

**Iturriaga, H.**

**“El valor de la solidaridad en el funcionamiento de las sociedades liberales”**

**RESUMEN**

Las sociedades liberales occidentales, que se han construido sobre la base del respeto por la libertad individual como idea central, han resultado ser el modelo más exitoso, o al menos aquel al que han aspirado la mayor parte de los regímenes democráticos del orbe durante más de dos centurias. No obstante, también han ido mostrando una serie de problemas que derivan fundamentalmente de falencias en la generación de condiciones que permitan de manera más igualitaria el que cada individuo pueda cumplir con su propio proyecto de vida o que, en su defecto, provean el necesario auxilio de sus miembros más necesitados o desposeídos. Aun cuando estas sociedades liberales tienen un ordenamiento institucional básico que las define y que debiese permitir, en teoría, contrarrestar muchos de los efectos negativos de la convivencia grupal, no existe un consenso en cuanto al objetivo final de la organización social, a la manera de implementarla y cuándo y cómo corregir una marcha defectuosa.

En el contexto descrito, se hace necesario formular y luego concordar en ciertas ideas o conceptos básicos que procuren disminuir las expresiones de injusticia y desigualdad cuando ellas se manifiesten. En tal sentido, me parece que la valoración o revalorización de la solidaridad entendida a la manera propuesta por diversos pensadores como Rawls, Sen, Habermas, Anderson y otros y, en particular como lo plantea Rorty en términos de un reconocimiento básico de que somos todos sujetos susceptibles de sufrir dolor y humillación, situación que debe ser evitada, se constituye en un instrumento útil para combatir las falencias que la sola defensa de la libertad acarrea. De allí que resulta de interés revisar dónde están los aspectos solidarios de nuestras sociedades, donde no existen y qué posibilidades hay de implementarlos a futuro tanto desde una perspectiva individual como grupal.

Palabras clave: solidaridad, liberalismo, desigualdad , justicia, Rorty

## **INDICE**

1. Resumen
2. Introducción
3. Hipótesis de Trabajo
4. Desarrollo
  - 3.1.Liberalismo: ¿Qué se entiende por ello?
  - 3.2: Sociedades liberales. Aspectos básicos
  - 3.3: Los problemas de las sociedades liberales
  - 3.4. Liberalismo y Capitalismo
  - 3.5.Sociedades liberales. Los modelos empíricos
  - 3.6. Enfrentando los problemas: el rol de la solidaridad
  - 3.7. Solidaridad: significado, propuestas, alcances
5. Conclusiones
6. Bibliografía

## 1.INTRODUCCION

Si tuviésemos que decidir qué es lo característico o propio de una sociedad liberal tendríamos que concordar que es el respeto y la valoración de las libertades individuales tal como está implícito en el término “liberal”. Según Bellolio en *Liberalismo. Una cartografía*, en esto parecerían concordar la mayoría de los pensadores liberales más allá de que algunos enfatizen otros valores centrales, como la igualdad para Dworkin y la justicia para Rawls. Y, de alguna manera, derivado de lo anterior, está la necesidad de que estas sociedades se rijan de acuerdo a ciertas características de estructura institucional que permitan la expresión de estas libertades. De tal forma, como bien lo señala Rawls en *El derecho de gentes*, entendemos que cuando los gobiernos son elegidos democráticamente, cuando existe separación de los poderes del estado, cuando los marcos legales afirman el pluralismo de valores y la tolerancia, siendo el estado neutral respecto a las distintas concepciones del bien que acepten estos preceptos estamos, en principio, en presencia de sociedades capaces de garantizar la expresión de las libertades individuales.

No obstante, cuando analizamos si en estas sociedades todos o la mayoría de los individuos son realmente capaces de llevar a cabo sus proyectos personales de realización, desarrollar sus potencialidades, si son capaces de convivir armónicamente con sus semejantes o sentirse satisfechos con el desarrollo de sus vidas, el resultado puede ser desalentador. Porque si la libertad en su versión negativa, como fue descrita por Berlin en *Dos conceptos de libertad*, resulta ser lo central, postergando aspiraciones de justicia e igualdad, entonces nos encontramos con sociedades, como la gran mayoría de las actuales, que no resuelven los problemas de la vida en comunidad ni tampoco los anhelos más profundos de muchos de sus miembros. Y es que, en definitiva, una cosa es no tener interferencias (libertad negativa) y otra es ser capaces de realizar, desarrollar proyectos con dicha libertad (concepto de libertad positiva).

En una crítica mirada al modelo liberal, autores como Deneen en *¿Por qué ha fracasado el Liberalismo?* o Sandel en *La tiranía del Mérito* han planteado que el orden liberal ha tendido a erosionar las instituciones y el tejido social de los que depende controlando, contrariamente a

lo que aspira el liberalismo, cada vez más los distintos aspectos de la vida de cada ciudadano, y que se ha vinculado inapropiadamente a los intereses económicos. Que ha tendido a favorecer y proteger a aquellos con más recursos, que ha promovido un individualismo egoísta y la generación de diferencias sobre la base de supuestos meritocráticos que no consideran las asimetrías de oportunidades, todo lo cual tiende a perpetuarse y profundizarse en el tiempo.

Si consideramos válidas estas observaciones, debemos entonces aceptar que habitamos en un mundo que contiene elementos generadores de frustración o infelicidad. De ellos debiésemos destacar la desigualdad e injusticia, el predominio o exacerbación de la individualidad por sobre lo colectivo y la sensación de impotencia de todos aquellos que, por distintas razones, no logran tener o desarrollar un proyecto de vida satisfactorio. La desigualdad acepta muchas definiciones, pero hay datos que podrían considerarse concluyentes en lo relativo a los aspectos materiales. Donde hay hambre y pobreza extrema hay desigualdad y esto ocurre en muchas zonas de nuestro planeta. En *The Life You Can Save*, Singer hace una detallada exposición de la magnitud de la pobreza extrema o miseria en el mundo actual. Las cifras son impactantes, como lo muestran “los 1,4 billones de personas que viven en la pobreza extrema son pobres en términos absolutos, de acuerdo a las necesidades humanas más básicas” (8). Y esto sumado a los 10 millones de niños que mueren anualmente antes de los 5 años por enfermedades vinculadas a sus carencias (8-9). Podremos argüir de que esto no es propio del mundo occidental, en particular en las sociedades liberales más antiguas (aunque han sido en gran medida responsables de este orden). Pero en ellas observamos otro fenómeno: el problema de la concentración de la riqueza cuyas cifras son también preocupantes en cuanto influyen en una sobrerrepresentación de ciertos grupos e intereses en la formulación de políticas públicas.

Ciertamente liberalismo no es sinónimo de capitalismo y menos de lo que ha sido conocido como neoliberalismo. Y tampoco su *leit motiv* es la búsqueda de la igualdad como lo han sostenido abiertamente otros pensadores liberales, en especial de la corriente libertaria representada por Robert Nozick (*Anarquía, Estado y Utopía*, 1998). El problema es que si convive con grandes asimetrías socioeconómicas, aparejadas a ella, se da una desigualdad de oportunidades que determina negativamente el futuro de muchos por el solo hecho de nacer en un ambiente de privación, situación que queda oculta por los indicadores macroeconómicos que no reflejan adecuadamente el nivel de desarrollo socioeconómico, toda vez que no se hacen cargo de las diferencias entre distintos sectores de la población, o la presencia de grupos

humanos que están lejos de alcanzar un desarrollo satisfactorio de las “capacidades” que definen realmente a un hombre libre (Amartya Sen, *Libertad y Desarrollo*). Coincidiendo con Squella en *Igualitarismo: una discusión necesaria*, habría que decir que “no somos iguales pero deberíamos serlo en ciertos aspectos en lo que se ha convenido serlo”, y estos aspectos incluyen la dignidad, una pareja consideración y respeto, un trato a cada cual como fin y no como medio, la igualdad en derechos “fundamentales” y en la capacidad de adquirir y ejercer otros derechos, igualdad en la capacidad de influir en las decisiones colectivas que nos vinculan y una igualdad en condiciones materiales de vida que permita que las demás igualdades se expresen (175). En esta misma línea, Fukuyama en su libro *Identidad*, sostiene que “los seres humanos no solo quieren cosas que son externas a ellos mismos, como la comida, la bebida u otros. También anhelan juicios positivos sobre su valor o dignidad” (34). Esta demanda de reconocimiento, tanto en el plano individual como social, es la que, al no verse satisfecha, podría provocar malestar o resentimiento, que es lo que estaría en la base de todos los disturbios, desórdenes y revueltas sociales que observamos en todo el mundo.

La igualdad o desigualdad tienen un origen multifactorial, pero al menos uno de los elementos centrales que las determinan es la visión de mundo que los actores sociales poseen y esta podría, al menos en parte, ser el resultado de ideas de Filosofía Política (o su aplicación). El orden socioeconómico no deriva únicamente de dinámicas espontáneas a lo largo del tiempo sino es también, en gran medida, resultado de ordenamientos institucionales y jurídicos que lo han resguardado. Cuando se ha intentado explicar la razón de estos resultados, al menos dos elementos resultan evidentes: la prioridad dada a la libertad económica por sobre todos los valores sociales y los diseños político-institucionales que favorecen a determinados grupos o fallan en la protección de los más desfavorecidos dentro de la comunidad. Y he aquí la íntima relación entre los conceptos de desigualdad y justicia. Como se ha dicho, la teoría liberal no pretende en sí misma eliminar la desigualdad, pero, si no se hace cargo de los desequilibrios que la sola defensa de la libertad individual conlleva, se instala en una neutralidad que de alguna forma permite y que pueden derivar en sistemas injustos que además corren el riesgo de no perdurar en el tiempo.

El tercero de los problemas, lo que podríamos llamar un individualismo “excluyente” no es sino una derivación patológica de uno de los principios centrales del Liberalismo, esto es, el fomento de la expresión más amplia del individuo con todas sus libertades civiles y políticas

para expresar todas sus capacidades en distintos ámbitos de la vida. Como principio, la defensa de la individualidad no ha sido objetada, pero la dificultad surge cuando ella entra en conflicto con el bien común, cuando el cultivo de la misma lleva a ocultar o ignorar al “otro”.

Desde luego ha habido intentos en el plano de las ideas de tratar de resolver los problemas expuestos. Uno de los más destacables, por su impacto, ha sido sin duda expuesto en la *Teoría de Justicia* de John Rawls el siglo pasado. En este ensayo Rawls trató que las ideas de libertad y justicia fuesen compatibles, lo cual necesariamente excluía las grandes desigualdades. Este diseño tiene, sin duda, elementos solidarios, pero es un constructo teórico que solo tiene semejanzas con las políticas públicas adoptadas por algunos estados europeos luego de la II Guerra Mundial en lo que se ha conocido como la búsqueda de *Estados de Bienestar* y que hoy son cuestionados en algunos de estos mismos países.

¿Por qué entonces no encontramos soluciones a los problemas de desigualdad, injusticia y exceso de individualismo que existen en muchas de nuestras sociedades? La respuesta más obvia es porque las definiciones que hacemos de estos términos no son unánimes o, sencillamente, porque no todos le dan la misma importancia. Nuestros léxicos e intereses son muy distintos y ello establece las prioridades. En cualquier sistema o ideología estos problemas son percibidos, pero hay diferencias en el énfasis que se pone en cada caso, al punto que si todo está supeditado a la libertad negativa no es posible incorporar las ideas de justicia e igualdad en un plano equivalente, más aún si nos negamos a entender que estas tres grandes ideas están estrechamente vinculadas y son dependientes unas de otras.

En consecuencia, el problema a resolver es cómo pensando distinto, proviniendo de mundos geográficos, culturales, socioeconómicos diversos podemos tratar de enfrentar el problema de mejor manera, y he aquí donde un intento de solución puede ser elaborado a partir de la idea de solidaridad. Así en el presente trabajo me interesa discutir sobre lo que podemos entender como solidaridad y trataré de explicar el por qué el significado que Richard Rorty le da a este término me parece conveniente o útil para su empleo en el campo de la filosofía política. Su idea de separar lo privado y lo público, más allá de lógica, resulta instrumentalmente muy útil, como también lo es el entendernos como sujetos que compartimos la capacidad de sufrir dolor y humillación, que no es sino postular una Ética fundada en la comunidad. Esto se vincula de alguna manera con la idea del respeto o igualdad en el trato, con la eliminación de relaciones asimétricas u opresivas en el mundo social y del trabajo como postula Elizabeth

Anderson en su ensayo *¿Cuál es el punto de igualdad?* (1999) y con el aporte de Amartya Sen e *Libertad y Desarrollo*; éste sostiene que el verdadero desarrollo se obtiene no solo a través de un incremento de las rentas o de la variable económica sino logrando que las personas sean capaces de conseguir lo que proyectan para sus vidas introduciendo el concepto de “capacidades”.

