocidad es en este caso constitutiva de la comunicación. La reciprocidad no se sitúa, por tanto, en el nivel del intercambio o de las funciones, y no es meramente en respuesta a la acción del primero, sino en correspondencia; se trata de un nivel anterior y mucho más básico: el de la constitución de la comunicación. Y en la medida en que es constitutivo de la comunicación lo es también de los sujetos comunicantes: hay un hablante que se dirige a alguien en la medida que hay alguien que escucha, y a la inversa.

La reciprocidad comunicativa no es condicional (si me das te daré) ni proporcional, o sea, medida de la relación (te daré según lo que me des), como es el caso en el intercambio, permaneciendo, por tanto, dentro del propio principio individualista; sino que la reciprocidad comunicativa representa precisamente una salida de uno mismo e interacción, y no una salida cualquiera, sino constitutiva del propio ser sujeto, que por esto mismo es un sujeto intersubjetivo o

30 J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Maguncia 1977, pp. 205 s. (hay vers. cast., *La fe en la historia y la sociedad*, Madrid 1979).

31 Metz, op. cit., p. 206.

32 Metz, ibid.

33 Metz, op. cit., p. 207.

34 J. Habermas, 'Gerechtigkeit und Solidarität', in W. Edelstein, G. Nunner-Winkler (Hg.), *Zur Bestimmung der Moral*, Frankfurt M. 1986, p. 299 (aquí lo afirma del plateamiento de Mead, pero es igualmente aplicable a la ética discursiva, cf. pp. 301-303, 312 s. (vers. cast. de J. De Zan, 'Justicia y solidaridad', in K. O. Apel et al. (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona 1991).

socializado. Significa, por tanto, ruptura del círculo cerrado contractualista y salida del solipsismo implicado, en el cual el otro solamente aparece en función de uno mismo.

La reciprocidad comunicativa es aquello que constituye el entendimiento o acuerdo (*Verständigung*) y lo distingue del acuerdo puramente fáctico. En efecto, «el acuerdo es tenido por un proceso de unión entre sujetos capaces de habla y de acción» (TKH I, 386). Ahora bien, este acuerdo para ser verdaderamente tal no basta que sea un asentimiento colectivo, más o menos difuso y sin un claro contenido proposicional, que no cumple las condiciones de un acuerdo. Estas condiciones son que —además de tener un contenido proporcionalmente diferenciado— el acuerdo no puede ser impuesto desde fuera, sino que ha de ser «racionalmente motivado» (TKH I, 387), y solamente podrá ser tal cuando sea resultado del intercambio de razones y argumentos que puedan llevar a un «convencimiento común» (TKH I, 387). «El acuerdo se apoya sobre convicciones comunes. El acto lingüístico de uno es logrado solamente si el otro acepta la oferta contenida en éste, tomando postura (aunque de manera implícita) con un sí o un no respecto a una pretensión de validez fundamentalmente criticable. Tanto el ego, que presenta con su expresión una pretensión de validez, como el alter, que lo acepta o la rechaza, apoyan sus decisiones en razones potenciales» (TKH I, 387).

La reciprocidad —ahora en forma de simetría— es también lo que distingue la acción comunicativa de la acción teleológica. En efecto, como hemos visto, Habermas, a través del análisis y la discusión de la teoría de los actos lingüísticos ilocucionario y perlocucionario, llega a una definición precisa de la acción comunicativa. La comunicación exige una orientación al entendimiento o acuerdo (*Verständigung*). La comunicación orientada al acuerdo tiene un carácter simétrico, que se pierde en la actuación estratégica de uno de los participantes que utilice actos perlocucionarios. La comunicación consiste en una interacción en la cual los participantes llegan a un acuerdo mediante el uso de actos ilocucionarios sin reservas de ninguna clase, es decir que llegan a un acuerdo por la fuerza misma del acto lingüístico y no por los efectos exteriores que pueda tener el lenguaje usado (TKH I, 392-398).

2.2. Solidaridad y benevolencia

El carácter constitutivo —y no condicional ni proporcional— de la comunicación que tiene la reciprocidad se pone de relieve cuando consideramos otro aspecto decisivo para la solidaridad, a saber, si la reciprocidad requiere la *benevolencia*. Como es sabido, Kohlberg postula que la justicia ha de ser complementada por la benevolencia, a fin de aplicar tanto al bien individual como al general el principio de hacer el bien y evitar el daño, principio que se traduce tanto en el sentido comunitario (justicia) como en la preocupación por el bienestar del otro, la compasión, el amor al prójimo (benevolencia)³⁵.

