

El Pensamiento Solidario como factor de Desarrollo

Antonio Elizalde Hevia

(Conferencia para Encuentro Nacional de Cooperativas, Medellín)
COOPRUDEA - Antioquia

Resumen:

Esta presentación se inicia con una caracterización diagnóstica del mundo actual y la crisis que lo caracteriza, busca luego desenmascarar las falacias y semiverdades con que el pensamiento hegemónico ha intentado construir un imaginario que sobrevalora la competencia e invisibiliza la cooperación y la solidaridad como elementos sustantivos para el progreso humano, conduciendo a la crisis que vivimos. Para ello revisa el paradigma propio de la modernidad y lo confronta con los aportes de la ciencia de frontera y del pensamiento sistémico. Asimismo termina explicitando los contenidos propios y específicos del pensamiento solidario.

I Un breve diagnóstico del mundo actual

El mundo en que vivimos y que hemos llegado a construir dista bastante de lo que fueron los ideales de la Ilustración, resumidos por la Revolución Francesa, en los principios de Libertad, Igualdad y Fraternidad. Hay diversos autores que nos hablan de las promesas incumplidas de la Modernidad. Hemos llegado a una sociedad en la cual el mal llamado “mercado global” es, como lo sostiene Fritjof Capra, “una red de máquinas programadas de acuerdo con el principio fundamental de que ganar dinero tiene que primar sobre los derechos humanos, la democracia, la protección del medio ambiente o cualquier otro valor.” (2003:330)

Se ha instalado en el mundo un modelo de bienestar, basado en la posesión-acumulación de bienes y en una moral del disfrute a través del consumo obsoleto, individualista y acelerado, los cuales están indisolublemente ligados a la depredación de la formas de vida y a la producción de desechos cada vez mayores, en el planeta que habitamos y es nuestro único hogar. Esta sociedad del turbo consumo y del hiperconsumidor, como la llama Lipovsky (2007), parece absolutamente incapaz de universalizar a todos los humanos el bienestar que provee a unos pocos. De allí que amén de inviable por la existencia de los límites planetarios, aparece como una sociedad injusta ya que no es capaz de “permitir el desarrollo igual de las capacidades básicas de todos los seres humanos.” (Cortina, 2002:223). Es además una sociedad que crea artificialmente necesidades y que aliena metódicamente a la mayor parte de la población, mediante el uso de productos superfluos e impulsando un derroche sistemático y permanente, profundizando así una ética hedonista narcisista individualista para posibilitar la penetración cultural del pensamiento neoliberal en las conciencias sin responsabilidad para con el futuro y que también alimenta la ilusión de alcanzar una forma de vida imposible de universalizar sin que colapse el ecosistema planetario.

El mismo Capra señala que: “En la sociedad capitalista contemporánea el valor fundamental de ganar dinero va de la mano con la glorificación del consumo material. Un torrente incesante de mensajes publicitarios refuerza en el público la ilusión de que la acumulación de bienes materiales es el camino directo a la felicidad, el verdadero propósito de nuestras vidas. Los Estados Unidos de América proyectan su tremendo poder al resto del mundo, con el objetivo de mantener a toda costa

las condiciones óptimas para la perpetuación y la exacerbación de la producción." (2003:331) Y continúa afirmando que: "La meta principal de este vasto imperio con su abrumadora superioridad militar, su impresionante panoplia de servicios de inteligencia y su posición dominante en ciencia, tecnología, medios de comunicación y entretenimiento no consiste en expandir su territorio, ni en promover la libertad y la democracia, sino en garantizarse el libre acceso a los recursos naturales y la apertura total de los mercados mundiales a sus productos. Consecuentemente, la retórica política estadounidense pasa con facilidad de la "libertad" al "libre comercio" y a los "mercados libres". La libertad de movimiento de bienes y capitales se equipara al utópico ideal de libertad humana al mismo tiempo que la adquisición de bienes materiales se presenta como un derecho humano fundamental, o incluso casi como una obligación." (2003:332) De una manera muy explícita esto lo afirma Friedrich Hayek, uno de los principales exponentes del pensamiento neoliberal en Entrevista publicada en *El Mercurio* el 19 de Abril de 1981, cuando señala que: "Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: no a la mantención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto, las únicas reglas morales son las que llevan al 'cálculo de vidas': la propiedad y el contrato."

Debido a lo antes señalado, comparto absolutamente lo afirmado por Franz Hinkelammert quien sostiene enfáticamente que este sistema desconoce la principal de las eficiencias, cual es la eficiencia de la reproducción de la vida y que requerimos desoccidentalizar el mundo... "eso implica reconocer que el mundo es el mundo de la vida humana en la cual todos tienen que poder vivir. Este reconocimiento constituye la superación de Occidente." (1989:12)

Sin embargo, para lograr esta desoccidentalización es necesario tener en cuenta aquello que Zygmunt Bauman nos señala: "El liberalismo de hoy se reduce al simple credo de "no hay alternativa". Esta política premia y promueve el conformismo... El arte de la política, cuando se trata de política democrática, se ocupa de desmontar los límites de la libertad de los ciudadanos para permitirles establecer, individual y colectivamente, sus propios límites, individuales y colectivos. Esta segunda parte de la proposición es la que se ha perdido. Todos los límites son ilimitados. Cualquier intento de autolimitación es considerado el primer paso de un camino que conduce directamente al *gulag*, como si no existiera otra opción más que la de la dictadura del mercado y la del gobierno, como si no hubiera espacio para los ciudadanos salvo como consumidores." (2001:12) Y agrega a continuación: "la libertad individual solo puede ser producto del trabajo colectivo (solo puede ser conseguida y garantizada colectivamente). Hoy nos desplazamos hacia la privatización de los medios de asegurar-garantizar la libertad individual; si esa es la terapia de los males actuales, está condenada a producir enfermedades iatrogénicas más siniestras y atroces (pobreza masiva, redundancia social y miedo generalizado son algunas de las más prominentes). Para hacer aún más compleja la situación y sus perspectivas de mejoría., pasamos además por un período de privatización de la utopía y de los modelos del bien (con los modelos de "vida buena" que emergen y se separan del modelo de sociedad buena)." (2001:15)

II El imaginario construido por la modernidad

La modernidad ha conformado un imaginario constituido sobre la base de un conjunto de creencias respecto al mundo las que han sido absolutamente funcionales para construir un mundo donde la acumulación fuese posible y donde el lucro y la ganancia juegan un lugar absolutamente central, dejando de lado muchos de aquellos valores que la humanidad consideraba imprescindibles para su subsistencia. A continuación presentaremos algunas de esas creencias

La separatividad

Una noción fundamental profundamente equivocada instalada en nuestro imaginario: es la de separatividad. Nos vemos a nosotros mismos como partes aisladas, fragmentadas, atomizadas, separadas del todo que constituye la realidad de la cual formamos parte. Como lo señala Spretnak: "La modernidad redujo el sentido de la vida a una lucha entre la mente humana y el resto del mundo natural. El crecimiento económico prometía autonomía y liberación de la vulnerabilidad causada por esta separatividad." (1992:18). Algo similar es lo que afirma Capra: "El origen de nuestro dilema reside en nuestra tendencia a crear abstracciones de objetos separados, incluyendo un sí mismo independiente, para creer después que pertenecen a una realidad objetiva, dotada de existencia autárquica. Para superar esta ansiedad cartesiana, necesitamos pensar sistémicamente, desplazando nuestra atención conceptual de los objetos a las relaciones. Sólo entonces podremos comprender que la identidad, individualidad y autonomía no significan separatividad e independencia. Como Lynn Margulis (1995) nos recuerda: 'Independencia es un término político, no científico'." (1996:304)

De forma tal que hemos perdido así la conexión con el universo, con lo trascendente, con la sacralidad, con la magia y el misterio de lo uno, de lo cósmico; y así perdimos también la capacidad de compasión y por tanto de "criar la vida" tal como lo hace la cosmovisión del mundo andino. Esta separación, incluso, se ha revertido sobre nosotros mismos disociándonos internamente, separando nuestra razón de nuestro emocionar, el sentir del pensar, los afectos de las ideas, lo público y lo privado, y así sucesivamente.

"La fe moderna en la concepción patriarcal de la razón y la objetividad, fundada en un distanciamiento de las emociones traicioneras y el pensamiento relacional, ha configurado el desarrollo de la ciencia, la medicina, las ciencias sociales, el derecho, el comercio y el gobierno. El gran edificio del racionalismo y el objetivismo se levantó, por supuesto, sobre el procedimiento extremadamente subjetivo de seleccionar porciones de información del campo gestáltico que rodea a cada situación, para luego hacer brillar la luz de la 'razón' sobre tales 'datos' considerados 'objetivos', los cuales eran 'evidentemente' los únicos aspectos notorios de la situación. Las personas ignorantes o resistentes a las reglas culturales del racionalismo patriarcal pueden sostener que debe considerarse mucho más de la conciencia gestáltica, incluso los sentimientos, para obtener un conocimiento sistemático rudimentario, pero, en general, los ciudadanos de las sociedades modernas occidentales han vivido bajo la ortodoxia de los mensajes culturales patriarcales referidos a la forma que debe adquirir el pensamiento racional." (Spretnak 1992:133).

A partir de allí derivamos en una lógica de actuación destructiva, ya que la separatividad nos hace sufrir y derivamos en miedos, en fantasmas, en inseguridades de todo tipo y en una sobrevaloración de lo racional y de la explicación, como una fuente de aseguramiento, y así lo que no entendemos tendemos a destruirlo por temor, y por esa vía construimos una lógica bélica que nos lleva de ver todo lo distinto, lo singular, lo extraño, como un peligro, un adversario con quien competir o un enemigo a quien destruir. Somos incapaces así de aceptar al otro como un legítimo otro.