En este contexto, me interesa justificar el por qué la solidaridad se constituye en el elemento cementante de las ideas de libertad, justicia e igualdad teniendo además presencia tanto en lo individual como lo social. Por último, intentaré analizar si los proyectos sociales que se han propuesto en nuestras sociedades rescatan o utilizan este concepto en pos de un mayor bienestar de sus miembros y si algunas de estas ideas resultan rescatables para ser proyectadas en el futuro.

## **2.HIPOTESIS**

Una sociedad liberal en la que todo el énfasis está puesto en la promoción de la libertad individual en su aspecto negativo, y donde no hay suficiente valoración del bienestar al que, en la práctica, puedan acceder cada uno de sus miembros, parece vulnerable a derivar en una sociedad desigual y, por lo tanto, de alguna manera, injusta e inestable mirada en su conjunto, Adicionalmente, y en otro nivel, no parece ser un modelo que conduzca a niveles de satisfacción individual en la mayoría de sus miembros porque la sola promoción del desarrollo del individuo en toda su potencialidad podría tender a derivar en una individualidad egoísta con sujetos aislados, solos y muchas veces infelices. En consecuencia, parece necesario pensar en alternativas o cambios de conducta que favorezcan la cohesión social y los niveles de satisfacción de los distintos miembros de la sociedad.

Mi hipótesis es que la promoción de la solidaridad tanto a nivel institucional como personal es una de las herramientas importantes para establecer comunidades dinámicas pero estables que, en definitiva, puedan ser entendidas como empresas cooperativas de beneficio mutuo que, sin renunciar a la premisa básica del respeto por la libertad, se orienten también, como fue señalado por Rorty en *Contingencia , ironía y solidaridad*, a disminuir el dolor y humillación en cualquier ser humano (que nos incluye). Y creo que hay argumentos filosóficos

que permiten sostener que la solidaridad es una idea, sentimiento o tendencia humana a la cual es posible recurrir para conseguir estos fines.

El tomar conciencia de lo anterior y el conferirle un valor moral a la solidaridad debiese ser el primer paso para intentar resolver el problema. Lo segundo es que esto se plasme en un desarrollo institucional y en políticas que se orienten al cuidado de todos y a estimular un cambio cualitativo de las valoraciones sociales que, entre otras cosas, incluye un replanteamiento de los programas o metas educacionales como alguna vez propuso Dewey y un énfasis en políticas públicas que protejan a los más débiles. De alguna manera, todo esto supone que nos cuestionemos sobre el significado de la libertad, sus límites y la necesidad de convivir o transar con otros valores sociales.

### **3.DESARROLLO**

#### **3.1 Liberalismo: ¿Qué se entiende por ello?**

Hay ocasiones en las que la sola definición de un término o concepto resulta especialmente problemática, y más cuando ella alude a una corriente de pensamiento que en principio parece estar claramente descrita por el término mismo. Liberalismo. O sea, en una primera aproximación “doctrina política que defiende las libertades y la iniciativa individual, y limita la intervención del Estado y los poderes públicos en la vida social, económica y cultural. (*Diccionario de la Lengua Española*,1372). Y parece claro que la valoración de la libertad es el elemento central del mismo, pero hay un desarrollo del concepto que tiene orígenes más antiguos. Por de pronto, y al menos en lo relativo al problema que nos abocaremos, estaremos hablando de libertad en una vida societaria, cuyo fundamento estableció claramente Thomas Hobbes en *Leviatan* entendiéndolo que al hombre le resultaba fundamental organizarse de una manera que le permitiese vivir en conjunto con sus semejantes sin temer el ser agredido por ellos, sin estar sometido a una lucha constante por la supervivencia. Si eso significaba someterse a reglas y estar bajo el mando y vigilancia de otros se entendía que esto era parte de un contrato social en el que el ser humano sacrifica en parte su libertad primigenia en pos de alcanzar una seguridad básica.



Dentro del marco de cualquier sociedad hay márgenes más estrechos o amplios dentro de los cuales el ser humano puede desenvolverse “libremente”, esto fue lo que John Locke trató de profundizar en su obra durante el siglo XVII. En el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* señalaba que “una vez que nacen, los hombres tienen derecho a su auto conservación y, en consecuencia, a comer, a beber y a beneficiarse de todas aquellas cosas que la naturaleza procura para su subsistencia” (Locke, 55). Fue quien primero fundamentó la propiedad privada en el contexto de un contrato social aduciendo que como el hombre es dueño de su propia persona, su trabajo y lo que este produce le son propios también, en especial cuando este trabajo modificó cosas en la naturaleza, de modo tal que ya no están en su estado original. Se asume por lo demás que dichas modificaciones normalmente le agregan valor a lo trabajado. Pero también entendía que existen límites al uso o disposición de bienes, y el primero que surge es que al disponer de ellos no estemos privando a nuestros semejantes de acceder a estos mismos bienes. Que en el acto de apropiación no se esté causando daño a otros. Dicho en otras palabras, que quede un excedente suficiente para el resto a (similar en cantidad y calidad a lo ocupado). Un segundo límite es que no se haga acopio de bienes más allá de lo que plantea la necesidad. En sus palabras, “Dios nos ha dado todas las cosas en abundancia”. Pero ¿hasta dónde nos ha dado esa abundancia? Hasta donde podamos disfrutarlo” (Locke, 59). Lo anterior resulta válido hasta la aparición del dinero que promueve la acumulación de bienes más allá de lo necesario para la subsistencia (concepto de capital) lo que crea clases sociales distintas, genera la idea del trabajo como un bien alienable y aunque resulta un factor clave en la creación de la idea subjetiva de individualidad, se plantea a su vez como el origen de las grandes desigualdades.

No cabe duda, sin embargo, que el valor de la libertad fue adquiriendo un mayor peso durante lo que conocemos como la época moderna, quizás ya desde el Renacimiento, pero, desde luego, tras la caída de las monarquías absolutas en Europa, las guerras de religión tras la Reforma protestante y con mucho mayor énfasis en los últimos dos siglos cuando la democracia se convirtió en el orden político imperante en el mundo occidental.

John Stuart Mill fue uno de los primeros en referirse explícitamente a la libertad como un valor relevante en las organizaciones humanas preocupándole en particular la que él llamó libertad social o civil que deriva de precisar “los límites del poder que la sociedad puede ejercer legítimamente sobre el individuo” (*Sobre la libertad*, 47). Proponía que “el único fin por el que los hombres están legitimados, individual o colectivamente para interferir en la libertad de

acción de cualquiera de ellos, es la protección de sí mismos [ ...] y para prevenir del daño a otros” (58). En las cosas que conciernen a cada uno (cuerpo y mente) el individuo es soberano. Habló también expresamente de las áreas en que esta libertad debía manifestarse y se refirió a la libertad de conciencia, de pensamiento, de expresión y de asociación. Estas ideas rompen con lo que se aceptaba hasta entonces y se han convertido en el núcleo del pensamiento liberal moderno.

Tras este breve preámbulo histórico que desde luego nos señala que la libertad, por más valor que le demos, está necesariamente limitada por el solo hecho de convivir con otros seres humanos, vale decir que su límite natural es la libertad de los otros, surge el segundo gran problema que en definitiva se convierte en el punto clave que conduce a distintas visiones de cómo organizar la sociedad, visiones que pueden llegar a ser claramente divergentes y opuestas. Porque, ¿qué entendemos por libertad? o ¿cuál es el valor de esta libertad? Y quien mejor ha planteado e ilustrado este dilema es Isaiah Berlin en su famoso ensayo *Dos conceptos de la libertad*. En él habla de una libertad negativa y otra positiva. Entiende que la primera es aquella que se da “en la medida en que ningún hombre o grupo de hombres interfieren en mi actividad”. De lo contrario, existe coacción que involucra “intervención deliberada de otros seres humanos dentro del ámbito en que yo podría actuar si no intervinieran” (14). En esta acepción no es falta de libertad el no poder conseguir un determinado fin producto de una serie de otras condiciones (pobreza, falta de preparación u otros). Por otra parte, entiende a la libertad positiva como aquella que consiste en ser dueño de sí mismo lo que necesariamente estará determinado por las condiciones externas mencionadas que imposibilitan un real ejercicio de la libertad. Berlin es contrario a esta definición de libertad puesto que, por un lado, se presta para ser usada por terceros en nombre de aquellos que carecen de esta libertad y en beneficio de ideologías dogmáticas o totalitarias, cuestión que le preocupa de sobremanera, y porque le parece que asumirla significa entrar en el terreno de la justicia, de la igualdad y de otros temas que sin desconocer su importancia son distintos a la libertad propiamente tal. En definitiva, pareciera ser que en el mundo liberal cuando se habla de libertad se la entiende básicamente en su concepción negativa.

Podemos entonces decir que el Liberalismo sí es una doctrina política que valora y defiende las libertades y que respeta y defiende el desarrollo del individuo. Como señala Bellolio “no acepta que el poder político imponga una idea particular sobre la “vida buena”, es decir sobre

aquello que es especialmente valioso en la experiencia humana o hace que valga la pena vivir la vida” (*Liberalismo una cartografía*,12-13). Según este mismo autor existirían muchos tipos de Liberalismo basados en criterios históricos, valóricos, de alcance, fines, unidad de medida, método y posición respecto a la distribución (13-16) pero, lo que los une a todos es, finalmente, la valoración de la libertad como punto central de la doctrina. Lo relativo al rol del Estado merece una elaboración mayor.

### **3.2 Sociedades Liberales. Aspectos básicos.**

Las sociedades liberales las podemos entender entonces como aquellas en que el orden institucional apunta a promover y proteger las libertades individuales en los distintos ámbitos del quehacer humano: político, social, económico, religioso, etc. Siguiendo a Bellolio (37) diremos que son aquellas que nos garantizan libertades como las de intimidad, desplazamiento, expresión, conciencia y propiedad personal entre otras, todo lo cual nos debiese facultar, como señala Sandel (*El Descontento*, 29) a que seamos todos capaces de elegir nuestros propios valores y fines lo cual configura a la tolerancia como una idea también central.

Entendemos además que estas sociedades adhieren en el orden político a la práctica de la Democracia que sería el único régimen que permitiría, al menos teóricamente, una ausencia de dominación y dependencia, la posibilidad de que cada individuo participe de alguna manera de las grandes decisiones que se tomen respecto a la vida en común. En este punto no parecería haber unanimidad, dado que hay casos de regímenes que aun pareciendo democracias liberales coartan las libertades individuales al menos tanto como otros autocráticos o dictatoriales. Para Berlin, dado que la libertad se juega especialmente en el ámbito de lo privado “se puede concebir perfectamente que un déspota liberal permita a sus súbditos una gran medida de libertad personal (*Dos conceptos de la libertad*,28). No obstante, como la libertad de expresión, de conciencia y la posibilidad de participación en las decisiones que nos afectan son también parte de lo que entendemos como libertad, para la mayoría una genuina sociedad liberal es también democrática.

¿ La Justicia e Igualdad forman parte del núcleo de definición de lo liberal? Para la filósofa alemana Elif Özmen el liberalismo sería una teoría normativa del ordenamiento social que gira en torno a tres principios básicos: individualismo, libertad e igualdad. Pero aquí el

individualismo no tiene nada que ver con aquel que exalta el egoísmo o el indiferentismo social ni mucho menos con la defensa del derecho del más fuerte. Se trata de un individualismo normativo que sitúa exclusivamente en el individuo, más precisamente en todos y cada uno de los individuos concernidos, el criterio de legitimación del orden político como un todo. “Y es aquí donde se emparenta con la libertad y la igualdad. Se trataría de una relación siempre plena de tensión entre la necesidad de socialización, por un lado, y la tendencia a la individuación fundada en el derecho a la libertad, por el otro. De aquí que la autora califique al liberalismo como una utopía, pero a su juicio, una utopía realista (cit. por Vigo, *El Mercurio*, 23/7/23). Esta tensa relación entre libertad, igualdad, y agreguemos justicia, no termina de resolverse existiendo liberales más inclinados a privilegiar o enfatizar una u otra. Pero no cabe duda de que el valor de la libertad parece primar sobre todas las consideraciones y todo intento de mejorar la iniquidad e injusticia deben considerar un profundo respeto por las libertades individuales.

### **3.3 Los problemas de las sociedades liberales**

Si hubiese que resumir cuáles son los mayores problemas a los que se ven enfrentadas actualmente las sociedades liberales, podríamos decir que ellos son claramente la desigualdad, la injusticia y el individualismo exacerbado, todo lo cual conduce a situaciones de inestabilidad y pérdida de la cohesión social en una perspectiva global y a insatisfacción y sensación de pérdida de sentido desde el punto de vista del individuo mismo.

