

# Solidaridad interhumana: Nuevo punto de partida de la ética y de la experiencia religiosa\*

*Sergio Néstor Osorio García*

Recibido: Octubre 10 de 2008 - Aceptado: Octubre 27 de 2008

\* Filósofo, teólogo, bioeticista y educador. Especialista en Docencia Universitaria, Bioética clínica y Filosofía de la Ciencia, magíster en Programación Neurolingüística y en Bioética global, Doctorando en Teología PUJ, Bogota. Profesor asistente, Departamento de humanidades, UMNG, e-mail: Sergio.osorio@umng.edu.co sergionestorosori@yahoo.com

## Resumen

Como el título de esta conferencia lo indica, quiero, como teólogo, intentar poner en palabras, la experiencia que se está tejiendo entre nosotros los hombres y las mujeres que habitamos este mundo, y que vamos a llamar: **“experiencia de solidaridad interhumana”**. Teniendo como eje integrador de mi trabajo esta experiencia de solidaridad interhumana, mostraré cómo desde ella se constituye en un mismo e indiviso momento el nuevo punto de partida de la ética y el renovado punto de partida de la experiencia religiosa del Dios que se reveló en Jesús de Nazaret y a quien los creyentes confesamos como el Cristo.

Dicho en otras palabras, quiero mostrar cómo la experiencia de la solidaridad es la bisagra que relaciona en un mismo e indiviso momento, la dimensión ética y la dimensión religiosa de la existencia humana. Sin una vida en solidaridad real entre los hombres y las mujeres, creo desde una suficiente certeza razonada, que no habrá futuro humano y por lo tanto divino, para esta especie en proceso histórico de constitución.

## Palabras clave

Solidaridad interhumana, ética, experiencia religiosa

## Abstract

The author wants to present how the experience of solidarity is the hinge that relates at the same time and moment, both the ethical and the religious dimension of the human existence. Without a life of real solidarity among men and women, the author believes that there will be no human future and therefore for the species in historical process of constitution.

## Key words

Interhuman solidarity, ethics, religious experience

## Introducción

La pretensión de este trabajo se hace hoy en día sumamente difícil y ello por el hecho de que la dinámica de la realidad histórica corre vertiginosamente en una dirección marcadamente a-solidaria, decididamente destructiva, que además de producir sistemáticamente exclusión y muerte a inocentes, produce, al mismo tiempo, un impacto socio-psicológico caracterizado por un sentimiento de desencanto existencial o de impotencia paralizante ante los graves desafíos de la sociedad<sup>1</sup>. Es decir, la pretensión choca con la experiencia cotidiana de vivir con la conciencia desgarrada, sin motivación para el cambio, y al mismo tiempo, tranquila porque ante la impotencia percibida, da lo mismo preocuparse o ser indiferente, pues

<sup>1</sup> OSORIO GARCÍA, S. N. (2008). *Bioética y pensamiento complejo II: estrategias para enfrentar el desafío planetario*, Bogotá: Universidad Militar Nueva Granada. El teólogo Jon Sobrino, hace unos años, hacía un interesante análisis del sentimiento de desencanto ante la existencia que se percibe en los primeros mundos, y lo contrastaba con el sentimiento de impotencia que puede percibirse en los terceros. En aquella, sostenía que si bien en los primeros mundos el desencanto era fructífero en cuanto disponía a los individuos a la búsqueda de aquello que el consumo decididamente no da, en los terceros mundos, el desencanto produce parálisis, impotencia, zozobra y parálisis. Es muy probable que lo que Sobrino descubría en el Salvador hace diez años, lo estemos experimentando hasta la saciedad en nuestra adolorida tierra colombiana. Cfr. SOBRINO, Jon. *Solidaridad y esperanza ante las víctimas de la pobreza injusta*. (1995). En: ECA, 557. San Salvador.

al final la realidad no cambia y el orden de las cosas sigue tal cual.

En efecto, podemos constatar que aunque en el mundo actual contamos con todos los medios necesarios para conocer la realidad del Planeta tierra, incluso la de otros planetas -porque para allá vamos-, conocemos muy poco nuestra propia y desgarrada realidad. Seguimos “dormidos”, “adormecidos”, “indiferentes” e “insensibles” para ver ese otro mundo que sin nosotros, -y es mi esperanza no a pesar de nosotros-, se despierta, florece y crece como semilla de nueva humanidad<sup>2</sup>. En este contexto, no quiero dejar pasar lo que ha dicho el politólogo de la Universidad de los Andes, Carlos Eduardo Correa, sobre su experiencia de trabajo con los pobres del Magdalena Medio colombiano:

Siempre que escuchamos algo de Barrancabermeja nos horrorizamos ante las masacres y asesinatos múltiples, las violaciones a los derechos humanos, la voladura de oleoductos y atentados terroristas, los desplazamientos forzosos de campesinos a la ciudad y el sinnúmero de necesidades que la gente no puede realizar en su vida. Ante semejante situación mucha gente nos pregunta ¿Cómo hacen para vivir allí? ¿Cómo hacen para no enloquecer? Ante todo lo que se dice, nosotros contestamos desde la realidad misma de la gente, porque paradójicamente es aquí mismo, en estos sectores populares donde florece la vida, donde van surgiendo semillas nuevas de algo distinto.

