

## **SOLIDARIDAD Y RACIONALIDAD.**

Yamandú Acosta

Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos  
Universidad de la República

### **Solidaridad y racionalidad: sobre una falacia de falsa oposición.**

El cambio de siglo se ha caracterizado, entre otras señales de identidad, por una profunda y visible crisis de la solidaridad, sobre cuya vigencia es igualmente visible el consenso.

Desde el pensamiento hegemónico, la derrota de la solidaridad que el mismo ha impulsado, ha sido valorada como victoria de la racionalidad: finalmente lo real es racional y lo racional es real. La señalada crisis de la solidaridad no es pues producto de la pretendidamente intrínseca irracionalidad que la misma supondría, según intenta sostenerlo el pensamiento dominante, sino que obedece fundamentalmente a las imposiciones del individualismo competitivo que este pensamiento trata de naturalizar como *la* racionalidad, provocando por la racionalidad de la fuerza la crisis de la solidaridad. De acuerdo a la perspectiva darwinista afin a dicho individualismo competitivo, se evidenciaría la superioridad de esta racionalidad en la que sobreviven los más fuertes, frente a aquella perspectiva alternativa, que al pretender que todos puedan vivir, cede ante la racionalidad de la fuerza que busca legitimarse como la fuerza de la racionalidad, de modo que su debilidad empíricamente evidenciada, es propuesta como evidencia empírica de su irracionalidad.

El pensamiento dominante - triunfante será tolerante, -desde que la tolerancia parece ser uno de sus atributos fundantes y fundamentales-, con todas aquellas expresiones de solidaridad que no afecten *su* racionalidad, presentada como *la* racionalidad y hasta apoyará aquellas que la promuevan. En cambio, expresiones de solidaridad que supongan rupturas u oposiciones con la racionalidad hegemónica que este pensamiento postula como *la* racionalidad; podrán ser acusadas de irracionalidad y de intolerancia y, en nombre de la racionalidad y la tolerancia, arrasadas con la pretendida legitimidad de proteger de los irracionales e intolerantes, la trabajosamente conquistada identificación de lo real y lo racional. Una guerra justa contra los enemigos de la tolerancia, frente a los cuales la sociedad tolerante que finalmente ha logrado que lo real sea racional y lo racional sea real, no deberá tener ninguna tolerancia.

Desde esta situación y frente a ella, el presente trabajo se orienta a argumentar a favor de la siguiente tesis: la crisis de solidaridad que visiblemente se manifiesta en las sociedades contemporáneas, presentada por el pensamiento dominante con intención legitimadora como triunfo de la racionalidad, significa, contra dicha pretensión, una profunda crisis de racionalidad.

Dicho de otro modo, la pertinencia del pensamiento crítico frente al pensamiento hegemónico, pasa por visualizar al igual que él la crisis de la solidaridad como rasgo de identidad dominante del fin de siglo que se arrastra y profundiza en el comienzo del nuevo siglo; pero, en contra de él, argumentar que lejos de significar dicha crisis una victoria de la racionalidad, representa al contrario la perspectiva de su derrota.

Sostener la tesis indicada y argumentar a favor de ella, implica subsidiariamente afirmar que sea en la relación interpersonal, sea en la pequeña o mediana comunidad, sea en una sociedad compleja, sea en el complejo relacionamiento planetario de personas, comunidades, sociedades complejas así como de las mismas con la naturaleza, el *ethos* de la *solidaridad* no constituye la negación, distorsión o bloqueamiento del *logos* de la *racionalidad*, sino la

perspectiva que articulada desde la referencia del *pathos* de la *dignidad*, hace posible reorientar al *logos*, quien cuando rompe amarras con el *pathos* y el *ethos* orientadores, provoca las crisis señaladas como efecto de su totalización.

Esto quiere decir: frente al argumento según el cual las reivindicaciones en la perspectiva de la solidaridad afectan negativamente a la perspectiva de la racionalidad, constituyéndose entonces en directas responsables de la crisis de racionalidad, la cual solamente podrá superarse liberando a la racionalidad de las trabas que bloquean o distorsionan la lógica de su desarrollo; aquí se argumenta que la *racionalidad* liberada de los criterios de sentido y legitimidad aportados desde la perspectiva de la *solidaridad* es la que conduce como efecto no intencional de su totalización a la señalada crisis, por lo que es la misma racionalidad y solamente ella en función de su *hybris*, la que llega a constituirse como *irracionalidad*. La *irracionalidad* resulta ser entonces la verdad de la *racionalidad*; verdad que se hace manifiesta cuando la racionalidad se totaliza, pero que no puede ser percibida desde la racionalidad misma, la que en cambio se ve crecientemente confirmada en su pretendida identidad.

Para que la irracionalidad se haga visible tras la aparente maximización de la racionalidad, es necesaria la perspectiva crítica de la trascendentalidad inmanente del *pathos* de la *dignidad* afectada por la totalización; y para que pueda ser acotada y transformada, se hace necesario el *ethos* de la *solidaridad* correspondiente a dicha trascendentalidad inmanente.