Pensemos en la desigualdad. En primer lugar, habría que aclarar que esta es propia e inherente a la constitución de los grupos humanos desde épocas primitivas. Desde el momento que los miembros de una tribu, luego de una aldea y finalmente de colectivos mayores llevan a cabo funciones disímiles propias de su género o capacidades personales, y de que existen jerarquías necesarias para el funcionamiento coordinado del grupo, ya están dadas las condiciones para asimetrías de poder que luego se acompañan de asimetrías económicas y con ellas de diferencia de oportunidades en la adquisición de bienes de distinta índole. Así ha sido durante todas las etapas del desarrollo humano. No hay igualdad nunca. Michael Walzer en su ensayo *Razón, Política y Pasión* sostiene que la idea liberal del individuo autónomo que elige libremente donde asociarse es irreal, que finalmente somos todos parte de lo que él denomina

“asociaciones involuntarias” que incluyen lo familiar y social, el entorno cultural, la comunidad política de la que somos parte y las reglas morales que nos rigen. Y en su opinión, la desigualdad está finalmente alojada en la existencia de estas asociaciones involuntarias. En consecuencia, forma parte de la manera como se constituye la sociedad. Pero el problema al que nos enfrentamos hoy es la magnitud de la desigualdad y de qué manera las condiciones en que nos desenvolvemos tienden a disminuirla o acrecentarla. Y esta es la dificultad a la que se ven enfrentadas las sociedades liberales actuales y que, inevitablemente, amenaza su buen funcionamiento y capacidad de perdurar en el tiempo.

Thomas Piketty en su libro *El Capital en siglo XXI* explica la desigualdad económica por la tendencia de que las personas con mayores recursos se separan rápidamente del resto por un gran margen, de forma tal que los ingresos por trabajo se concentran en cada vez menos manos. Pero la razón más importante sería que el capital se acumula en el tiempo, y esta acumulación genera un aumento del mismo que no obedece a un crecimiento real, a un aumento de productividad (concepto de financierización). Desde luego, no hay un incremento paralelo del resto de los ingresos y si a lo anterior se agrega el que la riqueza se hereda, la desigualdad sigue aumentando (Roine, *Piketty esencial*, 59) según distintos indicadores.

Por tanto, la desigualdad económica es evidente, pero, aparejada a ella, se da una desigualdad de oportunidades que determina negativamente el futuro de muchos por el solo hecho de nacer en un ambiente de privación, situación que queda oculta por indicadores macroeconómicos como el Producto Interno Bruto (PIB) que no refleja adecuadamente el nivel de desarrollo socioeconómico toda vez que en países con alto PIB puede darse una distribución de riqueza más desigual que en otros con índices menores. Porque cuando nos referimos a una diferencia de oportunidades estamos involucrando en ello el acceso a salud, educación, vivienda, participación en la vida política e igualdad en el trato. Y es que desigualdad no es solamente un problema de recursos materiales, sino que involucra elementos como la dignidad, el respeto, la consideración de cada cual como fin y no como medio y con capacidad de incidir en las decisiones colectivas entre otras cosas. Es posible que en su base la desigualdad tenga una raíz económica, pero se torna más evidente cuando se transforma o expresa como una asimetría relacional.

¿Cuál es la relación entre Liberalismo y Desigualdad? ¿Por qué está instalada esta idea del Liberalismo como origen intelectual de ella? En una rápida respuesta diríamos que es por la

oposición que han tenido siempre los liberales al control del Estado y a la homologación que se ha hecho de éste como institución responsable de la redistribución de los recursos, como ha ocurrido en todos los regímenes políticos de tipo socialista. Pero, si aceptásemos lo anterior, estaríamos entendiendo que en términos de eficiencia una política distributiva central es necesariamente mejor que otras alternativas, situación que no ha ocurrido en la práctica si se observan los resultados obtenidos en términos de generación de riqueza en países con socialismos reales. El problema es que no es la generación de riqueza en sí misma la responsable de la desigualdad. En términos económicos es la distribución de la misma, y existen una serie de consecuencias en el orden social, valórico, psicológico que derivan de una distribución desigual o “injusta” (habrá que decir sí que la definición misma de justicia no es universal).

Quien ha hecho un buen análisis del problema es el sociólogo británico Thomas Marshall que en su ensayo *Ciudadanía y Clase social (1950)* definió ciudadanía como “aquel status que se concede a los miembros de pleno derecho de una comunidad. Sus beneficiarios son iguales en cuanto a los derechos y obligaciones que implica” (37). Entendía que debían darse lo que él llamó elementos civiles, políticos y sociales para su real existencia. Los primeros se referían a la libertad de la persona, de expresión, pensamiento, religiosa, de propiedad y el derecho a justicia; los segundos, a elegir autoridades y participar del gobierno comunitario, y los sociales “a tener derecho a la seguridad, a un mínimo de bienestar económico, a compartir plenamente la herencia social y vivir la vida de un ser civilizado conforme a los estándares predominantes en la sociedad” (23). Marshall entendía que el desarrollo de la ciudadanía fue paralelo al surgimiento del capitalismo y que fue incorporando primero los elementos civiles que le eran funcionales al mercado y luego los políticos y sociales, siendo estos últimos los que sirven de contrapeso a las desigualdades que este genera. No obstante, sostiene que las diferencias de clase son inevitables y que surgen de la interacción de múltiples factores que se relacionan con la propiedad, la estructura de la economía y aún con la educación que, siendo un elemento social básico, también a su vez estratifica. Y, por tanto, lo que importaría no es que existan sociedades sin clases, sino que estas sean “legítimas en términos de justicia social” (63-64). Claro está que si las diferencias en el status económico son muy marcadas o son expresión de un privilegio de herencia pasan a ser un problema. De todas formas, lo que trata de destacar el autor es que “lo que importa es que se produzca un enriquecimiento general del riesgo y la inseguridad, una igualdad a todos los niveles entre los menos y más afortunados [...] La igualdad no se

produce tanto entre las clases como entre los individuos dentro de una población que, a este propósito, consideramos ya una clase. La igualdad de estatus es más importante que la igualdad de rentas” (59).

Como se mencionó en la Introducción, el cientista político norteamericano Patrick Deneen en su libro *¿Por qué ha fracasado el liberalismo?* plantea la tesis de que el orden liberal ha fracasado justamente porque ha sido exitoso y porque tiende a erosionar las instituciones y vínculos de los que depende. En términos más concretos, postula que el estado liberal se ha ido expandiendo para controlar cada aspecto de la vida de los ciudadanos (lo que es paradójico respecto a idea original del liberalismo sobre este punto, pero que deriva de la existencia de individuos sin otras referencias) pese a ser impotente frente al avance de la globalización y que, en la práctica, se ha puesto al servicio de los intereses económicos, que los derechos individuales y la autonomía solo están asegurados para aquellos con más recursos y que ha ido surgiendo una nueva clase “meritocrática” que perpetúa “sus ventajas a través de la sucesión generacional, ventajas apuntaladas por un sistema educativo que filtra indefectiblemente la población entre ganadores y perdedores”(23). Según el autor, en la base de la generación de desigualdad está la promoción del individualismo que se vincula fuertemente con el egoísmo, tanto en el espacio social como en el cívico, que ignora la idea del bien común y que “induce una mentalidad de suma cero [...] en una ciudadanía cada vez más impulsada por motivos privados y materialistas” (52). Lo anterior está también relacionado, y podríamos decir que conduce, a la ruptura de vínculos sociales (familiares, vecinales, comunales, religiosos, nacionales) que otorgaban sustento y seguridad afectiva e incluso material a cada ser humano. Y así terminamos con “yos cada vez más distanciados, autónomos e incapaces de relacionarse, repletos de derechos y definidos por nuestra libertad, pero también inseguros, impotentes, asustados y solos” (38).

El valor del mérito como elemento justificador de las diferencias sociales ha tenido detractores, pero también defensores. Ronald Dworkin postulaba que la igualdad moral es una condición original del hombre, y que es lo que nos permite formularnos planes, proyectos y búsqueda de sentido para nuestras vidas. Y por ello nos resulta necesaria la libertad y la justicia, dado que, si queremos tener una vida buena y autónoma, tenemos que tener acceso igualitario a las condiciones materiales que nos permitan desarrollar estos proyectos. Sin embargo, para Dworkin, es evidente que tenemos talentos, características de personalidad y otras cuestiones constitucionales que nos diferencian a unos de otros, aunque estas no pueden ser usadas para

obtener privilegios o negarles el acceso a oportunidades básicas de desarrollo a otros. Pero, junto a esto, que él denomina principio de “importancia equivalente”, considera que somos responsables de nuestras propias elecciones, lo que él llama principio de “responsabilidad especial” (Sovereign Virtue 2002). Esta idea de Dworkin ha sido la base del concepto del “mérito”. Lo que hacemos con nuestras capacidades, dones o aprovechamiento de las oportunidades que la vida nos da necesariamente establece una diferencia entre los seres humanos en este caso explicable y justificada. Hay, eso sí, un contrargumento: lo que somos es el resultado de una serie de circunstancias: el lugar donde nacimos, los padres que tuvimos, la educación que se nos dio, los talentos que eran máspreciados en el momento y la sociedad en las que nos tocó vivir, etc. Y esto es importante porque, concordando con Sandel (*la Tiranía del Mérito, 2020*) el no considerar lo anterior lleva a creer que todo el éxito es obra propia y que el fracaso de otros se debe a su exclusiva responsabilidad. Y tiende a crear una lógica de “ganadores y perdedores” que por un lado nos aleja de la solidaridad y tiende a alentar el rencor populista.

Y he aquí de donde deriva el segundo problema de las sociedades liberales. El de la Justicia. Porque una sociedad desigual difícilmente puede ser catalogada como una sociedad justa, pero a su vez, como sugiere Dworkin, podría haber algún grado de responsabilidad del individuo mismo en su generación en la medida que no sea capaz de aprovechar las oportunidades que le ofrezcan. ¿Cómo establecer el límite entre la desigualdad aceptable, inevitable y la propiamente injusta?

John Rawls, a su vez, quien ha sido considerado uno de los filósofos contemporáneos más influyentes, dedicó su vida a desarrollar una idea de la justicia como un valor fundamental de la convivencia social. Pero la mirada de Rawls es todavía más amplia y revela siempre una preocupación por los más desfavorecidos. Porque cuando se refiere a la libertad, a la que como buen liberal también entiende como una ausencia de interferencia externa, le añade un nuevo concepto, el del “valor de la libertad”, postulando que las carencias, pobreza o falta de medios si bien no restringen la libertad en términos absolutos, “sí afectan el valor que las personas le asignan a dicha libertad” (Bellolio 39). Pero, probablemente, lo que más ha trascendido de su obra es su teoría sobre la Justicia. En su búsqueda permanente de imparcialidad, propone que la construcción de la teoría y la definición de los principios básicos de ella deberían surgir de una suerte de contrato hipotético en que las partes concordaran qué es lo importante asumiendo que



desconocen qué les tocará en suerte tener a lo largo de la vida en términos de situación socioeconómica, cultura, raza, religión, orientación sexual, etc. (“velo de ignorancia”). A esta situación imaginaria se la conoce como “posición original” y estaría destinada a eliminar o disminuir el sesgo en las decisiones que se produce cuando no nos abstraemos de situaciones de privilegio que por lo demás han sido arbitrarias o fortuitas. Según Rawls, en tal situación los seres humanos optarían por dos principios básicos: la “libertad” en todas sus formas (religiosa, de expresión, asociación, etc. con derecho a propiedad privada también), y el de la “diferencia” que comprendería dos aspectos: el primero, igualdad en la repartición de derechos y deberes básicos y el segundo que postula que la desigualdad (de riqueza y autoridad) solo es justa “si produce beneficios compensadores para todos y, en particular, para los miembros menos aventajados de la sociedad”(Teoría de Justicia, 27). Lo anterior significaba que esta desigualdad resultaba aceptable si todos tenían las mismas posibilidades inicialmente, esto es, lo que entendemos como igualdad de oportunidades. No sería la situación ideal, según Rawls, pero si está presente entonces debe generar o redundar en un beneficio para todos.

La teoría de Justicia de Rawls ha causado hondo impacto y es, hasta el día de hoy, una referencia insoslayable en cualquier discusión relativa a este tema, pero, desde luego, no todo el mundo ha concordado con ella. La crítica principal, desde un punto de vista general, ha surgido desde el grupo de filósofos llamados “comunitaristas” uno de cuyos exponentes es el filósofo escocés Alasdair McIntyre, que sostiene que la construcción imaginaria, hipotética de hombres decidiendo de manera aislada o individual, sin el influjo de sus condicionantes, se aleja demasiado de la realidad, en la cual necesariamente pertenecemos a comunidades, culturas o entornos que nos forman y condicionan de manera decisiva (*Tras la Virtud, 1984*).