35 Habermas, art. cit., p. 308. Cf. L. Kohlberg, D. R. Boyd, Ch. Levine, 'Die Wiederkehr der sechsten Stufe: Gerechtigkeit, Wohlwollen und der Standpunkt der Moral', in *Zur Bestim-*

Esta preocupación que Kohlberg hace presente postulando que la justicia sea complementada con la benevolencia había sido ya mencionada en primer lugar por H. Peukert, que llega a considerar que una solidaridad universal, que quiera pasar a todos por el mismo rasero, sería una traición a los indefensos, porque éstos precisamente requieren una solidaridad parcial a su favor, precisamente porque con ellos nos se ha de presuponer la simetría o igualdad que parece presuponer la reciprocidad de la acción comunicativa y la ética discursiva³⁶.

Tanto Kohlberg como Peukert hacen constar —uno para la benevolencia, el otro para la solidaridad— la fáctica asimetría y, por tanto, el desequilibrio y la necesidad de superarlo antes de poder hablar tan armoniosamente o abstractamente e idealmente de reciprocidad y de universalidad, subrayando que la solidaridad o la benevolencia se ha de preocupar precisamente por el singular amenazado e indefenso. Así afirma Peukert:

«Se me presenta el desafío de la solidaridad cuando otro está amenazado. En una situación de amenaza concreta hablar de solidaridad universal con todos, es entonces justamente una traición al otro y, al mismo tiempo, a la idea de solidaridad. Porque esta idea tiene su lugar originario allí donde los singulares, que como singulares son indefensos, se unen para romper la superpotencia de una amenaza y para superarla»³⁷.

Para Habermas no puede haber complementación entre la justicia y la benevolencia, porque no hay contraposición entre la preocupación por el bienestar general (justicia) y la preocupación por el bienestar del prójimo singular (benevolencia). Así, en confrontación con Kohlberg, Habermas afirma:

«Desde la perspectiva de la comunicación hay una unión estrecha entre la preocupación por el bienestar del prójimo y el interés por el bienestar general: la identidad del grupo se reproduce a través de las relaciones intactas del reconocimiento recíproco»³⁸.

mung der Moral, cit., pp. 205-240. La postura de Kohlberg es la clásica dentro de la filosofía analítica, que arranca de los moralistas escoceses y especialmente de D. Hume, con su distinción entre principios de justicia y principios de benevolencia. Aunque estrictamente hablando la posición de Hume es la inversa, a saber, que la benevolencia (natural, procedente de los sentimientos) es insuficiente y requiere ser complementada, por la justicia (artificial, obra de la razón); cf. D. Hume, 'Una investigación sobre los principios de la moral', in id., *De la moral y otros escritos*, trad. de D. Negro Pavón, Madrid 1982. Véase, por ejemplo, W. Frankena, *Analytische Ethik*, Munich 1972, pp. 62 ss. También V. Camps, *Virtudes públicas*, Madrid 1990, pp. 33-54, parece compartir este planteamiento al postular que la solidaridad debe complementar la justicia (p. 36), sin preguntarse más detalladamente acerca de la cuestión en qué pueda consistir esta compensación y complementación.

36 H. Peukert, 'Universale Solidarität - Verrat an Bedrohten und Wehrlosen?', in *Diakonie* 8 (1978) 3-12.

37 Peukert, art. cit., p. 4. Sobre Peukert y su concepción de la solidaridad, véase H. U. v. Brachel y N. Mette (Hg.), *Kommunikation und Solidarität*, Friburgo (Suiza) Münster 1985.

38 Habermas, 'Gerechtigkeit und Solidarität', cit., p. 311.

Para Habermas no puede haber la distinción y complementación entre justicia y benevolencia, correspondientes a la distinción entre el bienestar general y el del particular necesitado, porque precisamente el bienestar general consiste en el bienestar particular de todos: el grupo se forma a través del reconocimiento recíproco de los singulares. «Por tanto —continúa Habermas—, el punto de vista complementario al tratamiento igual de los individuos no es benevolencia, sino solidaridad»³⁹.

Así, además, la solidaridad no es algo añadido respecto a la justicia (como lo es la benevolencia para Kohlberg), ni tan siquiera representan dos momentos complementarios, sino simplemente «dos aspectos de la misma cosa»⁴⁰. De esta manera, Habermas une justicia y solidaridad, poniéndolas al mismo nivel, siendo afirmadas de manera igualmente originaria y con el mismo grado de preferencia. Así como lo inviolabilidad de la persona y su autonomía, por una parte, y la integración social, por otra, se afirman con la misma primacía, porque una cosa implica la otra, de la misma manera se afirman simultáneamente la justicia y la solidaridad.

