

Comentarios de libros

¿Rehacer la Solidaridad o seguir “bailando sobre el Titanic”?

José Ignacio González Faus

Imanol Zubero, *Las nuevas condiciones de la solidaridad*, Desclée, Bilbao, 1994, 167 páginas.

“La insolidaridad y la indiferencia constituyen el núcleo de la propuesta cultural hoy dominante en nuestra sociedad”. Tomando como punto de partida estas palabras de un miembro de Cristianismo y Justicia, el autor se pregunta si estamos ante una crisis *de la* solidaridad, o si no habría que hablar más bien de crisis *de un modelo* de solidaridad. La tesis de la obra será que la mayor dificultad para avanzar hoy hacia la solidaridad “no estriba en primera instancia en su rechazo por una población mayoritariamente satisfecha, que se niega a revisar sus modos de vida, sino en *la ausencia de experiencias creíbles y posibles* de nueva solidaridad” (p. 164).

Para llegar hasta ahí el autor busca constatar, en primer lugar, la pérdida de la solidaridad, para luego mostrar la crisis de sus modelos clásicos. Sólo después de eso se pueden buscar las condiciones de una nueva solidaridad, sus *fórmulas*, sus *costes* y *posibilidades*, e incluso decir una palabra sobre los sujetos de ese nuevo modelo. Siempre desde la óptica de una “superación incluyente”, que viene a constituir un hilo conductor del presente libro.

1. La solidaridad perdida. La humanidad actual está manchada por un pecado original compuesto de tres formas de dominio: la androcracia (dominio de lo masculino sobre lo femenino), el modo de industrialización (dominio del capital sobre el trabajador) y nuestra forma de progreso (dominio de una dimensión humana sobre las demás) (p. 47).

Se puede discutir *cuándo* “la orientación solidaria original de la cultura de occidente” comenzó a desviarse por ese “atajo de sangrienta dominación”. Pero la expresión de ese desvío es hoy la palabra *competitiva*, presentada como solución de todos los males y causa de casi todos ellos, y que ha convertido la biografía del capitalismo en “la historia de una violencia antropológica que arroja a las cunetas a los altruistas, a quienes no se mutaban en *homo oeconomicus*” (p. 27).

La frase parecerá de un radicalismo ingenuo, pero no es nueva. En los siglos XVII y XVIII fue preciso ir creando “un sistema de creencias aceptable respecto a unas actividades que sólo pocos siglos antes hubieran sido consideradas dignas de excomunión”. La obra de Max Weber describe ya ese “cambio en las normas morales que fue convirtiendo una fragilidad natural en adorno del espíritu, y canonizando como virtudes económicas comportamientos que en épocas anteriores habían sido denunciados como vicios”. El sistema capitalista entraña una magna empresa de transformación de las bases culturales sobre las que se apoyaban las comunidades humanas, es “fruto de un largo proceso histórico, que no es ‘natural’ sino que va gestándose a través de una feroz lucha con otros sistemas de producción” (p. 25).

También Keynes reconocía que durante doscientos años “han pesado sobre nosotros principios seudomorales, siguiendo los cuales hemos exaltado algunas de las cualidades humanas más desagradables, colocándolas en la posición de las virtudes más altas”. Y pensaba que “al menos durante otros cien años deberemos seguir fingiendo que lo justo es malo y lo malo es justo: porque *lo malo es útil y lo justo no lo es*”. Pero esperaba ingenuamente que, pasado este tiempo y obtenida la acumulación necesaria, ya podremos reconocer que la avaricia es un vicio, la usura un delito y el amor al dinero detestable (pp. 84-85).

El capitalismo, por tanto, no es expresión de unas necesidades “naturales” de la economía, sino de una opción por la eficacia contra la moral, y la competitividad contra la solidaridad. Es fruto de una perversión cultural de los valores que “relega a segundo plano todas las virtudes humanas que no se relacionan con el dominio, como el agradecimiento y la amabilidad, la capacidad de padecer y la simpatía, el duelo y la ternura” (J. B. Metz) o, a lo sumo, adjudica esas virtudes a la mujer que, precisamente en ese sistema, está privada de poder. He aquí el drama de occidente.

