

Revista de Fomento Social, 49 (1994), 539-564

Las nuevas condiciones de la solidaridad

En la actualidad se ha convertido en un lugar común de la reflexión social afirmar la existencia de una profunda «crisis de solidaridad». En este contexto, el trabajo que a continuación se ofrece pretende cuestionar esa afirmación, ofreciendo una serie de instrumentos teóricos (basados en los conceptos de «modelo de solidaridad» y de «interés») y analíticos (desde el diálogo con los análisis de diversos y dispares autores) para empezar a reconstruir un nuevo discurso sobre la solidaridad, así como para acompañar una práctica ya presente en diferentes movimientos sociales de nuestros días.

Imanol ZUBERO BEASKOETXEA (*)

(*) Profesor de Sociología en la Universidad del País Vasco. Responsable del Dpto. de C. Humanas y Sociales del I.D. de Teología y Pastoral (Bilbao).

ESTUDIOS

1. Introducción

Cuando de reflexionar sobre determinadas cuestiones se trata, siempre recuerdo un texto de Roa Bastos que dice así: "Tendría que haber en nuestro lenguaje palabras que tengan voz, espacio libre. Su propia memoria. Palabras que subsistan solas, que lleven el lugar consigo. Un lugar. Su lugar. Su propia materia. Un espacio donde esa palabra suceda igual que un hecho". *Solidaridad* es una palabra de profundas resonancias, que nos remite inmediatamente al nacimiento y desarrollo del Movimiento Obrero. Pero la palabra solidaridad no tiene hoy el espacio, el lugar o la materia que tenía en otros tiempos.

No es tarea fácil pensar la solidaridad, menos aún si se trata de un pensar que quiere preceder y/o acompañar una práctica en un momento sociocultural caracterizado por Moncada como una "fase de afianzamiento individualista, orquestada por la doctrina del liberalismo económico" (Moncada, 1989: 45). Del mismo modo Orizo, comentando los datos para España de la Encuesta Europea de Valores, adelanta la siguiente conclusión:

"Esta que vamos a ver es una sociedad de individuos, o *de los individuos*, en la que se reconoce el valor de lo singular, de la individualidad. Nunca como hoy nos hemos recogido dentro de nosotros mismos, nunca como hoy el individuo se ha mirado dentro de sí y se ha preocupado de sí mismo y de los suyos cercanos, de su felicidad y de su bienestar, relacionándose superficialmente con los demás o manteniendo relaciones de baja intensidad con las instancias tradicionales de participación social" (Orizo, 1991: 223) (1).

Son muchos los análisis que nos advierten del declive de la solidaridad en la sociedades desarrolladas. Tras las revueltas de Los Angeles en el verano de 1992, denunciaba Gabriel Jackson "la cada vez mayor falta de preocupación mutua, de *solidaridad*, de responsabilidad moral generalizada entre los norteamericanos prósperos y educados" (Jackson, 1992).

(1) Similar descripción de la sociedad es recogida por J.L. VILLALAIN, A. BASTERRA y J.M. DELVALLE, en *La sociedad española de los 90 y sus nuevos valores*, Fundación Santa María/SM, Madrid 1992.

Por su parte, Victoria Camps reflexiona sobre la relación proporcional que parece existir entre la mayor abundancia y riqueza de una sociedad y el menor grado de solidaridad entre sus miembros: "Suecia o Alemania no son un ejemplo de reconocimiento y ayuda al prójimo. Son países insolidarios en más de un aspecto, interesados en sus propios fines, con ciudadanos que alcanzan las cotas máximas del individualismo o el narcisismo. La justicia que haya en ellos no parece fruto de una real cooperación ciudadana, sino de una política social asumida y aceptada y, sobre todo, de unas condiciones de riqueza y abundancia considerables" (Camps, 1990: 36).

Una comunicación reciente de la Comisión de las Comunidades Europeas insiste en este argumento cuando, al señalar los diversos factores que influyen en el aumento del fenómeno de la exclusión social, cita "la evolución del sistema de valores, jalonada de progresos en materia de solidaridad colectiva, pero también del hundimiento de los valores de cohesión y de formas tradicionales de solidaridad".

Si esto es así, si las sociedades desarrolladas son cada vez más sociedades de individuos, si la relativa justicia que en ellas se ha dado no ha sido fruto de la cooperación solidaria, sino consecuencia del reparto de una tarta cada vez mayor, parecen justificadas las voces que hoy se alzan denunciando, o lamentándose por, la actual crisis de la solidaridad. "La insolidaridad y la indiferencia constituyen el núcleo de la propuesta cultural que hoy es dominante en nuestra sociedad", dirá Jordi López (1988: 68).

Pero la pregunta que aquí nos hacemos es ésta: ¿podemos decir sin más que hay una crisis de la solidaridad, o sería más acertado hablar de la crisis de *un modelo* de solidaridad? No se trata, con esta pregunta, de intentar poner paños calientes a una realidad que se nos muestra, ciertamente, como una dura realidad. No se trata de realizar malabarismos conceptuales, a fin de lograr un vano consuelo ante una realidad que parece reírse de nuestros proyectos emancipatorios. Porque, ¿qué proyecto emancipatorio puede sostenerse sobre un terreno agostado para la semilla de la solidaridad, un terreno sembrado de sal en el que la propuesta solidaria no tiene posibilidad alguna de enraizar y crecer, aunque sea lentamente?

No se trata de eso. De lo que se trata, con esta diferenciación entre *solidaridad* y *modelo de solidaridad*, es de señalar la distancia existente entre un valor y su realización práctica. Es cierto que tal diferenciación no cambia absolutamente

en nada la realidad actual: en cualquier caso, el hecho es que no actuamos solidariamente. Pero esa diferenciación sí puede servir para cambiar la realidad futura. No es lo mismo plantearse la tarea de reconstrucción de espacios para la solidaridad desde una perspectiva o desde otra. Si, como aquí defendemos, el problema hoy no estriba en una crisis del valor solidaridad sino de su realización práctica como consecuencia del agotamiento del modelo que hasta ahora había servido para enmarcar las reivindicaciones, políticas, movilizaciones y luchas sociales en favor de la solidaridad, nuestra reflexión puede contribuir a pasar del lamento -más o menos sentido, más o menos cínico- por la solidaridad perdida, al compromiso por construir la solidaridad necesaria.

2. Los dos modelos clásicos de la solidaridad

Desde una perspectiva contemporánea, dos han sido los modelos a partir de los cuales se ha intentado (y logrado) construir una convivencia social en la que la solidaridad encontrara acomodo en los países económicamente más desarrollados. Son los dos modelos *clásicos* de la solidaridad. Cada uno de ellos coincide con una fase de desarrollo capitalista. El primero de ellos se desarrolla desde los años de la Revolución industrial hasta el periodo de entreguerras. El segundo tiene como espacio histórico el que se abre con la segunda posguerra mundial para llegar hasta nuestros días.

La *primera solidaridad*, fundamentalmente obrera, se establecía entre una mayoría de iguales marginados de los beneficios del sistema frente a una minoría de privilegiados. El proceso de construcción de la solidaridad iba dirigido a superar planteamientos individualistas, a proporcionar elementos para un adecuado análisis social y a provocar una práctica política que transformara las condiciones de desigualdad. Se trataba de hacer ver a los trabajadores que “la unión hace la fuerza”, y que su situación de marginación podía y debía ser transformada mediante la acción colectiva.

En efecto, la primera solidaridad obrera contaba con una base material evidente: esa experiencia común de injusticia, que permitía mantener la esperanza de que una decidida acción colectiva traería consigo importantes mejoras para todos. Como señalaban Marx y Engels en el *Manifiesto*, “el movimiento proletario es un movimiento autónomo de una inmensa mayoría en interés de una mayoría inmensa”.