Pero, en relación al problema de la desigualdad, es el segundo principio es el que ha generado controversia, y por distintas razones. Para los sectores más conservadores, para la elite económica y los liberales libertarios, lo anterior significa redistribución de riqueza y eso atentaría contra la libertad porque, a su juicio, cada cual es dueño del producto de su trabajo. Además, no sería lógico hacerlo si existiese igualdad de oportunidades. Para los sectores más de izquierda la sola admisión de la desigualdad es un error y resulta inaceptable, más cuando a partir de ella lo habitual no es que la brecha se estreche, sino que la diferencia entre los que más tienen y los que menos se suele profundizar. Además, seguiría siendo injusto que, aunque todos ganen a partir de ese estado de desigualdad, unos se beneficien más que otros. A este respecto,

es famosa la controversia entre Rawls y Cohen a raíz de la teoría de justicia del primero. G.A. Cohen, conocido como filósofo neo marxista, plantea que la pobreza constituye falta de libertad en sentido negativo porque la propiedad, protegida por la ley, actúa como interferencia para quien no la posee y, entonces, el pensamiento liberal entra en contradicción consigo mismo. En consecuencia, para hacer a todas las personas libres es básica la redistribución de los recursos o la propiedad. Para Cohen, “una sociedad justa es aquella en la que priman tanto el principio de igualdad en la justicia distributiva, como el principio de comunidad en las relaciones interpersonales” (Reyes, *La crítica igualitarista de Cohen a Rawls*, 349). Cree en la “igualdad de acceso a la ventaja”, esto es que cualquier ventaja diferencial será injusta salvo cuando deriva de diferencias en la carga de trabajo de las personas o de la elección libre por parte de ellas. En relación al principio de comunidad, este sostiene que “la contribución productiva está basada en el deseo de servir y ser servido por los demás” (Reyes,368) lo cual asume una reciprocidad distinta de la motivación mercantil y de lo que entendía Rawls, que la veía como una relación entre ciudadanos de la que cada uno obtiene beneficios. En este contexto, Cohen no puede admitir la idea de Rawls de que las desigualdades existentes son necesarias, en virtud de que son un incentivo para los talentosos o productivos que, al mismo tiempo, permite darle beneficios a los desposeídos. Considera que aceptar la idea de los incentivos no es compatible con una teoría igualitaria normativa. Podría, eso sí, hacerse una defensa fáctica de ella asumiendo que las desigualdades son inevitables, y es lo que cree que Rawls finalmente hace. Su argumento decisivo es que, si los talentosos o privilegiados creen que la desigualdad es injusta y en el principio de la diferencia, entonces cabría preguntarles por qué exigen un pago mayor por algo que no significa una carga extra cuando además ya están en una situación mejor que otros al ser más talentosos. Si por otra parte no creen en el principio de la diferencia, entonces el resultado es una comunidad en que no se comparten fines, lo que la hace injusta desde un punto de vista rawlsiano. Rawls, por su parte, argumentó que el principio de justicia se aplicaba a instituciones o a lo que él llamaba “estructura básica” y no a personas, pero Cohen replicó que “no solo las leyes y la constitución de las grandes instituciones influyen en la distribución, sino que las acciones y costumbres no regladas afectan profundamente las oportunidades de los individuos” (Reyes,356) porque la actitud y la elección personal son, además, el material del que está hecha la propia estructura social.

De lo expuesto puede deducirse que existen dos conceptos que entran en juego al referirse a la desigualdad. Uno de ellos es la propiedad privada y el segundo es el rol y valor que se le asigna al mercado (y los incentivos monetarios) como motor regulador de la economía. La propiedad privada siempre ha sido defendida por los liberales dado su vínculo con la libertad, y recién es puesta en entredicho cuando el mismo Rawls habla de derecho a poseer propiedad privada, pero no capital, proposición fuera del canon liberal. (*Teoría de Justicia*, 256-7). Y, en relación al mercado, entendido como el mejor asignador de precios, ofertas y demandas, la idea viene de Adam Smith en el siglo XVIII quien acuñó la famosa frase de “la mano invisible del mercado” ilustrando la capacidad auto reguladora del mismo en la actividad económica. Esta idea ha sido acogida por buena parte de los liberales a través del tiempo, dentro de los cuales existen grupos que consideran su defensa y promoción como uno de los valores máximos del Liberalismo. El problema es la relación inversa existente entre mercado y regulación central. Quien más promueva la independencia del mercado tenderá a achicar, minimizar o quitarle funciones al Estado, que es, finalmente, el único ente que puede mediar para prevenir o corregir situaciones de desigualdad ya creadas. En buenas cuentas, redistribuir. Desde luego, hay matices. Bellolio nos recuerda que incluso a Adam Smith y Hayek, claros defensores del mercado, le asignaban un rol al Estado en cuestiones de obras públicas, educación o “estándares básicos de subsistencia” (81) pero la preocupación por esto no ha sido una constante. Los defensores del mercado piensan que es el mejor mecanismo para generar riqueza, asignar bienes y el mejor procesador de información disponible (92) y, por tanto, resulta necesario para beneficiar al conjunto de la sociedad, lo cual puede ser identificado como una idea utilitarista, pero que, claramente, no está pensando en cada individuo o en la existencia de desigualdad.

La idea de fondo, finalmente, es que desigualdad es algo más amplio que la diferencia económica, si bien probablemente esta sea la condicionante fundamental. La igualdad o desigualdad surgen producto de una visión de mundo y podrían, al menos en parte, ser el resultado de ideas de Filosofía Política (o su aplicación) y son a su vez generadoras de conflictos en otros ámbitos dentro de los cuales resulta relevante el de la identidad, que también está emparentada con la percepción de desigualdad.

El tercer problema al que nos hemos referido es el de la glorificación del individuo por sobre los demás o el “otro”. Lo que ha sido también llamado individualismo “egoísta” o “excesivo”. Y es importante entender que no es el desarrollo de la individualidad lo que está en

la base de la crítica. Para Freedman (*Liberalismo. Una introducción, 2015*), junto con la libertad, la racionalidad, sociabilidad, inclusividad y el poder sujeto a escrutinio, la individualidad es parte del núcleo del pensamiento liberal que “contempla a las personas como dotadas de una singularidad cualitativa. Se las considera capacitadas para expresarse a sí mismas y desarrollarse, y se piensa que requieren esos atributos para realizar todo su potencial” (113). Reconoce sí que, aunque lo anterior hace referencia a elementos propios de los individuos también depende del entorno educativo, económico, cultural, sanitario, etc. que hacen necesarios arreglos sociales. El desarrollo de la individualidad, a su vez, es uno de los motores del desarrollo ya que estimula la creatividad y el esfuerzo humanos. Sin embargo, como ya lo visualizaba Tocqueville (cit. por Mansuy, “Tocqueville y el Individualismo democrático”, 53) el individualismo es también un sentimiento que conduce al ser humano a aislarse en el pequeño mundo de su familia, amigos y conocidos creando una pequeña sociedad que lo separa de la gran sociedad de la que forma parte. Creyendo que es el gran hacedor de sí mismo tiende a desdeñar la influencia del pasado, el peso de la historia, la importancia de los otros, de sus contemporáneos. Se siente autosuficiente. Como consecuencia de lo anterior se produciría un vaciamiento del espacio público. La política no interesa. Pero hay un precio a pagar en esto: la soledad, el aislamiento, la desconexión afectiva. Porque, al final, como señala Ortúzar (“Después de la Soberanía individual. Apuntes para un Poscapitalismo peregrino”) esta individualización excesiva va suprimiendo la autoridad de los cuerpos intermedios, incluyendo a la familia, y “neutralizando” los espacios públicos para que nada “introduzca sesgos en la decisión de los individuos” (139). El Estado reemplazaría muchas veces estas instancias intermedias con lo cual termina participando de esta “neutralización” (idea coincidente con la de Deneen). Pero lo importante es que al final todo esto “se orienta hacia la utopía de un mundo vacío y uniforme, donde las voluntades individuales-portadoras de derechos y recursos-interactúan mediante transacciones mutuamente consentidas, sin que nada perturbe su perfecta y monádica autonomía. Un mundo creado a imagen y semejanza del capital, cuya forma (la de la voluntad carente de memoria que busca la optimización de su ganancia) quiere ser inoculada a toda forma de existencia.” (142-3).

Si buscamos el origen de la relación entre Liberalismo e individualismo es necesario referirnos al trabajo de Crawford B. Macpherson que en 1962 publicó *La Teoría del Individualismo Posesivo*. En este ensayo el intelectual canadiense sostiene que a partir de los

trabajos de Hobbes y Locke que ponen énfasis en las libertades individuales por una parte y en el valor de la propiedad (que incluyen a la propia persona y sus capacidades) por otra, se llega a una situación a la que él llamó la “sociedad posesiva de mercado” en que “el trabajo del hombre es una mercancía, esto es: que la energía y la pericia de un hombre son propiedad suya; que no se consideran partes integrantes de su personalidad, sino como unas posesiones cuyo uso y disposición son libremente cedidas a otros a cambio de un precio.....y “las relaciones de mercado modelan o permean hasta tal punto las relaciones sociales que se puede hablar con propiedad de una sociedad de mercado y no meramente de una economía de mercado”(56). En esta lógica, si el trabajo de cada individuo le pertenece y tiene un valor tangible y negociable, entonces el esfuerzo de cada sujeto se orientará a convertirlo en un bien máspreciado que el de otros que entonces se convierten en competidores.

### **3.4 Liberalismo y Capitalismo**

Casi todos los problemas que se asocian a los modelos liberales de organización social tienen que ver, de alguna manera, con la relación entre Capitalismo y Liberalismo. Pese a que el Capitalismo puede verse presente en diferentes tipos de sociedades, incluso en regímenes comunistas como el de China, es en las liberales donde mejor se expresa. Y la razón es obvia: si la libertad (negativa) es el valor máximo, entonces cualquier normativa que intente regular la adquisición o acumulación de riqueza en aras de una mejor distribución de la misma será entendida como medida coercitiva que atenta contra la libertad económica. Y así se entiende que Robert Nozick postulara, hablando por muchos liberales libertarios, que los impuestos constituyen una especie de robo. En su obra principal, *Anarquía, Estado y Utopía (1988)* él postula que la injerencia del Estado en la vida de los individuos debe ser mínima y limitarse a cuestiones básicas como velar por el cumplimiento de los contratos y el respeto por la propiedad privada, vale decir básicamente jugar un rol en el orden y la seguridad.

El Capitalismo se basa en que el mercado es el mejor procesador de información disponible y el más eficiente asignador de recursos, como señalaba Hayek (*Camino de servidumbre, 1944*), al ser reflejo de las aspiraciones y necesidades del conjunto de individuos que conforman la sociedad sin depender, para ello, de ninguna planificación central que pretenda representarlos a

todos. Como modelo de generación de riqueza, de innovación y de estímulo a la productividad resulta evidente que no ha tenido competidor hasta la fecha. Pero el problema surge desde varias perspectivas. La primera es que pareciera ser que el capital tiende a aumentar en el tiempo a una tasa mayor que el crecimiento económico mismo, y que esta acumulación se da en pocas manos lo cual a su vez favorece la instauración de monopolios que limitan la libre expresión de las leyes de mercado. Además, esta concentración de riqueza favorece que determinados grupos de individuos participen o influyan en las decisiones políticas en un grado mayor que el resto de sus congéneres llegando a un punto el poder político queda sometido al económico (Sandel, *El Descontento*) y, todavía más, esta asimetría económica se perpetúa gracias a la herencia de bienes y a las mayores posibilidades educacionales que conlleva. Como bien señala Bellolio, con una mejor educación o salud “lo que se está comprando son accesos a bienes y servicios posicionales orientados a afirmar un estatus superior” (*Liberalismo: Una Cartografía*, 110)

Todo lo anteriormente expresado es fuente de desigualdad e injusticia, pero además establece un modelo en el que lo central es lo económico y no otras necesidades de los individuos, como su reconocimiento o su anhelo de ser parte de las decisiones que lo determinan, esto es el anhelo de autogobierno. Que el mercado es ciego a muchas de nuestras necesidades queda ejemplificado en la explotación de fuentes de energía y recursos naturales muchas veces no renovables y que resultan en consecuencias indeseables como podemos ver en el problema del cambio climático. Como señala el escritor y filósofo español Alba Rico “el mercado sueña irresponsablemente con una oferta infinita [...] y que no tiene en cuenta la demanda de las generaciones futuras” (*Penúltimos Días*, 27).

En su obra *Libertad y Desarrollo* (1999), Amartya Sen analiza en profundidad esta relación. Su postura es que todo ser humano para lograr “llevar el tipo de vida que valora o que tiene razones para valorar” (34) requiere ser capaz de desarrollar sus “capacidades” que corresponderían a las posibilidades reales para cumplir con lo anterior. Naturalmente, para esto, la libertad en todos sus componentes o determinantes (política, socioeconómica, oportunidades sociales, garantías de transparencia y seguridad protectora) es condición básica. Aquí el término “posibilidad real” es clave dado que existen una serie de condicionantes que podrían impedir de cada individuo para conseguir lo anterior (la falta de alguna de las libertades mencionadas o una incapacidad física, por ejemplo). Él entiende que si el desarrollo personal y grupal está ligado a la expresión de estas capacidades entonces la riqueza o la renta no es sino un medio para la

obtención de estos logros y, en tal sentido, el crecimiento económico impulsado por las leyes del mercado debe contribuir a una buena calidad de vida. Pero es a su vez enfático en señalar que lo anterior debe ser paralelo a la institución de buenas políticas sociales que permitan que todos dentro de la sociedad puedan ejercer sus “capacidades”.