El trasfondo para esta unión de justicia y solidaridad es la teoría clásica de la intersubjetividad, desde Fichte y Hegel a Mead, con la profundización que aporta la misma teoría de la acción comunicativa, que hace que se afirme al mismo tiempo la autonomía del individuo y su carácter social; individualización y socialización no son más que dos aspectos del mismo movimiento⁴¹. En efecto, tal como afirma Habermas, «la solidaridad arraiga en la experiencia de que uno ha de responder del otro, porque todos, como compañeros, han de estar de la misma manera interesados en la integridad de su contexto vital común»⁴².

De esta manera, la solidaridad, entendida desde la acción comunicativa, toma distancias de la solidaridad premoderna basada en último término en relaciones de parentesco⁴³. Esta solidaridad premoderna, además de limitada —cosa que tiene en común con otras formas no premodernas, sino bien postmodernas (como el fenómeno tan acentuado hoy del corporativismo⁴⁴)—, tiene la característica de que no trata de sujetos emancipados, que se reconozcan simplemente como tales, sino en cualidad de otras características y funciones

39 Habermas, art. cit., *ibid.*

40 Habermas, *ibid.*

41 Véase, por ejemplo, TKH II, 92-94, 65-68, a propósito de Mead, y la afirmación taxativa: «Sujetos capaces de habla y de acción son constituidos como individuos solamente por el hecho de que crecen como miembros de una comunidad lingüística particular en un mundo de la vida compartido intersubjetivamente. En los procesos comunicativos la identidad del singular y la del colectivo se forman y se mantienen de manera igualmente originaria». Habermas, 'Moralität und Sittlichkeit', cit., p. 20.

42 Habermas, 'Gerechtigkeit und Solidarität', p. 311.

43 Esta es, a veces, una de las críticas que se han hecho a la versión de la solidaridad africanizada como *Ujamaa*, de Julius Nyerere, por sus resonancias de clan, aunque por otra parte no se puede olvidar el arraigo que tiene en la mentalidad del país. Véase J. Nyerere, *Ujamaa*, Oxford Univ. Press., Dar-es-Salam 1968.

44 Véase, por ejemplo, el estudio M. Pérez Yruela y S. Giner (eds.), *El corporativismo en España*, Barcelona 1988.

(normalmente de edad y sexo); es una solidaridad monolítica y masiva, en la cual todavía no ha hecho acto de presencia la individualidad emancipada y autónoma, porque la masa no se ha diferenciado aún en individuos sociales, o en personas abstractas, universales, reconocidas por recíproco reconocimiento. Únicamente a partir del reconocimiento mutuo se puede empezar a hablar de autonomía de los sujetos, cosa que falta a la solidaridad premoderna. No es una solidaridad superadora del individualismo, porque es simplemente pre-individual.

Además, la solidaridad entendida comunicativamente se libera de la hipoteca metafísica. Según Habermas, la solidaridad muchas veces no deja de ser una purificación y la correspondiente ampliación de los lazos de parentesco, por la cual la solidaridad se afirma con todos los que tienen rostro humano; mientras que en la comunicación todo participante en la argumentación con su sí o no es la última instancia ⁴⁵.

Los que se solidarizan comunicativamente son los sujetos capaces de habla y de acción, y los discursos e interacciones que establecen traspasan las barreras de grupo, ya que las argumentaciones traspasan los mundos de la vida particulares, tendiendo a la ilimitada comunidad de comunicación, por decirlo con el término de Peirce, actualizado por Apel. Lo que en todo caso no puede darse es una solidaridad corporativista, la solidaridad de intereses, precisamente porque la comunicación no excluye ningún participante y exige la participación de todos los afectados.

Una objeción que repetidamente se ha hecho a la teoría de la acción comunicativa y a la ética discursiva correspondiente es que tienen un planteamiento formal (reconocimiento de las personas y la igualdad de derecho en participar en el diálogo). La pregunta que necesariamente surge es entonces cómo una tal ética, de planteamiento formal, puede generar un concepto de solidaridad que es material. La ética discursiva parte del reconocimiento de todos como personas, con los mismos derechos y oportunidades. Ciertamente este reconocimiento es formal, como lo es el concepto de persona. Con este punto de partida se crea una simetría formal que permite encontrar una base común e igual con el fin de buscar conjuntamente orientaciones para la acción de cada uno y para su coordinación. Esta situación tiene, efectivamente, el carácter de constructo; no es una situación real, como no lo es la situación de justicia, porque la situación real se caracteriza de manera evidente por la asimetría, por la desigualdad, por el desequilibrio. Postulado estas condiciones formales de igualdad de derecho, ciertamente no se han creado aún unas condiciones materiales de simetría e igualdad; pero su creación será una necesidad imperiosa, aunque solamente se piensen las condiciones formales de diálogo. En la medida en que se admita la participación de todos con los mismos derechos y oportunidades en el diálogo y en la medida en que se quiera dialogar seriamente, es decir, sin obviar las pretensiones de validez de verdad, rectitud y veracidad propias del uso del lenguaje, la real desigualdad no podrá menos de resaltar aún más como