Así y todo, nunca fue sencillo generar a partir de esa base material una práctica política solidaria de carácter masivo: como acertadamente se nos recuerda, la semejanza no tiene por qué traer consigo la solidaridad (Przeworski, 1988: 118). Compartir una misma experiencia de pobreza, de coacción, de desigualdad o de opresión, no lleva espontáneamente a la organización de la acción política sobre la base de las clases. Como observan Marx y Engels en el *Manifiesto*, “esta organización de los proletarios como clase, que tanto vale decir como partido político, se ve minada a cada momento por la concurrencia desatada entre los propios obreros”.

Conviene recordar, antes que nada, que nunca ha existido una clase obrera homogénea, unida y concienciada. La fragmentación y la división han estado siempre presentes entre los trabajadores y trabajadoras más allá de esa homogeneidad básica consistente en que son personas que, en general, “obtienen menos de lo que hay y necesitan trabajar más duramente que los demás para obtenerlo” (Miliband, 1970: 17).

La historia del movimiento obrero puede ser leída, pues, como el desenvolvimiento de la conciencia de solidaridad. Pero una solidaridad cuyo escenario se caracteriza fundamentalmente por dos circunstancias: la primera, por la homogeneidad de las condiciones de vida y trabajo (y también, por tanto, de explotación) de todos los obreros; la segunda, por la no existencia del Tercer Mundo. Nos encontramos con que junto a un desarrollo constante de las propuestas y prácticas de solidaridad dentro de las naciones industrializadas, estas mismas naciones se adentraban por una senda de expansionismo colonial que muy pronto iba a entrar en contradicción con las proclamaciones de solidaridad y de internacionalismo.

La teoría (¡y la ética!) internacionalista chocaba frontalmente contra los intereses de las sociedades desarrolladas, y, en su seno, contra los intereses de unos trabajadores que subsidiariamente se beneficiaban de la política colonial. ¿Cómo hubiera evolucionado la cuestión colonial dentro del movimiento obrero europeo? Nunca sabremos si hubieran triunfado las posturas antiimperialistas de Kautsky y Ledebour o las del “colonialismo socialista” de Bernstein y Van Kol. La primera guerra mundial truncará los debates, pero no lo hará de manera neutral. El internacionalismo obrero, cuestionado por la problemática colonial, será también cuestionado por la guerra en Europa. Y esta vez el fiel de la balanza se inclinará sin ningún género de dudas.

De manera muy especial, el capitalismo ha recurrido tradicionalmente, para vacunarse contra el virus de la emancipación solidaria, al reclamo del éxito individual mediante la extensión de lo que Tawney denominó la *Filosofía del Renacuajo*, consistente en ofrecer consuelo ante los males sociales mediante la afirmación de que los individuos pueden lograr escapar de ellos con esfuerzo e inteligencia: "Es posible que los renacuajos inteligentes se reconcilien con los inconvenientes de su posición partiendo de la reflexión de que, aunque la mayoría de ellos vivirán y morirán siendo renacuajos y nada más que renacuajos, los más afortunados de la especie llegarán un día a despojarse de sus colas, a distender la boca y el estómago, a saltar ágilmente a tierra firme, y a croar a sus anteriores amigos sobre las virtudes mediante las cuales los renacuajos con carácter y capacidad pueden elevarse a la categoría de ranas" (Tawney, 1961: 108-109).

Hoy carecemos de una experiencia de injusticia común. Muchos han experimentado personalmente la posibilidad de saltar a la orilla, y sienten que es muy poco lo que comparten de hecho con los renacuajos que pululan en las charcas del sistema. Entre los propios trabajadores, los años de desarrollo primero, el impacto de las nuevas tecnologías después, y, por último, la crisis y las estrategias de salida de la crisis basadas en la flexibilidad impuestas por el capital, han provocado una creciente segmentación de la clase obrera.

La *segunda solidaridad* ha sido y es una solidaridad que Reyes Mate denomina *descendente o por consenso* (Mate, 1990 a: 54). Es la solidaridad propia del Estado de bienestar, impulsada también fundamentalmente por las reivindicaciones obreras. Su concreción es mucho más problemática, pues al superar los trabajadores "las condiciones de indigencia y al alcanzar un nivel de renta y de derechos, también la solidaridad pierde lo que era su fundamento principal, la experiencia común de injusticia de la que salir juntos" (Antoniazzi, 1986: 71).

Pero también este segundo modelo de solidaridad parece hacer aguas. Esta solidaridad descendente sólo ha funcionado durante unos pocos años, pues exige una excelente situación económica. Sin compartir sus terapias liberales, hay que estar de acuerdo con el diagnóstico de Alain Minc cuando reflexiona sobre el papel revelador jugado por la crisis: "la igualdad, tolerable mientras se estaba distribuyendo un excedente, se hizo insoportable desde el momento en que hubo que repartir 'siempre menos'. Una elevación social igual es algo que se acepta; una disminución igual ya no se acepta" (Minc, 1989: 14). En una situación como la actual, de agotamiento del patrón de acumulación de

posguerra, ese modelo de solidaridad descendente nos aboca a la sociedad de los dos tercios, con un importante sector de la población malviviendo de la asistencia pública o luchando por las ocupaciones temporales.

¿Significa todo esto que nos encontramos en vísperas del final del Estado de bienestar? Compartimos la opinión de Offe en el sentido de considerar el estado de bienestar como un logro irreversible, en el sentido de que "cualquier gobierno se ve hoy forzado a acatar la obligación de suministrar un margen de planes y servicios reproductivos tanto por la fuerza laboral como por el capital". Fundamenta esta opinión en base a tres argumentos. En primer lugar, porque se trata de un medio altamente eficaz para resolver los problemas de reproducción colectiva, reduciendo por tanto el conflicto económico y político. En segundo lugar, es un medio económico para resolver los conflictos relacionados con los salarios: si los ingresos secundarios de los trabajadores (por ejemplo, el seguro médico) tuvieran que producirse directamente a partir de fuentes de ingresos primarios (es decir, exclusivamente a partir del salario), los niveles de exigencias salariales y, por tanto, de conflicto industrial, serían mucho mayores de lo que lo son actualmente. Y en tercer lugar (se trata de la razón más importante) en las sociedades desarrolladas no existe alternativa a la política social como instrumento de atención a las necesidades sociales; en palabras de Offe: "la mayoría de las necesidades sociales ya no pueden ser absorbidas por acuerdos que han caído víctimas del proceso modernizador, como por ejemplo la familia de tres generaciones, las redes comunitarias o alguna versión del 'sueño americano' de autoayuda" (Offe, 1990: 289-291).

Otra cosa es qué modelo de política social se adopte, pues, como advierte Tittmuss, cuando empleamos el término "política social" no debemos reaccionar automáticamente revistiéndolo de un halo de altruismo, preocupación por los demás, por la igualdad o cuestiones parecidas (Tittmuss, 1981: 32). Concretamente, cabe la posibilidad de que la política social que se aplique corresponda al *modelo de bienestar residual de política social del bienestar*, característica de los planteamientos neoliberales.

3. Las nuevas condiciones de la solidaridad

Sin duda, el gran descubrimiento de la década de los setenta ha sido el de la existencia de *límites*. Tras años de delirio tecnológico, en los que los países

desarrollados se dejaron seducir por la ilusión de que gracias a sus máquinas la humanidad había dejado, al fin, de depender del medio ambiente natural, el anuncio de la existencia de límites infranqueables se convirtió en señal de alarma extendida por todo tipo de investigadores e instituciones. "Toda cosa viva que espere sobrevivir en la Tierra debe adaptarse a la ecosfera o perecer" (Commoner, 1978). Esta regla, enunciada por Barry Commoner, supuso (empezó a suponer) mucho más que una simple advertencia contra los voceros del crecimiento; como señala Domenach, los límites materiales con que nos topamos constituyeron el índice y la figura de otro límite: "nuestra propia condición de criatura ligada a la creación" (Domenach, 1980: 28). De pronto, nos encontramos con que el juego de la supervivencia se rige por reglas sobre las que carecemos de control. Reglas tan sencillas como estas: a) todo está relacionado con todo lo demás; b) todo debe ir a alguna parte; c) la Naturaleza sabe lo que se hace; y una cuarta regla, que en cierto modo encarna a las otras tres: d) no existe la comida de balde, es decir, cualquier cosa extraña del ecosistema mundial debe ser reemplazada.