El resultado de esa perversión de valores es “ese estado de guerra que llamamos sistema de competencia ilimitada, donde el mejor pertrecho de campaña que un hombre puede llevar es un corazón endurecido y la carencia total de escrúpulos” (p. 29). El antiguo grito de guerra de los romanos (*vae victis*, ay de los vencidos) se convertirá ahora en “el nuevo principio social de la industrialización: ay de los débiles”. Y la parte del ser humano que tiende naturalmente a tratar a los demás como querría ser tratado por ellos, irá quedando

encubierta y manipulada, a medida que las sociedades se desarrollen. Al final del proceso aparece aquel juicio de Disraeli sobre la monarquía inglesa, que vale hoy para el monarca español, para todos los jefes de Estado e incluso para las máximas jerarquías eclesiásticas: “No existe en absoluto *comunidad* en Gran Bretaña, no existe más que una mezcla. *Nuestra soberana reina sobre dos naciones. Dos naciones entre las que no hay ni relación ni simpatía que son entre sí tan ignorantes de las costumbres pensamientos y sentimientos mutuos como si sus habitantes perteneciesen a dos planetas diferentes.* Estas dos naciones son los ricos y los pobres” (p. 28).

A eso lleva la competitividad, basada en el viejo concepto de “lucha por la vida” que es el norte de la política para la derecha. Y esa perversión de lo humano y de los valores tiene un presupuesto cultural, casi “teológico” o, al menos, mitológico: la idea ilustrada del *progreso* que, a la vez que iba reduciéndolo a lo *económico*, lo convertía en la *única idea dominante*, a costa incluso de otras como la justicia social, la igualdad y la soberanía popular. O —en formulación de Pietro Barcellona— “la ilusión moderna de la coincidencia necesaria entre desarrollo económico y progreso social”. En aquel mito ya casi nadie cree hoy. Pero en sustitución de él (y como consecuencia de él) se ha introyectado en la conciencia de los ciudadanos “un esquema determinista que intenta presentar el desarrollo de la tecnología como un proceso autónomo y lineal, es decir, no socialmente determinado” (p. 42).

De una pseudoteología del progreso se pasa, por consiguiente, a otra pseudoteología de la inevitabilidad. Y el poder de esas teologías se muestra en dos pequeños ejemplos:

Por un lado lo que ocurre con las naciones en vías de desarrollo, a las cuales se las presiona continuamente para que participen en una carrera que no podrán ganar en ningún caso. Pero el hecho de entrar en la carrera tiene una finalidad: fija al participante en una relación duradera de dependencia (p. 43).

Por otro lado, estas palabras estremecedoras del actual presidente del gobierno español, en uno de los encuentros de Buitrago en 1985: “diría más, una revolución tecnológica, no puesta al servicio de los más, es incluso menos grave, desde el punto de vista de la intención política, que un descuelgue del desarrollo tecnológico” (p. 41). Lo humano es “menos grave” que lo económico, lo ético menos importante que lo tecnológico y el fin menos importante que los medios. En mi opinión, allí estaban ya en germen los roldanes, los rubios, los condes y los gales. Y lo que hay que reprochar al autor de estas palabras no es que las dijese (nada menos que Helmut Schmidt reconoció una vez que, en las mejores condiciones, “sólo podría determinar el acontecer económico de Alemania en un 30 por ciento”), sino la ingenuidad de creer que podía decirlo como quien tiene la suerte de ser “el salvador” de un país y no como quien tiene la desgracia de ser su verdugo. He ahí el poder de las teologías de la inevitabilidad,

o lo que el autor denomina con L. Winner “la teoría de la determinación social de la tecnología”: la tecnología legisla las condiciones de existencia y nos convierte a todos en “sonámbulos tecnológicos”.

Por eso conviene aclarar, para cerrar esta primera parte, que nada de lo dicho es un ataque genérico al progreso y a la tecnología, sino a “un modo particular de modernización que se caracteriza por poner los medios al servicio de la racionalización económica, y por la fuerte represión que se ejerce sobre las pertenencias sociales y culturales, sobre las necesidades personales de consumo y sobre las fuerzas sociales... que son identificadas por los capitalistas con el reino de las necesidades inmediatas, de la pereza y la irracionalidad” (p. 33, cita de A. Touraine). No es el progreso técnico, sino su “cáncer capitalista” lo que ahí se critica. El mismo cáncer que convierte la democracia en lo que ya denunciara Anatole France: la libertad burguesa consiste en que *se prohíbe por igual a ricos y pobres mendigar, robar pan y dormir bajo los puentes* (p. 63).