A pesar de tanta pobreza, de tanta hambre y de tanta violencia, la alegría no se acaba, la fiesta se mantiene viva, el chiste y la broma

recorren todas las esquinas; la solidaridad se manifiesta en todos los momentos, especialmente en el dolor de la muerte, la enfermedad y el hambre; la acogida calurosa, acompañada de la sonrisa libre, habita en las viviendas humildes. El deseo de vivir se manifiesta en el ‘rebusque’ diario de trabajo y alimentos, en el aprovechamiento de todo lo que aparezca. La libertad se experimenta cuando ante el empobrecimiento de la gente va quedando la verdadera dimensión que nada ni nadie puede hacer desaparecer: el encuentro festivo, la acogida amigable, el servicio solidario, el amor desinteresado, el ‘conato agónico por la vida’. Y es aquí donde no nos sentimos derrotados, ni entristecidos, ni desalentados porque esta novedad (siempre presente pero muy poco reconocida) empieza a mostrarnos posibles alternativas, donde la esperanza se recrea y la vida retoma su sentido<sup>3</sup>.

Teniendo como horizonte de comprensión estas experiencias-contraste, que se dan dentro de la estructura social de la realidad, voy a describir la mega-crisis que ya toca fondo y que descubre al unísono, por una parte, la tendencia a-solidaria de la existencia, pero por la otra, el surgimiento de una nueva comprensión de la dimensión ética<sup>4</sup> y la dimensión religiosa<sup>5</sup> de nuestra existencia.

<sup>2</sup> GONZÁLEZ FAUS, J. I. (1987). *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*. Santander: Sal Terrae.

<sup>3</sup> CORREA, C. E. (1994). *Barrancabermeja: semillas de esperanza*. Noticias de Provincia de la Compañía de Jesús en Colombia., p. 25.

<sup>4</sup> Por dimensión ética de la existencia voy a entender todo aquello que tiene por objeto explícito la humanización o el desarrollo del hombre en cuanto hombre.

<sup>5</sup> Por dimensión religiosa de la existencia voy a entender todo aquello que en la vida cristiana tiene por objeto explícito, la manifestación gratuita de la existencia, es decir, la vida de Dios en nuestras propias vidas.

## 1. Una mega crisis que toca fondo

Que el mundo está mal, parece ser una afirmación que hoy nadie se atreve a desmentir. Es más, para algunos, dicha situación todavía no ha tocado fondo. Esto significa que es susceptible de empeorar. La información que nos presenta a diario la prensa hablada, visual y escrita da muestras de ello. Pero estas informaciones más mediáticas sin duda, son una representación de la realidad ante la cual podemos preguntarnos: ¿Cuál es la realidad representada? Creo que lo que hay detrás de estas informaciones es un sistema u organización económica, política y socio-cultural que desintegra en su dinámica, la vida que se atraviesa por su camino, y que clama por una nueva configuración en donde todos podamos vivir de otra manera. Esta *utopía* no la nombran únicamente los sectores contraculturales o los sectores que luchan contra el sistema, sino -y esto es muy sorprendente- lo están proclamando los sectores más representativos del sistema vigente. Para mostrarles que lo aquí afirmado no es una calumnia, se trae a colación dos informes que representan la voz del sistema: uno es el Informe de las Naciones Unidas sobre *La Pobreza en el Mundo*, que se atrevieron a publicar dos años después de su elaboración, por lo escandaloso de sus conclusiones (1989-1991); el otro es el informe sobre la *Cumbre de Copenhague*, patrocinado por las Naciones Unidas en 1993.

### 1.1 El informe sobre la pobreza en el Mundo

En este informe, se dice que el problema fundamental de la sociedad contemporánea es sin lugar a dudas *la pobreza*. El abismo entre ricos cada vez más ricos y pobres cada vez más pobres es gigantesco y va en aumento. Esto en porcentajes significa que si en 1960 la relación

entre ricos y pobres era de 1 a 30, hoy en día es de 1 a 60. Gráficamente podemos decir que un norteamericano cualquiera, consume diariamente el equivalente a 60 haitianos. Pero, lo peor de este “desorden institucionalizado”, es decir histórico, es que es asumido por todos como un orden de la naturaleza al cual no hay mucho que se le pueda hacer. ¡Qué vamos a hacer, aquí las cosas son así! Es cierto que las cosas desgraciadamente son así, pero, podemos preguntarnos: ¿Acaso, no pueden ser de otra manera?