Es muy interesante observar la interesantísima y provocativa analogía que presenta Morris Berman, en su libro *El Reencantamiento del Mundo*, entre: la esquizofrenia o el yo dividido, un ego que se disocia y no intenta conectarse con la realidad que lo rodea, buscando protegerse a sí mismo; y la "objetividad científica", definida ésta como el necesario distanciamiento que debe establecerse entre el sujeto que conoce (investigador) y el objeto de estudio (la realidad observada). De allí que no nos resulte chocante la constatación cotidiana que podemos hacer de la incoherencia existente entre lo que se afirma en el discurso público y el discurso privado, o entre quien tiene poder y quien no lo tiene, o entre los discursos y las prácticas. Hay una condición esquizomórfica que es propia de nuestra cultura occidental, que es producto de esta disociación.

En el pensamiento budista se dice que la forma más sutil de contaminación mental del proceso cognitivo, es la que, implícitamente, atribuye realidad separada a los objetos y al observador. Todas las características que pueden ser encontradas en objetos, nominadas, clasificadas, etc., todas son el resultado de este tipo de simplificación, la que admite que el objeto puede, por último, revelar características propias, y en ningún momento considera que cualquier característica es solamente una especie de interpretación automática del fenómeno ocurrido en un proceso de relación.

La separatividad es una construcción cultural (ideológica), que fue necesaria para poder instalar la noción de progreso, de crecimiento, de acumulación, incluso de historia, y desarrollar de ese modo la ciencia y tecnología modernas, así como el capital como principal fuerza social transformadora de la realidad. Ello nos ha llevado a la permanente guerra con la naturaleza (y con nuestra propia naturaleza) que hemos sostenido durante los últimos siglos. Sin embargo, para las culturas arcaicas tal guerra no existe, ya que no puede existir la guerra con uno mismo, donde no hay fronteras o separaciones, de allí que fuese necesario cambiar la antigua concepción respecto a la naturaleza para lograr así que ésta pudiese transformarse en sólo un recurso a dominar y controlar.

Un mundo de objetos

Nos hemos acostumbrado a pensar la realidad como algo que está allí afuera, constituido por cosas u objetos, por entes fijos y estáticos. De ser así cualquier proyección que hagamos respecto a nuestro operar en el mundo terminará siendo absolutamente inadecuada, ya que es como si al lanzarme desde un tren marcha pretendiendo alcanzar un determinado punto no considerase para nada la velocidad a la cual este se desplaza la que incide a su vez en mi propio desplazamiento.

De allí entonces que es casi inevitable desde esta perspectiva el considerar en cualquier campo de actuación a sus beneficiarios, e incluso a sus propios operadores (dependiendo del nivel jerárquico que ellos ocupen) como objetos o recursos. Esto es así porque tal como lo señala Rodrigo Jiliberto: "La visión objetual del mundo, que lo entiende como una acumulación espacio-temporal de unidades últimas, facilitó al conocimiento una cómoda unidad de análisis: el objeto. Si la "realidad" está compuesta por estas entidades últimas, que son el resultado de la suma de unidades elementales, entonces, el fin del conocer no es más que develar la naturaleza de esas entidades últimas como entes autónomos; el "objeto" es el objeto de análisis de todo el conocer científico. El reduccionismo analítico cartesiano ha sido el instrumento metodológico más potente en esa labor." (2003:264) Pues para cumplir tal labor ha contado con un muy eficiente instrumento conceptual como es la noción de eficiencia, profundamente anclada en casi todos los dispositivos conceptuales con los cuales se mueve los procesos económicos y políticos.

Es necesario tener claro entonces, como lo afirma Jiliberto, que: "La economía definió un objeto de análisis que se derivó de forma natural de la concepción dominante del mundo en que ésta maduró. Visión, que por lo demás, aún comparte gran parte de la humanidad, y que, por otra parte, no puede ser sometida a un juicio de falsación o de veracidad. Más aún, todo el entramado científico y toda la praxis social en las actuales sociedades modernas se fundan en la creencia absoluta de que el mundo está constituido exclusivamente por objetos. Y sólo eso la valida como forma de "pensar" el mundo. De la misma forma que las sociedades modernas no validan otras formas, místicas, por ejemplo, de pensar el mundo, ni permitirían que ellas gobernarán las formas de hacer." (2001:210)

Será necesario, por consiguiente, situarnos en una nueva mirada o perspectiva, o adoptar un nuevo sistema de creencias en el cual asumamos que: "En la existencia cotidiana del hombre, de todo aquello que cree vivir, lo único real es el evento. Es lo único que tiene una existencia realmente autónoma, que es una totalidad en sí mismo. Y es en el evento, en cada evento, donde la totalidad no fragmentada se le presenta al ser humano como tal, es la única oportunidad de que dispone para percibirla. Ahora bien, el evento no es una cosa, y esto es una ruptura catastrófica con toda la

cosmovisión objetual dominante. Porque lo que se afirma es que la realidad no se vive en las cosas. Y esta afirmación es probablemente aún más alarmante, porque el mundo moderno tiene instrumentos para ponerse en contacto y manipular cosas, objetos, pero no tiene instrumentos cognitivos para ponerse en contacto con un evento, para contactar con toda la realidad que un evento supone y derivar de allí alguna certeza práxica. (Jiliberto, 2003:276)

El individualismo posesivo

El gran logro de Occidente, ha sido la construcción del individuo, es decir el hacer posible el surgimiento de una identidad individual, anclada en la persona de cada ser humano y distinta de la identidad colectiva que compartía con otros seres humanos, en razón de su pertenencia a un espacio común determinado por condiciones de parentesco, étnicas, de lengua o de creencias. La multiplicidad de pertenencias que se va generando en la medida en que la sociedad se complejiza, dificulta e incluso imposibilita la identidad exclusivamente colectiva como lo fue antes, y hace posible el surgimiento de un individuo, con múltiples lealtades y referentes, reconocido como un sujeto autónomo gracias al reconocimiento progresivo de los derechos humanos y al ocurrir esto se produce una ampliación del campo de libertades posibles para los seres humanos.

Este proceso se ha llevado a cabo mediante la conformación de dos campos de existencia diferenciados entre sí en los cuales operan los seres humanos: uno el campo de la vida privada, en el cual se produce una enorme ampliación de lo posible, en relación hacia las anteriores formas de existencia humana, donde el control social era muy elevado; y el otro es el ámbito de la vida pública, que continua siendo un espacio donde el control social sigue teniendo una enorme relevancia y por tanto los grados reales de libertad son más reducidos.

Es posible interpretar la evolución cultural descrita que, constituye estos dos ámbitos diferenciados, como un proceso de maduración humana colectiva, tal como sucede en los procesos de maduración individual (Rogers, 1989) ya que el centro de decisión se traslada desde un control social externo: la comunidad cualquiera que ésta sea (podríamos hablar de ella como alteridad u otredad), a un control interno (los valores o la moralidad propia de cada individuo). Es decir un desplazamiento desde el hacer o no algo porque alguien me lo dice o recomienda (el temor al que dirán), a hacerlo como resultado de mis propias convicciones. Es así como en la reflexión moral se habla actualmente del paso desde una tradicional ética del mandato y de la obediencia a una ética del deber, que es donde hoy estaríamos, y que requerimos transitar hacia una ética de l compromiso y de la responsabilidad, esto es, una ética de la alianza..

El capitalismo trata de empujarnos a consumir reconociendo esta dualidad anclada en nuestra naturaleza. Por un lado nos trata de convencer apelando al juicio experto, a la domesticación publicitaria, al que dirán, a la aceptación por parte de terceros. Pero también busca instalarse e infiltrarse en el plano de nuestros deseos, de nuestros impulsos profundos, de nuestros temores y ansiedades, y también de nuestra permanente búsqueda de felicidad. Sin embargo, este proceso de individuación ha sido empujado hasta un individualismo extremo, en el cual cada sujeto termina teniendo como únicos referentes casi exclusivamente sus propios deseos, anhelos, ambiciones y apetencias, sin ninguna consideración por la necesidad de el o los otros.

El mito de la escasez

Los seres humanos a lo largo de nuestra historia evolutiva hemos ensayado diversas formas de dar cuenta de nuestras necesidades, todas ellas sin embargo han requerido de una forma de relación con la naturaleza y con los otros, que hiciera posible la apropiación de los recursos. En las sociedades sin clases del pasado y en algunas que todavía sobreviven, la forma de apropiación fue

predominantemente social o colectiva. Es la sociedad capitalista la que para su desarrollo requirió, como condición necesaria, la eliminación de toda forma de apropiación que no fuese individual. De modo tal que el capitalismo globalizado en el cual hoy vivimos ha terminado por reducir a su mínima expresión todos aquellos que fueron bienes comunes en el pasado.

El capitalismo ha configurado un imaginario anclado en la creencia en la escasez como la condición dominante en el ámbito de la economía y desde allí ha contaminado todos los ámbitos de la existencia humana. Al considerar la escasez como un principio casi equivalente al principio de realidad, los seres humanos nos vemos obligados, casi compulsivamente, a acumular todo aquello que teñimos con el atributo de la escasez, y a defender lo acumulado haciendo uso de todos los recursos de los cuales disponemos. "Además como vivimos en una cultura centrada en la apropiación, vivimos de la apropiación, y en ella aprendemos a querer, a desear y a necesitar cosas que nos son en lo fundamental superfluas, pero dependemos de ellas, de modo que si no se nos dan vivimos en la escasez, y aparece el stress en el miedo continuo de perder o no lograr acumular las posesiones que se desea obtener porque las posesiones se viven como fuentes de seguridad." (Maturana 1991:63). En la sociedad capitalista llega a ser considerado casi anormal o patológico el compartir, cuando la emoción del compartir fue una condición constitutiva de la evolución de nuestra condición de primates a humanos. (Maturana, 1995)

Asimismo, esta visión condujo a una invisibilización de amplios segmentos de la realidad que tornó invisibles todos aquellos recursos que por su naturaleza son abundantes y por los cuales los seres humanos no necesitan competir, sesgando por ende nuestra percepción de la realidad y destacando en ella únicamente aquellos recursos que por su naturaleza son escasos. De tal manera, incluso, se contagió con el atributo de la escasez a los recursos que abundan, y aún más, también a los que para crecer requieren de manera imprescindible ser compartidos. Operó de tal modo un verdadero enmascaramiento de la realidad, un proceso de ideologización y de creación de una falsa conciencia.