2. Modelos viejos. Contra esta situación dramática no intentamos reaccionar hoy por vez primera. En la historia que nos precede ha habido dos esfuerzos importantes por recrear la solidaridad: el movimiento obrero y el Estado del bienestar.

El primero, hoy derrotado, tenía sus quiebras en solidaridad, ya antes de la caída del este. El autor señala los fallos de la solidaridad obrera en la cuestión colonial, en el problema de la guerra (donde un falso nacionalismo pasó por delante de la verdadera solidaridad) y cierto reduccionismo del ser persona al ser “trabajador” que acababa robusteciendo “la capacidad del capitalismo para desplazar los conflictos del nivel fundamental al inmediato” (p. 60).

El segundo modelo, hoy también en crisis, fue el Estado del bienestar, al que cabe señalar una triple grieta. En primer lugar, tanto el Estado de bienestar como los intentos actuales para abolirlo, sólo pretenden *facilitar el funcionamiento del sistema capitalista*. En segundo lugar, el Estado de bienestar no puede funcionar más que en épocas de bonanza (que en el capitalismo son muy breves): en épocas de crisis, cuando más necesaria sería la intervención del Estado, es cuando más difícil es porque el proceso de acumulación del capital está frenado o amenazado. Y a esto hay que añadir que no es preciso que la crisis sea real o que las exigencias del Estado sean intolerables: basta con que sean percibidas así por los inversores privados, quienes están así “en disposición de *crear la realidad —y los efectos— de semejante cosa*” (p. 58, cita de C. Offe subrayada en el original). Finalmente se arguye también desde posiciones de derecha que el Estado de bienestar adormece a sus beneficiados. Pero está por ver si ello es así por su misma dinámica, o porque éstos perciben que —con prestaciones y todo— el sistema les es contrario. Según encuestas, “en Estados Unidos la mayoría de los trabajadores no creen que el sistema político les beneficie, por lo que, entre el 60 y el 80 por ciento, se abstiene en las distintas

elecciones; el 68 por ciento de los ciudadanos cree que el Congreso representa los intereses de la minoría de poderosos”. Así es cómo la ausencia de democracia económica atenta contra la democracia política. Por lo que toca a España, “el 63% piensa que sólo una minoría se ha aprovechado de verdad del desarrollo económico” (citas en p. 66).

3. Sin embargo... Los modelos de solidaridad han entrado en crisis, pero ésta sigue siendo más necesaria que nunca. Tal como profetizara Keynes hace ya sesenta años, el crecimiento económico ya no crea trabajo. Y la vieja fábula del pastel siempre creciente ya no puede creérsela nadie.

No sé si comparto la convicción del autor de que esta necesidad acabará haciéndonos sensatos. Prefiero mantenerme en la expectativa que sugiere el libro bíblico del Deuteronomio como palabra de Dios a su pueblo: “pongo ante ti la vida y la muerte. Ahora tú elige”. Desde esta ambigüedad, expondré los contenidos del libro que hablan tanto de la gran dificultad como de la absoluta necesidad de la nueva solidaridad.

3.1. Por un lado, la solidaridad hoy en día parece imposible, pues no se hará sin *renuncia*, ya que el modelo de enriquecimiento del capitalismo no es extensible. Nuestro desarrollo tiene unos límites y los bienes a repartir son escasos. “Compartir un bien escaso nos enfrenta a la posibilidad, bien real, de tener que reducir nuestra porción”. Y ello lleva lógicamente “al viejo juego de la división”.

El hecho innegable es que “un aumento significativo en la capacidad de gasto de los trabajadores del sur es incompatible con el modelo de consumo actualmente imperante a escala planetaria, basado en la exclusión de las mayorías y en la concentración en el consumo de las riquezas de la tierra” (p. 116). Los números son siempre tozudos: “Los automóviles no pueden convertirse en un bien de consumo de masas (¡en estos momentos sólo un 8 por ciento de la población mundial tiene carro!: unos 400 millones de personas, y ya no sabemos dónde meterlos); y el consumo de carne de 70 kgs. por persona ya no puede ser la pauta general” (p. 106). Estados Unidos consume casi la tercera parte de la producción anual global de materias primas minerales, para atender al consumo de un 6 por ciento de la población. Los economistas han calculado que ese nivel podría ser generalizado, *como máximo*, al 18 por ciento de la población mundial. Por eso, como recuerda Hinkelammert, se sigue necesitando al tercer mundo, pero ya no se necesita a su población. Se necesitan sólo sus mares, su aire, sus materias primas y su naturaleza (aunque sea como espacio para nuestras basuras venenosas).