En consecuencia, parece haber un relativo consenso en la utilidad de los mercados para organizar la actividad productiva, pero coincidiendo con el planteamiento de Sandel en *El Descontento Democrático*(1996) debe haber límites morales a los que estén sujetos. Por ejemplo, parece importante que exista una fuerte legislación antimonopolio para restringir el gigantismo capitalista que corroe la democracia; debiese existir una normativa clara y consensuada respecto a la explotación del medio ambiente por el impacto que esto conlleva para las generaciones futuras y debiese existir algún estímulo a personas o empresas que crean o innovan por sobre las que acumulan o “manejan” lo ya existente.

### **3.5 Sociedades liberales. Los modelos empíricos**

Cuando se buscan ejemplos históricos que nos muestren cómo pueden desarrollarse en la práctica los ideales liberales, nos encontramos con el problema de que no hay experiencias en nuestras sociedades que las definan como un modelo puro y estable a lo largo del tiempo, dado que coexisten en ellas elementos de diferentes tipos, cambios de rumbo, ires y venires o situaciones ambiguas. No obstante, para efecto de lo que quiero ilustrar me referiré a dos tipos de sociedades: aquellas que se han conocido como los *Estados de Bienestar* europeos que se gestaron con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial y que aún persisten en algunos países hasta el día de hoy, y en el otro extremo los *Estados neoliberales* cuya máxima representación estuvo dada por la Gran Bretaña de Margaret Thatcher y los Estados Unidos de la era Reagan, pero que de algún modo es el modelo imperante en la mayoría de los países occidentales al día de hoy.

En relación a los primeros, como señala Tony Judt en *Postguerra*, “la Europa postnacional, del Estado de bienestar, cooperante y pacífica, no nació del proyecto optimista, ambicioso y progresista que los euro- idealistas de hoy imaginaron desde apura retrospectiva fue el fruto de una insegura ansiedad. Acosados por el fantasma de la historia, sus líderes llevaron a cabo reformas sociales y fundaron nuevas instituciones como medida profiláctica para mantener a

raya el pasado” (26). Por lo tanto, pareciera que frente a una gran necesidad, a un momento de crisis, los individuos buscan ayuda de sus gobiernos, quieren confiar en las instituciones que los rigen y entienden que el trabajo común y no la iniciativa aislada de cada cual es el camino para resolver los problemas (lo anterior también quedó evidenciado durante la pandemia del Covid-19). Existe, por tanto una planificación social cuya prestación de servicios se centra fundamentalmente en educación, vivienda y salud “así como en las áreas de recreo urbanas, la subvención del transporte público, la financiación estatal del arte y la cultura y otras prestaciones indirectas del estado intervencionista. La seguridad social consistía fundamentalmente en la dotación de seguros por parte del estado contra la enfermedad, el desempleo, los accidentes y los riesgos de la vejez” (120).

La idea que estaba en el origen de lo anterior era que la población entendía que la provisión de servicios sociales era tarea y responsabilidad propia del Estado porque detrás de todo estaba el anhelo de seguridad, esa que se había perdido en la guerra. Por supuesto que todo lo anterior requería recursos, pero la mayoría de los países occidentales de Europa mostraron un fuerte crecimiento económico con PIB que aumentaron en 2 o 3 veces lo que era en el período de postguerra producto de una fuerte inversión en infraestructuras y maquinarias, de un gran incremento del comercio internacional y de un aumento de productividad del trabajador europeo que previamente era básicamente agrícola y se transformó en un trabajador industrial o del área de servicios (comunicaciones, transporte, banca, administración pública, etc.) (478-80). Además, los aumentos salariales fueron moderados y hubo un importante y sostenido crecimiento de la población europea, todo esto junto con la implementación de un sistema redistributivo, vale decir, a través de tributación progresiva (impuestos obviamente mayores a quienes estaban mejor situados económicamente).

El Estado era el agente central del modelo, como planificador, promotor, gestor y guardián de los procesos, pero funcionaba en la lógica de mercado capitalista. Políticamente era el producto de la concepción socialdemócrata que pretendía de un modo pacífico, paciente y mesurado “utilizar los recursos del Estado a fin de eliminar las patologías propias de las formas de producción capitalistas y el funcionamiento incontrolado de la economía de mercado” (Judt, 531). Pero todo lo anterior se basaba en que hubiese crecimiento económico, creación de empleo y una distribución demográfica en la que existiera una población joven productiva, todo lo cual en algún momento disminuye. Los planes de apoyo, subsidios al desempleo, etc. son



caros y no constituyen un incentivo al trabajo. Pero dan seguridad, promueven bienestar. “Ni las empresas ni el estado debían tratar a los trabajadores como unidades de producción desechables” se señalaba y aceptaba (1132). “La responsabilidad social y la ventaja económica no debían ser mutuamente excluyentes: el “crecimiento” era loable, pero no a cualquier precio. (1132). Otro ejemplo, con algunas similitudes a lo ocurrido en Europa, es la implementación del *New Deal* durante el gobierno de Roosevelt en Estados Unidos que levantó al país de la Gran Depresión de los primeros años de la década del 30. Básicamente el Estado respaldó a los bancos en su insolvencia, la Reserva Federal se convirtió accionista de ellos y con ello recuperó la confianza en el sistema financiero. Se incrementó enormemente el gasto público en infraestructura, se promulgaron leyes que facilitaron la organización de sindicatos con lo que se ganó el apoyo de los trabajadores organizados, se creó un programa de pensiones a través de impuestos a patrones y empleados entre otras medidas (Paul Johnson, *Estados Unidos. La Historia, 1997*). En definitiva, hubo una franca intervención del Estado en la marcha del país que lo levantó de su postración hasta que surgió la XX Guerra Mundial que creó nuevos escenarios.

En relación a la experiencia europea de los Estados de Bienestar, con el paso del tiempo surgieron problemas: por un lado, la nivelación de rentas tiende a reducir el ahorro privado y la inversión (Judt, 544); el buen funcionamiento del sistema requiere de un Estado eficiente y libre de corrupción, clientelismo y manipulación lo que hoy en día es más una excepción que una constante; la posibilidad de redistribuir es amenazada por el envejecimiento de la población, la disminución de la natalidad, por las fluctuaciones del mercado global y la competencia con países industrialmente emergentes en parte porque la globalización, con el libre flujo de capitales en mercados desregulados permitió la instalación de empresas en el extranjero con una mano de obra más barata. La riqueza se concentró y el poder del Estado disminuyó y con ello su capacidad de redistribuir. Y una buena parte de la población fue quedando marginada especialmente el inmigrante, el distinto. Por otro lado, como bien señala Sandel en *El descontento democrático*, el autogobierno, en un mundo de interdependencia global, se hace cada vez más difícil, de forma tal de que ni siquiera los Estados- nación más poderosos son dueños de su destino (122), lo que hace que toda planificación local esté sujeta a dinámicas que las superan.

El otro modelo es el del neoliberalismo económico que cree que el Estado no debe involucrarse en la producción de bienes y servicios, no debe asignar recursos, fijar precios ni rentas ni ejercer o favorecer monopolios (Judt,775). Todo esto debe radicar en el mundo privado. El primer ideólogo fue Hayek. Propone reducción de impuestos, libertad empresarial, privatización de industrias. Y, efectivamente, se generan incentivos para la creación de riqueza, pero ésta termina concentrada en unos pocos. Como señala Freedman: “los neoliberales subordinan las esferas sociales, políticas y culturales a un mercado económico que supuestamente se autorregula, y afirman que sus principios inspiran la forma en que todas las actividades sociales se llevan a cabo” (*Liberalismo*,212-13). Lo económico pasa a ser lo central por sobre la búsqueda del florecimiento y bienestar del hombre. Es el mundo de las multinacionales y los megabancos que “controlan y dictan cada vez más nuestro modo de vida, fomentando así la imposición de un gerencialismo conformista” (214).

Entre las sociedades que adoptaron el modelo neoliberal, una de las experiencias mejor estudiadas ha sido la de los gobiernos de Thatcher en el Reino Unido en la década de los 80. Desde luego fomentó el libre desenvolvimiento del mercado disminuyendo los vínculos entre Estado y mercado, se aprobaron leyes que disminuyeron el poder de los sindicatos, se redujo el número de empresas ineficientes que fueron vendidas, traspasadas al área privada, aumentó la competencia y la productividad. Pero como sostiene Judt esto también “causó un grave daño al tejido que sustentaba la vida pública británica. Los ciudadanos se transformaron en accionistas, o partes interesadas, cuyas relaciones interpersonales y con el colectivo se calibraban en función de activos y títulos de crédito, sin tener en cuenta ni servicios, ni obligaciones (785). Se abandonan los espacios públicos y aumenta la delincuencia como producto del mayor desempleo y pobreza de un sector de la población que antes estaba protegido por leyes sociales que ya no operaban. Pero, probablemente, la peor consecuencia de un orden social de este tipo es que se produce un sentimiento de pérdida de comunidad, de falta de pertenencia y propósitos comunes (Sandel, El Mercurio 23/7/23)

### **3.6 Enfrentando los problemas: el valor de la solidaridad**

Cuando afirmamos que las sociedades liberales actuales padecen de problemas de desigualdad o de injusticia, de falta de integración, nos estamos finalmente refiriendo a un problema de relación de cada sujeto con “el otro”. Esto, que tiene un componente individual, se traslada al tejido social donde resulta cada vez más difícil establecer vínculos con los distintos tanto desde perspectivas étnicas, culturales o políticas.

La glorificación de la figura del individuo, libre para desarrollar todas sus capacidades y para atesorar y disfrutar del producto de su quehacer, necesariamente produce una tensión con el desarrollo de “lo colectivo”. Ya un poco olvidada la ética cristiana que otorga un papel importante al dar y al amor al prójimo como forma de alcanzar la vida eterna (prueba de ello el lema jesuita de “ad maiorem dei gloriam” en que la búsqueda de la excelencia era en función del proyecto divino), lo que cada individuo consigue o logra solo va en su beneficio o el de entorno cercano sin otro límite que el que los sistemas de redistribución que cada sociedad se autoimponga. Pero lo que hemos visto en la práctica es que lo anterior si bien es un fuerte incentivo para la generación de riqueza es también un elemento que contribuye fuertemente a acentuar la desigualdad no solo en términos económicos sino en lo que ello lleva aparejado (educación, cultura, acceso a mejores trabajos, etc.). Y esto sin considerar que convivimos con grupos humanos que nos pueden parecer lejanos y que sufren de extrema pobreza o fuerte inestabilidad social en sus países de origen lo que mueve desesperadamente a algunos a buscar otras oportunidades en los países o grupos sociales más aventajados.

Entonces, el dilema básico de cada individuo, pero también de la sociedad toda que nos cobija es: ¿nos importa realmente el otro? ¿nos conmueve o nos sentimos responsables de disminuir o hacer desaparecer el sufrimiento de esos otros? Y esos otros, ¿son aquellos que nos rodean, a los que vemos sus caras o también nos importa el que está lejos pero que sabemos de él a través de distintas fuentes?

Y en relación a lo anterior cabe formularse una segunda gran interrogante: si aceptamos que sí nos importa el otro ¿lo hacemos porque racionalmente entendemos que su presencia y su sufrimiento nos puede afectar negativamente por la generación de inestabilidad política y social que ello supone con la consiguiente amenaza para nuestro bienestar personal?, o más bien nos importa porque lo valoramos en sí mismo, porque lo asumimos como un igual poseedor de una dignidad que merece consideración o porque nos conmueve su sufrimiento produciéndonos displacer e incomodidad?. Lo primero, desde luego, es un cálculo pragmático, útil para los

términos de mejorar el orden social, pero con claros ribetes egoístas. Lo segundo, es ser solidarios dejando de lado consideraciones personales, volcados en el interés del otro. El ser humano, o una mayoría de ellos, probablemente se mueva entre estos dos criterios cuando mira al otro. La propuesta es que cualquiera sea la razón que la inspire o cualquiera la forma que adopte, la solidaridad pareciera ser el motor más fuerte para resolver los problemas sociales que nos aquejan y que es labor de todo el tejido social el exaltarla, promoverla, educar en ella. Como señala Figueroa “la solidaridad no reemplaza a la justicia, pero la compensa y complementa, le plantea una exigencia de perfeccionamiento, le muestra un horizonte, le indica una dirección (*La Propuesta*, 254).

Podríamos entonces convenir en que la solidaridad es un buen candidato para contrapesar los problemas ya expuestos de nuestras sociedades y que necesariamente reflejan impulsos, sentimientos o creencias que coexisten con ella en la mayoría de los seres humanos. ¿Por qué entonces proponer que es la solidaridad y no la caridad, generosidad o el respeto a las normas como alternativas para corregir o aminorar estos males sociales? Creo que la respuesta es que hay un trasfondo psicológico y filosófico para ello y es lo que trataremos a continuación.