La existencia de límites al crecimiento supone de inmediato la impugnación, por imposible, de cualquier propuesta de desarrollo que aspire a elevar los niveles de bienestar de los colectivos y pueblos más pobres simplemente mediante el recurso de invitarles a seguir los pasos de las sociedades más desarrolladas. Rostow ha muerto.

La crisis de 1989 ha enfrentado a los europeos a la existencia de límites con la urgencia de responder a las demandas de desarrollo (y a la inestabilidad que no responder a tales demandas genera) de su propio "tercer mundo", de esa *Tercera Europa* conformada por los países del Este. ¿Qué modelo de desarrollo proponer a unos pueblos que, subyugados por el bienestar occidental, han luchado por eliminar todas las barreras políticas e institucionales que, teóricamente al menos, suponían el principal obstáculo para la mejora de sus niveles de vida? "La conclusión más elemental es: si, tras haber desaparecido el telón de acero, se instala en el Este el mismo tipo de crecimiento y consumo devorador de recursos y destructor del medio ambiente que ha prevalecido hasta ahora en los países industrializados de Occidente, los ciclos ecológicos probablemente se colapsarán definitivamente" (Glotz, 1992: 68). Y si ello no es posible para la Europa del Este, ¿cómo podría serlo para el conjunto del Tercer Mundo?

Porque junto al descubrimiento de la existencia de límites, el segundo gran

cambio que ha movido el terreno sobre el que se asentaba el modelo de solidaridad redistributiva ha sido el surgimiento de la conciencia de *globalidad*, y especialmente la irrupción en el mundo del Tercer Mundo.

Siguiendo a Juan Ramón Capella, hoy vivimos en una *aldea global*, en un mundo intensamente comunicado; y ello, no tanto porque estemos *informados* de lo que ocurre en cualquier parte del mundo y casi en el mismo momento en que está ocurriendo, sino por existir una *comunicación material*, objetiva, entre la práctica totalidad de los habitantes del planeta. A diario consumimos productos provenientes de otros países, al tiempo que producimos bienes que son enviados a otros países (y “males”, como las pistolas españolas con las que se matan en la ex Yugoslavia). “Vivimos en un mundo efectivamente *comunicado*, en una verdadera aldea global, aunque nuestra morada esté situada al parecer en el mejor barrio: el barrio del ‘Norte’ avanzado desde el punto de vista tecnológico”.

Esta intensa comunicación objetiva nos coloca, a los ciudadanos del privilegiado Norte, en una situación enormemente contradictoria e incluso, en opinión de Capella, verdaderamente *esquizofrénica*. Por una parte, estamos perfectamente informados de la existencia de niños que mueren por hambre en Nigeria o Etiopía, de mayorías miserables en Colombia o Bangla Desh, de campesinos asesinados por las tropas en El Salvador o Perú; a todos los vemos por medio de la televisión. Por otra parte, sabemos que todas esas gentes mantienen una relación objetiva con nosotros y nosotras a través de cosas tales como la gasolina que consumen nuestros vehículos, los productos que comemos y que ellas sembraron y cosecharon, los instrumentos que utilizamos y que ellas fabricaron; o porque las armas con las que son asesinadas han sido fabricadas aquí. Esta situación es la que califica de esquizofrénica, pues, mientras por una parte no queremos de ninguna manera que haya niños hambrientos, ni campesinos asesinados, ni mujeres u hombres explotados, por otra seguimos aferrados a nuestro modo de vida objetivamente sustentado en esas situaciones que rechazamos. “Estamos comunicados con gentes que sufren a través de eso que llamamos *nuestro modo de vida*”. De ahí su conclusión: “Como individuos estamos divididos internamente: tal vez sostengamos éticas humanitarias, pero de hecho actuamos de modo dionisíaco, excesivo. No hemos reconocido que nuestro modo de vida *no se puede generalizar a toda la humanidad*” (Capella, 1993: 40-41).

El tercer gran cuestionamiento a las posibilidades de una solidaridad redistributiva proviene, así pues, del descubrimiento de la *escasez*: en un mundo

limitado no hay recursos suficientes para que todo el planeta sea un privilegiado "barrio Norte". Y si en 1980 todavía era posible que prestigiosos analistas escribieran sobre los "profetas del desastre" o sobre "actitudes teóricas" (por tanto, no necesariamente referidas a hechos comprobables) en relación con estas cuestiones de los límites y la escasez, y sobre el riesgo que sus planteamientos implicaban para el proyecto de la Modernización, hoy caben pocas dudas sobre la imposibilidad de extender a toda la Humanidad el modo de vida los países más desarrollados:

"En cifras escuetas: los EE.UU. consumen aproximadamente la tercera parte de la producción anual global de materias primas minerales para atender el nivel de consumo habitual de un seis por ciento de la población mundial. Los economistas han calculado que, con la oferta actual de recursos, el nivel de consumo de Estados Unidos podría ser generalizado como máximo al dieciocho por ciento de la población mundial. En cuyo caso no quedaría nada para el ochenta y dos por ciento restante" (Glotz, 1992: 68) (2).

4. Formulando la nueva solidaridad

En estas condiciones, y por decirlo un poco provocadoramente, hoy la solidaridad nos obliga a renunciar al disfrute de algunos "derechos". Con otras palabras: hoy ser solidarios va muchas veces contra nuestros intereses. Peter Glotz lo ha expresado con absoluta lucidez:

"La izquierda debe poner en pie una coalición que apele a la solidaridad del mayor número posible de fuertes con los débiles, en contra de sus propios intereses; para los materialistas estrictos, que consideran que la eficacia de los intereses es mayor que la de los ideales, ésta puede parecer una misión paradójica, pero es la misión que hay que realizar en el presente" (Glotz, 1987: 21).

(2) Lejos de ser un "catastrofista", Glotz manifiesta su aborrecimiento por el tono de alarmismo apocalíptico que caracteriza algunas aproximaciones al problema ecológico, confesando sus simpatías por los científicos y los expertos y sus declaraciones prudentes (p. 81).

También Habermas parece haber incorporado esta perspectiva a su reflexión en torno al significado actual del socialismo. Según este autor, el conflicto clásico de intereses entre capital y trabajo estaba estructurado de tal forma que ambas partes disponían de un potencial de amenaza. Para la clase trabajadora, situada en posición estructural de desventaja, este potencial residía en el recurso a la interrupción del proceso de producción mediante la huelga. Pero las cosas son, en la actualidad, de otra manera: "En los conflictos institucionalizados de distribución de las sociedades del bienestar una amplia mayoría de poseedores de un puesto de trabajo se enfrentan a una minoría de grupos marginales de la más diversa procedencia, que no disponen de ningún correspondiente potencial de sanción". El drama de los excluidos del bienestar no es, hoy, que sólo tengan para perder sus cadenas, sino que no tienen nada con lo que participar en el juego. Pero si ellos no pueden, ¿quién evitará su "desaparición" de la realidad política de las sociedades desarrolladas? Aquí es donde la posición de Habermas entronca con Glotz:

"Sin la voz de la mayoría de los ciudadanos que se pregunten y permitan que se les pregunte si de verdad quieren vivir en una sociedad segmentada, en que hayan de cerrar los ojos ante los mendigos y ante los que carecen de hogar, ante los barrios convertidos en guetos y las regiones abandonadas, tal problema carecerá de la suficiente fuerza impulsora, incluso para ser objeto de un debate público que lo haga calar de verdad en la conciencia de todos. Una dinámica de autocorrección no puede ponerse en marcha sin moralización, sin una generalización de intereses efectuada desde puntos de vista normativos" (Habermas, 1993).