De este modo la economía capitalista ha colonizado lo abundante transformándolo en escaso y haciéndolo económico lo torna visible, por medio de la mercantilización y la privatización. Ya no es más posible el acceso gratuito y libre a lo abundante, como lo era antes de ser colonizado. Esto era necesario para permitir que se llevasen a cabo aquellos cambios fundamentales en la vida social, tales como el inicio y desarrollo de los procesos de acumulación en gran escala, y el surgimiento del capital, que se constituyó así en la más enorme fuerza transformadora de la existencia del hombre que ha operado en la historia. Ello implicaba la necesidad de producir una ruptura total de las formas de organización de la convivencia humana reguladas por la búsqueda de la simetría y la cooperación, y la violación de la escala humana en las relaciones entre los seres humanos. Esta ideología de la escasez tiñó la realidad de tal modo que empujó a los hombres hacia la competencia en vez de la cooperación, al logro del lucro y del beneficio por sobre la minimización del riesgo, a la búsqueda de certezas en el tener por encima del ser. Los seres humanos nos vemos así empujados a expresar nuestra identidad mediante el consumo. Son los bienes a los cuales podemos acceder los que nos hacen presentes en un mundo en el cual la apariencia, esto es la forma como nos manifestamos ante otros se ha ido transformando en la expresión privilegiada de la condición humana.

El síndrome del control

José Luis Borges nos cuenta el caso de un emperador que decidió mandar a sus geógrafos confeccionar un mapa perfecto del territorio. Ellos cumplieron la tarea con tanta eficiencia que terminaron por obtener un mapa que coincidía, en todos los puntos posibles, con el territorio en cuestión.

Si reflexionamos sobre esta historia veremos que obtenido este mapa absoluto, se transforma en un disparate, debido a que la mejor expresión real del territorio es el territorio en sí mismo, puesto que

es una realidad que supera la de cualquier mapa posible. Esta absurda historia nos permite identificar una tendencia cultural dominante en el mundo actual: la búsqueda de control. A esta tendencia la llamaremos a falta de una mejor denominación, el síndrome del control: el pensarnos como sujetos capaces de controlar aunque sea un segmento minúsculo de la realidad, una realidad que es tremendamente compleja y en la cual están operando múltiples fuerzas y dinámicas, una, apenas una de las cuales puede ser nuestra propia voluntad de dominio o control. Gran parte de los seres humanos estamos inmersos en ese profundo error epistemológico que nos lleva a confundir mapas con territorios en nuestra absurda pretensión de controlar la realidad. Parte importante de nuestro quehacer se torna así en un galimatías, ante los ojos de los otros, esto es, en una jerga incoherente e incomprensible, ya que con ese operar en el mundo nos hacemos parte de un mapa irreal crecientemente disociado del territorio que busca representar y en el cual se pretende incidir.

III Las falacias y mitos que sustentan el imaginario individualista

El mito de la cumbre y del éxito

Como bien lo señala Abram Kardiner, la ansiedad del hombre occidental está ligada al éxito como forma de autorrealización, de igual modo que en la Edad Media era la salvación la que estaba ligada al afán de autorrealización. “Pero la tarea psicológica del hombre moderno es mucho más ardua, porque desde la infancia se aprende que tener éxito es una responsabilidad y el fracaso lleva al autodesprecio, al sentimiento de inferioridad y a la falta de esperanza; justamente, en el caso de una meta que nunca se alcanza, porque el triunfo no hace sino incrementar el deseo de tener un éxito aún mayor.”(Cortina, 2007:109)

García Roca sostiene que el mito de la cima o de la cumbre, “impone los criterios prácticos en el sistema de relaciones cotidianas. La experiencia humanamente significativa se ha deportivizado y todo lleva camino a convertirse en trofeo” (1990:6) y que todos debemos encaminarnos en búsqueda de ser un triunfador, un ganador, alguien que cosecha victorias, que acumula premios, medallas y certificaciones de toda índole.

Esto nos ha hecho llegar a un sistema de relaciones humanas donde lo visto como humanamente significativo es lo que lleva camino a la cima, a convertirse en trofeo, donde casi toda la vida se ha transformado en un deporte competitivo. La motivación deportiva y emulativa necesita un rival humano con el cual competir y un permanente ponerse a prueba con el fin de demostrarnos a nosotros mismos quienes somos. El mundo es visto como un desafío a conquistar, como una hazaña; las tareas son retos; la competencia una provocación a la autoestima, incitación a poner a prueba el yo para dejarlo una vez superada la prueba, crecido, reafirmado y en el mejor de los casos, premiado con el éxito. Quien no supera la prueba no sólo no ha sido capaz de gozar y disfrutar del proceso sino que además se auto estigmatiza a sí mismo. Esto nos ha llevado a perder de vista la elemental satisfacción moral obtenida por la cotidiana tarea bien hecha o el simple placer conseguido por la realización de algo que creíamos necesario que debíamos hacer en un determinado momento. Del mismo modo la vida se ha llegado a concebir como una carrera, una competencia de todos contra todos, en la cual lo único que importa es ganar a como dé lugar; no importa que en ese ascenso a la cumbre uno no se preocupe de no pisarle los dedos a quien viene detrás o de pasarlo a llevar y despeñarlo. A lo más se colaborará con alguien siempre y cuando sea funcional al propósito propio de vencer.

El mito de la normalidad

El segundo mito, el de la normalidad nos ha impuesto una determinada forma de ser humano. Una forma de vivir lo humano propia de una cultura específica, que nació histórica, geográfica y

socialmente de la revolución industrial, en un determinado lugar del planeta se ha impuesto como el modelo de ser humano y de vivir su humanidad identificándose de ese modo con el humano genérico y universal. Como lo señala García Roca con la colaboración de todos (la ciencia, las iglesias, la cultura, las instituciones sociales, las empresas) “se universalizó lo particular, se niveló la diferencia y se impuso un determinado examen de madurez que marcaba la línea divisoria entre la normalidad y la anormalidad, lo correcto y lo incorrecto, lo adaptado y lo inadaptado... De modo tal que todo lo que no entra en esta ortodoxia y no calce el criterio de medida y la talla ideal así definida, no pasa los exámenes de madurez humana y “queda identificado y definido como proceso de degeneración, minoría de edad, incapacidad o impotencia. No fueron capaces ayer ni hoy de aprobar este examen las minorías étnicas, los enfermos, las personas con deficiencias, los ancianos, los disidentes, las personas improproductivas, los inadaptados: los últimos que se han convertido en las plagas y azotes del siglo veinte. Todos ellos ayer y hoy, certifican según la ideología dominante su inferioridad humana, su tara y su degradación. Tenemos el mito adecuado para la más despiadada marginación.” (1990:5 y 6)

Ser humano es serlo al modo impuesto por una determinada manera de idear la vida y de representarse los propios intereses, la propia del occidente industrializado. Se ha impuesto un determinado examen de madurez que marca la línea divisoria entre la normalidad y la anormalidad, lo correcto y lo incorrecto, lo adaptado y lo inadaptado. Los rasgos del hombre/mujer burgués se convirtieron en los rasgos definitorios del ser humano valioso. Sus intereses, a saber, el móvil económico y la creación de riqueza, se generalizaron hasta definir el interés universal. El estímulo del lucro, la ambición y el deseo de ganancia se convierten en el móvil de la conducta.

Establecidos éstos como criterios de medida, alcanzar la madurez humana implica pasar el examen dando pruebas de cercanía a la talla ideal. Todo lo que no entra en esta ortodoxia queda definido e identificado como un proceso de degeneración, de minoría de edad, de incapacidad o impotencia. No lo aprobaron ayer ni hoy las grandes mayorías empobrecidas de la humanidad. Todos aquellos que no calzan la talla exigida: los pobres, los fracasados, los marginales, los desplazados, los exiliados, los analfabetos, los indígenas, los viejos, todos ellos serán estigmatizados y marginados despiadadamente como accidentes filogenéticos (“son como niños”), como una especie de enfermedad colectiva (“están enfermos”), o como unos peligrosos sociales (“hay que deshacerse de ellos”).

El mito de la presentabilidad, de la apariencia a la prótesis

El mito anterior ha generado consigo un tercer mito: el de la presentabilidad. “En el sistema determinado por el predominio del parecer sobre el ser, no importa tanto lo que alguien es como que sea presentable. Desde esta instancia era suficiente garantizar que los mecanismos de destrucción física de dominación moral fueran presentables.”(García Roca 1990:6) Al final todo es apariencia. Ya no importa tanto el ser leal, honesto, veraz, generoso, fiel u honrado, como el parecerlo o aparentarlo. En un imaginario instalado en esta creencia ya no hay lugar para el esfuerzo anónimo y silencioso asociado al cumplimiento de deberes de estado (madre o padre, trabajador, ciudadano); si hago algo tengo que exhibirlo, pregonarlo, ostentarlo, publicarlo. Importa más el envase que el contenido, lo formal que lo sustantivo.

Esta normalidad obsesiva, abusiva e ilusoria nos ha conducido al predominio del aparecer sobre el ser, no importa tanto lo que alguien es como que sea presentable. Hemos llegado así a una ética reducida a estética de la presentabilidad, de los buenos modales, de la conformidad, como si todo pudiera reducirse a una representación teatral en la que a los intereses en juego se les despoja de todo lo que tienen de demasiado feo, inmediato, grotesco y bárbaro. Lo inquietante es ver como la ética de la presentabilidad se confunde peligrosamente con una ética de la conformidad o de la convalidación de situaciones cada vez más manipuladas.