Dicho de otra manera, la crisis de racionalidad en curso y la irracionalidad que la misma supone, invisibilizada por el pensamiento dominante como triunfo de la racionalidad, lejos de superarse por la potenciación de la racionalidad totalizada, tiende a agravarse. Complementariamente, debe además señalarse que una eventual reacción *nihilizante* sobre dicha racionalidad en nombre de la solidaridad, al amenazar colapsarla no haría más que agravar la crisis vigente, por la segura reacción de la racionalidad que vería en dicha amenaza una razón suficiente para extremar aún más su totalización.

Se trata en cambio, de la afirmación de la solidaridad como criterio práctico para la racionalidad, sin abandonar la racionalidad como criterio técnico para la solidaridad; parafraseando a Kant: la racionalidad sin solidaridad es ciega, la solidaridad sin racionalidad es vacía. Al *nihilizarse* la solidaridad, la racionalidad potenciará exponencialmente su pérdida de sentido; la respuesta desde una perspectiva radical polarizada, en términos de *nihilización* de la racionalidad, tornará a la solidaridad imposible, sea por la eficacia de su reacción, sea por la potenciación de la totalización de la racionalidad dominante para conjurar la que percibe como amenaza *nihilista*.

Las señales para el balance nunca definitivo entre el *logos* de la *racionalidad* y el *ethos* de la *solidaridad*, serán las que como siempre provienen del *pathos* de la *dignidad* afectado, sea como efecto de la racionalidad sin solidaridad, sea como producto de la solidaridad sin racionalidad.

### **Solidaridad y racionalidad: en procura de algunas precisiones conceptuales.**

Una eventual falacia de falsa precisión, restaría fuerza argumentativa al señalamiento de una falacia de falsa oposición entre solidaridad y racionalidad. Dada la amplitud semántica de ambos términos, procuraremos precisión razonable acerca de los sentidos en que son asumidos, a los efectos de legitimar tanto el discernimiento de la falsa oposición, como la perspectiva de superación de la misma. Por añadidura, superada la cuestión de palabras, estaremos en condiciones de abordar a través de las mismas las cuestiones de hecho, que son las que fundamentalmente nos interesan.

Un expediente para lograr esa finalidad, es tomar como punto de partida algunas acepciones de las palabras que nos ocupan en una obra de referencia que al abordarlas con los mismos criterios y al interior del juego de lenguaje de una disciplina, las torne de alguna manera específica conmensurables, permitiendo hipotetizar con plausibilidad acerca de eventuales relaciones entre las mismas, así como entre los hechos a los que a través de su mediación es

posible referirse de modo significativo y consistente. Como la perspectiva de análisis y argumentación que se ensaya pretende ser en algún sentido filosófica, la obra de referencia a que se apela para determinar ese sentido común que habilite las condiciones de pertinencia de la argumentación y el análisis, se inscribe en la mejor tradición en la materia.

En el *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía* dirigido por André Lalande, respecto de *solidaridad* podemos leer extractivamente: “Etimológicamente, la palabra es una deformación de la voz *solidum*... Parece que esta palabra hubiera debido evolucionar en la de *solidité* (solidez)...”. “Dependencia recíproca; carácter de los seres o de las cosas unido de tal manera que lo que sucede a uno de ellos repercute en el otro o en los otros”, “...dependencia que existe entre las generaciones sucesivas de una misma sociedad”, “Deber moral de asistencia entre los miembros de una misma sociedad, en cuanto se consideran como que forman un solo todo”, “Durkheim ha distinguido: 1º la *solidaridad mecánica* o por similitudes, por ejemplo, la reacción común de la gente honrada contra una acción criminal; 2º la *solidaridad orgánica*, es decir, la que se debe a la división del trabajo, sea biológico, sea social, por ejemplo, la *solidaridad* del labrador y del herrero, de los padres y de los hijos.” Cierra el artículo dedicado a *solidaridad* una interesante cita del capítulo IX *Justicia y Solidaridad* del libro *Devoirs* de B. Jacob, en el que se plantea la relación entre dichos conceptos: “Frente a la noción de justicia se levanta hoy una noción rival que tiende a subordinarla o hasta a reemplazarla, la noción de *solidaridad*. Ningún término es más popular: afirmándose solidarios los unos con los otros los obreros se imponen sacrificios a veces muy dolorosos; y nuestros hombres políticos presentan de buen grado la *solidaridad* como la forma por excelencia de la moralidad moderna, como la virtud racional y laica con que el progreso debe substituir las virtudes prescritas de la época teológica y metafísica. El “solidarismo” hasta se ha convertido en una doctrina completa de moral en los economistas, juristas o filósofos

deseosos de escapar a las estrecheces del individualismo tradicional y de las pretensiones revolucionarias del colectivismo contemporáneo”<sup>1</sup>.

No parece posible pasar por alto estas sugerentes líneas del texto de Jacob citado. Surge de sus señalamientos, que en el contexto del capitalismo de reformas, la noción de *justicia* fue reemplazada por la de *solidaridad*, motivando el *solidarismo* como orientación económica, jurídica y filosófica. Ello significó para aquél contexto una alternativa tanto al individualismo competitivo como al colectivismo revolucionario: la *solidaridad* como referencia, trasciende visiblemente las pretensiones mucho más modestas de la *justicia* que encontrará el lugar de su equilibrio entre los mínimos exigibles y los máximos deseables.