Esta idea de que quienes pueden transformar la realidad sólo lo harán en base a una opción en contra de sus propios intereses ya puede rastrearse en Marcuse, si bien formulada desde un cierto pesimismo en lo que a sus posibilidades se refiere. Así, en el prefacio a la edición francesa de *El hombre unidimensional*, escribió:

"En la oposición de la juventud, rebelión a un tiempo instintiva y política, es aprehendida la posibilidad de la liberación; pero le falta, para que se realice, poder material. Este no pertenece tampoco a la clase obrera que,

en la sociedad opulenta, está ligada al sistema de las necesidades, pero no a su negación. Sus herederos históricos serían más bien los estratos que, de manera creciente, ocupan posiciones de control en el proceso social de producción y que pueden detenerlo con mayor facilidad: los sabios, los técnicos, los especialistas, los ingenieros, etc. Pero no son más que herederos muy potenciales y muy teóricos, puesto que al mismo tiempo son los beneficiarios bien remunerados y satisfechos del sistema; la modificación de su mentalidad constituiría un milagro de discernimiento y lucidez" (Marcuse, 1981: 10-11).

Que los fuertes se solidaricen con los débiles. En el modelo de la primera solidaridad, eran los débiles (mayoría) quienes se solidarizaban entre sí contra los fuertes (minoría). El segundo modelo de solidaridad ha intentado resolver la situación de los débiles (que ya no son mayoría en el primer mundo) sin tocar sustancialmente la situación de los fuertes (que ya no son minoría en el primer mundo, y entre los que nos encontramos, al menos relativamente, la mayoría de los ciudadanos de los países desarrollados). Lo que ahora se propone es resolver la situación de los débiles en contra de los intereses de los fuertes. ¿Es esto posible?

5. Las posibilidades del nuevo modelo

La mayoría de los intentos de repensar una propuesta de (cierta) solidaridad sin desconocer la crisis del modelo del bienestar y adoptando una perspectiva internacional pueden ser considerados como ensayos de un nuevo pacto keynesiano (en ocasiones caracterizado como pacto *eco-keynesiano*) a nivel mundial (3). Cada una con sus peculiaridades, podemos afirmar que todas estas propuestas pueden enmarcarse en ese paradigma renovado para el análisis de los problemas del desarrollo inaugurado en 1987 por el Informe Brundtland y resumido en el concepto de *desarrollo sostenible*. Sin negar lo que de benefi-

(3) Nos referimos a obras como las de A. KING y B. SCHNEIDER (*La primera revolución mundial*, Barcelona 1991); L. THURLOW (*La guerra del siglo XXI*, Madrid 1992); M. ALBERT (*Capitalismo contra capitalismo*, Barcelona 1992); S. BOWLES, D.M. GORDON y Th.E. WEISSKOPF (*Tras la economía del despilfarro*, Madrid 1992); F.W. SCHARPF (*Socialdemocracia y crisis económica en Europa*, Valencia 1992).

cioso tenga eso que se ha dado en llamar *ecokeynesianismo*, ¿será capaz ese capitalismo ecológico de hacer avanzar a los pobres del planeta por la avenida de los Derechos del hombre (Gallo, 1991: 153)? Lo diremos una vez más: el problema es nuestro modelo consumista sin el cual la economía de mercado no puede funcionar (Zubero, 1992).

Martínez Alier hace una crítica del Informe Brundtland y, por extensión, de todas aquellas propuestas que priman el crecimiento, aunque sea sostenible, y no la redistribución, para eliminar la pobreza. En su opinión, cuanto más optimistas seamos respecto al futuro económico tanto más nos despreocuparemos del futuro ecológico, y muestra su temor de que la propaganda a favor del desarrollo sostenible ("la palabra de orden de la nueva ecotecnocracia internacional") induzca a ese optimismo económico. De este modo, las políticas basadas en la ilusión de escapar de la pobreza y de la degradación del ambiente mediante el crecimiento económico general, como propone el Informe Brundtland, pueden llevar a infravalorar las necesidades futuras y a una mayor degradación ambiental. Pero aún hay más, pues Martínez Alier deja entrever la posibilidad de que la idea del desarrollo sostenible cumpla una función ideológica destinada a seguir manteniendo la actual situación de desigualdad internacional: "La ilusión del crecimiento económico continuado es alimentada por los ricos del mundo para tener a los pobres en paz. El Informe Brundtland sostiene que el crecimiento económico es, en general, bueno para la ecología. Por el contrario, la idea correcta es que el crecimiento económico lleva al agotamiento de recursos (y a su otra cara: la contaminación) y eso perjudica a los pobres" (Martínez Alier, 1992). Por eso, frente al crecimiento económico general, propone una auténtica redistribución.

A la luz de lo visto, un desarrollo con justicia exige romper con algunos de los dogmas de nuestro modelo de desarrollo, estructurado en torno a dos principios incuestionables: 1) que el nivel y estilo de vida de los más ricos (individuos y países) es innegociable; 2) que tal nivel y estilo de vida será a medio-largo plazo universalizable. Ello es absolutamente imposible. En primer lugar, porque existen límites físicos insalvables. Tengamos en cuenta que, cuando para nosotros se ha convertido en un objeto al que difícilmente podemos renunciar, resulta que tan sólo un 8% de la población mundial, aproximadamente 400 millones de personas, tienen coche. ¿Podemos siquiera pensar en generalizar a todo el planeta nuestro sistema de vida, en el que el automóvil

privado se ha hecho imprescindible?. "Los automóviles no pueden convertirse en un bien de consumo de masas, y el consumo de carne de 70 Kg por persona y año no puede ser la pauta general" (Martínez Alier, 1992).

¿Es realista, entonces, seguir pensando en lo que algunos han denominado un "pacto eco-keynesiano", una especie de Estado de bienestar mundial, tal y como deja entrever el último Informe al Club de Roma? ¿No provocaría tal intento, por el contrario, la generación de un inaceptable *apartheid* mundial, posibilidad no ignorada por el propio Informe? No debe extrañarnos, en estas circunstancias, que Hinkelammert denuncie la transformación del Tercer Mundo en un mundo de *población sobrante*: "Se sigue necesitando del Tercer Mundo, sus mares, su aire, su naturaleza, aunque sea únicamente como basurero para sus basuras venenosas, y se siguen necesitando sus materias primas. Pese a que ciertas materias primas pierden relevancia, el Tercer Mundo sigue siendo de importancia clave para el desarrollo del Primer Mundo. Lo que ya no se necesita, es la mayor parte de la población del Tercer Mundo" (Hinkelammert, 1992). O, en palabras de Manuel Castells: en las nuevas condiciones generadas por el actual proceso de reestructuración económica mundial, "*una proporción importante de la población mundial está pasando de una situación estructural de explotación a una posición estructural de irrelevancia*" (Castells, 1991). Todas las propuestas de reformular la solidaridad redistributiva chocan con la imposibilidad de generalizar el modo de vida y desarrollo de las sociedades ricas y, a pesar de ser en muchos casos conscientes de tal contradicción, se limitan a sobrevolar la problemática de nuestro *estilo de vida* sin llegar a asumir las consecuencias derivadas de reconocer que por vivir como vivimos mueren como mueren.

Quien haya seguido hasta aquí esta reflexión, es probable que lleve tiempo haciéndose una pregunta: este enfoque de la solidaridad, ¿no descarta con demasiada rapidez y rotundidad la cuestión de los intereses de clase? ¿no presenta, frente a la solidaridad objetiva fruto de la comunidad de intereses de clase del proletariado de todos los países, una solidaridad ideal, no sustentada en elementos objetivos, haciéndola depender de la buena voluntad? Como a continuación vemos a ver, las opiniones son variadas.