Pero a la vez hemos transitado hacia una cultura del engaño y de la simulación, una cultura de la prótesis: lo que no se tiene se agrega, lo que sobra se quita. Todo ello mediante injertos, prótesis, liposucciones, cirugía plástica, implantes, maquillaje, etc.

IV Lo que nos dice la ciencia de frontera y la reflexión ética

El carácter falaz, erróneo y profundamente equivocado de aquellas creencias que antes he presentado como elementos constitutivos del imaginario hegemónico, así como de las falacias y mitos que le dan sustento, se hace aún más evidente cuando se tiene en consideración los aportes que nos está haciendo la ciencia así como la reflexión ética.

Nuestra condición neoténica: es nuestra debilidad lo que nos hace fuertes

Los humanos nos caracterizamos como especie dentro del orden de los mamíferos o de la familia o linaje de los primates por la permanencia en los individuos adultos de rasgos infante-juveniles, que es lo que se denomina como neotenia. Como el infante humano a diferencia de los infantes de las otras especies de primates no es capaz de valerse por sí solo hasta ya bastante crecido, requiere de los otros ejemplares adultos de la especie: su madre y su padre para poder desarrollarse en su condición adulta, como un espécimen autónomo capaz de enfrentar los desafíos de la existencia. Veamos que nos dice al respecto Humberto Maturana: “Creo que fue en la conservación de la tendencia neoténica (expansión de la niñez) que pudo surgir un vivir juntos en intimidad en pequeños grupos a través de la expansión de la sexualidad femenina, constituyendo el espacio relacional/interaccional en el cual el vivir en lenguaje pudo comenzar y ser conservado. Es decir, creemos que el vivir en lenguaje como el modo de vivir que hace de nosotros el tipo de seres que somos como seres humanos, se produjo como parte de la tendencia neoténica de nuestro linaje en la conservación de un amor centrado en la vida, y no agresión, como emoción central que guiaba la vida diaria en nuestros antepasados. Además, pensamos que el lenguaje como núcleo del modo de vida conservado en nuestros antepasados debe de haber comenzado hace más de unos tres millones de años. Finalmente, pienso que el compromiso total de nuestra corporeidad y nuestra vida cultural en nuestro vivir en lenguaje, muestra que el uso del lenguaje en nuestro linaje debe de haber comenzado tanto tiempo atrás.”(1999:50-51) Es esta relación de cercanía afectiva la que hizo posible el surgimiento del lenguajear según Maturana. Y llegamos por otra parte a ser el ápice del proceso evolutivo de la vida por nuestra innata o congénita inmadurez.

“Por esto, en la evolución de lo humano no participa la competencia sino que la conservación de un fenotipo ontogénico o modo de vida, en el que el "lenguajear" puede surgir como una variación circunstancial a su realización cotidiana que no requiere nada especial. Tal modo de vida se dio en las coordinaciones conductuales de compartir alimentos pasándoselos los unos a los otros en el espacio de interacciones recurrentes de la sensualidad personalizada que traen consigo el encuentro sexual bifrontal y la participación de los machos en la crianza de los hijos presente en nuestros ancestros de hace tres y medio millones de años. En otras palabras, digo que es en la conservación de un modo de vida donde el compartir alimentos, en el placer de la convivencia y el encuentro y el reencuentro sensual recurrente, en el que los machos y las hembras se encuentran en la convivencia en torno a la crianza de los hijos, donde puede darse, y se habría dado, el modo de vida en coordinaciones consensuales de coordinaciones de acciones consensuales que constituyen el lenguaje.”(1989:19 y 20) Maturana afirma asimismo que: “el fenómeno de competencia que se da en el ámbito cultural humano y que implica contradicción y negación del otro, no se da en el ámbito biológico. Los seres no humanos no compiten, se deslizan unos entre otros y con otros en congruencia recíproca al conservar su autopoiesis y su correspondencia con un medio que incluye la presencia de otros y no la niega... Si dos

animales se encuentran frente a un alimento y uno lo come y el otro no, eso no es competencia. No lo es porque no es central para lo que le pasa al que come que el otro no coma. En cambio, en el ámbito humano, la competencia se constituye culturalmente cuando el que el otro no obtenga lo que uno obtiene se hace fundamental como modo de relación. La victoria en un fenómeno cultural que se constituye en la derrota del otro. La competencia se gana cuando el otro fracasa frente a uno, y se constituye cuando el que eso ocurra es culturalmente deseable. En el ámbito biológico no humano ese fenómeno no se da. La historia evolutiva de los seres vivos no involucra competencia.”(1989:19)

De allí que concluya enfáticamente que nuestra condición de humanidad no pudo surgir en la competencia, sino que en la convivencia y aceptación mutua, esto es en la cooperación: “En otras palabras digo que sólo son sociales las relaciones que se fundan en la aceptación del otro como un legítimo otro en la convivencia, y que tal aceptación es lo que constituye una conducta de respeto. Sin una historia de interacciones suficientemente recurrentes, envueltas y largas, donde haya aceptación mutua en un espacio abierto a las coordinaciones de acciones, no podemos esperar que surja el lenguaje. Si no hay interacciones en la aceptación mutua, se produce separación o destrucción. En otras palabras, si en la historia de los seres vivos hay algo que no puede surgir en la competencia, eso es el lenguaje.”(1989:22)

Las neuronas espejo: el anclaje biológico de la empatía

A lo largo de muchas décadas la ciencia buscó sin éxito explicar la extraordinaria capacidad humana de comprender lo que los otros hacen y sienten, de entender las intenciones de los demás y reaccionar de manera adecuada a los actos ajenos. Ha sido gracias al descubrimiento de las neuronas espejo que se han abierto enormes posibilidades para cambiar sustantivamente nuestra comprensión del modo en que al interactuar con los demás, hacemos uso del cuerpo mediante expresiones, gestos y posturas corporales para comunicar nuestros sentimientos e intenciones. Por medio de las neuronas espejo se puede crear un puente entre uno y los otros y hacer posible el desarrollo de la cultura y de la sociedad. Las neuronas espejo explican la imitación y la empatía. De modo similar, la ausencia de neuronas espejo nos permite explicar muchos síntomas del autismo e incluso problemas sociales.

Marco Iacoboni señala que: "Cuando vemos que alguien sufre o siente dolor, las neuronas espejo nos ayudan a leer la expresión facial de esta persona y, en concreto, nos hacen sentir ese sufrimiento o ese dolor. En mi opinión, estos momentos constituyen los cimientos de la empatía y quizá de la moralidad, una moralidad profundamente enraizada en nuestras características biológicas" (2009:14)

Gary Olson sostiene que el descubrimiento de las neuronas espejo, mecanismos que nos revelan que los humanos estamos «cableados» para la empatía, nos demuestra que una ética de la empatía constituye una parte esencial de lo que significa ser humano. Nuestra moralidad tendría así sus raíces en la biología. Olson se pregunta si este conocimiento influirá en la opinión pública contribuyendo a disolver nuestras creencias actuales que nos llevan a la destrucción recíproca. La pregunta pendiente es por qué no actúa la empatía a nivel social, para lo cual revisa críticamente algunas propuestas de respuesta sobre la influencia de lo cultural en lo biológico, señalando que -como lo sostiene Iacoboni- esta desconexión se explica por los sistemas masivos de creencias, incluidos los políticos y los religiosos, que operan a nivel de reflexión y deliberación. "Como nos recuerda de Waal, desde el punto de vista evolutivo, la empatía es el punto de partida original del cual emanaron la cultura y el lenguaje. Pero a lo largo del tiempo, la cultura filtra e influye en el modo en que la empatía evoluciona y se expresa. Estos sistemas de creencias tienden a invalidar los rasgos automáticos, pre-reflexivos, neurobiológicos que deberían unir a la gente."(Olson, 2008:317) Nos señala asimismo que: "Una ética de la empatía constituye una parte esencial de lo que significa ser humano, y las sociedades que carecen de ella, las sociedades que no satisfacen esta necesidad, deberían ser deficientes. Se nos ha negado, de forma sistemática, un compromiso más profundo y más

gratificante con este sentimiento moral. Yo diría que la enorme cantidad de engaños y fraudes que se invierten para dejar sin efecto la empatía son un motivo de esperanza, de optimismo prudente. Paradójicamente, la relativa ausencia de un comportamiento empático generalizado es, de hecho, un valioso tributo a su poder potencialmente subversivo."(Idem, 2008:326)

No es posible en el mundo de hoy construir sociedades sustentables en el largo plazo sin considerar la sustentabilidad no sólo ambiental sino también la sustentabilidad social. Gran parte de la inseguridad de nivel macro, en el ámbito internacional e internamente en los países; así como a nivel micro, inseguridad ciudadana frente a la delincuencia y al terrorismo, tienen su origen en las enormes desigualdades económicas y sociales existentes. Por consiguiente es fundamental un desarrollo donde todos tengan lugar, donde todos se beneficien; sin ello no es posible obtener legitimidad, requisito imprescindible para la estabilidad de cualquier sistema humano. Recordemos la afirmación de Mahatma Gandhi quien sostuvo que siempre habrá suficiente para las necesidades de todos, pero nunca para la avaricia de unos pocos. Ese debe ser el carácter y el sentido de las relaciones sociales en ese nuevo proyecto histórico.