En estas condiciones, se comprende la ironía del norteamericano L. Thurow: los que tienen sólo están dispuestos “a observar cómo se abstienen los que no tienen” (p. 109). Y se comprende también que ningún partido político pueda llegar al poder diciendo la verdad. **Para llegar al poder es preciso seguir con la**

vieja mentira de que nuestras expectativas son justificables y posibles y que el tipo de desarrollo hoy dominante no necesita ser cuestionado (pp.104-105). O bien, hay que apostatar de la izquierda, como hace N. Sartorius en su último libro. Y hablo de "apostasía" porque, como escribió Reyes Mate: "puede que con ellos no se ganen las elecciones, pero *en los derechos de las víctimas está la razón de ser de la izquierda*" (119).

Todo esto es muy serio y poco esperanzador, pero lleva a la siguiente alternativa: o "cuestionar radicalmente nuestro estilo de vida y su universalización, desde una cultura de la austeridad solidaria" (lo que provocativamente llamó Ellacuría "civilización de la pobreza"), o "seguir *bailando vals en la cubierta del Titanic*" aun sabiendo que éste se encamina a su tropiezo definitivo. Elegir entre la vida y la muerte.

3.2. Puede que aquí estén nuestras esperanzas. La solidaridad nos es indispensable por razones simplemente egoístas: porque estamos navegando "sobre el Titanic". Las consecuencias de nuestra insolidaridad *nos amenazan a todos*, por lo menos a la inmensa mayoría. Aquí interviene el factor *globalidad* que, junto a los de limitación y escasez, son puntos de partida evidentes para cualquier reflexión sobre nuestro mundo.

Por eso, como escribe P. Glotz, la izquierda debe poner en pie una coalición que apele a la solidaridad del mayor número posible de fuertes con los débiles, en contra de sus propios intereses inmediatos (p. 92). La conversión del mundo en aldea global hace que la economía ya no pueda ser un juego en el que uno gana y otro pierde, sino un riesgo en el que podemos perder todos, y "*si todos podemos perder, mejor que ganemos todos, aunque ganemos menos*" (p. 96). He aquí algunas razones para esperararlo:

a) El Club de Roma ya ha alertado sobre esta posibilidad: "para mediados del siglo próximo los habitantes de los países actualmente industrializados constituirán menos del 20 por ciento de la población mundial. Podemos imaginar un mundo futuro con un gueto de naciones ricas, pertrechadas de sofisticadas armas para protegerse contra las hordas de gentes hambrientas, carentes de instrucción y de trabajo y enfurecidas, acumuladas en el exterior" (p. 103). He aquí el futuro que nos aguarda.

b) Y no sólo en el exterior, sino dentro de nosotros mismos. Otra vez citando a Glotz, el autor avisa que "ya es posible visitar el futuro de nuestro mundo: en determinadas zonas de Nueva York, Ciudad de México, Calcuta o Detroit. Lo que pasa es que nadie organiza viajes colectivos a los barrios de estas ciudades" (p. 71).

c) Con otras palabras menos pesimistas: el viejo principio de la rentabilidad privada como criterio rector resulta cada vez más caro, menos rentable y más amenazante. Así lo ha mostrado la llamada "escuela radical" norteamericana

(Weisskopf, Gordon, etc.). La economía no está utilizando plena y eficazmente su capacidad productiva, sino que está más bien *despilfarrando*. (Y lamento que, al hablar de esta "economía del despilfarro", el autor no dedique al menos unas líneas al problema armamentista, que se ha convertido en una de las causas más detestables y más absurdas de nuestras amenazas.)

d) Con formulación más técnica: el gran problema es "nuestro modelo consumista, sin el cual la economía de mercado no puede funcionar" (p.105). Aquí surge para mí la diferencia entre una economía *de* mercado y otra *con* mercado: la primera produce *para* el mercado y, por eso, "las actividades relacionadas con la producción e intercambio asumen un valor e importancia relativamente independientes del papel que tienen en la satisfacción de las necesidades humanas": cuanto menos dure el producto más durará el mercado. La otra produce *para la vida*, aunque se valga del mercado para distribuir. El mercado es medio, pero no meta de la producción.