En 1977 escribía Ernest Mandel: "El internacionalismo proletario está basado en la comunidad de intereses de clase del proletariado de todos los países, en oposición a la competencia capitalista estructurada en mercados y

estados separados entre ellos por la lógica de la propiedad privada de los medios de producción. Implica la solidaridad indispensable con toda lucha obrera compatible con el interés de clase. Esto no se puede negar, en la teoría y en la práctica, más que si se niega esta comunidad de intereses, rechazándose así las principales premisas de la teoría marxista sobre la posibilidad de una emancipación socialista de la humanidad. Esta negativa implica, en el mejor de los casos, un repliegue hacia la utopía, hacia un socialismo surgido del adoctrinamiento y la propagando y no basado en la toma de conciencia de intereses materiales y sociales comunes. En el peor de los casos, implica el abandono de toda perspectiva socialista, es decir, la caída en el pesimismo o la indiferencia en cuanto al destino del género humano" (Mandel, 1978: 38-39).

No debería preocuparnos llegar a una conclusión que rechace "las principales premisas de la teoría marxista", salvo que seamos de esas personas que piensan que si los hechos no dan la razón a la teoría, peor para los hechos. Sí me parece importante, en cambio, reflexionar sobre un aspecto señalado por Mandel: si la ausencia de una comunidad de intereses materiales implica un repliegue hacia la utopía o el abandono de toda perspectiva socialista. En definitiva, de lo que se trata es de saber si no hay solidaridad posible más allá de los intereses compartidos, si cabe o no una solidaridad *desinteresada* en los términos planteados por Peter Glotz.

Navarro ha cuestionado en diversas ocasiones la propuesta de Glotz (4). En su opinión, la debilidad de esta propuesta estriba en considerar que vivimos en sociedades de dos tercios en las que la mayoría de la población se ha beneficiado de las políticas económicas del bienestar. Por el contrario, Navarro cree que tales políticas sólo han beneficiado al 20 o 30% superior de la población, pero no a la mayoría de la clase trabajadora y las masas populares. En su opinión, el Estado del Bienestar ha tenido un escaso efecto redistributivo entre capital y trabajo; más bien, su efecto redistributivo se ha dado entre sectores de la propia clase trabajadora. De ahí que proponga, frente a la "estrategia de la compasión de Glotz", una estrategia de movilización en favor de reformas generales basadas en políticas de redistribución de recursos entre el capital y el trabajo.

(4) Por ejemplo, en: "El Estado de Bienestar y sus efectos distributivos: parte del problema o parte de la solución", en *Sistema*, nº 80/81, 1987, pp. 71-72; "Producción y Estado del bienestar. El contexto político de las reformas", en *Sociología del Trabajo*, nº 12, 1991 (se trata de la sección II de un trabajo publicado íntegramente con el mismo título en *Sistema*, nº 102, 1991).

Como ejemplo, se refiere al caso de los trabajadores del acero de Baltimore, cuyos impuestos sirven para financiar programas de salud destinados a niños de familias de bajos ingresos del este de Baltimore: "Los trabajadores del acero, que se encuentran atravesando un momento especialmente duro (con ingresos efectivos inferiores a los de 1972), no están dispuestos a pagar mayores impuestos para financiar programas que no les beneficiarán directamente. Pero sí están dispuestos a pagar mayores impuestos que mantengan un programa nacional de salud, destinado a satisfacer las necesidades de salud tanto de sus propias familias como de los niños del este de Baltimore. El 78 por 100 de los americanos está de acuerdo con un programa de dichas características. La solución no está en llamar a la compasión, sino en reclamar solidaridad y políticas sociales de cobertura universal, cuya existencia no descarta la realización de programas especiales destinados a grupos especialmente vulnerables. La solidaridad sólo surgirá si la clase trabajadora se moviliza y moviliza a sus aliados en torno a programas que fomenten la unidad". En su opinión, caben pocas dudas: "Un llamamiento a la compasión en tiempos de austeridad está destinado al fracaso".

Cuando se estudia el problema de la pobreza y la desigualdad en las sociedades desarrolladas, hay un dato que suele pasar desapercibido, cual es el que el grupo más numeroso de pobres esté compuesto por personas de la clase trabajadora. El estudio de EDIS insiste especialmente en este hecho, lo mismo que el estudio sobre la pobreza en la Comunidad Autónoma Vasca, según el cual el principal grupo pobre, tomando como base las características del cabeza de familia, es el de *hombres ocupados con carácter fijo casados*, el 36,1% del total de hogares pobres y muy pobres. Igualmente, Sandoval destaca que los obreros sean, junto con parte de los agricultores, los principales afectados por la pobreza en Francia (Sandoval, 1991). Soy muy consciente de que esta cuestión de la relación entre pobres y clase trabajadora en las sociedades industriales avanzadas nos remite a un debate teórico más amplio sobre la definición y caracterización de la propia clase trabajadora.

No entraremos en él, pues lo único que nos interesa en este momento es señalar, frente a quienes inmediatamente sitúan al conjunto de los trabajadores entre los fuertes de la sociedad, la existencia de una base objetiva que puede permitir la generación de formas de solidaridad a partir de unos ciertos intereses comunes entre trabajadores. En este sentido, el planteamiento de Navarro tiene

el valor de ponernos sobre aviso frente a los cantos del fin de la solidaridad entre los trabajadores: para muchos trabajadores y (sobre todo) trabajadoras, resulta realmente difícil mostrar solidaridad altruista en una situación de agresión a sus condiciones de vida y de trabajo y de precarización de las mismas. Sin embargo, tal planteamiento encierra el peligro de legitimar una permanente tensión reivindicativa hacia la generalización de cada vez más derechos para todos, insostenible en un mundo de recursos escasos.

Esto es especialmente relevante si analizamos las cosas desde la perspectiva Norte-Sur. De entrada, parece poco probable que los trabajadores del Norte compartan intereses objetivos con los trabajadores y mayorías pobres del Sur. Realmente, nos encontramos ante dos mundos, casi ante dos planetas.

Aquí estriba la dificultad del planteamiento de Glotz: una propuesta de reducción voluntaria del consumo desde una opción de solidaridad... ¿Hay alguien capaz de enarbolar esta bandera? Como señala Riechmann:

“¿Quién se atreve a afirmar que existe una mayoría social o siquiera una minoría significativa, dispuesta a renunciar a una parte de sus privilegios, vale decir a una parte de su consumo, a favor de una redistribución internacional de la riqueza social y de la atenuación de la depredación de la naturaleza? ¿Quién ha ingeniado estrategias políticas para la consecución de semejantes mayorías sociales *contra natura*? ¿Será la presión externa -la de las catástrofes ecológicas, la de las masas de los desposeídos- suficiente para orientarnos hacia los cambios necesarios?” (Riechmann, 1991: 214-215).

Galbraith lleva hasta su extremo esta reflexión, señalando la consolidación en las sociedades desarrolladas de *mayorías satisfechas* absolutamente opuestas a cualquier propuesta de revisión de sus pautas de consumo: “Los afortunados pagan, los menos afortunados reciben. Los afortunados tienen voz política; los menos afortunados no. Sería un improbable ejercicio de caridad que los afortunados reaccionasen calurosamente ante unos gastos que benefician a otros”. Desconfía Galbraith de que la *cultura de la satisfacción* pueda cambiar ni siquiera ante la amenaza de un desastre económico generalizado, una actuación militar adversa asociada a un desastre internacional, o como consecuencia de la irrupción de una subclase pobre furiosa.

Quedándonos con la tercera de las posibilidades -considerada por el autor como la amenaza potencial más clara a la sociedad de la satisfacción- la reacción más probable sería la de asumir una "mentalidad de campamento militar", contratar guardias de seguridad privados o escapar a zonas residenciales presuntamente más seguras. Cualquier cosa, por tanto, antes de considerar la posibilidad de un cambio en nuestro estilo de vida (Galbraith, 1992).