En el actual contexto en el que la omnipresencia del individualismo posesivo totalizado por la implosión del bloque colectivista a la que aquél ha coadyuvado para subsumirlo a su lógica expansiva, el concepto de *justicia* tal vez fundamentalmente como *justicia distributiva*, aparece desplazando a la *solidaridad* como el eje de alternativas a los efectos socialmente destructivos de ese individualismo competitivo totalizado y globalizado.

No se trataría hoy de reemplazar la justicia por la solidaridad, tampoco de angustiarse a la perspectiva de una justicia distributiva en términos de mínimos exigibles; esta última aparece como el piso de una racionalidad que en la solidaridad encuentra mejores posibilidades aún que en la justicia de máximos deseables, desde que la solidaridad en cuanto tal a diferencia de la justicia no supone ninguna institucionalidad, ni por lo tanto, los valores de fundamentación última que toda institucionalidad supone. La solidaridad, al configurarse como una trascendentalidad inmanente a todo sistema de justicia y a sus aplicaciones concretas, hace posible la perspectiva crítica y la optimización sea del primero, sea de las segundas, al mirar uno y otras desde la referencia universal de todos y

---

<sup>1</sup> André Lalande, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, El Ateneo, 2º ed., Buenos Aires, 1966, 972-974.

cada uno de los sujetos a que, directa o indirectamente, el sistema y sus aplicaciones afecta.

Respecto de *racionalidad*, la misma obra de referencia es mucho más lacónica: “Carácter de lo que es racional, en particular en los sentidos laudatorios de la palabra razón. “La racionalidad de los principios de 1879” (es decir, el hecho de que tienen por origen, no accidentes históricos contingentes, sino un vínculo necesario, que los justifica, con el estado de las sociedades modernas)<sup>2</sup>. Dado que remite a *razón* y a *racional*, a dichos términos debemos remitirnos. Retengamos de *razón* solamente su sentido eventualmente más antiguo: “Se discute sobre el sentido más antiguo de la palabra *ratio*. Se relaciona probablemente con *ratus*, participio de *reor* (creer, pensar), ya parece sobre todo haber significado antes de la época clásica *cálculo y relación*”<sup>3</sup>. En cuanto a *racional*, leemos también extractivamente: “Que pertenece a la razón o que es conforme a ella...”, “Todo lo que es racional es real; y todo lo que es real es racional” (Hegel, *Filosofía del derecho*, Prefacio.)<sup>4</sup>.

### **Lo real, lo racional y lo solidario: una aproximación lógica elemental.**

A partir de las consideraciones del economista brasileño Armando de Melo Lisboa sobre el sentido de *solidaridad* como *solidum* y por lo tanto “...um todo internamente composto de elementos firmemente coesos (de modo tal que) ...tudo existe em relação e tudo nos afeta mutuamente: se uma parte vive mal, a outra também se verá afetada”<sup>5</sup>, puede a nuestro juicio señalarse una fuerte relación con el sentido de *racionalidad* como “carácter de lo que es racional” en el sentido de que “el vínculo es necesario”. Por cierto que de Melo Lisboa traduce lo *sólido* de la *solidaridad*, al juego de lenguaje de la economía al

---

<sup>2</sup> André Lalande, *ibid.*, 841.

<sup>3</sup> André Lalande, *ibid.*, 844-8345.

<sup>4</sup> André Lalande, *ibid.*, 841.

<sup>5</sup> Armando de Melo Lisboa, *Solidariedade*, en *A outra economia* (Antonio David Cattani, Organizador), Veraz editores, Porto Alegre, RS, 2003, 242.

argumentar en la perspectiva de una economía solidaria. Nada inhabilita a traducir *racionalidad* al mismo juego de lenguaje, para argumentar que, desde el punto de vista del sentido de los términos, la *solidaridad* es estricta *racionalidad*, dado el carácter “necesario” del “vínculo” entre los elementos firmemente conexos que constituyen al todo de referencia.

Análogas consideraciones a las de Armando de Melo Lisboa, pueden leerse en uno de los tantos desarrollos críticos sobre la sociedad burguesa de Franz J. Hinkelammert, que no obstante haber sido formulados en la década de los ochenta del pasado siglo, tienen hoy una acuciante actualidad: “Los unos no pueden dormir porque tienen hambre, y los otros no lo pueden, porque tienen miedo de aquellos que tienen hambre”<sup>6</sup>. ¿Cómo sostener la racionalidad de una sociedad en la que la lógica del individualismo competitivo conduce a que ni unos ni otros puedan dormir?

La pertinencia de la identificación de la *solidaridad* como *racionalidad* y de la *racionalidad* como *solidaridad*, que complementa a la establecida por Hegel entre lo *real* y lo *racional*, habilita los siguientes silogismos:

Si, *todo lo que es real es racional*  
y *todo lo que es racional es solidario*,  
entonces, *todo lo que es real es solidario*

y

Si, *todo lo que es racional es real*  
y *todo lo que es real es solidario*,  
entonces, *todo lo que es racional es solidario*

---

<sup>6</sup> Franz J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, DEI, San José, Costa Rica, 2ª ed., 1990, 272.

En consonancia con estos silogismos puede reformularse el *dictum hegeliano* bajo la forma *todo lo que es real es solidario y todo lo que es solidario es real*, por la mediación de la fórmula *todo lo que es racional es solidario y todo lo que es solidario es racional*.