### **3.7 Solidaridad: significado, propuestas, alcances**

Las distintas definiciones del término solidaridad involucran al menos tres ideas centrales. La primera es que supone apoyo, ayuda, adhesión o interés por otros, especialmente cuando este otro se encuentra en situación de dificultad. Lo segundo es que lo central en el acto solidario es el beneficio del otro y no de quien lo efectúa, esto es, posee un carácter de gratuidad. Y en un nivel un poco más abstracto, laxo o quizás lejano, pero no menos importante, se aplica también al compartir, al colaborar mutuamente, esta vez en un tipo de relación más horizontal que vertical.

Si a través de la historia o en la simple observación de la cotidianeidad podemos observar numerosos ejemplos de actos solidarios, pero también tantos otros de conductas egoístas, cabe preguntarse en qué radica o en qué debemos apoyarnos para creer en el valor de la solidaridad. Una primera aproximación al problema sería el plantear que el sujeto desde un punto de vista

ontológico requiere del “otro” para su propia configuración como individuo, lo cual es el primer paso para llegar al nivel normativo de experimentar el deber de responder por el otro.

Según Fiasse (cit. por Mena,75) “el otro es alcanzado a partir de mí, incluso de mi imaginación. Él es el no-yo. El otro aparece incluso como un medio para superar mi finitud, pues me permite imaginar otra perspectiva que la mía”. Pero mirar al otro, detenerse frente a él es también abrir una puerta al llamado o necesidad del otro. De acuerdo a Ricoeur, a “hacernos responsable del otro” en un intercambio en que no solo se da sino también se recibe y se adquiere conciencia de la propia fragilidad (Mena,75-79).

Emmanuel Levinas, por su parte, agrega un elemento todavía de mayor hondura en esta relación con el Otro. Entiende que el Ser no es una totalidad indisoluble, que constaría de realidad y subjetividad y que esta subjetividad involucra una apertura del Mismo (o Yo) al Otro acogéndolo, lo que el filósofo define como hospitalidad (Levinas, *Totalidad e Infinito*). Adicionalmente señala que es este movimiento o “apertura”, provisto de intención lo que nos vincula con la idea de infinito. Naturalmente, lo anterior le otorga al Otro, a la relación con él una trascendencia mayor de la que podamos suponer, pero todavía agrega dos elementos. El primero es que el impulso de ir al Otro es provocado por el *rostro del otro* como estímulo originario, es el “cara a cara” lo que nos hace salir de nosotros mismos a un *más allá en* y nos obliga a una respuesta señalándonos que “decir es aproximarse al prójimo, “acreditarle significancia” (Levinas cit. por Muñoz E,104). La segunda idea es que en reconocimiento del otro singular nos abrimos a *los otros*, a lo plural y con ellos a una demanda de justicia. Lo importante, y en esto coincidimos con Muñoz, es que al aceptar las premisas de Levinas le otorgamos un valor ontológico a la relación con los otros y como él bien señala “la solidaridad ya no debería simplemente constituirse en un movimiento de circulación al interior de la lógica del intercambio; sino que debería corresponder, en su imposibilidad misma, a la incalculabilidad del don y de la generosidad.

Quien también ha abordado el valor de la solidaridad desde una perspectiva amplia ha sido el filósofo americano Richard Rorty. Como señala Figueroa, “es la noción más importante en el pensamiento de Rorty; constituye el eje articulador de los principales planteamientos de su filosofía; es la noción que disputa a la objetividad el fin de la investigación intelectual; la fuente de sentido llamada a nutrir la voluntad moral; el contenido de la esperanza política y la guía para la acción social”. (Figueroa, *La propuesta*,175). El porqué de estas aseveraciones hay que

encontrarlo en el desarrollo de todo el proceso intelectual y afectivo del pensamiento de Rorty quien desde una perspectiva muy distinta planteó la idea de solidaridad como un valor fundamental en las relaciones humanas. Este autor ha sido reconocido como el pensador neo pragmatista más importante de las últimas décadas ya través de sus muchas publicaciones, pero en particular en *Contingencia, Ironía y Solidaridad* (1989), considerada su obra más importante, él manifiesta que todas las pretensiones metafísicas de verdades últimas sean éstas Dios, la naturaleza humana, la razón, todo lo que quiera instituirse como el sentido último de la existencia no son sino productos históricos de momentos, situaciones y léxicos particulares, de contextos variables que no pueden adoptarse como respuestas absolutas de la condición humana. A su juicio, no existe una verdad que esté “ahí afuera esperando que nos conformemos a ella o que nuestra experiencia o lenguaje la reflejen de manera adecuada” o “que existe una estructura última invariable de la conciencia, que permitiría sostener el universalismo” ni “que sea posible dar con la naturaleza última y esencial del lenguaje humano en su articulación cognitiva” (Figueroa, *La Propuesta*, 25) Y no cree que seamos capaces, en definitiva, de acceder a estas verdades últimas aún si ellas hipotéticamente existieran. En su mirada pragmatista, entiende que estamos permanentemente elaborando hipótesis que buscan responder los problemas a los que nos vemos enfrentados, pero con la posibilidad cierta de que frente a nuevas evidencias debamos reelaborarlos y abrirnos a la posibilidad de su falibilidad. Somos entonces pura contingencia. Pero he aquí que, en un giro de tremenda importancia, y genial sin duda, nos sugiere que más vale cejar en el intento estéril de encontrar intelectualmente el sentido de la vida, que este no está en los objetos inhumanos, en certezas, razones o creencias sino en la relación con otras personas, sobre todo porque esta ausencia de guías o verdades últimas nos deja huérfanos y solos salvo que miremos a quienes tenemos a nuestro lado. Y esto tendría un punto de comienzo con aquellos que son los próximos y semejantes. En *Contingencia, Ironía y Solidaridad* nos señala que los sentimientos de solidaridad son muy dependientes del reconocimiento de las similitudes y diferencias por lo cual lo más natural es la inclinación a sentirlos por aquellos con quien más nos identificamos. En su escrito *La Justicia como Libertad Ampliada* ahonda sobre esto mismo sosteniendo que el elemento “cementante” de las relaciones humanas, lo que une y a veces obliga, lo que está en la base de nuestros nexos y que es lo que permite que ellos sean equitativos constructivos y finalmente eficaces es la lealtad más que el apego, obediencia o acatamiento a un marco abstracto de justicia. Por esta razón defendió la idea de valorar la nación

propia con su historia, valorando sus logros, criticando sus falencias: “se necesita una implicación emocional con tu propio país, sentimientos de una gran vergüenza o de orgullo encendido que sean evocados por las distintas etapas de su historia y por las distintas políticas nacionales” (*Forjar nuestro país*,19). No obstante, plantea la idea de que esto “que nos une” al otro pueda ser extendido a círculos más amplios como la nación o la humanidad toda, y así nos dice: “mi posición no es incompatible con la exhortación a que extendamos nuestro sentido de «nosotros» a personas a las que anteriormente hemos considerado como «ellos»” (Rorty, *Contingencia*, 210).

¿Y por qué? Porque, así como con nuestros próximos actuamos deseándoles lo mejor, con todos los seres humanos nos une, según este autor, el sentimiento de que lo peor que se le puede hacer al prójimo (y en consecuencia a nosotros mismos) es infringirle dolor y sobre todo humillación, que según el filósofo americano es una cuestión exclusiva de nuestra especie. He aquí que la idea original de una solidaridad restringida al próximo, al cercano, se amplía. Y nos llega a decir, en lo que viene a ser lo central de su reflexión sobre este tema:

“La concepción que estoy presentando sustenta que existe un progreso moral, y que ese progreso se orienta en realidad en dirección de una mayor solidaridad humana. Pero no considera que esa solidaridad consista en el reconocimiento de un yo nuclear-la esencia humana - en todos los seres humanos. En lugar de ello, se la concibe como la capacidad de percibir cada vez con mayor claridad que las diferencias tradicionales (de tribu, de religión, de raza, de costumbres y las demás e la misma especie) carecen de importancia cuando se las compara con las similitudes referentes al dolor y la humillación. Se la concibe, pues, como la capacidad de considerar a personas muy diferentes de nosotros incluidas en la categoría de nosotros” (Rorty, *Contingencia*,210).

Rorty hace una diferencia entre las esferas de lo privado y lo público. En la primera se permite innovar, dudar, crear y recrear, comportarse de alguna manera “poéticamente” o como él denomina un “ironista”, sujeto abierto a construir nuevos lenguajes, metáforas o realidades de acuerdo a su contingencia susceptible de ser modificados en nuevos escenarios y frente a nuevas evidencias. Sujeto que, además; “deja de tomarse gravosamente en serio a sí mismo al reconocer que los términos en lo que se basa su auto comprensión están marcados por la

fragilidad y la contingencia, sometidos inevitablemente al cambio” (Figuerola, *La Propuesta*,145). En lo público, en cambio, se adopta una postura diferente mucha más estructurada ateniéndose a reglas, buscando los acuerdos, los mínimos comunes, la armonía con los distintos. Y esto es así porque en este ámbito lo que predomina, el elemento rector como ya se ha mencionado, es lograr evitar el sufrimiento de los otros.

Esta aproximación de Rorty al concepto de solidaridad ha sido naturalmente motivo de críticas. Nancy Fraser la ha denominado la “teoría de la partición” pareciéndole poco probable y entendible que lo privado y lo público se escindan y comporten de manera distinta o no relacionada. (*¿Solidarity or Singularity?*, 264-5). Para esta autora no le parece que desde la negación de las verdades absolutas se desprenda necesariamente la inclinación a la solidaridad como sugiere Rorty. Truchero Cuevas (*Rorty y la Solidaridad*), por su parte, señala que aunque es evidente que para Rorty la solidaridad “funciona como contrapunto al paradigma del individuo liberal y ofrece una guía para la vida en común” (389) resulta discutible y de alguna manera incomprensible que esta surja del reconocimiento de semejanzas entre los individuos, de vivencias compartidas, toda vez que el aceptar esto, que tiene cierta similitud con la solidaridad mecánica que describía Durkheim, supone reconocer que existe una diferencia entre un “nosotros” y “ellos” con lo que se renuncia a la universalidad del concepto. Quien también plantea un punto de vista diferente, más amplio, que no le pide a la solidaridad un punto de partida en el “cara a cara” con el otro, en la identificación con lo similar, con lo que se comparte, es Habermas quien en su ensayo *La inclusión del Otro (1996)* acuña el término “universalismo sensible a la diferencia” sugiriendo que “el igual respeto de cada cual no comprende al similar, sino que abarca a la persona del otro o de los otros en su alteridad. Y ese solidario hacerse responsable del otro *como uno de nosotros* se refiere al flexible “nosotros” de una comunidad que se opone a todo lo sustancial y que amplía cada vez más sus porosos límites” (23). Y refrenda lo anterior manifestando que “la inclusión del otro indica, más bien, que los límites de la comunidad están abiertos para todos, y precisamente también para aquellos que son extraños para los otros y quieren continuar siendo extraños” (24).

En defensa de Rorty, hay que reconocer que él siempre pensó que solidaridad aparentemente restringida debía irse ampliando para abarcar cada vez más a un grupo más amplio como ya se mencionó previamente (Rorty, *Contingencia*,392-93).



Otra crítica muy relevante al concepto rortyano de solidaridad es la expresa Norman Geras en su libro *Solidarity in the Conversation of the Humankind* (1995). Básicamente este autor señala que no deja de haber cierta incongruencia en el rechazo de Rorty a encontrar una justificación metafísica en la opción por la solidaridad y el hecho de reconocer que esta inclinación surge de la toma de conciencia de que somos todos sujetos susceptibles de sufrir dolor y humillación (cuestión esta última que nos diferencia de otros seres vivientes). Porque si esto es así ¿en qué se diferencia esta cualidad común del ser humano con lo que conocemos como “dignidad humana”? Y si la solidaridad nace del conocimiento y reconocimiento de semejanzas ¿cómo explicar los casos de ayuda a judíos de parte de grupos no judíos no relacionados con las víctimas durante la ocupación nazi en la XX Guerra Mundial aún a sabiendas del riesgo que ello suponía? Para Lawrence Wilde no se puede rechazar de plano como lo hace Rorty la idea de una naturaleza o esencia humana común que él denomina “humanismo radical”. Siguiendo a Fromm, este autor propone que el amor a sí mismo, al cercano son elementos básicos en nuestra relación con el mundo pero que la construcción de relaciones más amplias y solidarias son requisitos para alcanzar mayores niveles de felicidad (*A Radical Humanist*, 13) y que estas cuestiones son comunes y propias del ser humano.

Es importante diferenciar entre la solidaridad personal, individual, que a su vez resulta diferente cuando se aplica a otro conocido, sentido, con el que existe algún grado de vivencia común, de aquella más abstracta que aplica a aquellos otros lejanos de quienes conocemos sus necesidades o padecimientos solo a través de intermediarios (relatos escritos, documentales, películas, reportajes, etc.). Y debemos también diferenciar esta solidaridad de sujeto a sujeto(s) de la grupal o institucional cuyo impacto necesariamente es mayor, pero que a su vez tiene sus orígenes en la individual.