La interrelacionalidad

Las nuevas concepciones científicas respecto al universo lo conciben como un todo integrado, en el cual todo está conectado con todo. Como muy poéticamente lo expresa Leonardo Boff: “La Edad Contemporánea ha provocado otra imagen del mundo, la del juego o la de la danza o la del anfiteatro. Esa visión es la resultante de la articulación de los muchos saberes que caracterizan la visión actual. Partiendo de la física cuántica, de la biología combinada con la termodinámica, de la psicología transpersonal, del conjunto de saberes que proceden de las ciencias de la Tierra y de la ecología, la realidad cósmica aparece representada como una red complejísima de energías que se consolidan y entonces se llaman materia o se manifiestan como energía pura formando campos energéticos y mórficos. Igual que en una danza o en un juego, todos se inter-retro-relacionan, formando la religación universal.”(1997:59)

De allí entonces que Capra puede afirmar que: “El primer y más general criterio es el cambio de las partes al todo. Los sistemas vivos son totalidades integradas cuyas propiedades no pueden ser reducidas a las de sus partes más pequeñas. Sus propiedades esenciales o ‘sistémicas’ son propiedades del conjunto, que ninguna de las partes tiene por sí sola. Emergen de las ‘relaciones organizadoras’ entre las partes, es decir, de la configuración de relaciones ordenadas que caracteriza aquella clase específica de organismos o sistemas. Las propiedades sistémicas quedan destruidas cuando el sistema se disecciona en elementos aislados.”(1998: 56).

Lo importante por consiguiente es la habilidad para focalizar la atención alternativamente en distintos niveles sistémicos. Ya que: "A través del mundo viviente nos encontramos con sistemas dentro de sistemas. Mediante la aplicación de los mismos conceptos a los distintos niveles de sistemas –por ejemplo, el concepto de estrés en un organismo, una ciudad o una economía, podemos obtener a menudo importantes percepciones. Por otro lado, cabe admitir también que, en general, a distintos niveles sistémicos corresponden distintos niveles de complejidad. En cada nivel, los fenómenos observados poseen propiedades que no se dan a niveles inferiores. Las propiedades sistémicas de un nivel concreto reciben el nombre de propiedades ‘emergentes’, puesto que emergen precisamente en aquel nivel.”(Capra, 1998:56).

Eso nos demuestra que los sistemas vivos no pueden ser comprendidos desde el análisis. “Las propiedades de las partes no son propiedades intrínsecas y sólo pueden entenderse desde el contexto del todo mayor. Por tanto, el pensamiento sistémico es un pensamiento ‘contextual’, y puesto que la explicación en términos de contexto significa la explicación en términos de entorno, podemos

también afirmar que el pensamiento sistémico es un pensamiento medioambiental.”(Capra, 1998: 57).

Capra continua afirmando que: “En última instancia –como la física cuántica demostró tan espectacularmente- no hay partes en absoluto. Lo que denominamos parte, es meramente un patrón dentro de una inseparable red de relaciones. Por tanto, el cambio de las partes al todo puede también ser contemplado como el cambio de objetos a relaciones. En cierto modo, se trata de un cambio de esquemas, de diagramas.”(1998:57).

Emoción + razón; razón + emoción

El sentipensar, expresión propia de los campesinos del Bolívar es algo que ha sido confirmado gracias a los aportes hechos en las últimas décadas por la neurofisiología, así como por las ciencias cognitivas. Capra afirma al respecto que: “Recientes progresos de la ciencia cognitiva han dejado claro que la inteligencia humana es radicalmente distinta a la inteligencia de las máquinas o inteligencia ‘artificial’. El sistema nervioso humano no procesa información alguna –en el sentido de discretos elementos prefabricados existentes en el mundo exterior, listos para ser atrapados por el sistema cognitivo- sino que interactúa con el entorno por medio de una constante modulación de su estructura. Es más, los neurocientíficos han encontrado seria evidencia de que la inteligencia, la memoria y las decisiones humanas no son nunca enteramente racionales, sino que siempre están influenciadas por emociones, como sabemos por propia experiencia. Nuestro pensamiento está siempre acompañado por sensaciones y procesos corporales, y aunque a menudo tendamos a intentar suprimirlos, pensamos también con nuestro cuerpo.”(1998:86).

Esto es ratificado por Humberto Maturana, quien afirma que: “...somos biológicamente seres amorosos. Esto no lo vemos usualmente porque estamos enajenados en el creer que lo que somos los seres humanos, y lo que nos distingue de otros seres vivos es somos seres racionales y qué razón lo que debe guiar y dar validez a nuestras acciones. Es porque argumentamos desde esta enajenación que no sabemos usar nuestro razonar como fuente de ampliación de nuestro entendimiento de nuestro ser seres humanos amorosos, abiertos a la colaboración y deseosos de un convivir en el mutuo respeto, así como espontáneamente comprometidos para actuar de manera responsable en relación ese entendimiento. Si de hecho nos diésemos cuenta de que vivimos enajenados en creernos seres primariamente racionales cuando lo fundamental es nuestro ser emocional, si de hecho nos diésemos cuenta de que la potencia y efectividad de nuestros argumentos racionales depende de las premisas básicas aceptadas *a priori* que los fundan y de los deseos que nos orientan en su uso, entonces, frente a una discrepancia con otro ya no buscaríamos más con-vencerlo con nuestros argumentos sino que solamente querríamos mostrar lo que entendemos en esa situación deseando inspirarlo a participar con nosotros en el uso de su emocional y razonar para la concreción de un convivir ético que sea deseable para ambos tanto como para la comunidad humana y ecológica de seres vivos que nos hace posibles y nos sostiene. Y lo haríamos seducidos por la conciencia de que un mundo así sólo es posible como un propósito compartido a modo de una obra de arte que se crea cotidianamente en el convivir de personas que quieren convivir en el respeto por sí mismos y por los otros. Y lo haríamos ante todo seducidos por el descubrimiento de que nosotros mismos somos nuestro mejor recurso para crear cotidianamente un mundo que sea biológicamente armónico para todos los seres humanos al habitar una biosfera que respetan porque los acoge y hace posibles.”(2003:20-21)

La civilización empática

En una provocativa y novedosa interpretación de la historia de la civilización, Jeremy Rifkin, autor de destacadas obras anticipatorias tales como *Entropía: hacia el mundo invernadero* (1990) o *El fin del trabajo* (1995), analiza la evolución de la empatía, una capacidad que ha ejercido una poderosa influencia en nuestro desarrollo y que, probablemente, determinará nuestro futuro como especie. En su libro *La civilización empática* (2010) Rifkin plantea una visión radicalmente nueva de la naturaleza humana que están poniendo de manifiesto la biología y las ciencias cognitivas, y que es motivo de controversia entre los círculos intelectuales, la comunidad empresarial y las esferas gubernamentales. Los descubrimientos recientes en el ámbito de las neurociencias y en el del desarrollo infantil nos obligan a cuestionar la creencia, tan arraigada, según la cual los seres humanos son agresivos, materialistas, utilitaristas y egoístas por naturaleza. Ahora, por el contrario, empezamos a darnos cuenta de que somos una especie fundamentalmente empática, y ello tiene unas implicaciones profundas y de largo alcance para la sociedad.

A partir de esta nueva visión de la especie humana, Rifkin nos conduce a través de una historia jamás contada. El autor nos relata la espectacular historia del desarrollo de la empatía humana, desde el surgimiento de las primeras grandes civilizaciones teológicas hasta la etapa ideológica que imperó en los siglos XVIII y XIX, así como la era psicológica que caracterizó buena parte del siglo XX. Rifkin analiza la historia económica desde una perspectiva empática, descubriendo nuevos y ricos hilos argumentales antes ocultos. El resultado de todo ello es *La civilización empática*, un nuevo entramado social tejido a partir de una amplia gama de disciplinas, desde la literatura y las artes, la teología, la filosofía, la antropología, la ciencia política, la psicología y la teoría de la comunicación. Sostiene, asimismo, que en el núcleo mismo de la historia humana encontramos la paradójica relación entre empatía y entropía, y argumenta que, en distintos momentos de la historia, han surgido nuevos regímenes energéticos que han convergido con nuevas revoluciones en las comunicaciones, creando sociedades aún más complejas. Por su parte, las culturas tecnológicamente más avanzadas han congregado a personas muy diversas, aumentado la sensibilidad empática y ensanchado los límites de la conciencia humana. Pero estos entornos cada vez más complejos exigen enormes recursos energéticos, lo cual nos aboca a un cada vez más cercano agotamiento de los recursos.

La paradoja estriba en que el desarrollo de nuestra conciencia empática es fruto del consumo exacerbado de los recursos energéticos y naturales de la Tierra, lo cual ha perjudicado gravemente la salud del planeta. En razón de lo anterior, Rifkin nos invita a reflexionar sobre la que podría ser la pregunta más importante que la humanidad pueda plantearse: ¿Estamos a tiempo de alcanzar la empatía global necesaria para evitar el desmoronamiento de la civilización y salvar la Tierra?

La ética de la razón cordial

Adela Cortina en sus recientes libros *Ética de la razón cordial* (2007) y *Justicia Cordial* (2010), defiende una nueva visión de la ética tradicional, basada en la ética de la ciudadanía o razón cordial, cuyo fundamento es "la compasión hacia los sentimientos de los demás". Considera que "la compasión es el motor del sentido de la justicia" que busca y encuentra argumentos para construir un mundo "a la altura de lo que merecen los seres humanos".

Adela Cortina se apoya en una cita célebre de Pascal: "Conocemos la verdad, no sólo por la razón, sino también por el corazón". A partir de estos principios, la autora establece la línea argumental de su ensayo, centrada en que la razón íntegra es razón cordial, porque "conocemos la verdad y la justicia no sólo por la argumentación, sino también por el corazón", asegura.