Esta *lógica muerta* de los silogismos obviamente no implica mayor aporte que representar convenientemente la transitividad. La identificación de lo *real* y lo *solidario* por la mediación de la identificación hegeliana de lo *real* y lo *racional* por un lado y la que aquí se ha argumentado entre lo *racional* y lo *solidario*, no resuelve sin embargo, ni siquiera teóricamente el divorcio entre *racionalidad* y *solidaridad* que se visualiza como crisis de esta última.

Las orientaciones para la superación de la crisis, pueden en cambio provenir de una *lógica viva*, que pivoteando desde los sentidos vazferreirianos de su formulación, despliegue la perspectiva *razonabilista* de una *razón razonable*, capaz de aportar a la fundamentación de la *razonabilidad* por el adecuado discernimiento de la *racionalidad*.

### **El criterio de la racionalidad crítica.**

En un escenario teórico en el que las posiciones están polarizadas, de manera tal que cada una de ellas se adjudica el lugar de la racionalidad y estigmatiza a la opuesta al identificarla con la irracionalidad, la única manera de dirimir el conflicto, consiste en establecer un criterio de racionalidad, que al trascender las posiciones teóricas y las figuras de la racionalidad que a partir de ellas puedan objetivarse estructural e institucionalmente, sin por ello ser trascendente a estas objetivaciones estructurales e institucionales efectivas o posibles, sino precisamente por su trascendentalidad inmanente, sea capaz de juzgar críticamente sobre las mismas. No obstante el señalamiento de tal criterio de racionalidad crítica proviene inevitablemente de alguna posición teórica, la validez del mismo surge de su pertinencia más allá de toda teoría.

Este criterio de racionalidad o de verdad, propio de la perspectiva siempre renovada de una racionalidad crítica, recorre la dialéctica de la

occidentalidad en su larga duración desde el mito de Abraham, fundante de la ambigüedad constitutiva y constituyente de Occidente. Se trata de la tensión sujeto – ley o sujeto – institución, que como racionalidad de dominación se resuelve en el imperio de la ley o la institución y por lo tanto en el sometimiento del sujeto a la misma, mientras que como racionalidad de emancipación supone la afirmación del sujeto más allá de la ley o institución y eventualmente contra ella<sup>7</sup>. Aparece enunciado en la vieja fórmula judía “El hombre no es para el sábado, sino que el sábado es para el hombre”<sup>8</sup>, encuentra reformulaciones en la teología y la filosofía de la liberación en la actualidad, como “El criterio de verdad es la víctima”<sup>9</sup>, que lleva a la primera a postular una “opción preferencial por los pobres”<sup>10</sup>. Esta opción también se registra en orientaciones fundantes de la filosofía latinoamericana<sup>11</sup>, como lo es paradigmáticamente el José Martí, tanto de los *Versos sencillos* quien aspira a echar su suerte “con los pobres de la tierra”, como el de *Nuestra América* que afirma “Con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores”<sup>12</sup>. Esa

---

<sup>7</sup> Cfr. Franz J. Hinkelammert, *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, DEI, San José, Costa Rica, 2ª ed., 1991.

<sup>8</sup> Franz J. Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José, Costa Rica, 1995, 250.

<sup>9</sup> Franz J. Hinkelammert, *ibid.*, pág. 307. Un desarrollo analítico de la víctima como criterio en la perspectiva de la ética de la liberación, se encuentra en Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Editorial Trotta, UAM-Iztapalapa, UNAM, México 1998, especialmente los capítulos 4 *La crítica ética del sistema vigente: Desde la negatividad de las víctimas* (309-409) y 5 *La validez antihegemónica de la comunidad de víctimas* (411-494).

<sup>10</sup> Franz J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, DEI, San José, Costa Rica, 2ª ed. 1990, esp. 257 a 273.

<sup>11</sup> En esto coincido plenamente con Raúl Fonet-Betancourt quien al analizar *La cuenta pendiente de la filosofía latinoamericana con José Martí* expresa, “Mi apreciación reclama a Martí para la filosofía en América Latina, pero no simplemente como un tema de estudio sino como una de sus tradiciones fundantes”. Raúl Fonet-Betancourt, *Aproximaciones a José Martí*, Concordia Monographien, Aachen, Mainz, 1998, 105.

<sup>12</sup> José Martí, *Nuestra América* (1891), en *id. Obras escogidas*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1992, Tomo II, 484. A diferencia de Raúl Fonet Betancourt para quien la opción por los pobres o los oprimidos de José Martí es “ideológica” o “pre filosófica” (Fonet-Betancourt, *id.*, 86), es tesis de este trabajo, que dicha opción es de estricta racionalidad, en el sentido de que no es un mero decisionismo, tampoco una orientación con arreglo a valores, sino

orientación fundante reaparece con total actualidad en la última producción bibliográfica de uno de los recomienzos<sup>13</sup> más explícitos de la filosofía latinoamericana, *Ética del poder y moralidad de la emergencia. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*<sup>14</sup> de Arturo Andrés Roig, que como acápite al texto *Prolegómenos para una moral en tiempos de ira y esperanza*<sup>15</sup> que inicia el libro, ha elegido la siguiente fórmula de José Martí: “La ley mata. ¿Quién mata a la ley?”. Tanto en la más larga tradición que desde el judaísmo recorre el cristianismo hasta los planteamientos teológicos y filosóficos en clave de liberación, como en la más breve que desde el siglo XIX constituye a la filosofía latinoamericana, que se relaciona con la anterior aunque sin subsumirse en ella necesariamente<sup>16</sup>, asistimos a comienzos y recomienzos en la afirmación de la dignidad humana como criterio de verdad y racionalidad para estimar toda estructura, institución o sistema que bajo la pretensión de afirmarla, llegue a negarla como efecto de su totalización, así como frente a la negación de la misma que pudiera resultar de la violación de dichas lógicas estructurales, institucionales o sistémicas en el grado en que ellas favorecen la afirmación de dicha dignidad humana.