Si lo anterior no nos dice nada, puesto que ya todo se nos ha convertido en “lo normal”, es muy posible que esta realidad puesta en cifras nos ayude a percibir lo desgraciado del sistema.

En efecto, dice Mella Márquez que el dominio de los grandes grupos financieros e industriales y la concentración de la riqueza en unos pocos, ha sido un fenómeno constante en los últimos 50 años, y se ha intensificado en la última década. Así, cuando en 1960 el 20% de la población más pobre del Planeta se repartía el 2.3% de la renta mundial, este porcentaje ha disminuido a 1.7% en 1980 y al 1.4% en 1990, mientras que el 20% de los más ricos del Mundo han pasado del 70.2% en 1960, al 76.3% en 1980 y al 82.7% en 1990<sup>6</sup>.

Esto sencillamente significa que los hombres hemos construido un mundo basado en la exclusión, y que, desde la defensa del mismo, entendido como realidad metafísica, ya no queremos saber qué pasa o qué puede pasar con aquellos que han quedado excluidos. La “familia humana” si no es irónico o cínico hablar así, tiende a su autoaniquilación.

<sup>6</sup> MELLA MÁRQUEZ, J. M. (1994). *Vida Nueva*, p. 28.

### 1.2 El informe de la Cumbre de Copenhague

Más vergonzante aún, es que la Cumbre de Copenhague patrocinada por las Naciones Unidas ha introducido en la agenda mundial, **la Pobreza**. Esto significa que en la reunión de los siete Países más ricos del Mundo, se reconoce que la pobreza no es un problema entre muchos, sino el mal que ataca sin descanso a la humanidad del siglo XX; se reconoce que la pobreza no es un problema secundario o satelital, sino un problema estructural; que el crecimiento económico no

implica necesariamente mejoras en “la calidad de vida” de la mayoría de los hombres; que la prosperidad de los países industrializados y de grupos privilegiados en los no industrializados implica el aumento de la pobreza extrema en todos los demás; se reconoce que las leyes del mercado no son suficientes para regir equilibradamente la vida de las sociedades, pero que en últimas, no es posible su transformación radical.

Esto para los investigadores sociales de una universidad centroamericana significa:

<b>Abismo entre ricos y pobres</b> <b>En el reparto de la renta mundial segunda mitad del siglo xx</b>	
El 20% de la población más pobre se repartía en:	El 20% de la población más rica se repartía en:
1960 – el 2,3% de la renta mundial	70,2% de la renta mundial
1980 – el 1,7% de la renta mundial	76,3% de la renta mundial
1990 – el 1,4% de la renta mundial	82,7% de la renta mundial

  

<b>La creciente desigualdad en el mundo, según algunos rubros</b>
20% más ricos del planeta controlan el 83% de la producción mundial
20% más ricos del planeta controlan el 81% del gasto de energía
20% más ricos del planeta controlan el 80,5% del ahorro
20% más ricos del planeta controlan el 80,6% de la inversión mundial.

  

<p>Constatación 1</p> <p>Las 350 personas más ricas del mundo reciben actualmente rentas anuales equivalentes a 2.400.000 millones de personas, es decir 45% de la población mundial.</p> <p>Constatación 2</p> <p>Pero, lo más escandaloso es que esos 2.400 millones de personas se debaten a diario entre la vida y la muerte a causa de la pobreza.</p>
---

Que más de mil millones de personas viven en la pobreza extrema, privados gravemente de alimentación, agua potable, vivienda, saneamiento, salud, educación e información. Y más de 120 millones no tienen empleo y muchos más están subempleados y la mayoría padece hambre. Sin embargo no todos son igualmente

vulnerables, sino que las mujeres, los niños, los ancianos, los refugiados, los desplazados, los discapacitados y los indígenas son los más afectados por la pobreza<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> EDITORIAL. (1994). *Cómo erradicar la pobreza de la humanidad*. En: Revista ECA, 557. San Salvador, p. 185.

En síntesis, para la Cumbre de Copenhague, **la pobreza**, el mal del siglo XX, no es visto solamente como despojo de bienes materiales, como empobrecimiento -tal como lo entendía el informe sobre *La pobreza en el Mundo*- sino también y al mismo tiempo como **negación de espacios políticos, sociales y culturales**. La pobreza es vista como discriminación y exclusión social, como falta de participación en la toma de decisiones en la vida nacional y como obstáculo para la comunicación abierta y sin manipulaciones. La pobreza por lo tanto, no se manifiesta solamente en la falta o escasez de ingresos o recursos materiales (empobrecimiento), sino también en la imposibilidad para acceder a los servicios sociales básicos y para poder ejercer derechos y libertades fundamentales

como la participación social y la comunicación (exclusión).