La justicia es el núcleo de la moral, la política, el derecho y la economía; de esos saberes prácticos que tienen por tarea orientar la acción humana. Brota de la razón, pero de una razón cordial o compasiva, capaz de indignarse ante la injusticia y de conmoverse ante el sufrimiento. (2010:

Adela Cortina propone sustituir la virtud de la prudencia, virtud central del ethos griego, por la virtud de la cordura, que es un injerto de la prudencia en el corazón de la justicia. Cuando se habla, por ejemplo, de resolución de conflictos, la sabia prudencia tiene un límite. Es una virtud individual por esencia, que aconseja cooperar cuando es conveniente hacerlo y machacar cuando hace falta. Que invita a la cooperación o al conflicto, a negociar o a romper la baraja, según convenga. Y, sobre todo, que aconseja tener en cuenta sólo a los que tienen algún tipo de poder. La cordura en cambio hunde sus raíces en el corazón. Propende al reconocimiento cordial o compasivo, porque es la compasión el sentimiento que urge a preocuparse por la justicia. Hay necesidades que no pueden reclamarse como derechos ni tampoco satisfacerse porque constituyan un deber. Son las necesidades que sólo satisface quien se sabe y siente "obligado" a la gratuidad, sin la mediación de deberes y derechos, sino porque se sabe y siente con otros desde la abundancia del corazón. Hay, pues, bienes de justicia, que pueden y deben exigirse como derechos, y bienes de gratuidad, que no pueden exigirse como derechos, porque no se pueden satisfacer por deber.

Necesitamos, quien lo duda, alimento, vestido, casa y cultura, libertad de expresión y conciencia, para llevar adelante una vida digna. Pero necesitamos también, y en ocasiones todavía más, consuelo y esperanza, sentido y cariño, esos bienes de gratuidad que nunca pueden exigirse como un derecho; que los comparten quienes los regalan, no por deber, sino por abundancia del corazón.

"Quien carece de compasión no puede captar el sufrimiento de otros; quien no tiene capacidad de indignación carece del órgano necesario para percibir las injusticias." (2007:87). "Quien carece de la capacidad para apreciar los valores, que permitan acondicionar la vida de otros y la propia, es incompetente para la vida moral. Adolece de ese analfabetismo moral que priva de sentido a la razón práctica y lleva a preguntarse: razón práctica, ¿para qué?" (2010:17)

V Aportes para una conceptualización de la Solidaridad

Etimología de la Solidaridad

Etimológicamente, la palabra solidaridad tiene su raíz en el latín, si bien su procedencia no es directamente de la lengua latina, sino a través del francés, que parece ser el primer idioma en utilizarla. La raíz latina está en la familia de las palabras de solidas, con el significado de "sólido", "compacto", "entero". En esta raíz etimológica de la palabra encontramos "dos universos significativos: el de la construcción (algo construido sólidamente) y el de la jurisprudencia (obligaciones contraídas *in solidum*, es decir mancomunadamente). Del primero quedará la lógica orgánica en el concepto de solidaridad: la unidad de un todo en el que las partes están sólidamente trabadas. Del segundo quedará la exigencia de compartir el destino entre las personas implicadas.

Para abordar la tarea de conceptualizar la solidaridad, será necesario configurar aunque sea muy brevemente un marco filosófico que nos permita delimitar el fenómeno de la solidaridad.

Es necesario considerar primeramente que la solidaridad es una realidad antropológica. La solidaridad es algo que está anclado en nuestra propia naturaleza, que se hace presente ante nuestra conciencia en la forma de emociones, ideas, sentimientos que nos recorren y que se expresan en conductas. De allí que tal como lo afirma Jon Sobrino: "La solidaridad es primariamente una realidad antropológica, aunque con dimensiones éticas, económicas y políticas, a la que le es esencial la referencia al otro, pero de manera precisa: hay que estar abiertos al otro tanto para dar como para recibir." (2002:356)

Pero también la solidaridad es una categoría ética. Esta emoción básica que nos hace trascender los límites que nos marca nuestra propia corporalidad y espíritu o mente, tal como lo señala Joaquín García Roca se hace manifiesta mediante: "La solidaridad que se despliega en la piedad ante el otro, en el reconocimiento del otro y en la universalidad para el otro, es la energía

vital y el paradigma a partir del cual nuestra sociedad puede tomar conciencia de sí misma y buscar soluciones.” (1998:13). De allí que se configure como una categoría ética que nos refiere necesariamente al otro, por lo cual la concepción del otro es el elemento constitutivo de la definición de solidaridad. Por tal razón compartimos con Eduard Romero que: “La solidaridad no se agota en el uno mismo. La solidaridad es alteridad en estado puro. Siempre es hacia otro. La solidaridad bien entendida empieza allá donde se acaba el yo y empieza el tú.” (2001:146)

Además hay que considerar que se experimenta en un contexto histórico social caracterizado por la globalización y la exclusión. El contexto histórico presente de globalización excluyente, e incluso perversa como la llama Mitón Santos (2000), nos urge y demanda una mayor solidaridad, abriendo así también horizontes al surgimiento de una cultura solidaria. De allí la importancia de la advertencia que nos hace Joaquín García Roca: “Enfrentarse a una sociedad mundial requiere diseñar otros dispositivos solidarios; tras la globalización económica por la vía de los mercados; la interdependencia por la vía ecológica y la internacionalización por la vía tecnológica, está por nacer la mundialización cuyo norte y guía será la creación de la única familia humana.” (1993:20)

Camino este que considero absolutamente necesario y posible, pues creo que: “Es nuestra ausencia de perspectiva lo que nos impide ver, descubrir, apreciar donde está efectivamente lo más conveniente para cada cual, que es siempre aquello que es lo más conveniente para todos. Transitar en esa perspectiva es la tarea civilizatoria urgente e imprescindible. Hoy sólo somos capaces de presentar intuiciones respecto a la dirección hacia la cual encaminarnos, descubrir y diseñar los caminos por donde avanzar en esa trayectoria es una tarea que nos corresponde a todos”. (Elizalde, 2003:24)

El concepto de Solidaridad

Propongo asumir la definición de solidaridad que hace Jon Sobrino (2002:355) “Por solidaridad entendemos un modo de ser y de comprendernos como seres humanos, consistente en ser los unos para los otros para llegar a estar los unos con los otros, abiertos a dar y recibir unos a otros y unos de otros”.

Para profundizar en esta definición podemos ayudarnos con los elementos analíticos que destaca Joaquín García Roca (1998:27):

“La solidaridad es una construcción moral edificada sobre tres dinamismos:

- el sentimiento compasivo, que nos lleva a ser unos para los otros;
- la actitud de reconocimiento, que nos convoca a vivir unos con otros, dando y recibiendo unos de otros; y
- el valor de la universalización, que nos impele a hacer unos por otros.

Y como todo ello debe ocurrir en el interior de relaciones asimétricas y en un mundo desigual y antagónico, de débiles y poderosos, de víctimas y verdugos, a la solidaridad le es esencial un elemento de “abajamiento de los unos a los otros”, lo cual significa un cambio radical en el modo de comportarse los humanos”.

Lo anterior nos permite apreciar en toda su plenitud la afirmación que hace Pedro Casaldáliga: “La solidaridad es la ternura de los pueblos.”

Y acotar por consiguiente tal como lo hace Jon Sobrino que: “Solidaridad no es ayuda, ni en su forma tradicional de limosna, ni en su forma actual de cooperación al desarrollo. La diferencia fundamental está en que la ayuda ignora elementos esenciales de la solidaridad. A ésta le es esencial el compromiso humano integral, personal y de instituciones, no sólo la ayuda material; la decisión duradera, no sólo el alivio coyuntural; la apertura a recibir no sólo a dar.” (2002:355)

La Solidaridad en el pasaje del estado de bienestar al estado de justicia

Con referencia a estos universos significativos, tal y como señala Imanol Zubero, la solidaridad tiene dos grandes experiencias concretas a lo largo de este período. En primer lugar, la solidaridad obrera que se produce desde la Revolución industrial hasta el período de entreguerras, y que se basaba en la convicción de que "la unión hace la fuerza, y que la situación de los trabajadores podría y debía ser transformada mediante la acción colectiva de un poderoso nosotros". La segunda gran experiencia concreta de solidaridad social se da tras la Segunda Guerra Mundial con la puesta en marcha (en una parte de Europa Occidental) del Estado del bienestar, entendido como un modelo de solidaridad descendente o por consenso que ya no se basa en la experiencia de salir juntos de la injusticia, sino en un "contrato social" que garantiza unas condiciones mínimas de vida para todos.

Sin embargo, la lógica del capitalismo globalizado ha producido y acentuado las desigualdades entre los países y consagrado un mundo único, pero desigual y antagónico. A fuerza de confiarlo todo a las presuntas virtudes del mercado, se ha reforzado el poder económico de los ricos y aumentado el número de los empobrecidos. El monopolio del saber y de la información, de la investigación científica, de los créditos financieros y del comercio internacional crea una brecha cada vez más profunda entre países y al interior de cada país.

De allí entonces que en la actualidad, va cobrando fuerza la propuesta de universalizar un modelo de solidaridad, revisándolo y extendiéndolo más allá de las fronteras (políticas y sociales) en las que se ha venido fraguando.

Junto a ello, de manera reciente, parece percibirse un cierto "abuso" del término solidaridad. Podría decirse que es una de esas expresiones que generan consensos automáticos, aunque no exista una coincidencia real en los contenidos.

¿Qué es y no es Solidaridad?

Habitualmente en nuestro lenguaje cotidiano, ya sea el especializado como el del habla común, el concepto de solidaridad se encuentra asociado a conceptos tales como: Justicia Social; Filantropía; Voluntariado; Reciprocidad; Tercer Sector; Cooperativismo; Caridad; Responsabilidad Social; Alianza; entre muchos otros. Intentaré clarificar algunas diferencias y similitudes de algunos de ellos con el concepto de solidaridad.

Requisito previo a la Solidaridad es la Justicia

García Roca sostiene que "No existe la solidaridad sin justicia, ésta es su expresión básica y primera; ser solidario es antes que todo cumplir con el correspondiente deber. La solidaridad exige la justicia y la presupone en cuanto que ésta afirma la dignidad moral del sujeto humano y la igualdad entre todos los seres humanos". (1998:57) Comparto plenamente la afirmación anterior e incluso agregó a ella lo que Ernesto "Ché" Guevara escribía en la carta enviada a sus hijos como un testamento moral: "Sean siempre capaces de sentir en lo más hondo cualquier injusticia cometida contra cualquiera en cualquier parte del mundo". Porque tal como lo sostuvo Juan Pablo II en su Encíclica *Sollicitudo rei socialis*, la solidaridad debe entenderse: "no como un sentimiento superficial y vago por los males que sufren las personas cercanas y lejanas. Al contrario, es la determinación firme y perseverante de trabajar por el bien común, es decir, por el bien de todos y cada uno, porque todos somos de verdad responsables de todos".