---

en los términos de una racionalidad reproductiva que hace universalmente la vida posible, no siendo esta última ni un fin ni un valor, sino la condición de posibilidad de todos los fines y valores, revelándose irracionales aquellos que pudieran amenazarla en términos de imposibilidad.

<sup>13</sup> La fundamentación acerca de los “comienzos” y “recomienzos” de la filosofía latinoamericana, la desarrolla Arturo Andrés Roig, especialmente en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, 1981.

<sup>14</sup> Arturo Andrés Roig, *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*, EDIUNC, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2002.

<sup>15</sup> Arturo Andrés Roig, *ibid.*, 7 a 54.

<sup>16</sup> Además de adjudicarse el lugar del *universalismo* en la ética y determinar para la “ética latinoamericana” una identificación en términos de *particularismo*, revelando una eventual ceguera para percibir el *universalismo concreto* que la misma fundamenta y que él invisibiliza tras la determinación de *particularismo*, Osvaldo Guariglia confunde la “ética latinoamericana”, respecto a la que logra superar los prejuicios analíticos que inhabilitaban esa denominación, con una de sus expresiones como lo es la “filosofía de la liberación”. En efecto, escribe Guariglia: “...existe en América Latina una competencia entre los defensores de la ética universalista, como Nino y yo, por ejemplo, y los representantes de la ética latinoamericana, la denominada *filosofía de la liberación*”. Osvaldo Guariglia, *Una ética para el siglo XXI. Ética y derechos humanos en un tiempo posmetafísico*, FCE, Buenos Aires, 2002, 43.

El criterio de racionalidad y de verdad, dicho en breve es el ser humano como ser natural, que como tal es una trascendencia inmanente a cualquier forma histórico-cultural. La referencia a ser humano como ser natural y por lo tanto corporal y en consecuencia sujeto de necesidades, aparece tanto en los comienzos y recomienzos liberadores de la tradición cristiana, notoriamente en los de la teología y filosofía de la liberación, como también en los de la más breve tradición de la filosofía latinoamericana desde sus comienzos martianos “Viene el hombre natural indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada de los libros”<sup>17</sup>, hasta al menos sus actuales recomienzos roigeanos<sup>18</sup>.

Presentemos la argumentación que fundamenta que la opción preferencial por los pobres. La misma, que se corresponde con la tesis que enuncia que el criterio de verdad es la víctima, es, según pretendemos sostener, una orientación de estricta racionalidad y por lo tanto, no obedece a un mero decisionismo ni supone una orientación con arreglo a valores. Esta argumentación ha sido desarrollada especialmente por la teología de la liberación y, para una perspectiva filosófica como la que aquí se pretende asumir, resulta particularmente pertinente, la planteada por Franz J. Hinkelammert en su perspectiva de análisis que explicita la relación economía – teología. Ni economía ni teología, la perspectiva de la filosofía por su vocación de totalidad, hace posible una aproximación razonable a dicha relación que se presenta como fuertemente significativa desde los análisis teórico críticos de Marx, en los que tempranamente señalaba: “ Es a una *filosofía* al servicio de la historia a quien corresponde en primera línea la *tarea* de desenmascarar la enajenación de sí mismo en sus *formas profanas*, después que ha sido desenmascarada la *figura santificada* de la enajenación del hombre por sí mismo. La crítica del cielo se

---

<sup>17</sup> José Martí, *Nuestra América*, en *id.*, Obras escogidas, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1992, Tomo II, 483.

<sup>18</sup> Especialmente los títulos *Naturaleza, corporeidad y liberación*, *La “dignidad humana” y la “moral de la emergencia” en América Latina* y *Ética y liberación: José Martí y el “hombre natural”*, en Arturo Andrés Roig, *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*, EDIUNC, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2002, 93 a 102, 107 a 125 y 223 a 229.

transforma así en crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en *crítica del Derecho*, la *crítica de la teología* en *crítica de la política*<sup>19</sup>.