Por tanto, la duda que surge es si la posición de los trabajadores del acero de Baltimore, contrarios a pagar mayores impuestos para financiar programas públicos que no les beneficiarán directamente, se explica por la mala coyuntura que atraviesan, o entra dentro de lo que Galbraith ha denominado *la cultura de la satisfacción*. En el primer caso, cabría esperar que en una coyuntura más favorable, con salarios más altos, esos mismos trabajadores se mostrarían favorables a pagar más impuestos para financiar programas de asistencia pública en beneficio de los menos favorecidos. En el caso contrario, cualquier subida de impuestos será percibida como una amenaza contra su propio interés. Más bien parece que nos encontramos en el segundo caso.

No es por ello extraño que destacados dirigentes de la izquierda en España, como Nicolás Sartorius, adviertan contra quienes defienden "tesis poco realistas que se muestren en contradicción con el mantenimiento del bienestar de los pueblos de los países desarrollados. La teoría según la cual el desarrollo de los países "pobres" presupone rebajar el nivel de vida de los países "ricos" debe ser desechada con la misma fuerza que aquélla que, de hecho, practica el malthusianismo económico y social en favor de una minoría de naciones y pueblos". La razón para desechar este tipo de tesis está bien clara, y la plantea el propio Sartorius: si la izquierda se convierte en una fuerza de agitación en favor de los más pobres de este mundo, cuestionando el tipo de desarrollo económico hoy dominante, nunca alcanzará el poder, pues no votarán por ella los propios trabajadores. Lo que la izquierda debe hacer, por el contrario, es formular una política "que permita conciliar el legítimo aumento del bienestar de los ciudadanos en los países desarrollados con el imprescindible y rápido desarrollo de los países del Tercer Mundo" (Sartorius, 1992). Un argumento de peso. Sin embargo, una izquierda que llega al poder a costa de suavizar su opción por los pobres, ¿puede seguir llamándose izquierda? En opinión de Reyes Mate, caben pocas dudas: "Puede que con ellos no se ganen las elecciones, pero en los derechos de las víctimas está la razón de ser de la

izquierda” (Mate, 1990 b). La misma postura es mantenida por el incombustible Mandel: “Si el socialismo recupera esta capacidad de identificarse con la lucha en contra de la explotación, la opresión y la injusticia en el mundo entero, y contra cualesquiera que sean los responsables de estos delitos; si actúa de nuevo de forma sistemática y siempre en función del imperativo categórico de Marx de no tolerar condición alguna de degradación humana, y sin pretexto alguno que valga, aunque ello cueste un “precio político”, entonces a medio o largo plazo acabará por conquistar una fuerza moral y política invencible. Entonces se restablecerá totalmente la credibilidad del proyecto socialista” (Mandel, 1990: 98).

Hay, sin embargo, autores, que consideran que una propuesta como la representada por Glotz puede tener más éxito que el típicamente redistributivo, debido a la tendencia a largo plazo hacia lo que Ronald Inglehart ha denominado *valores posmaterialistas*, entre los que se incluye una mayor relevancia de la solidaridad social.

Según Inglehart, a medida que una sociedad se acerca a una distribución igualitaria de los ingresos, la base política de apoyo a la reivindicación de una mayor redistribución se va estrechando. En su opinión -y advierte que esto no es una justificación moral para no seguir avanzando hacia la igualdad-, en una sociedad pobre, donde la décima parte más pudiente obtiene entre un 40 y un 60% de los ingresos totales, la gran mayoría se beneficiaría de la redistribución, estando, por tanto, interesados en ella. Por el contrario, en una sociedad en la que la décima parte más pudiente sólo obtiene el 20% de los ingresos totales, hay mucha menos gente que se beneficiaría de una mayor redistribución y, además, se beneficiarían menos en proporción; incluso una mayoría podría perder más de lo que ganaría con una redistribución adicional. De ahí su conclusión:

“En estas condiciones, simplemente no existe base política para un ulterior desarrollo del Estado de bienestar, al menos no existirá mientras los ciudadanos estén únicamente motivados por sus propios intereses económicos. Irónicamente, si se produjera un mayor progreso hacia la igualdad, éste no vendría dado porque se le diera mayor relevancia al conflicto de clases materialista, sino que habría que apelar al sentido de justicia de la población, a su solidaridad social y a otras motivaciones no-materiales” (Inglehart, 1991: 272-273).

Una posición intermedia entre el pesimismo de Galbraith y el optimismo de Inglehart es la que mantiene Pahl. Este autor cree que la estructura social de las sociedades industriales avanzadas está cambiando desde la forma piramidal a una estructura "en forma de cebolla" (podríamos decir, también, en forma de rombo). La estructura piramidal representa una sociedad con una clase media relativamente reducida y una amplia base compuesta por las clases menos favorecidas. La estructura en rombo, en cambio, representa una sociedad con una amplia y sólida clase media, consecuencia de la reducción de la base social desfavorecida.

La principal consecuencia derivada de la transición de una estructura a otra es la aparición de una sólida y confortable clase media que tendrá un gran interés en mantener la situación económica y social tal y como está. Sus repercusiones políticas son de gran alcance. En la primera situación todos los partidos políticos tienen que apelar a la clase más desfavorecida para resultar elegidos. Esta clase tiene, por tanto, un cierto poder electoral. Por el contrario, en la nueva situación la categoría electoralmente más fuerte es la media; frente a ésta, los más desfavorecidos, a menos que se encuentren excepcionalmente concentrados geográficamente, corren el riesgo de convertirse en electoralmente irrelevantes. Y puede incluso darse el caso de que las personas situadas en esta categoría, intentando compensar su debilidad electoral mediante el incremento de diversas formas de protesta, en ocasiones violentas, hagan que la categoría media se aproxime temerosa hacia la alta, a menos que el objeto de la protesta les afecte solidariamente con la categoría más baja. La razón de fondo de esta situación es expresada por Pahl en unos términos muy similares a los de Galbraith: "El temor a una polarización basada en la proporción de un 30% de confort y un 70% de pobreza, tiene clara razón de ser. Sin embargo, cuando el confort alcanza un 70% de la población y los pobres forman el 30% restante, y además se encuentran diseminados por todo el país, divididos y pesimistas, entonces el miedo puede convertirse en voluntad de mantener en lugar de conceder" (Pahl, 1988). Nuevamente, la amenaza de una sociedad de los dos tercios.

Pero, como decía antes, a pesar de compartir análisis Pahl se muestra mucho más confiado que Galbraith en lo que se refiere a las posibilidades de encontrar salidas solidarias a esa situación. Concretamente, la cuestión que se plantea es la siguiente: "¿Cómo puede impulsarse el altruismo colectivo en una sociedad que potencia la ética del individualismo posesivo?"

En su opinión existen datos (referidos a Gran Bretaña) que sustentan ese optimismo, citando una encuesta de 1983 según la cual tres cuartas partes de los encuestados aceptarían un aumento del 1% en el impuesto sobre la renta para permitir que los pobres "tuvieran una vida mejor". Especialmente significativo resulta el hecho de que casi el 79% de los votantes del Partido Conservador se muestre de acuerdo con este incremento. Cree Pahl que se ha minusvalorado el grado de altruismo y el potencial de preocupación social existente de hecho entre las clases medias. Pero más importancia puede tener -aunque el autor, sorprendentemente, no lo resalte- una consideración que enlaza con los planteamientos de la solidaridad egoísta, cual es la diferencia entre bienestar actual y bienestar futuro:

"La clase media puede disfrutar de una situación confortable *ahora*, pero esto no quiere decir que sus hijos vayan a seguir igual, ni que ellos mismos vayan a estar en la misma situación cuando sean viejos. Esta relativa riqueza puede que no continúe. Una cosa es estar confortablemente instalados y otra es estarlo de forma segura y permanente".