Quizás por esto, en el lenguaje económico ya no se habla de “mano de obra barata”, sino de “mano de obra sobrante”; ya no se habla de oprimidos, sino de excluidos y en donde el oprimido es un privilegiado con relación al excluido, porque éste en el concepto y en la realidad supone que tiene un trabajo. Esto significa, entre otras muchas cosas, que los terceros mundos: América Latina, África y Asia están compuestos por una población sobrante, por una población desechable; el tercer mundo esta compuesto, más que por oprimidos o empobrecidos, por una masa cada vez más grande de excluidos. Esto en cifras puede resultar más impactante:

<b>Abismo entre ricos y pobres en el reparto de la renta mundial</b>
Los 20% más ricos del planeta, reciben 82,7% de los ingresos mundiales
Los 20% siguientes , reciben el 11,7% de los ingresos mundiales
Los 20% siguientes, reciben el 2,3 % de los ingresos mundiales
Los 20% siguientes, reciben el 1,9% de los ingresos mundiales
Los 20% más pobres, reciben el 1,4% de los ingresos mundiales

### **Constatación 1**

Esto quiere decir que el 60% de la población mundial, tienen acceso a apenas 5,6% del ingreso mundial,

Mientras que 20% más ricos, tienen acceso a 82,7% de los ingresos mundiales.

Vivimos una desigualdad sin precedentes en la distribución del ingreso mundial

### **Constatación 2**

Esta tendencia a la desigualdad es creciente. A tal punto que si la diferencia entre los 20% más ricos y los 20% más pobres era en 1960 de 1 a 30 es de 1 a 60 en el año 1990. Esto significa que vivimos en un sistema económico que ha lanzado a más de 3/5 partes de la población mundial a una condición de pobreza, miseria y exclusión. Se trata de un fenómeno que la propia lógica del sistema reproduce, pero, al mismo tiempo se trata de un fenómeno ante el cual el sistema y la opinión pública son insensibles e indolentes.

Vivimos de forma institucionalizada una tendencia creciente hacia la desigualdad.

Lo cínico de la situación descrita es que esta “manera de vivir” se impone como criterio para el resto de la población mundial, mientras se implanta el imaginario “del caos”, del “desorden ininteligible” y de la “sensibilidad del sin sentido” y esta lógica del sistema se reproduce dentro de cada país entre las poblaciones urbanas y rurales, y dentro de las ciudades entre los centros y las periferias.

Por todo lo anterior, la erradicación de la pobreza no comprende únicamente la redistribución de la riqueza, sino también la creación de espacios para la participación y la integración social, política y cultural. Y sin embargo ¿Esto es lo paradójico o cínico? ¡No sé! La solución para los mecanismos oficiales se encuentra en los **actuales programas de ajuste estructural**. ¡Carajo! Si el problema de la pobreza es el mal del siglo XX y es un mal estructural como ellos tienen el valor de reconocerlo, ¿cómo no pueden reconocer que la solución no puede venir de ajustes a la estructura, sino de la transformación misma del sistema?

Los informes del sistema muestran que la pobreza en el Mundo, catalogada como el mal del siglo XX, no es únicamente una pésima organización económico-política, sino una situación límite que reta como nunca la dimensión ética y religiosa de la existencia. Se hace pues, necesaria una nueva comprensión de la humanidad, como una nueva ética<sup>8</sup> y un *nuevo* Dios que subviertan

<sup>8</sup> LEVINAS, E. (1977). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme. LEVINAS, E. (1987). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme. DERRIDA, J. (1989). *Violencia y metafísica*. En: *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos. MORIN, E. (2006). *El Método VI: Ética*. Madrid.

radicalmente esta situación<sup>9</sup>. Esta nueva comprensión de sí mismos y sus correspondientes implicaciones ético-religiosas es lo que aquí se pretende decir con el concepto de **solidaridad interhumana**.

## 2. Cuando la crisis toca fondo, emerge un nuevo punto de partida para la ética y para la experiencia religiosa

En el apartado anterior, hemos dicho que vivimos una mega-crisis que ha tocado fondo. Ante esta mega-crisis hemos dicho que han surgido dos grandes soluciones:

- 1) Una **solución intrasistémica** promovida por quienes han construido después de las guerras europeas, el orden económico y político internacional vigente y que consiste en la implementación de **programas de ajuste estructural**; y
- 2) Una solución **antisistémica** que se alza desde los pobres de este Mundo, es decir los excluidos del sistema, y que se pone en marcha desde experiencias negativas de contraste -en las cuales pareciera a primera vista que ya no hay nada que hacer- para decir precisamente que lo que se debe hacer es algo radicalmente distinto. He aquí, la ética del sistema, o mejor el abuso ético por parte del sistema<sup>10</sup> y la ética solidaria; la muerte y la vida; el nihilismo y la esperanza: en términos teológicos, el ídolo y la divinidad. Expliquemos más esta segunda posibilidad.