La opción preferencial por los pobres, que lo son en el sentido de víctimas, supone una ética de la responsabilidad que sin dejar de serlo por la víctima concreta, lo es también y fundamentalmente ante las estructuras, instituciones o sistemas cuya lógica totalizada produce aquellas víctimas. Estructuras que como las actualmente vigentes producen víctimas de manera tal que nadie puede dormir, unos porque tienen hambre y otros porque tienen miedo de los que tienen hambre, son estructuras irracionales porque haciendo actualmente la vida imposible de algunos, las víctimas, tornan tendencialmente imposible la vida de todos. La alternativa en términos de racionalidad, sin obviar la solidaridad posible en términos de intencionalidad subjetiva con la víctima, supone también y fundamentalmente la solidaridad posible en términos de eficacia objetiva que pasa por la transformación de las estructuras que producen a las víctimas. Con sorprendente actualidad, Hinkelammert lo argumentaba así en la década de los ochenta del pasado siglo: “El efecto no intencional de la acción, destruye la intención. Una ética reduccionista de simple interioridad del sujeto no pregunta más que por la intención y la efectividad de implementarla. En el caso del ejemplo (buscar el pleno empleo por una política de mercado a ultranza): pregunta por la intención del pleno empleo y por la implementación de una correspondiente política de mercado a ultranza, pero no incluye, en su juicio, el efecto no intencional de destrucción de la intención. El sujeto está salvado, aunque haya aumentado el desastre.

El ámbito de estos efectos no intencionales son las estructuras. Por tanto, en el grado en que la ética toma en cuenta los efectos no intencionales de la acción intencional, se preocupa de las estructuras institucionales, que ahora se transforman en un lugar éticamente relevante. Para el *sujeto reducido a la ética individual* no son más que un campo de ejercicio de sus virtudes. Para el *sujeto*

---

<sup>19</sup> Karl Marx, *Crítica a la filosofía del derecho* (1843), en *id. La cuestión judía (y otros escritos)*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1994, 69.

*completo*, en cambio, son potencialmente lugares de pecado y hasta demoníacos. La capacidad del hombre de hacerse responsable por sus actos, se decide precisamente en su relación con las estructuras. No solamente la intención eficaz subjetiva, sino la eficacia objetiva en el alcance de los fines, entra en el campo de la responsabilidad. *No hacer solamente acciones subjetivas para el pleno empleo, sino objetivamente eficaces, es ahora éticamente decisivo*. No es suficiente haber hecho, dentro de estructuras dadas, todo lo posible para lograr el pleno empleo. Se deriva ahora del derecho al empleo la obligación de cambiar las estructuras, en el caso en que las estructuras dadas producen efectos no intencionales de la acción intencional hacia el pleno empleo que destruyen esa intención. Aparece ahora un *imperativo ético* que se dirige hacia las estructuras y sus efectos sobre las consecuencias no intencionales de la acción.<sup>20</sup>

Tal vez cierta inactualidad del planteo, radique en que en el marco del *capitalismo cínico* o *nihilista*, que precisamente desde la década de los noventa ha profundizado los efectos de victimización del *capitalismo utópico*, el mercado a ultranza ha dejado de prometer pleno empleo<sup>21</sup>. Por el contrario, ha postulado la victimización por exclusión como una lógica ineluctable frente a la cual no hay alternativas justamente en términos estructurales. Ha buscado legitimarse por la internalización en las víctimas de una conciencia culpable de su victimización, promoviendo su atención por la acción de un voluntariado, que sin poner las estructuras en cuestión, sino solidariamente también con ellas, promoverá y practicará la solidaridad con las víctimas, buscando reducir los extremos de su padecimiento, aunque resignando tendencialmente el horizonte de su integración.

---

<sup>20</sup> Franz J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, DEI, San José, Costa Rica, 1990, 2ª ed., 248 a 249. Las cursivas son mías.

<sup>21</sup> Este cambio de sentido del capitalismo lo analiza Hinkelammert en *El capitalismo cínico y su crítica: la crítica de la ideología y la crítica del nihilismo*, en *id. El grito del sujeto. Del teatro mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, DEI, San José, Costa Rica, 2ª ed., 1998, 227 a 260.

No obstante el cambio de situación determinada por el agravamiento que significa la dominante vigente del *capitalismo cínico* o *nihilista*, justamente en cuanto asume y declara cínicamente que no hay ni habrá empleo para todos y que este será además inestable; ya ni siquiera queda el refugio de la ética individual del obrar bien y dejar el resultado en manos del mercado<sup>22</sup>. Sin descuidar la situación de *pecado estructural* que en términos teológicos significa el mantenimiento de las estructuras mercantiles totalizadas, que aquí se hace consciente, interesa a la perspectiva filosófica el señalamiento de la *irracionalidad estructural* vigente. Debe señalarse además que las estructuras mercantiles ni siquiera se sostienen por el juego libre de su propia racionalidad, sino por el recurso a la fuerza dentro de los estados nacionales contra las demandas populares por trabajo y mejores condiciones de vida, a veces por imposición dictatorial desembozadamente ilegal pero pretendidamente legítima, otras dentro de los marcos democráticos en los que la pretensión de legitimidad se ve reforzada por el respaldo de la legalidad; y también por el recurso a la guerra por parte de los poderes imperiales a través de la cual, violando las normas del derecho internacional y la soberanía de los pueblos produciendo genocidio, regulan el mercado de recursos estratégicos supuestamente autorregulado.