Es por un deber de justicia y luego por un sentimiento y actitud de solidaridad que tal como lo sostuvo, hace ya muchos siglos, Terencio podemos afirmar con él: "Hombre soy y nada de lo humano puede resultarme ajeno".

Justicia y Solidaridad

García Roca sostiene que el dinamismo de la justicia gira en torno a la igualdad, exige dar a cada uno lo suyo y se entiende como una defensa de la autonomía y de la consistencia del ser humano, mientras que el dinamismo de la solidaridad gira en torno al reconocimiento de las diferencias entre los humanos, postula la universalidad de sus derechos esenciales y se orienta primariamente hacia quienes sufren.

Solidaridad y Responsabilidad Social: similitudes y diferencias

La solidaridad se corresponde al ámbito de la gratuidad, que se ubica en un espacio teórico o conceptual que podríamos denominar como de la justicia afectiva. Espacio diferente tanto del de la justicia distributiva como del espacio de la justicia conmutativa. Se trata de la disposición a hacerse cargo de la necesidad del otro.

Creo que la responsabilidad social está situada en el ámbito de la justicia distributiva. Es el hacerse cargo de las consecuencias de los actos propios sobre los demás y la disposición a responder por ellos en cuanto afectan el bien común. Diversos conceptos buscar dar cuenta de ello: Las externalidades por parte de la firma que las genera; los diversos intereses (*stakeholders*) afectados por sus operaciones; el dar cuenta a los representados; los presupuestos participativos, entre otros.

La denominada Responsabilidad Social Empresarial o Corporativa encuentra su desarrollo en la demanda o presión que se ejerce sobre las empresas respecto de lo que se espera de ellas, no sólo en su condición de unidades económicas, sino también como instituciones insertas en un sistema social, que generan impactos y efectos sobre el medio en que intervienen.

Desde el punto de vista de las personas e instituciones más implicadas en la práctica real de la solidaridad, existe una creciente impresión de "desvalorización" del término, un vaciamiento del mismo, que hace que pierda su fuerza y su potencial y pase de ser un referente ético a un "eslogan" publicitario.

Modelos de Solidaridad

En nuestras actuales sociedades la solidaridad se ha ido desplegando de diversas maneras, es así como podemos apreciar la existencia de varios modelos de solidaridad. Siguiendo a García Roca, intentaremos describirlos a continuación.

La Solidaridad como espectáculo

Este modelo concibe la solidaridad más que como un principio ético, como una cuestión estética. Surgida de la cultura postmoderna, la solidaridad se entiende como un artículo de compra y venta, que no exige ningún análisis, ni transformación sino sólo un ejercicio de consumo, indoloro. No requiere ningún tipo de sacrificio, ni esfuerzo, ni confrontación personal, pero nos hace sentir bien, estar más a gusto. Se trata de la concepción más epidérmica de la solidaridad, que se da en un contexto de postmodernidad con un abuso del papel de los medios de comunicación y de las leyes del mercado.

La Solidaridad como campaña

Vinculada con la anterior, este concepto de solidaridad destaca la reacción urgente y puntual antes las tragedias humanitarias. Se promueve una solidaridad puntual, reactiva, que no se prolonga hacia un compromiso duradero. En este modelo los medios de comunicación juegan un papel fundamental, pues no solo actúan como canales de difusión de las tragedias y los reclamos de ayuda

(normalmente descontextualizados), sino como selectores de aquellas crisis que se publican y de las que no constituyen noticia. Por tanto no son objeto de nuestra solidaridad. El problema fundamental de este modelo es que el dolor por el sufrimiento ajeno, la compasión, no es motor de un proceso de cambio personal, sino que se utiliza como reclamo de ayuda a cambio de la tranquilidad de conciencia. Se reclama una colaboración económica que se vende como “lo que tienes que hacer para olvidarte del problema y poder dormir tranquilo”. Así la ayuda económica lejos de convertirse en un signo de solidaridad auténtica, pasa a ser expresión de un modelo de solidaridad superficial.

La Solidaridad como cooperación

Este modelo de solidaridad, supone una notable evolución con relación a los anteriores. La solidaridad se entiende aquí no ya como simple bien de consumo o como ejercicio de ayuda puntual, sino como propuesta de cooperación y como estrategia de desarrollo. Al menos formalmente, la mayoría de las ONG se sitúan en este modelo. La solidaridad es una apuesta que pretende promover el desarrollo de los grupos de población más vulnerables, mediante los proyectos de desarrollo o de intervención social. Las principales limitaciones de este modelo aparecen relacionadas con su praxis: su inspiración es fundamentalmente economicista; se produce una relación de dependencia excesiva por parte de los beneficiarios; y suele existir un predominio excesivo de la organización sobre los individuos. Además, la toma de conciencia y revisión de la propia vida es muy limitada, como también lo es la implicación y participación de los propios beneficiarios. Se trata, en definitiva, de un modelo de solidaridad que profundiza y mantiene una vinculación de medio y largo plazo, pero que no es capaz de transformar la propia vida de los sujetos (tanto agentes como beneficiarios).

La Solidaridad como encuentro

Los dos rasgos más característicos de este modelo de solidaridad son: la solidaridad surge “de la experiencia de encontrarse con el mundo del dolor y no quedarse indiferente”, sino iniciar todo un proceso pedagógico; y la solidaridad se concibe como un principio ético capaz de provocar “cambios en la manera de pensar y de vivir”, capaz de alterar mi proyecto de vida personal, en la medida en que adquiera un valor significativo en mi propia escala de valores. En este modelo de solidaridad la relación con los beneficiarios se basa, sobre todo, en el acompañamiento de procesos individuales y colectivos. Es un modelo de solidaridad, que desde la experiencia concreta de encuentro con el sufrimiento, es capaz de incorporar el análisis de las causas y los contextos, ejercer una acción, transformar y convertirse en criterio de revisión del proyecto personal, afectando por tanto a todas las dimensiones de la vida.

Características de la Solidaridad

Intentaremos finalmente en este esfuerzo de conceptualización identificar las principales características de la solidaridad.

La Solidaridad es un principio ético y una virtud

En cuanto virtud la solidaridad es una actitud moral que cambia la vida de la persona en orden a implicarla con el destino del otro. En cuanto a principio ético, la solidaridad transforma preferentemente la organización de la vida social: sus relaciones, sus instituciones, sus estructuras. La solidaridad se convierte, por tanto, en criterio de organización de la sociedad y de decisión en la vida personal. Se convierte en un modo de ser, un modo de comprendernos como seres humanos que consiste en ser los unos para los otros, para llegar a estar los unos con los otros.

La Solidaridad es transformadora

Ya no se trata de considerar la solidaridad como un ejercicio indoloro, epidérmico, que no me interpela ni me obliga, sino como una opción que genera cambios en mi forma de vivir y pensar. La verdadera solidaridad no provoca indiferencia, sino que es capaz de cambiar el estado de cosas que pone en cuestión. Así entendida, la solidaridad genera transformaciones tanto en los agentes sociales como entre las personas y grupos beneficiarios. Se trata, por tanto, de una solidaridad que lleva a una acción transformadora que "se ha de plasmar en itinerarios concretos de trabajo, esto es, en proyectos transformadores de la realidad".

La Solidaridad es radical

El término radical, aunque caído en desuso y un tanto desprestigiado, nos remite a la raíces, a la causas. En este sentido, la solidaridad debe ser radical, pues solo se concibe como tal si es capaz de transformar las causas de los problemas. Una solidaridad auténtica no puede actuar sólo sobre las consecuencias, las manifestaciones de las injusticias, de los conflictos, del desequilibrio ecológico; una verdadera solidaridad es aquella que enfrenta también las causas más profundas de estas cuestiones.

La Solidaridad es universal

Como indica Victoria Camps (1990) "el afincamiento de la privacidad ha desarrollado, sin duda, la solidaridad para con los semejantes más próximos. Esa solidaridad no es sino un modo de egoísmo, de atender únicamente a los intereses parciales y privativos de cada uno". Veíamos antes como históricamente hemos pasado de una solidaridad entre nosotros a una solidaridad hacia los otros. "Hoy necesitamos una nueva forma de solidaridad entre un nosotros mucho más incluyente. Un nosotros tendencialmente universal". El gran reto de la solidaridad, actualmente, es el de extender el nosotros hasta hacerlo universal, incluyente de todos los seres humanos y del propio entorno natural.

La Solidaridad es integral

La solidaridad tiene su origen en la sensibilidad, en la capacidad para apropiarse el sufrimiento de los otros y se traduce, necesariamente cuando es auténtica, en una manera de ver el mundo, en una manera de actuar, en una manera de ser instrumento de transformación. La solidaridad no es solo un sentimiento, ni una reacción inmediata y superficial; la solidaridad, como categoría antropológica, implica todas las dimensiones del ser humano: lo sensible (la solidaridad nace por los sentidos, al ver la injusticia o al oír el sufrimiento injusto); lo racional (después uno comprende por qué las cosas son así y como pueden cambiarse) y la praxis (una actitud solidaria se traduce necesariamente en hechos y en cambios en los hábitos o conductas).

La Solidaridad es utópica

Así la solidaridad se convierte en un concepto profético-utópico: pues al construir la solidaridad estamos denunciando las injusticias, al tiempo que proponiendo algo radicalmente nuevo. El trabajo activo mediante campañas de educación para la justicia, la paz, el compromiso con los más pobres, la pluralidad o el respeto de los derechos humanos, que va adquiriendo un creciente peso en algunas ONG, tiene este objetivo de incentivar la conciencia de la solidaridad en medio de una sociedad desmotivada y carente de referencias y valores.