De alguna forma, el planteamiento de Pahl enlaza con el de Rawls en su célebre *Teoría de la justicia*. Rawls hace partir su reflexión de una situación de igualdad original, o "posición original", caracterizada porque las personas que se encuentran en ella están cubiertas por lo que denomina un "velo de ignorancia"; es decir, los individuos desconocen todos aquellos aspectos y contingencias de su existencia que podrían llevarles a actuar interesadamente: estatus social, fortuna, inteligencia, sexo, etc. Sólo conocen "los hechos generales de la naturaleza humana": las bases elementales de la organización social y de la psicología humana. Supone Rawls que, en tal situación, las personas se caracterizarán por su aversión al riesgo que supone la posibilidad de salir perjudicados, por lo que a la hora de elegir los principios fundamentales para organizar su sociedad, optarán por el llamado *maximin*: maximizar los mínimos y no los máximos; maximizar las situaciones de pobreza, marginación y desamparo, y no las de riqueza y poder. Con otras palabras: ante la posibilidad de ser una persona más débil que la media, en la posición originaria todos adoptarán el modelo del *por si acaso...*; de este modo, se protegen ante una posible situación de desigualdad. Pero en la sociedad no se da la posición originaria rawlsiana, por lo que quienes se saben fuertes defienden reglas de juego que benefician a los fuertes.

Así pues, el modelo de solidaridad para el futuro, esa *tercera solidaridad*, debe responder a las características de la que Reyes Mate llama *solidaridad por reconocimiento* o *ascendente*, y que consiste, no en “repartir entre los menos-iguales el excedente de los más-iguales (mecánica propia redistributiva del Estado del bienestar), sino en organizar todo desde los derechos de los menos-iguales” (Mate, 1990 a: 54). Una solidaridad *compasiva*.

La solidaridad del futuro debe seguir reivindicando, estratégicamente, una redistribución de la riqueza pues las diferencias sociales, también en las sociedades opulentas, siguen siendo escandalosas; pero nunca más podrá ser sólo esa solidaridad del “con lo que tengo y con lo que me va a tocar en el reparto ...”. Todos debemos plantearnos con absoluta seriedad si no tendremos que aportar también nosotros algo a ese reparto solidario.

Debemos internalizar la explotación del Tercer Mundo. Y esto no es algo que pueda hacerse sin costes. Un ejemplo bien concreto de los costes de esta nueva solidaridad lo encontramos en relación con el comercio internacional. Luis de Sebastián es un firme defensor de un sistema abierto de comercio internacional, convencido de los efectos beneficiosos que tal sistema supone para los países del Sur. En su opinión, “la solidaridad internacional pide que abramos los mercados del Norte a las manufacturas del Sur”, eliminando las trabas proteccionistas que defienden a determinados sectores (textil y agrícola muy especialmente, aunque no sólo) de la competencia de los productos del Sur. Recordemos aquí la propuesta de Thurow de que Europa y Japón asuman, al menos en parte, el papel de “mercados de disponibilidad inmediata” para las exportaciones manufacturadas del Tercer Mundo que durante el último medio siglo ha cumplido Estados Unidos. El problema se plantea con los sectores económicos implicados del Norte. Como señala Sebastián:

“Los catalanes son, en general, un pueblo muy solidario con los países del Sur, pero cuando se pone la solidaridad en desproteger la industria textil ... me preguntan si no habrá otras formas de ejercer la solidaridad” (Sebastián, 1992).

Pues bien, los recientes acuerdos firmados como consecuencia de la Ronda Uruguay del GATT tendrán como consecuencia más inmediata el agravamiento de la situación de marginación de ese 20% de población mundial que vive en

los países más pobres del planeta (5). Por más que enunciarlo pueda sonar a trasnochada demagogia, en la práctica se hace cada día realidad esa idea de que la libertad del capitalismo es la que demanda el zorro en el gallinero.

El reconocimiento de los límites de los modelos clásicos de solidaridad no debe interpretarse como un llamamiento a su definitivo olvido. Por el contrario, sigue siendo necesario alentar la solidaridad según el primer modelo, la solidaridad de amplias mayorías sociales que luchan contra su exclusión de la ciudadanía (al menos en los países del Tercer Mundo), del mismo modo que sigue siendo necesario profundizar en la solidaridad redistributiva según el segundo modelo en los países desarrollados, e incluso defenderla frente a las propuestas neoliberales.

Pero estos modelos, al ser puestos en práctica, habrán de concebirse incluidos en la perspectiva de la nueva solidaridad, perspectiva que, lejos de excluirlos, los incorpora, superando sus limitaciones.

6. Un nuevo planteamiento moral

Pero recapitulemos: si un proyecto de solidaridad a nivel mundial debe hacerse desde los intereses y los derechos de los más débiles; si tal proyecto supone necesariamente una profunda revisión del modo de vida del primer mundo (revisión que, en los términos actuales, se entendería como una reducción del nivel de vida); si a los trabajadores del primer mundo, y en general al conjunto de la población de los países desarrollados, no les interesa (en su sentido material, objetivo) tal proyecto de solidaridad: ¿implica todo ello, en el mejor de los casos, “un repliegue hacia la utopía”, cuando no “el abandono de toda perspectiva socialista, es decir, la caída en el pesimismo o la indiferencia en cuanto al destino del género humano” (Mandel)?

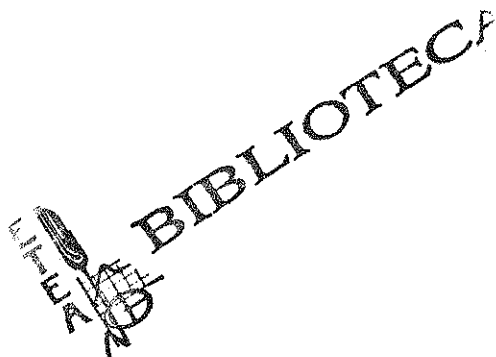
Dice Perry Anderson que el marxismo busca “agentes subjetivos capaces de estrategias efectivas para desalojar unas estructuras objetivas” (Anderson, 1986: 132). Por su parte, Agnes Heller señala que “una teoría revolucionaria se dirige a todos aquellos que tengan necesidades radicales, y por lo tanto no puede referirse solamente a una determinada clase” (Heller, 1982: 16). Los aspectos subjetivos de los procesos de toma de conciencia de clase, de construcción de bloques políticos, de diseño de alternativas sociales, han sido relativamente

(5) *El País-Negocios*, 26-12-93.

descuidados por la izquierda, que en demasiadas ocasiones ha caído en una autocomplaciente conexión retórica entre los intereses de los trabajadores y un verdadero interés general.

Hoy, cuando lo objetivo (experiencia de injusticia, interés material) no tira ya de lo subjetivo en una línea de transformación radical de la sociedad, es preciso insistir en la importancia central que en el proceso político cobra la toma de partido, la opción, la decisión, el ejercicio de voluntad (que no de voluntarismo). Alguien puede pensar que estamos poniendo el carro delante del caballo, pero no es así. El caballo de la subjetividad siempre ha ido por delante del carro de las objetividades. Lo que ocurre es que hoy el terreno sobre el que circula es inestable, lleno de baches y de cuestas, obligando a un mayor esfuerzo. Algo de esto es lo que expresa el que fuera diputado del PCI Luigi Pintor en una reciente crónica autobiográfica cuando dice:

“No dejaré de pensar que los mundos son dos, pero aprenderé que la línea divisoria no está señalada en ningún atlas y que pasa por dentro del corazón del hombre. Tomar partido se hará más complicado pero más necesario” (Pintor, 1992: 66).