<sup>9</sup> CORBÍ, M. (1996). *Religión sin religión*. Madrid: PPC.

<sup>10</sup> MARDONEZ, J. M. (2001). *Postmodernidad y neoconservadurismo*. Navarra: Verbo Divino., pp. 113-128.

Con lo que hemos dicho, es evidente que las propuestas éticas antiguas y también muchas modernas parten de la “ley natural”. En este sentido, presuponen que existe un orden anclado en el Cosmos o en la naturaleza humana, llamada en este caso subjetividad trascendental, de lo cual se sigue el precepto de no transgredir el orden o de actuar coherentemente con aquello que la razón universal y abstracta dictare. Subyace aquí un concepto absoluto de razón objetiva -en el primer caso-, y subjetiva -en el segundo-, que crea un orden que es interpretado en términos universales y asumido o creado como tal por la consciencia humana<sup>11</sup>. En este sentido, esta racionalidad universal y abstracta, cacareada con más fuerza que nunca desde la Ilustración, olvida permanentemente que se encuentra situada en contextos culturales e históricos concretos expuestos a la habilidad personal y social. Es decir, expuestos, por no decir contaminados, por la búsqueda desordenada de intereses individuales y de un ansia infinita de poder y dominio sobre los demás hombres, sus hermanos.

**La experiencia**, aquella dimensión de la existencia que siempre se ha resistido a quedar enjaulada en los estrechos límites de una racionalidad carcelaria y omnicomprensiva, nos enseña que la **razón moral universal** está necesitando ella misma de liberación. Por ello, cuando miramos con agudeza crítica la realidad histórica que nos ha tocado vivir, nos percatamos de que el punto de partida de la ética no ha de ser, no puede ser, un

supuesto orden vulnerabilizado por la azarosa historicidad humana, sino nuestra indignación por la condición histórica y concreta en la cual se encuentran los excluidos. Es decir, el mundo de la vida de los excluidos de su mismo sistema.

En este contexto, el punto de partida de la ética, es pues, **la indignación** por el desorden que habita en nuestros corazones y en la sociedad cuando ésta ha sido construida desde una institucionalización transida de intereses, muy bien fundamentados y justificados racionalmente<sup>12</sup>. La ética surge desde contextos y situaciones concretas experimentadas como situaciones in-humanas o anti-humanas; la ética surge desde experiencias negativas de contraste como explicitación de aquello que en la experiencia vivida y en la praxis realizada ha logrado liberarnos de las ataduras que nos esclavizan. Como nos lo recuerda Schillebeeks:

La razón moral autónoma, termina, en las historias humanas de sufrimiento: en las historias de sufrimiento por fracaso, sufrimiento por dolor físico, sufrimiento por mal e injusticia, sufrimiento por y en el amor, sufrimiento por culpa... Estas experiencias de conversión y crucifixión, son las que fuerzan a la metanoia, es decir, al cambio de mente, de acción, de ser (a la conversión antropológica)<sup>13</sup>.

Lo éticamente bueno se manifestará solamente en y a partir de praxis cotidianas de transformación liberadora. Ahora bien, ¿qué es aquello que nos saca de nosotros mismos y

<sup>11</sup> OSORIO GARCÍA, S. N. (2008). *Ética para la Bioética y Bioética para la Ética. El diálogo con la tradición occidental*. En: *Bioética y pensamiento complejo II: Estrategias para enfrentar el desafío planetario*. Bogotá: UMNG., pp. 9-22.

<sup>12</sup> *Ética e individualismo*. (1993). En: *Perspectiva Teológica*, Año XXV, 67. Bello Horizonte, Brasil.

<sup>13</sup> SCHILLEBEECKX, E. (1994). *Los hombres relato de Dios*. Salamanca: Sígueme., pp. 61-62.



nos libera desde las praxis cotidianas? Todavía más, ¿qué relación tiene aquello que libera con lo que los cristianos llamamos “experiencia de Dios”?

Responder a este interrogante, es responder por una parte, a la relación o vinculación existente entre el reino de la libertad humana (dimensión ética) y el reino de Dios (dimensión religiosa), y por la otra, es responder a la validez o no que puede tener el discurso teológico, -la teología-, cuando ésta quiere explicitar lo que significa Dios, pero en relación con los hombres; cuando ésta no busca proporcionar pruebas de la existencia de Dios, sino que se esfuerza por articular reflexiva y creyentemente aquello que libera a los hombres desde las *praxis* de amor y justicia que se realizan en la historia.