45 Habermas, art. cit., p. 313. La mutua implicación de autonomía y solidaridad es puesta de relieve por A. Cortina, op. cit., pp. 273-293.

flagrante contradicción con las condiciones formales constitutivas del diálogo, habrán de ser superadas, postulando —al menos— la creación de una situación real de igualdad. En este sentido del mismo planteamiento formal de la ética discursiva (y de la teoría de la acción comunicativa que la fundamenta) se deriva un postulado inicial y fundamental de solidaridad a fin de ir creando condiciones materiales sociales de igualdad, en correspondencia y en cumplimiento de las formales. También en este sentido las condiciones formales —que no por ser solamente formales dejan de ser menos básicas— se revelan como procedimentales, como indicaciones para la acción.

Los aspectos más resaltados de la solidaridad en el planteamiento de Habermas son los de justicia y el de la dimensión universal. Dos aspectos de importancia decisiva, en efecto: 1) el carácter de justicia que tiene la solidaridad le da rango social, liberándola de la apariencia de voluntariedad y casi arbitrariedad en que de otra manera cae necesariamente; 2) el carácter universal es decisivo para discernir la solidaridad propiamente dicha de las alianzas de intereses.

3. CONSIDERACIONES CRÍTICAS

Ahora bien, estos dos aspectos —que han de ser considerados como verdaderos logros— dejan en la sombra algo decisivo para el concepto de solidaridad, a saber: el compromiso a favor del particular indefenso. Se trata de una solidaridad de tal manera planteada a nivel universal, que en ella el particular parece solamente tener lugar como un caso del universal social. La solidaridad habermasiana se propone el mantenimiento del conjunto social, y a tal fin incluye también la ayuda al particular necesitado, pero no parece tener directamente ningún interés en los particulares. Una prueba de este enfoque la podemos ver en la fundamentación de la solidaridad aducida poco ha: «la solidaridad arraiga en la experiencia de que uno ha de responder del otro, porque todos como compañeros han de estar de la misma manera *interesados en la integridad de su contexto vital común*»⁴⁶, no necesariamente en la integridad de cada uno de los individuos. Obviamente no es que Habermas ignore que hay personas indefensas, y tanto más cuando más avanzada es la individuación, pero los individuos solamente los ve como atrapados en redes sociales, en este caso en la «red de la falta de protección recíproca»⁴⁷, y piensa que la solidaridad «se refiere al bien de los compañeros hermanados en una forma de vida compartida intersubjetivamente»⁴⁸.

46 Habermas, 'Gerechtigkeit und Solidarität', p. 311 (la cursiva es mía, G.A.).

47 Habermas, 'Moralität und Sittlichkeit', cit., p. 20: «Cuanto más avanza la individuación, tanto más se enreda el sujeto singular en una red siempre más densa y, al mismo tiempo, más sutil de falta de protección recíproca».

48 Habermas, art. cit., p. 21.

Esta concepción de la solidaridad tiene el peligro de aproximar de tal manera justicia y solidaridad ⁴⁹ que la solidaridad quede reducida a la protección de «las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco» ⁵⁰, en último término a la igualdad y la universalidad de la justicia, ciertamente incluyendo el esfuerzo por crear relaciones de justicia, siempre en la búsqueda del bien general, pero sin mirar directamente los particulares amenazados o indefensos, porque el particular es afirmado en tanto en cuanto forma parte del conjunto social, pero no por sí mismo. La ética discursiva, por su preocupación fundamentadora y por su consecuente planteamiento formal, se ha concentrado demasiado en la formulación del imperativo categórico kantiano que pone de relieve la universalización, olvidando la otra formulación consistente en la afirmación del hombre como fin en sí mismo. Como ha señalado A. Cortina, la solidaridad va más allá de la cooperación, precisamente cuando «entiende la persona autónoma como fin en sí misma y, por tanto, merecedora de la solidaridad [...], que todo hombre es fin en sí mismo y, por tanto, en sí valioso [que] exige por parte de los que así lo consideran una adhesión que le permite llevar a término sus planes vitales legítimos, adhesión que no puede condicionarse a una contraprestación, que no siempre es posible ⁵¹.