Bibliografía

- ALBERT, M. (1992), *CAPITALISMO CONTRA CAPITALISMO*, PAIDÓS, BARCELONA.
- ANDERSON, P. (1986), *TRAS LAS HUELLAS DEL MATERIALISMO HISTÓRICO, SIGLO XXI*, MADRID.
- ANTONIAZZI, S. (1986), *REPENSAR EL SINDICALISMO*, HOAC, MADRID.
- BOWLES, S., GORDON, D.M. y WEISSKOPF, T.E. (1992), *TRAS LA ECONOMÍA DEL DESPILFARRO*, ALIANZA, MADRID.
- CAMPS, V. (1990), *VIRTUDES PÚBLICAS*, ESPASA-CALPE, MADRID.
- CAPELLA, J.R. (1993), *LOS CIUDADANOS SIERVOS*, TROTTA, MADRID.
- CASTELLS, M. (1991), "LA ECONOMÍA INFORMACIONAL, LA NUEVA DIVISIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO Y EL PROYECTO SOCIALISTA", EN *EL SOCIALISMO DEL FUTURO*, Nº 4.
- COMISIÓN DE LAS COMUNIDADES EUROPEAS, *HACIA UNA EUROPA DE LA SOLIDARIDAD*, COM() 542 FINAL, BRUSELAS, 23 DICIEMBRE 1992.
- COMMONER, B. (1978), *EL CÍRCULO QUE SE CIERRA*, PLAZA Y JANÉS, BARCELONA.
- DOMENACH, J.M. (1980), "CRISIS DEL DESARROLLO, CRISIS DE LA RACIONALIDAD", EN ATTALI J. Y OTROS, *EL MITO DEL DESARROLLO*, KAIROS, BARCELONA.
- GALBRAITH, J.K. (1992), *LA CULTURA DE LA SATISFACCIÓN*, ARIEL, BARCELONA.
- GALLO, M. (1991), *MANIFIESTO PARA UN OSCURO FIN DE SIGLO*, SIGLO XXI, MADRID.
- GLOTZ, P. (1987), *MANIFIESTO PARA UNA NUEVA IZQUIERDA EUROPEA*, SIGLO XXI, MADRID.
- (1992), *LA IZQUIERDA TRAS EL TRIUNFO DE OCCIDENTE*, ALFONS EL MAGNÁNIM, VALENCIA.
- HABERMAS, J. (1993), "¿QUÉ SIGNIFICA HOY SOCIALISMO?", EN BLACKBURN R. (ED.), *DESPUÉS DE LA CAÍDA. EL FRACASO DEL COMUNISMO Y EL FUTURO DEL SOCIALISMO*, CRÍTICA, BARCELONA.
- HELLER, A. (1982), *PARA CAMBIAR LA VIDA*, CRÍTICA, BARCELONA.
- HINKELAMMERT, F.J. (1992), "LA CRISIS DEL SOCIALISMO Y EL TERCER MUNDO", EN *IGLESIA VIVA*, Nº 157.
- INGLEHART, R. (1991), *EL CAMBIO CULTURAL EN LAS SOCIEDADES INDUSTRIALES AVANZADAS, CIS/SIGLO XXI*, MADRID.
- JACKSON, G. (1992), "DE LA POBREZA Y LA VIOLENCIA URBANAS", EN *EL PAÍS*, 23 JUNIO.
- KING, A. y SCHNEIDER, B. (1991), *LA PRIMERA REVOLUCIÓN MUNDIAL*, PLAZA Y JANÉS, BARCELONA.
- LÓPEZ CAPS, J. (1988), "LA ESTABILIDAD DE LOS VALORES", EN CENTRO DE ESTUDIOS CRISTIANISME I JUSTICIA, *¿NAUFRAGIO DE UTOPIAS? ¿QUÉ HAY QUE SALVAR?*, NARCEA, MADRID.
- MANDEL, E. (1978), *CRÍTICA DEL EUROCOMUNISMO*, FONTAMARA, BARCELONA.
- (1990), "SITUACIÓN Y FUTURO DEL SOCIALISMO", EN *EL SOCIALISMO DEL FUTURO*, Nº 1.
- MARCUSE, H. (1981), *EL HOMBRE UNIDIMENSIONAL*, ARIEL, BARCELONA.

- MARTÍNEZ ALIER, J. (1992), *DE LA ECONOMÍA ECOLÓGICA AL ECOLOGISMO POPULAR*, ICARIA, BARCELONA.
- MATE, R. (1990 a), *MÍSTICA Y POLÍTICA*, VERBO DIVINO, ESTELLA.
- (1990 b), "ANTE LOS TIEMPOS DE COMPASIÓN", EN *EL PAÍS*, 5 ENERO.
- MILIBAND, R. (1985), *EL ESTADO EN LA SOCIEDAD CAPITALISTA*, SIGLO XXI, MÉXICO (13ª).
- MINC, A. (1989), *LA MÁQUINA IGUALITARIA*, PLANETA, BARCELONA.
- MONCADA, A. (1989), *LA CULTURA DE LA SOLIDARIDAD*, ESTELLA, VERBO DIVINO.
- NAVARRO, V. (1987), "EL ESTADO DE BIENESTAR Y SUS EFECTOS DISTRIBUTIVOS: PARTE DEL PROBLEMA O PARTE DE LA SOLUCIÓN", EN *SISTEMA*, nº 80/81.
- (1991), "PRODUCCIÓN Y ESTADO DEL BIENESTAR. EL CONTEXTO POLÍTICO DE LAS REFORMAS", EN *SOCIOLOGÍA DEL TRABAJO*, nº 12.
- OFFE, C. (1990), *CONTRADICCIONES EN EL ESTADO DEL BIENESTAR*, ALIANZA, MADRID.
- ORIZO, F.A. (1991), *LOS NUEVOS VALORES DE LOS ESPAÑOLES*, MADRID, FUNDACIÓN SANTA MARÍA/SM.
- PAHL, R.H. (1988), "POLARIZACIÓN SOCIAL Y CRISIS ECONÓMICA", EN EUSKADIKO EZKERRA, *HACIA EL TERCER CONGRESO. 1988*, DOCUMENTO 3.
- PINTOR, L. (1992), *SERVABO. MEMORIA DE FINAL DE SIGLO*, ALFONS EL MAGNÁNIM, VALENCIA (SUPLEMENTO DE *DEBATS*, nº 39).
- PRZEWORSKI, A. (1988), *CAPITALISMO Y SOCIALDEMOCRACIA*, ALIANZA, MADRID.
- RIECHMANN, J. (1991), *¿PROBLEMAS CON LOS FRENOS DE EMERGENCIA? MOVIMIENTOS ECOLOGISTAS EN HOLANDA, ALEMANIA Y FRANCIA*, REVOLUCIÓN, MADRID.
- SANDOVAL, V. (1991), "RESURGIMIENTO Y TRANSFORMACIÓN DE LA POBREZA EN FRANCIA" EN *DEBATS*, nº 35/36.
- SARTORIUS, N. (1992), *UN NUEVO PROYECTO POLÍTICO. CONTRIBUCIÓN AL DEBATE EN LA IZQUIERDA*, EL PAÍS/AGUILAR, MADRID.
- SCHARPF, F.W. (1992), *SOCIALDEMOCRACIA Y CRISIS ECONÓMICA EN EUROPA*, ALFONS EL MAGNÁNIM, VALENCIA.
- SEBASTIAN, L. (1992), *MUNDO RICO, MUNDO POBRE. POBREZA Y SOLIDARIDAD EN EL MUNDO DE HOY*, SAL TERRAE, SANTANDER.
- TAWNEY, R.H. (1961), *EQUALITY*, NEW YORK, CAPRICORN BOOKS.
- THUROW, L. (1992), *LA GUERRA DEL SIGLO XXI*, VERGARA, MADRID.
- TITTMUSS, R.M. (1981), *POLÍTICA SOCIAL*, ARIEL, BARCELONA.
- VILLALAÍN, J.L., BASTERRA A. y DEL VALLE J.M. (1992), *LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE LOS 90 Y SUS NUEVOS VALORES*, FUNDACIÓN SANTA MARÍA/SM, MADRID.
- ZUBERO, I. (1992), "MODELO DE DESARROLLO Y JUSTICIA ECONÓMICA", EN SEGURA, J., SINDE, J.M., TOÑA, A., VITORIA, J. y ZUBERO, I., *ECONOMÍA DE MERCADO, CRISIS INDUSTRIAL Y SABIDURÍA CRISTIANA*, INSTITUTO DIOCESANO DE TEOLOGÍA Y PASTORAL/DESCLÉE DE BROUWER, BILBAO.