### 3. La relacionalidad indivisa de lo ético-religioso en nuestra existencia humana

Veamos la relación entre lo ético y lo religioso en sentido no cristiano, para luego, -en el siguiente numeral- ver el aporte cristiano a la dimensión ético-religiosa que emergió con la modernidad y en contra de la posición ética y religiosa de la existencia.

En este orden de ideas, deseo hacer énfasis en tres grandes aspectos:

- 1) Que el proceso de constitución como especie humana puede ser leído desde las dimensiones ético-religiosas de la existencia,
- 2) Que no todo lo religioso es cristiano, lo cual implica el reconocimiento de religiosidades no cristianas como válidas y necesarias y
- 3) Que el cristianismo tiene que hacer un aporte específico a la constitución ético-religiosa de la existencia.

### 3.1 La dimensión ético-religiosa de la existencia humana en el horizonte del sujeto racional

Si ustedes se acercan a la fundamentación de las éticas antiguas, y también de las éticas modernas, -por lo menos aquellas que han pasado a ser parte de la historia oficial-, encontrarán que ambas parten de principios *a priori*. En efecto, las antiguas éticas parten de la “ley natural”. Ésta, entendida como el orden cosmológico de cosas que determina no sólo la organización del Cosmos como un todo, sino también de la ciudad humana construida a imitación de ese cosmos, es decir la Polis. La modernidad, por su parte, no se remonta al orden de cosas cosmológicas, sino que haciendo una diferenciación entre la naturaleza física (necesidad), y la naturaleza humana (libertad), fundamenta esta última -la libertad-, como una posibilidad única de la naturaleza racional del ser humano: la subjetividad trascendental del individuo moderno, la cual no es demostrable ni necesaria. Pero, sólo desde ella, se puede fundamentar la libertad humana. De lo anterior, se sigue el precepto de no transgredir el orden cosmológico en un caso y racional en el otro. O si prefieren oírlo en forma positiva: tenemos que obrar coherentemente con la naturaleza humana. Naturaleza que en el caso griego, se fundamentaba desde el horizonte cosmológico, y que en el caso moderno, se fundamenta desde la racionalidad trascendental del sujeto que piensa. Se trata, por lo tanto, de actuar conforme con lo que dicte la razón. En ambas concepciones, subyace un concepto absoluto de razón, objetiva en el primer caso y subjetiva en el segundo, que crea un orden apodíctico que es interpretado en términos

universales y asumido en la consciencia, como obligatoriedad impostergable.

En síntesis, la modernidad cultural producto de la revolución científico-técnica, se proclamó a sí misma como el final de todas las religiones históricas. La modernidad cultural proclamó que la ciencia y la técnica eran las formas más pertinentes y adecuadas para superar aquello que la religión decididamente no había sido capaz de superar, a saber: el hambre, la pobreza, la tiranía, la guerra y la muerte. Con esta proclama se entendía que la religión o estadio religioso de la humanidad era una fase de ignorancia pueril dentro del progreso de la especie humana que terminaba necesariamente en el surgimiento de la razón universal y atea<sup>14</sup>.

En esta misma línea, **la Ilustración** declaró que era necesario asumir la mayoría de edad<sup>15</sup>; era necesario asumir la muerte de Dios como presupuesto racional para la liberación humana<sup>16</sup>. El lema fundamental de la

Ilustración podríamos decir era **“muera Dios, viva el hombre”**. Desde entonces, siempre que hablamos de ética, de fundamentación de los criterios de las praxis humanas, hemos de referirnos de manera exclusiva al **“hecho de la razón”**. Se trata de una ética autónoma de carácter universal sin ningún fondo religioso. En el fondo, lo que buscó la Ilustración con la muerte de Dios, del Dios metafísico -por supuesto- fue liberar al hombre para una vida autorrealizada, autoconsciente y autodeterminada<sup>17</sup>.

La ética desde la modernidad o mejor, de nuevo en la modernidad ilustrada, es producto de la racionalidad humana, una vez que ésta se ha desenganchado de las cosmovisiones metafísicas y religiosas del mundo<sup>18</sup>. La autonomía del sujeto moderno, es la última fase evolutiva del desarrollo de la humanidad, en donde ésta ya no necesita recurrir a Dios para fundamentar la acción humana. De lo que se trata en la fundamentación autónoma, es decir lo racional de la ética, es de la **dignidad humana** de cada quien, de cada sujeto en tanto es sujeto racional. Y aquí el hombre histórico y concreto en sus configuraciones socio-culturales y no Dios, tiene la última palabra. Dios ya no puede de una manera ahistórica, acultural o heterónoma, ordenar cómo debe ser la conducta de los hombres.