Por todas estas razones parece posible una nueva mayoría solidaria, que estaría en "la categoría electoralmente más fuerte que es la media" (p. 121), siempre que ésta no resulte demasiado asustada por las formas violentas de protesta y se aproxime, peligrosa, a la categoría más alta. Esta nueva solidaridad no elimina ninguno de los dos modelos anteriores, hoy en crisis, más bien puede incorporarlos, superando así sus limitaciones.

4. Sujetos de la nueva solidaridad. Este es el tema del último capítulo que ya no voy a desarrollar. Frente al viejo mito marxista de "la clase obrera sujeto de la historia", y aun aceptando la tesis de Ellacuría de que el sujeto es la humanidad entera, no cabe duda de que hay horas históricas en que uno o diversos grupos pueden estar más capacitados y más llamados a aglutinar esa solidaridad. El autor hace una enumeración que quiere ser lo más inclusiva posible porque casi universal es el sufrimiento (de la falta de medios por un lado y la falta de sentidos por el otro). Esta solidaridad ya no estará movida por el mito de un paraíso histórico, sino por "el recuerdo del sufrimiento" (Metz), en el sentido etimológico de volver-el-corazón (re-cordar) al dolor. Ahí tienen cabida el movimiento obrero, los nuevos movimientos sociales (que, al revés de la antigua izquierda, ya no consideran el crecimiento económico y el progreso técnico como algo siempre bueno y progresista), los movimientos de mujeres (y de ellos, sobre todo, "la ética del cuidado frente al productivismo economicista", así como la "perspectiva del otro *concreto*", frente al otro generalizado de la modernidad liberal que siempre acabó imponiéndose a sí misma con la excusa de salvar al otro), los movimientos locales (no entendiendo los nacionalismos como solidaridad de grupo cerrada, sino como espacios donde sea posible la máxima participación ciudadana, la máxima corresponsabilidad en los asuntos comunes y la máxima implicación de cada persona") y los movimientos religiosos de carácter liberador. Una serie de preguntas formula la necesidad de esta

integración:

¿Estamos de acuerdo en que hoy (no sé si mañana) partidos y sindicatos siguen siendo las organizaciones que más voluntades y esfuerzos... de izquierda vehiculan? ¿Estamos igualmente de acuerdo en que los nuevos movimientos sociales aportan mucho más que un "tinte" para las viejas ideas y estructuras organizativas? ¿Estamos de acuerdo en la capacidad movilizadora de la opción evangélica? ¿Estamos de acuerdo en que la emancipación será para todas las personas o no será? Si estamos de acuerdo en esto no podemos permitirnos el lujo de perder ni una sola de las aportaciones de todos estos movimientos (p. 159).

5. Conclusión. Yo resumiría así el libro: *venimos de una época que puede ser caracterizada como "el progreso contra la solidaridad" (amparándose en el mito de que el solo progreso ya era mecánicamente solidaridad). Hemos entrado en otra que debe redefinir la solidaridad como condición indispensable del progreso y no como fruto mágico de él.* Esta reseña sólo pretende animar a la lectura completa de la obra que (con sus limitaciones, porque el tema está todavía en gestación) me parece importante y muy necesaria. Quizás alguno, tras leer esta presentación, pensará que se trata de un nuevo sueño utópico. Haga la prueba y lea el libro. Y en todo caso, ya de antemano se le puede responder con la frase de Mario Benedetti (feliz parodia de un mediocre Campoamor) que el autor cita al comienzo y al fin de su libro: "todo es según el dolor con que se mira". Esa mirada doliente es la que nos ha quitado el capitalismo, que sólo ha sabido darnos una mirada concupiscente, una mirada miedosa o aterrada, una mirada colérica o despectiva sobre las cosas. Y lo que mucha gente descubre cuando va a América Latina, y regresa incomprensiblemente entusiasmada, no son soluciones (que no las hay) ni gentes de otra pasta (que tampoco lo son), sino precisamente esto: esa mirada doliente sobre las cosas, que nos hace verdaderamente humanos.