Los ejemplos de solidaridad individual son innumerables y quedan bien descritos en la situación que nos describía Geras de la ayuda a judíos perseguidos por los nazis por parte de ciudadanos polacos, holandeses, franceses, ucranianos e incluso alemanes, con los riesgos a lo que con ello se exponían, sin que hubiese en estos actos un patrón común (religioso, social, cultural u otro) que fuese claramente explicable más allá de una apelación a “lo humano”, a algo que los llevaba a identificarse con ellos más allá de las aparentes diferencias (*Solidarity in the conversation of Humankind*).

La solidaridad de sujetos individuales o pequeños grupos dirigida a personas que resultan lejanas, pertenecientes a realidades muy distintas a los que esos sujetos viven también queda ejemplificada en las numerosas donaciones o creación de fundaciones u organizaciones de ayuda a grupos necesitados. Pese a ser un modo de expresión de solidaridad muchas veces cuestionado en términos de su eficacia o del verdadero espíritu de quien la ejerce, que tiene en ocasiones un afán ganancial (figuración, liberación de culpa, motivos religiosos, incluso reducción de impuestos), es muchas veces producto de un genuino deseo de ayudar al prójimo que a veces es lo único de lo que se dispone para algunos necesitados y que si fuese más masivo podría, según Singer (*The life you can save*), tener incluso efectos importantes.

Pero en términos de eficacia o cambio social significativo es la solidaridad expresada en las instituciones que organizan nuestra vida social la que potencialmente tendría mayor impacto. En tal sentido entendemos como solidario un orden en que se dan “relaciones sólidas de reciprocidad, compromiso e igualdad, en el seno de una comunidad o determinado grupo social” (Michellini D. cit. por Salvat P.,48). Y, de una manera más ambiciosa, lo anterior podríamos hacerlo extensivo a la comunidad global, al ser humano en su conjunto. Es decir, de lo que hablamos es de sistemas de cooperación social que sirvan a los intereses y necesidades de todos los miembros de la comunidad. Y en este terreno resalta la contribución de John Rawls que en su *Teoría de Justicia* trató de enfrentar racional o conceptualmente este problema, pero no ya desde la perspectiva del individuo, sino de cómo debiese organizarse la sociedad toda para conformar una sociedad justa que se acerca en gran medida a la idea de sociedad solidaria

Como propone Salvat (48-49) el carácter solidario de la propuesta rawlsiana surge básicamente de su consideración del otro, de su orientación hacia el bien común, de entender que la vida se comparte, todo lo cual debiese provenir de un gran acuerdo y no por métodos coercitivos o leyes externas. Y es cierto que en este punto los términos *justicia* y *solidaridad* se confunden, pero este problema ya lo habíamos planteado cuando al analizar la propuesta de Levinas señalamos de que es siempre difícil extrapolar lo individual, lo que surge de una relación directa, del “cara a cara” a lo global. Y también, según Salvat “lo sostiene Habermas cuando señala que en las sociedades modernas los lazos solidarios pierden su unidad interna, se fragmentan, dando paso a que los asuntos relacionados con el bienestar general sean objeto de reflexión sobre la justicia” (48). Pero podríamos convenir, sin embargo, que en la búsqueda de justicia hay un sustrato solidario.

Si en la teoría de justicia de Rawls hay una evidente preocupación por cada uno de los integrantes del cuerpo social y todavía más, de manera expresa por lo más desfavorecidos, al insertarse dentro del marco liberal estableciendo como prioridad absoluta la preocupación por las libertades sociales, políticas y económicas abre un flanco para quienes no adhiriendo a estas propuestas puedan eludir el compromiso solidario. Discutiremos luego las posibles soluciones, pero sin duda en una sociedad libre siempre existirán alternativas para quien no comulgue con el espíritu solidario de lo planteado por Rawls. Dejando esto de lado, y si nos atenemos al diseño mismo de la propuesta es fácil observar que el *principio de diferencia* es un punto débil de la teoría. Si bien está pensando en favorecer a los más débiles sin quitar los incentivos de desarrollo a los más beneficiados o exitosos, resulta en sí mismo una fuente de desigualdad y eventualmente de explotación. Esto lo sostiene Salvat, pero ya había sido planteado por Gerhard Cohen poco después de la publicación de la Teoría de Justicia como ya lo ilustramos.

En defensa de Rawls no debemos olvidar que lo que el filósofo norteamericano propuso es un marco teórico, conceptual que se auto sostiene en la medida que se cumplan ciertos preceptos y presupuestos que ya mencionamos anteriormente. Si bien el pensamiento de Rawls ha sido influyente, está lejos de haber sido aceptado y adoptado en plenitud en la mayoría de nuestras sociedades liberales.

Si no logramos incorporar al otro como sujeto de preocupación a través de un “contrato social” como lo proponía Rawls, cuestión en la que ni siquiera se invocaba a los sentimientos positivos, afectivos o caritativos por los demás sino más bien a la lógica racional que apelaba a cálculos egoístas (o de interés propio) en su abstracción del “velo de ignorancia”, entonces ¿qué podría llevarnos a preocuparnos por ellos?

Emile Durkheim a principios del siglo XX planteó en su libro *La División del trabajo Social* al menos tres ideas claves. La primera es que “la solidaridad es un hecho moral, establecido exteriormente al individuo por las penalizaciones y el derecho”. Es decir, es la fuerza que nos une, que nos cohesiona, pero que también nos obliga. Lo segundo, es que existirían dos tipos de solidaridad: la “mecánica” y la “orgánica” entendiendo que la primera es aquella que surge de la cercanía, del contacto, de la semejanza con el otro y que alcanza su expresión en los lazos familiares, en la proximidad geográfica, en hábitos y creencias compartidas y que por ello es más propia de sociedades más primitivas o básicas. La orgánica, en cambio, es aquella que deriva de la división laboral (131). En esta “los individuos se agrupan no ya de acuerdo con sus

relaciones de descendencia, sino según la índole particular de la actividad social que ejercen. Su medio natural e imprescindible no es ya el medio natal sino el profesional” (179). La solidaridad es aquí una mezcla de intereses, pero también necesidad del otro y disfrute del actuar colectivo. Para el autor esta idea es incompatible con la de contrato social toda vez que el vínculo es previo al mismo. Por último, Durkheim introduce el término de anomia “entendida como la ausencia de reglas definidas, a escala de la estructura social, capaces de brindar a los integrantes de una sociedad lo que precisan para alcanzar sus objetivos sociales” (6).

Aunque el concepto de solidaridad mecánica es intuitivo y compartido por otros pensadores como el mismo Rorty, la idea de la solidaridad orgánica si bien recoge observaciones válidas de los comportamientos sociales, sigue situando a la solidaridad como un concepto restringido a lo relacional. La posibilidad de ser solidario solo alcanza a quienes conocemos o a aquellos con quienes tenemos algún tipo de relación aun cuando sea indirecta. Pero entonces, ¿es posible ser solidario con ese compatriota que no veo, con el que no interactúo y cuyo destino no me involucra en principio? ¿O peor aún con ese africano que muere de hambre o se ahoga en el Mediterráneo buscando alcanzar un mejor futuro en Europa?

Hay eso sí otro elemento que emana de la obra de Durkheim. Él ve que este mundo de relaciones solidarias, tanto aquellas que corresponden a la solidaridad mecánica y más aún en la orgánica generan y tiene un paralelo en el orden del derecho, de las reglas o normas que nos conducen. De alguna manera los vínculos sociales no se sostienen por sí mismos, requieren de un orden institucional, y me parece que esto es de alguna manera lo que Rawls entendía cuando propuso su Teoría de Justicia. Sin instituciones básicas que estén permeadas de los sentimientos de justicia, igualdad y solidaridad estos valores sociales no se amplifican ni llegan a grupos mayores.

A establecer la solidaridad como un valor social necesario se puede llegar por distintos caminos. Para algunos tendrá un valor ontológico y para otros, como Rorty, será más una necesidad ética, pero cualquiera sea la aproximación, en principio aparece como uno de los principales antidotos del individualismo extremo, la desigualdad e injusticia a las que nos hemos referido. Entonces cabe preguntarse de qué manera puede incrementarse su presencia e importancia en las sociedades liberales actuales y, si bien no existe una respuesta definitiva, es evidente que ello supone cambios tanto a nivel individual como colectivo e institucional.

En lo individual, la solidaridad se educa, se refuerza. Exige un cambio de relato y de ahí la importancia de los pensadores que fundamentan su sentido y posibilidad más allá de las creencias personales. Pero cualquiera sea el punto de origen de la idea (sea el pragmatismo de Rorty, el creer en una dignidad humana, en el poder de la razón o en el carácter sagrado de la vida) debe haber una toma de conciencia de la importancia del otro, de que la individualidad no lo es todo, que no se impone necesariamente a lo colectivo. La posibilidad de educar en solidaridad ya la había propuesto Dewey quien acuñó el término “experiencia educativa”. Porque aprender significaría plantearse ante los problemas, y en principio frente a aquellos que nos tocan (cómo funciona el auto, cómo se genera la electricidad, cómo llegamos a preparar un plato de comida, cómo nos organizamos como grupo), emulando el método científico en el que nos formulamos hipótesis, vemos la forma de probarlas (reflexión), llegamos a ciertas conclusiones, enlazamos estas con las de otros y con cuestiones formuladas en el pasado para lo cual necesitamos investigar sobre ello. Observamos el efecto de nuestras acciones y nos mostramos dispuestos a rectificarlas cuando surjan evidencias que apunten en otro sentido. Por eso es que no interesa la acumulación de conocimiento en sí mismo, sino el aprender a aprender y el configurar hábitos que el día de mañana trasciendan la escuela. Pensaba además que el aprendizaje debe estar sometido a ciertos controles. Que no debe ser esa disciplina opresiva de los métodos antiguos sino una basada en el auto-control. Que desde luego se va desarrollando gradualmente para lo cual son útiles algunas experiencias de trabajos colectivos y los juegos y deportes, donde sí existen reglas a las cuales todos nos sometemos libremente en aras del buen desarrollo de ellos. Este desarrollo de auto-control es básico para que las experiencias escolares no se queden en eso sino sean la base de la convivencia social en la vida futura de cada cual. Consideraba que “el reconocimiento de intereses mutuos es un factor decisivo de control social” (Dewey, *“Democracia y Educación”*, 81) lo que desde luego opera en toda etapa de la vida. Para él, “toda experiencia humana es últimamente social: representa contacto y comunicación” (Dewey, *“Experiencia y Educación”* 81), lo que desde otra perspectiva nos señala que en educación “la organización intelectual no es un fin en sí mismo, sino que es el medio por el cual pueden entenderse más inteligentemente las relaciones sociales, los vínculos y los lazos distintivamente humanos” (119). Sostenía que “cuando la adquisición de información y destrezas intelectual técnica no influye en la formación de una disposición social, la experiencia vital ordinaria no tiene sentido, mientras que la escolaridad solo crea “cultos ingeniosos”, es

decir, especialistas egoístas” (Dewey, “*Democracia y Educación*”19). Nos hablaba del ámbito moral de la Educación, porque ya no es solo adiestramiento, sino que, al tener una dimensión social, lleva implícito lo moral toda vez “que los principios morales son inherentes a la vida en comunidad” (Dewey, “*Experiencia y Educación*”26). De lo anterior puede desprenderse el valor que Dewey le otorgaba a la Educación como factor determinante del orden social. Sin embargo, tiene claro que el valor de la socialización que se alcance depende de los hábitos y aspiraciones del grupo (Dewey, *Democracia y Educación*,78), esto es, no será independiente del tipo de sociedad que queremos. Y así como Dewey planteaba que la escuela es una comunidad de vida,” un grupo social en miniatura” que encierra en el ámbito del estudio y desarrollo una experiencia presente compartida (Putnam,298), también consideraba que su función o carácter se inscribe en el contexto de una sociedad democrática. Y nos dice: “La Democracia es más que una forma de gobierno. Es primordialmente una forma de vida asociada, una experiencia comunicada conjuntamente” (Dewey, *Democracia y Educación*, 82). Pensaba que es la única forma de vivir en que genuinamente se cree en el proceso de la experiencia como fin y como medio y donde es posible tener una experiencia más libre y más humana susceptible de ser compartida y a la que todos podemos contribuir (Dewey, *Democracia y Educación*,223). Como nos señala Bernstein, comentando el pensamiento de Dewey, el gran valor de la Democracia es que “funciona igual que la ciencia de acuerdo a normas aceptadas y probadas por procedimientos auto correctivos. Requiere la asunción de valores compartidos que sean a la vez estables y flexibles, de modo que no se trata solo de tolerar la crítica pública sino de promoverla” (*Filosofía y Democracia*,170). A su vez, y he aquí donde se unen ambos conceptos, una verdadera Democracia solo es alcanzable a través de la Educación con la participación activa e integrada de ciudadanos bien informados, expertos y políticos lo que solo se logra a través de un adecuado proceso educativo que, como afirma Putnam, les haya enseñado “la experiencia de aplicar la inteligencia a cuestiones de valor” (*La Herencia del Pragmatismo*, 263). Y que sean también capaces de compartir, tolerarse y reconocerse mutuamente, cuestión que esta misma autora considera básica para garantizar el pluralismo de nuestras sociedades que en muchos casos viven también bajo la fuerte presión del multiculturalismo (Putnam, 253).