<sup>14</sup> La época llamada modernidad tenía como presupuesto la conceptualización de los procesos históricos como momentos evolutivos de la especie humana, procesos que tenían su culminación en el advenimiento de la racionalidad moderna en cuyo centro se encuentra el sujeto autónomo y racional. Cfr. MENÉNDEZ UREÑA, E. (1979). *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión*. Madrid: Tecnos. MENÉNDEZ UREÑA, E. (1984). *Ética y modernidad*. Salamanca: Universidad Pontificia.

<sup>15</sup> KANT, E. (1986). *Respuesta a qué es la ilustración*. En: Revista Argumentos, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

<sup>16</sup> La frase es de Federico Nietzsche. Para una interpretación sugerente, recomiendo el excelente artículo de HEIDEGGER, M. (2000). *La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’*. En: *Caminos de Bosque*. Madrid: Alianza., pp. 157-198. Traducción de Helena Cortes y Arturo Leyte.

<sup>17</sup> HABERMAS, J. (1989). *El carácter normativo de la modernidad*. En: *Discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Taurus., pp. 397-433.

<sup>18</sup> HABERMAS, J. (1987). *Desencantamiento de las imágenes religio-metafísicas del mundo y nacimiento de las estructuras de conciencia modernas*. En: *Teoría de la Acción Comunicativa*. T. I, pp. 249-284. Madrid: Taurus. GUARDINI, R. (1995). *El fin de la modernidad*. Madrid: PPC.

En este punto, la modernidad ilustrada sigue teniendo vigencia como la razón. En efecto, para hablar de Dios no es necesario partir de la finitud del Universo (pruebas cosmológicas de la existencia de Dios), no es necesario poner a Dios como condición de posibilidad de las acciones humanas (teología antropológico-transcendental), no es menester situarlo como el elemento o fundamento necesario para el funcionamiento del sistema vigente (tal como lo decía la teología política clásica), -y lo dice, vergonzosamente, la teología actual del imperio<sup>19</sup>- de tal forma que lo que sea Dios queda de nuestra parte y contra nuestro enemigo.

Pero, la modernidad ilustrada presenta una terrible debilidad, ha dejado la sensibilidad humana, fundamento de la solidaridad, como lo opuesto de la razón, como lo irracional. Entendiendo por irracional, todo aquello que no fue posible traducirse en el lenguaje conceptual. La racionalidad moderna, expulsó la solidaridad del Mundo de la racionalidad y la confiscó en el plano de lo íntimo con la cual había que convivir, pero no transformar. Y en este punto, la modernidad se equivocó nefastamente<sup>20</sup>.

A estas alturas, ustedes se preguntarán: ¿y por qué se equivocó en este punto la modernidad?

¿Qué tiene de malo poner en su sitio a la sensibilidad? ¿Acaso es que tenemos que admitir ahora, la superioridad del sentimiento sobre la razón? Ante lo cual he de responder de la siguiente manera: la sensibilidad es de alguna manera *inferior* a la racionalidad. Pero de ninguna manera, es lo otro de la razón. La sensibilidad y por lo tanto, la solidaridad que en ella se funda -y esta es mi hipótesis de trabajo-, es el nuevo punto de partida de la ética y el nuevo fundamento de la experiencia religiosa de la humanidad, en tanto opción y tarea.

Ahora bien, esto implica que desde la distancia histórica que nos permite el tiempo transcurrido, podamos admitir no sólo que la sensibilidad no es la otra cara de la razón, sino además, que es otra forma en que la racionalidad procede. El ser humano, los hombres y mujeres que habitamos este Mundo, somos simultáneamente operativos, afectivos e intelectuales. Somos, si se me permite la expresión *practi-senti-pensantes*<sup>21</sup>. Gozamos de manera concurrente, antagónica y complementaria de una racionalidad práctica, de una racionalidad emocional y de una racionalidad intelectual que nos permite adaptarnos al medio y transformarlo de cara a nuestras necesidades más profundas<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Hoy las teologías pluralistas de las religiones hablan del reto que se les presenta a las religiones tradicionales (de texto y sin texto), la única "religión vigente" en la actualidad: la religión del mercado y su justificación "teológica". KNITTER, P. *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*. (1987). En *Hacia una teología de la liberación de las religiones*. Nueva York: Orbis Books, Maryknoll., pp. 178-200.

<sup>20</sup> DAMASIO, A. (1996). *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*. Barcelona: Grijalbo.