La Solidaridad está orientada a los más débiles

Esta solidaridad que vamos describiendo, no es neutral ni imparcial, sino que, desde el reconocimiento de la existencia de asimetrías y desigualdades introduce el criterio de preferencia

por los más débiles. “La solidaridad indica de qué lado hay que situarse para hacer que las desigualdades injustas desaparezcan y las desigualdades inevitables sean tenidas en cuenta mediante una preferencia que destaque el valor axiológico de los más débiles”.

La utopía de la fraternidad: solidaridad + altruismo + inclusión

Pienso que un magnífico diseño de utopía, que se emparenta con la concepción de la “noosfera” de Theillard de Chardin, según la cual el proceso evolutivo humano culminará en un alma o espíritu compartido y que nos hará sentir toda la alegría o dolor experimentado por cada miembro de nuestra especie, es el poema “Masa” del peruano César Vallejo:

"Al fin de la batalla,
y muerto el combatiente, vino hacia él un hombre
y le dijo: "¡No mueras; te amo tanto!"...
Pero el cadáver, ¡Ay!, siguió muriendo.
Se le acercaron dos y repitiéronle:
"¡No nos dejes! ¡Valor! ¡Vuelve a la vida!".
Pero el cadáver, ¡Ay!, siguió muriendo.
Acudieron a él veinte, cien, mil, quinientos mil,
Clamando: "¡Tanto amor y no poder nada contra la muerte!"
Pero el cadáver, ¡Ay! siguió muriendo.
Le rodearon millones de individuos,
con un ruego común: "¡Quédate hermano!".
Pero el cadáver, ¡Ay!, siguió muriendo.
Entonces todos los hombres de la tierra le rodearon;
Les vio el cadáver triste, emocionado;
incorporase lentamente,
abrazó al primer hombre, echóse a andar".

Uno de los colombianos más ilustres que he conocido, fallecido hace solo un par de años, Orlando Fals Borda, en uno de sus últimos trabajos publicados augura (utopiza) algunos de los instrumentos heurísticos que nos pueden hacer posible avanzar en la perspectiva utópica antes reseñada: “Por fortuna, la llegada del nuevo siglo coincide con la disponibilidad de novedosas herramientas analíticas del tipo abierto que se derivan de saberes consolidados de diversa índole. Al combinarlas acá, con buen juicio crítico, pueden ayudarnos a entender las dimensiones complejas, y regulares, multilineales y fractales de nuestras estructuras tropicales, así sociales, naturales. En esta forma sumatoria, teorías de europeos sobre complejidad y sistemas (P.B.Checkland, Ernst Mayr) se enriquecen con las de Maturana o con las de los indígenas Desana (circuitos de la biosfera) estudiados por Reichel; la teoría del caos (Mandelbrot, Prigogine) se refresca con los estudios de la cotidianidad de la colega venezolana Jeannette Abuabara; la cosmovisión participativa de Meter Reason se contextualiza con la utopía participativa de Camilo Torres; el holismo de Bateson y Capra encuentra apoyo en pensadores orientales y aborígenes. Se perfila así una alianza de colegas del norte y del sur en la que podemos tomar parte motivados por los mismos problemas e impulsados por intereses similares, una alianza entre iguales que logre corregir en todas partes los defectos estructurales e injusticias del mundo contemporáneo.” (2004:35-36)

Asimismo desde la experiencia acumulada por varias décadas de aplicación de su propuesta metodológica, nos presenta como un horizonte posible y alcanzable para el trabajo académico una propuesta en la cual hacer converger nuestro pensar, nuestro operar y nuestros valores: “Si logramos que converjan la praxis, la frónesis y el ethos, y colocamos esta combinación en una perspectiva de

fusión de horizontes, obtendremos además otras dos ganancias: 1) seríamos más efectivos, persistentes y certeros en nuestro trabajo, al constatar que el propósito de nuestro conocimiento, como fenómeno fluido, es guiar y gobernar mejor nuestra acción cotidiana; y 2) nos acercáramos a la construcción de paradigmas que fueran práctica, intelectual y moralmente satisfactorios.” (1998:253)

Y nos presenta como el valor central inspirador de esta búsqueda al altruismo: “Necesitamos volver los ojos otra vez a la Estrella Polar del altruismo, y permitirle al altruismo ejercer todo su potencial subversivo en el descompuesto mundo contemporáneo. En esta forma más o menos grandiosa, hacer que lo instrumental converja con lo axiológico -tener la cabeza lúcida y corazón de león- es un esfuerzo útil para redefinir y reconectar nuestras disciplinas y artes, y para recobrar el sentido positivo de nuestras preocupaciones científicas y prácticas.” (1998:254)

Bibliografía

BERMAN, MORRIS (1991)

BOFF, LEONARDO (1997), *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, Trotta, Madrid.

BAUMAN, ZYGMUNT (2001), *En busca de la política*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

CAMPS VICTORIA (1990), *Virtudes públicas*. Espasa, Madrid.

CAPRA, FRIJOF (1998), *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Anagrama, Barcelona.

CAPRA, FRIJOF (2003), *Las conexiones ocultas. Implicaciones sociales, medioambientales, económicas y biológicas de una nueva visión del mundo*, Anagrama, Barcelona.

CORTINA, ADELA (2002), *Por una Ética del Consumo. La ciudadanía del consumidor en un mundo global*, Taurus, Madrid.

CORTINA, ADELA (2007), *Ética de la razón cordial*, Nivel, Oviedo.

CORTINA, ADELA (2010), *Justicia Cordial*, Trotta, Madrid.

ELIZALDE, ANTONIO (2003), *Desarrollo Humano y Ética para la Sustentabilidad*. PNUMA/Universidad Bolivariana, México D.F. y Santiago de Chile.

FALS BORDA, ORLANDO (1998), *Participación popular. Retos del futuro*, ICES/IEPRI/COLCIENCIAS, Bogotá.

FALS BORDA, ORLANDO Y MORA-OSEJO, LUIS EDUARDO (2002), “La superación del Eurocentrismo. Enriquecimiento del saber sistémico y endógeno sobre nuestro contexto tropical” en *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, N° 7, Santiago, pp. 29-39. Disponible en <http://www.revistapolis.cl/polis%20final/7/fals.htm>. (Accesado el 27.09.10)

GARCÍA ROCA, JOAQUÍN. (1990), *El Dios de la fraternidad*, Ediciones Salterae, Santander.

- GARCÍA ROCA, JOAQUÍN (1994), *Solidaridad y voluntariado*. Ediciones Sal Terrae, Bilbao.
- GARCÍA ROCA, JOAQUÍN (1998), *Exclusión social y contracultura de la solidaridad*. Ediciones HOAC, Madrid.
- GARCÍA ROCA, JOAQUÍN (2001), *En tránsito hacia los últimos. Crítica política del voluntariado*. Ediciones Sal Terrae, Bilbao.
- HINKELAMMERT, FRANZ (1989), *La Fe de Abraham y el Edipo Occidental*, Editorial DEI, San José de Costa Rica.
- HINKELAMMERT, FRANZ (2003), *Solidaridad o suicidio colectivo*. Editorial DEI, San José de Costa Rica.
- IACOBONI, MAURO (2009), *Las neuronas espejo. Empatía, neuropolítica, autismo, imitación o de cómo entendemos a los otros*, Katz Editores, Madrid.
- JILIBERTO, RODRIGO (2001), "Infructuosidad, intuición y reduccionismo. Fundamentos para una economía ecosistémica" en *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, N° 1, Universidad Bolivariana, Santiago. Disponible en <http://www.revistapolis.cl/jili.htm> . (Accesado el 07.10.10)
- JILIBERTO, RODRIGO (2003), "Una mente pródiga para un mundo sistémico" en *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, N° 5, Universidad Bolivariana, Santiago. Disponible en <http://www.revistapolis.cl/5/jil.htm> (Accesado el 07.10.10)
- LIPOVETSKY, GILLES (2007), *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*. Anagrama, Barcelona.
- MATURANA, HUMBERTO (1989), *Emociones y Lenguaje en Educación y Política*, Hachette/CED, Santiago de Chile.
- MATURANA, HUMBERTO (1991), *El sentido de lo humano*, Hachette, Santiago.
- MATURANA, HUMBERTO (1995), *La realidad: ¿objetiva o construida? I. Fundamentos biológicos de la realidad*. Anthropos, Barcelona
- MATURANA, HUMBERTO Y SIMA, NISIS (1999), *Transformación en la convivencia*, Dolmen, Santiago de Chile.
- MATURANA, HUMBERTO (2003), "Prefacio" en *Desarrollo Humano y Ética para la Sustentabilidad*, PNUMA y Universidad Bolivariana, México y Santiago de Chile.
- OLSON, GARY (2008), "De las neuronas espejo a la neuropolítica moral" en *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, Vol. 7, N° 20, pp. 313-334
- RIFKIN, JEREMY (2010), *La civilización empática*, Paidós, Madrid.

ROGERS, CARL (1989), *El proceso de convertirse en persona*. Ediciones Paidós, México D.F.

ROMERO, EDUARD (2001), “Solidaridad” en Eduard Romero (Coord.) *Valores para vivir*. Editorial CCS, Madrid.

SANTOS, MILTON (2000), *Por uma outra globalização. Do pensamento único à consciência universal*, Editora Record, Segunda edição, Rio de Janeiro.

SOBRINO, JON (2002), “Solidaridad” en Jesus Conill (Coord.) *Glosario para una sociedad intercultural*, Bancaja, Valencia.

SPRETNAK, CHARLENNE (1992), *Estados de gracia. Cómo recuperar el sentido para una posmodernidad ecológica*, Planeta, Buenos Aires.

ZUBERO, INMANOL (1994), *Las nuevas condiciones de la solidaridad*, Desclée de Brouwer, Bilbao.