Este tipo de educación es el que permite la exaltación de actitudes solidarias. Porque en ella el niño, el futuro ciudadano, está entendiendo que forma parte de un grupo donde el otro

existe e importa a diferencia del modelo individualista, competitivo, mercantilista que predomina en la mayoría de nuestras sociedades.

En lo colectivo, hay otras medidas que también contribuyen a acrecentar los lazos entre individuos: reconstruir los lugares públicos y espacios comunes que reúnan a personas de distintas condiciones en el curso ordinario de sus vidas, que personas de distintos orígenes se encuentren, se contacten en su vida cotidiana en las escuelas, en la plaza, en el transporte público, en los parques” (Sandel, ElMercurio, Julio 2023).

#### **4.CONCLUSIONES**

Una primera conclusión sería que existen serios problemas en el seno de las sociedades liberales actuales y que amenazan su estabilidad y desarrollo futuro. De estos problemas hemos destacado la desigualdad, la injusticia y el individualismo extremo que la mayoría de ellas muestran y que no parecen productos de una evolución azarosa sino el resultado de una sobrevaloración o glorificación del valor de la libertad individual entendida únicamente como una ausencia de coerción externa. Si bien la libertad individual continúa siendo un valor intransable en el orden social liberal, no debe constituirse en la piedra de tope para la búsqueda de mayor justicia y equidad. Dado lo anterior, urge buscar alguna solución que permita conjugar todas estas aspiraciones y he aquí que la solidaridad surge como una alternativa, como una visión o aspiración que pudiese contribuir propósitos que parecen muchas veces divergentes, todo esto en la búsqueda de conseguir una mayor cohesión social y niveles de realización más altos para todos los miembros de la sociedad.

Una segunda conclusión es que hay argumentos psicológicos, sociológicos y filosóficos que justifican la posibilidad de la solidaridad como eje de estos esfuerzos. Parecería ser que el impulso o tendencia a la solidaridad es constitutivo o está potencialmente presente en la mayor parte de los seres humanos si bien coexiste con tendencias opuestas (egoísmo e indiferencia entre otros). Desde un punto de vista filosófico he expuesto la propuesta rortyana que tendría su contraparte entre aquellos que afirman o creen en la “dignidad humana” como esencia propia de nuestro género que de alguna explica o justifica el deseo de ayuda a nuestro semejante. En lo personal rescato dos elementos de la filosofía de Rorty que me parecen relevantes para mi

hipótesis. En primer lugar, al separar lo privado y lo público sugiriendo que más allá de nuestras creencias, elaboraciones intelectuales, íntimos deseos y experimentaciones, de nuestras visiones de mundo muchas veces divergentes, en nuestro accionar público debemos atenernos a una consideración muy básica: el respeto por los otros a quienes deseamos evitar dolor y humillación. Esta idea se hace cargo de todas nuestras diferencias, de la multiculturalidad y diversidad en la cual nos desenvolvemos y, a su vez, plantea un mínimo común para nuestro mundo relacional. En segundo lugar, viniendo de un pragmático su propuesta está sujeta a escrutinio, rectificación, falibilidad. Y aunque toda su vida Rorty se dedicó a argumentar contra las ideas universalistas (Metafísica, Razón, Verdad, Esencia última) en el carácter no dogmático del Pragmatismo está implícita la posibilidad de reconocer el error y asumir como factible una idea antes desechada. Me parece que quienes sostienen que existe algo así como la dignidad humana tienen también buenos argumentos y hay que estar abiertos a considerarlos en la medida que se vayan sumando evidencias a ésta idea.

Ahora bien, cualquiera sea su fundamento, la solidaridad sigue siendo esta una buena posibilidad para mejorar nuestra convivencia. Desde la perspectiva del individuo se hace necesario un cambio en el “relato”: menos énfasis en el individuo y más en el colectivo. Que esto necesita de cambios desde los primeros años de la vida escolar ya lo había visualizado Dewey como quedó expuesto. En lo social o comunitario ha sido siempre difícil la institucionalización de las ideas solidarias, pero los ejemplos de los Estados de Bienestar europeos, de Estados Unidos en la época del New Deal, del auge de Japón en las décadas post guerra nos muestran que algo se puede lograr. Por tanto, una tercera conclusión es que es posible vivir en sociedades más solidarias. Es interesante sí que cada una de estas experiencias surgió con posterioridad a grandes crisis sociales. Parecería ser que frente a situaciones extremas los grupos sociales tienden a adoptar más conductas colectivas o más renuncias a los afanes individuales. La pregunta es si no estamos ya cerca de una crisis global (cambio climático, tecnológico, desigualdad, etc.) que haga propicio estos cambios.

Y esto lleva a una última conclusión. La libertad es un valor fundamental en la vida de todo individuo. Pero hay que entender que el solo hecho de vivir en sociedad implica una cierta renuncia a la libertad plena. Porque vivimos con otros. Y no es sustentable, viable o deseable una convivencia disarmónica o muy desigual. Por eso cuando se habla de redistribución, de disminuir la segregación social, de mejorar sueldos, de limitar la concentración excesiva de



riqueza, de renunciar a parte de lo nuestro, no podemos ver esto desde una perspectiva binaria. No es un sí o un no, no son ellos o nosotros. Somos todos. Esto lo resumió muy bien Hannah Arendt en dos frases: “todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de que los hombres viven juntos” (cit.por C. Alvarado,*Primera persona Singular*,2019).

## **5. BIBLIOGRAFIA**

1. Alba Rico, Santiago: *Penúltimos días (Máquinas, mercancías y hombres)*. Los Libros de la Catarata, Madrid, 2016.
2. Alvarado, Claudio, ed. *Primera persona singular. Reflexiones en torno al individualismo*. Instituto de Estudios de la Sociedad, Santiago, 2019.
3. Anderson, Elizabeth. “¿Cuál es el punto de igualdad?” en *Igualitarismo. Una discusión necesaria*. Gallego J, Bullemore T.(ed.), Centro de Estudios Públicos, Santiago,2016.
4. Bellolio, Cristóbal. *Liberalismo. Una cartografía*. Penguin Random House Group Editorial, SA. Santiago, 2020.
5. Berlín, Isaiah. *Dos conceptos de libertad*. Titivillus, ePub r1.0, 11.03.17
6. Bernstein, , Richard. *Filosofía y Democracia: John Dewey*. Herder Editorial, Barcelona, 2010.
7. Deneen, Patrick J. *¿Por qué ha fracasado el Liberalismo?* Ediciones Rialp S.A, Madrid, 2018.
8. Dewey, John. *Democracia y Educación. Una introducción a la filosofía de la educación*. Ediciones Morata S.L, Madrid, 1998.
9. \_\_\_\_ *Viejo y nuevo individualismo*. Editorial Paidós, Barcelona, 2003.
10. Durkheim, Emile. *La división del trabajo social*. Ediciones Akal, S.A, Madrid, 2001
11. Dworkin, Ronald. *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*. Harvard University Press, Cambridge Massachusetts,2002.

12. Figueroa M, Michelini D (comp). *Filosofía y Solidaridad*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago, 2007.
13. ----- *La propuesta postmetafísica de Rorty*. RIL editores, Santiago, 2023.
14. Fraser, Nancy. *Solidarity or Singularity. Richard Rorty between Romanticism and Technocrazy*. Praxis International; issue 3, p 257-272
15. Freedon, Michael. *Liberalismo. Una introducción*. Página Indómita S.L.U, Barcelona, 2021
16. Fukuyama, Francis. *Identidad*. Editorial Planeta Colombiana, SA, Bogotá, 2019.
17. Geras, Norman. *Solidarity in the Conversartion of Humankind: The Ungroundable Liberalism of Richard Rorty*. London, Verso, 1995.
18. Habermas, Jurgen. *La inclusión del otro*. Barcelona, Editorial Paidós, 1999.
19. Hayek, Friedrich A. *Camino de servidumbre*, Alianza Editorial, España, 2011.
20. Hobbes, Thomas, *Leviatan*. Alianza Editorial S.A, Madrid, 2019
21. Johnson, Paul. *Estados Unidos. La Historia* Javier Vergara Editor, Buenos Aires, 2001.
22. Judt, Tony. *Postguerra. Un historia de Europa desde 1945*. Santillana Ediciones Generales, S.A, México, 2011
23. Locke, John. *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Alianza Editorial, España, 2004.
24. MacPherson, Crawford B. *La Teoría Política del Individualismo Posesivo. De Hobbes a Locke*. Editorial Trotta S.A, Madrid, 2005.
25. Mansuy, Daniel. “Tocqueville y el individualismo democrático” en *Primera Persona Singular. Reflexiones en torno al Individualismo*. Instituto de Estudios de la Sociedad, Santiago, 2019.
26. Marshall, TH. *Ciudadanía y Clase social*. Alianza Editorial S.A, Madrid, 1998.
27. McIntyre, Alastair. *Tras la Virtud*. Espasa Libros S.L.U, Barcelona, 2013
28. Mendieta, Eduardo. “Hacia una política post-filosófica”. Introducción en Rorty, R. *Cuidar la libertad*, Madrid, Trotta, 2005
29. Mill, John Stuart. *Sobre la Libertad*. Ediciones Akal S.A, Madrid, 2014
30. Muñoz, Enoc.” Emanuel Lévinas y la solidaridad en cuestión” en *Filosofía y Solidaridad*. Figueroa M, Michelini D. (comps.). Ediciones Albert Hurtado, Santiago, 2007.
31. Nozick, Robert.” *Anarquía, Estado y Utopía*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1988.

32. Ortúzar, Pablo. “Después de la soberanía Individual. Apuntes para el Poscapitalismo Peregrino” en *Primera Persona singular. Reflexiones en torno al Individualismo*. Instituto de Estudios de la Sociedad, Santiago, 2019.
33. Putnam, Ruth. “Educación para la Democracia” en *La Herencia del Pragmatismo*. Editorial Paidós Ibérica Ediciones S.A, Barcelona,1997.
34. Rawls, John, *Teoría de Justicia*, Fondo de Cultura Económica, México D.F, 1995.
35. \_\_\_\_\_. *Liberalismo Político*, Editorial Planeta S.S, Barcelona, 2019.
36. \_\_\_\_\_. *El derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública*. Editorial Paidós, Barcelona, 2001.
37. Reyes, Agustín. “La Crítica Igualitarista de Cohen a Rawls: Justicia como Igualdad y Comunidad” en *Igualitarismo. Una discusión necesaria*. Gallego J, Bullemore T.(ed.), Centro de Estudios Públicos, Santiago,2016.
38. Roine, Jesper. *Piketty esencial*. Editorial Paidós SAICF, Buenos Aires, Argentina,2017
39. Rorty, Richard. *Contingencia, Ironía y Solidaridad*. Editorial Paidós Ibérica, Barcelona, 1991
34. \_\_\_\_\_. *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*. Ediciones Paidós, Barcelona, 1999.
40. ----- “La Justicia como Lealtad Ampliada” en *Pragmatismo y Política*. Ediciones Paidós, Barcelona, 1998.
41. Salvat, Pablo. “Teoría de la Justicia y Solidarismo Liberal en John Rawls” en *Filosofía y Solidaridad*. Figueroa M., Michelini D.(comps.). Ediciones Alberto Hurtado, Santiago,2007.
42. Sandel, Michael. *Justicia*. Penguin Random House Grupo Editorial S.A.U, Barcelona,2011.
43. \_\_\_\_\_. *La tiranía del mérito*. Penguin Random House Grupo Editorial S.A.U, Barcelona,2020.
44. -----. *El descontento democrático*. Penguin Random House Grupo Editorial,S.A, Santiago,2023.
45. Sen, Amartya. *Desarrollo y Libertad*. Editorial Planeta S.A, Barcelona,2000.
- 45.Singer, Peter. *The life you can save*. Random House, New York, 2009.
46. Squella, Agustín. “En qué hemos llegado a ser iguales? en “*Igualitarismo. Una discusión necesaria*. Gallego J, Bullemore T.(ed.), Centro de Estudios Públicos, Santiago,2016.

47. Truchero Cuevas Javier. "Rorty y la Solidaridad", *Anuario de Filosofía del Derecho*, *XXV*, (2008): 385-406.
48. Walzer Michael. *Razón, Política y Pasión. 3 defectos del Liberalismo*. A. Machado Libros S.A, Madrid, 2004.
49. Wilde Lawrence. "A Radical Humanist` Approach to the concept of Solidarity", *Political Studies*, Vol.52, Issue 1, March (2004): 162-178.