No obstante el nuevo contexto, la opción *preferencial* por los pobres, en tanto víctimas, sea de efectos estructurales no intencionales, sea de la manifiesta intencionalidad represiva y bélica, mantiene validez y vigencia instituyente como criterio de racionalidad. Ella significa, frente a la solidaridad con la racionalidad de las estructuras que según la lógica del cálculo de vidas, legitima el sacrificio, ya no de algunas vidas sino de miles de ellas para que otras sean posibles; la *solidaridad* con la *vida real y concreta* en todas y cada una de sus expresiones singulares no excluyentes, como perspectiva de una *racionalidad reproductiva*, opera como criterio crítico-racional capaz de

---

<sup>22</sup> “El cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios” Citado por Franz J. Hinkelammert en *La ética de la responsabilidad de Max Weber*, en *id. Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José, Costa Rica, 1995, 250.

transformar la sacrificialidad en no – sacrificialidad. El sentido de la racionalidad reproductiva no es nihilizar a la *racionalidad del cálculo*, sino acotarla y rectificarla en su tendencialidad destructiva. Apunta a neutralizar los efectos destructivos de su totalización hoy sobredeterminada por el empleo unilateral y canallesco<sup>23</sup> de la fuerza que ha desembocado en que la guerra sea hoy la política por otros medios, de modo tal que la *irracionalidad* que resulta de la *solidaridad* con las estructuras dominantes, pueda transformarse a través de la *solidaridad* con las víctimas producidas por la imposición de tales estructuras dominantes, en la *racionalidad de la solidaridad* con todas y cada una de las expresiones reales y concretas no excluyentes de la vida humana en la riqueza de su diversidad.

### **La opción preferencial por los pobres: perspectiva de solidaridad, racionalidad y realismo para el siglo XXI.**

Fundamentaba así Franz J. Hinkelammert a la opción preferencial por los pobres como figura de la solidaridad, que estimaba vigente para el fin de siglo y que pretendemos aún válida y vigente en términos instituyentes en el actual contexto de crisis de solidaridad:

“Surge en la actualidad un tipo de solidaridad que es diferente de la solidaridad obrera del siglo XIX. Esta era el fundamento de un poder de los obreros, que resultaba de su unión. Por eso podía ser en esencia una solidaridad obrera que enfrentaba al capital como fuerza destructora. La solidaridad de una población transformada en población sobrante, no puede tener ya ese carácter. Ella no constituye un poder de negociación. No obstante es también, al igual que la solidaridad obrera, una solidaridad de ayuda mutua. Sin embargo, desde hace una o dos décadas, ya no constituye un poder. Es solidaridad de pobres, no de proletarios.

Ella puede constituir un poder, solamente en el grado en el que exista una solidaridad de grupos integrados a la sociedad con los excluidos. Ella no se

---

<sup>23</sup> Noam Chomsky, *Estados canallas. El imperio de la fuerza en los asuntos mundiales*, Paidós, Barcelona, 2001.

puede limitar a ser la solidaridad de un grupo que lucha, sino que tiene que ser una solidaridad humana más allá de cualquier grupo, pero que incluya a los excluidos como su condición primera. Se trata de la solidaridad de la opción preferencial por los pobres”<sup>24</sup>.

El mismo Hinkelammert había explicado de la siguiente manera el alcance y sentido de la opción preferencial por los pobres en que ha puesto énfasis la teología de la liberación y que el conjunto de las consideraciones presentadas pretende fundamentar como criterio válido y vigente en términos instituyentes, de solidaridad y racionalidad y, por lo tanto de universalidad:

“No se puede tener una *opción preferencial por los pobres* sin tener una *opción sobre la producción y reproducción de los elementos materiales de la vida humana*. De la opción preferencial por los pobres sigue la producción y reproducción de los elementos materiales de la vida, preferencialmente para los pobres. Sin embargo, la economía es, precisamente, el ámbito de la producción y reproducción de elementos materiales de la vida humana. Del Dios de la vida y de la opción preferencial por los pobres llegamos a un juicio sobre la economía. Economía y teología revelan una relación íntima.

Ciertamente, se trata de una opción *preferencial*. Si fuera una opción *exclusiva*, sería una opción contradictoria. Una opción exclusiva por los pobres sacaría a unos de la pobreza para producir pobreza en otros, que una vez caídos en esta pobreza, serían ahora los portadores de la opción por los pobres, para hacer caer a otros en la misma pobreza. Por eso, *la opción es preferencial*. Por lo tanto, *pasa a ser la exigencia de un ordenamiento económico tal que todos puedan vivir y llegar a contar con los elementos materiales de vida correspondiente. Del criterio teológico pasamos a formular un criterio de racionalidad económica*”<sup>25</sup>. La única manera de optar por la humanidad universalmente, en condiciones estructurales de dominación que significan

---

<sup>24</sup> Franz J. Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José, Costa Rica, 1995, 32 a 33.

<sup>25</sup> Franz J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, DEI, San José, Costa Rica, 2ª ed., 1990, 259. Las cursivas son mías.

victimización y pobreza, pasa por dicha opción *preferencial* y *no exclusiva* por los pobres; atender a su dignidad negada es la manera de transformar las estructuras como condición de eficacia en la perspectiva universalista de afirmación de la humanidad: la opción preferencial por los pobres, lejos de ser una orientación particularista es siempre en referencia a estructuras que generan alguna forma de exclusión, una orientación universalista.