Otra dificultad a aclarar es si esta supuesta mutua implicación entre bienestar particular y bienestar general, y por tanto la mutua implicación entre justicia y benevolencia, es algo más que un postulado teórico. En efecto, no siempre se puede dar por un hecho que ambas se impliquen sin ninguna tensión o conflicto, ya que una reconocida característica de las relaciones sociales es precisamente el conflicto y el antagonismo de intereses y por tanto no se puede excluir que medidas a favor de una causa y de un grupo puedan tener efectos que van en detrimento de otros grupos. Esta constatación del carácter conflictivo de la sociedad pone un interrogante a aquella reformulación que Habermas hace del imperativo categórico kantiano en el sentido que de la comprobación de la universalidad de la máxima no la hace el sujeto por sí mismo, sino que la hacen todos los afectados mediante su acuerdo ⁵², viniendo a equiparar la universalidad de la ley con la unanimidad de los afectados participantes. Porque si se trata de una ley que favoreciendo a unos puede ir en detrimento de otros, y no por esto será necesariamente injusta, aunque acaso no se pueda universalizar en el sentido de llegar a un acuerdo entre todos los afectados.

A esta dificultad parece que Apel puede más fácil darle una respuesta, porque con la ayuda de la noción de comunidad ideal de comunicación puede argumentar que, a la larga y sin excluir ningún argumento, se puede pensar que incluso los desfavorecidos momentáneamente pueden pensar que el bien

49 La ética discursiva pretende precisamente unir los dos principios de la moral: el principio de la justicia y el de la solidaridad, yendo a la raíz de ambos, desde el planteamiento comunicativo o intersubjetivo, por el cual el proceso de individuación es al mismo tiempo de socialización y a la inversa, de tal manera que la moral no puede proteger los derechos del individuo sin el bien de la comunidad a la que él pertenece. Cf. Habermas, art. cit., p. 21.

50 Habermas, art. cit., ibid.

51 A. Cortina, op. cit., pp. 290 s.

52 Habermas, *Moralbewusstsein*, cit., p. 77, citado en la nota 25.

de la comunidad en conjunto les favorece a ellos mismos. Habermas, en cambio, rechazando el planteamiento trascendental y queriendo mantenerse más cerca de un planteamiento sociológico, también en este caso postula, como una especie de idea regulativa, la noción de situación ideal de diálogo, no como situación trascendental, sino como situación contrafáctica, deducida por tanto haciendo abstracción de todos los factores que hacen que nuestro diálogo sea comunicación desfigurada o manipulada. El resultado respecto de la solidaridad es prácticamente el mismo: que todos los afectados pueden aceptar una ley aunque momentáneamente comporte cargas para unos y favorezca a aquellos que justamente han de ver favorecidos.

De todas formas, parece evidente que Habermas tiende más bien a la cooperación que a la solidaridad, es decir parece como si partiera de la suposición de que la sociedad está ya igualada, que ya se encuentra en situación real de simetría, donde, por tanto, la justicia y la solidaridad son exactamente lo mismo, y donde, por consiguiente, la ley moral puede coincidir con el acuerdo de los afectados. Como afirma A. Cortina, es bueno convertir la solidaridad en cooperación, porque precisamente la solidaridad implica una asimetría entre el que ejerce la solidaridad y el que se beneficia de ella, relación, por tanto, desigual que significa una cierta superioridad de uno respecto del otro; y en segundo lugar, la cooperación aumenta la autoestima en mayor medida que la solidaridad⁵³. Pero mientras la situación social real sea de hecho de asimetría, pensar en términos de simetría es, como afirma H. Peukert, una traición a los desfavorecidos y a la idea misma de solidaridad.

Ahora bien, defender la solidaridad en contra de la cooperación no es de ninguna manera querer mantener la asimetría, por un doble motivo: por el fin de la solidaridad, que es precisamente crear la simetría, y por el origen de la solidaridad, que no proviene de ninguna posición de superioridad, sino, como con toda razón argumenta Habermas, que nace de la intersubjetividad constitutiva del sujeto y de la sociedad. En este sentido, la solidaridad no es más que la vivencia honesta de la fática interdependencia constitutiva que todo sujeto vive, sabiendo que la medida de su libertad y de su bienestar es la medida de la libertad y del bienestar de todos sus conciudadanos y de la sociedad en conjunto.

GABRIEL AMENGUAL

53 A. Cortina, op. cit., 289.