Este criterio de *racionalidad económica* implica según Hinkelammert una *ética*, de la que llega a decir para el actual contexto, que no es una ética opcional sino necesaria<sup>26</sup>, en el sentido de que si la humanidad no opta por ella, lo que es perfectamente posible al grado que parece ser el sentido común dominante, la sociedad humana arriesgará profundizar los efectos destructivos que acompañan a los procesos productivos de la lógica mercantil totalizada, tornándose tendencialmente imposible. Por ello es una *ética necesaria*: no se inspira en modelos ideales a construir o en valores absolutos a pretender realizar; simplemente se plantea como alternativa posible o posibilidad alternativa a un sistema productivo que presenta señales por las que se revela imposible. Mientras este último como no se puede no se debe, aquella orientación alternativa como se puede, se debe; como en el análisis de Marx de la sociedad capitalista, la transformación no es exigida por una racionalidad con arreglo a valores, sino con arreglo a fines<sup>27</sup>. Hinkelammert la identifica como *ética del bien común*, pero de un sentido de *bien común* que se deriva *a posteriori* desde las experiencias negativas de las víctimas de la totalización del sistema<sup>28</sup>, sea directamente, sea en relación a ellas y que frente a la *ética del*

---

<sup>26</sup> “De este modo desembocamos en una ética del bien común.

No se trata de una ética ni metafísica ni apriorística. Se trata de una ética cuya necesidad la experimentamos diariamente. La relación mercantil, al totalizarse hoy, produce distorsiones de la vida humana y de la naturaleza que amenazan a esta vida”, en Franz J. Hinkelammert, *La ética del bien común en el marco de la globalización*, en *id. El grito del sujeto. Del teatro-mundo de Juan al perro-mundo de la globalización*, DEI, San José, Costa Rica, 2ª ed., 1998, 274 a 283, 274.

<sup>27</sup> Franz J. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José, Costa Rica, 2ª ed., 1990, 22 a 23.

<sup>28</sup> En el análisis de Hinkelammert, la experiencia que motiva esta ética *a posteriori*, se expresa como “el grito del sujeto”, en el análisis de Arturo Andrés Roig, frente a la experiencia de las

*mercado* y al más allá de la ética del puro poder, se articula como poder de resistencia que más que a pretender alcanzar el lugar del poder de dominación, se orienta a cambiar el carácter del poder. Esta *ética del bien común* tal vez admitiría ser caracterizada como una *metaética* que desde la vida real y concreta proporciona criterios de validez para toda ética, para sus valores de fundamentación última y para la eticidad que de ella pueda derivarse. Entre muchas de las formulaciones positivas de esta ética, que Hinkelammert llega a identificar como *ética del bien común* y que hemos propuesto identificar como *metaética*, aquí registramos la siguiente: “Se trata de una *ética*, cuyos valores centrales tienen su raíz en la *vida corporal*, que es la *instancia legítima de la vida humana*. Su función es *ordenar la vida y hacerla compatible con la vida de todos y cada uno*. No resulta de un cálculo de utilidades, sino de la *formulación de condiciones de posibilidad de la vida corporal, que son transformadas en normas, normas que siempre son provisorias a la luz de las condiciones de posibilidad de la vida*. Ellas formulan, por lo tanto, el marco de libertad del hombre. No puede haber libertad sino al interior de la satisfacción de las necesidades del cuerpo, de tal manera, que las condiciones de posibilidad de la vida corporal humana sean respetadas. Ese es el espacio para la legitimidad de valores no derivados de la vida corporal. *Los valores pueden ser legítimos solamente en el grado en que no se oponen a las condiciones de posibilidad de la vida humana. El hombre no es para el sábado, sino que el sábado es para el hombre*”<sup>29</sup>.

¿De qué solidaridad se trata? No se trata de la solidaridad con el sábado, sino solamente en el grado en que el sábado sea para el hombre; es decir no se trata de la solidaridad institucionalmente regimentada sino en el grado en que la misma haga posible la vida humana real y concreta sin exclusiones. La responsabilidad no es por el mantenimiento de las instituciones, sino por la vida

---

imposiciones de la “ética del poder”, la orientación moral emergente es identificada como “moralidad de la protesta”.

<sup>29</sup> Franz J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, DEI, San José, Costa Rica, 2ª ed., 1990, 260. La cursiva es mía.

real y concreta y por lo tanto por sus condiciones de producción y reproducción. Esta responsabilidad fundante, supone a veces la responsabilidad por el mantenimiento de las instituciones, otras veces la transformación de las mismas. Pero en cualquier caso la solidaridad con la vida real y concreta en la diversidad de sus expresiones plurales no excluyentes, no puede ser ajena a la relativa a las instituciones, estructuras o sistemas, que son mediaciones necesarias para hacer posible, más allá de la intención subjetiva, en términos de eficacia objetiva aquella solidaridad fundante. La solidaridad orientada hacia la vida real y concreta, sobre el criterio de discernimiento constituido por las víctimas, que constituyen el referente preferencial de la misma, se identifica como racionalidad porque tiende a quebrar con la irracionalidad consistente en que unos no pueden dormir porque tienen hambre y otros no pueden hacerlo porque tienen miedo de los que tienen hambre. Se identifica como racionalidad, porque es lo posible frente a una tendencialidad instalada que se revela como imposible. Si lo real es lo actualmente dominante, en tanto que sea imposible, no es racional. Si lo racional es lo posible, y lo posible pasa por una solidaridad con las expresiones diversas no excluyentes de la vida humana real y concreta sin exclusiones, teniendo a las víctimas como criterio de discernimiento, entonces lo racional – solidario, es la perspectiva realista del realismo crítico para el siglo XXI.