<sup>21</sup> OSORIO GARCÍA, S. N. (2005). *La unidualidad cerebro-mente la luz del pensamiento complejo e implicaciones pedagógicas*. En: *Cuerpo-movimiento: perspectivas*. Bogotá: UR., pp. 96-117. LURIA, A. (1979). *El cerebro humano y los procesos psíquicos. Análisis neuro psicológico de la actividad consciente*. Barcelona: Fontanella. MACLEAN, P. (1970). *The triune brain. Emotion and scientific bias*. New York: Schmitt. MORA, F. (2000). *El cerebro sintiente*. Barcelona: Ariel. ZUBIRI, X. (1993). *Inteligencia sentiente*. Madrid: Alianza.

<sup>22</sup> PÉREZ TAPIAS, J. A. (1995). *La hominización:*

### 3.2 La dimensión ético-religiosa de la existencia humana en el horizonte de las experiencias humanas en sentido no-cristiano

Ahora bien, ¿cuáles son estos acontecimientos históricos significativos que aportan la liberación de la racionalidad humana moderna? Y ¿cómo se relacionan éstos con la experiencia de Dios? Estos acontecimientos podemos encontrarlos, como dice el filósofo francés Emmanuel Levinas, en una sensibilidad que desde el rostro del otro suscita en nosotros nuestra libertad, suscita en nosotros un compromiso solidario<sup>23</sup>.

Es decir, aquello que libera no es nuestra hipercentrada subjetividad que excluye al otro, sino la sensibilidad ante el rostro del otro que nos descentra de sí mismos, liberando y dándonos una nueva identidad. Lo que libera es aquella capacidad que tenemos los

seres humanos para amar sin razón alguna; es aquella creatividad humana de la auto-entrega generosa y la auto-trascendencia que en forma de auto-vaciamiento no alienante, nos saca de sí mismos desinteresadamente en favor de los demás, del otro y de manera especial del otro sin “rostro humano”: el excluido<sup>24</sup>.

Lo que hay ante todo, es el rostro del otro como reto ético de la subjetividad. La ética, como dice Levinas, es filosofía primera<sup>25</sup>. La prioridad de lo humano o de la dignidad del hombre es, sobre todo en la experiencia de los hombres modernos, el contexto concreto en el cual surge la pregunta ética. Y en el cual cabe plantear válidamente, y con sentido, a la altura del tiempo, el problema de Dios. Encontrarnos con el otro no es en modo alguno encontrarme con él como un “otro yo”, de tal manera que aparezca ante mí la máxima “trata a los otros como quieras que te traten a sí mismo”. ¡No! No se trata de la lógica del *fair play* o lógica del sí mismo, como tampoco se trata de encontrarme con “otro yo” en tanto elemento de una totalidad social, como en la propuesta marxista. Se trata de un encuentro con el “otro” en tanto que otro. Del encuentro con un único original y trascendente “otro” con quien me hallo en relación asimétrica. Que me encuentro en una relación asimétrica con el “otro” que está frente de sí significa, -como penetrantemente lo muestra Levinas-, que lo que la otra persona puede demandar de mí no es una consecuencia de lo que yo pueda demandar de ella.

La relación asimétrica significa que el otro, infinito, abre el tiempo, la trascendencia y domina mi subjetividad. En el fondo, se trata

---

*aparición del hombre y la emergencia de la cultura.* En: *Filosofía y crítica de la cultura.* Madrid: Trotta., pp. 143-160. MASÍA CLAVEL, J. (1998). *La perspectiva biocultural.* En: *Bioética y Antropología.* Madrid: Universidad Pontificia de Comillas., pp. 39-75. MASÍA CLAVEL, J. (1998). *El proceso bio-cultural de hominización.* En: *Bioética y Antropología.* Madrid: Universidad Pontificia de Comillas., pp. 77-104. MORIN, E. (2001). *El Método I-VI.* Madrid: Cátedra. MORIN, E. (2001). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro.* Bogotá: MEN-ICFES-UNESCO., pp. 37-47. DE GREGORI, W. (2002). *Conozca su cerebro.* En: *Construcción familiar-escolar de los tres cerebros.* Bogotá: Kimpres., pp. 14-68.

<sup>23</sup> LEVINAS, E. (1977). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad.* Salamanca: Sígueme. LEVINAS, E. (1987). *De otro modo que ser o más allá de la esencia.* Salamanca: Sígueme. LEVINAS, E. (1995). *De Dios que viene a la idea.* Madrid: Caparrós.

<sup>24</sup> Ibid., *De otro modo que ser o más allá de la esencia.*

<sup>25</sup> LEVINAS, E. (1971). *Ética e infinito.* Madrid.

de una alteridad trascendente y no de una participación o generalización de intereses. El otro se hace valer como una exigencia que domina mi libertad, y por ello, como más originario que todo lo que en mí tiene lugar. El yo no es trascendente con relación al otro en el mismo sentido en que el otro es trascendente con relación al yo<sup>26</sup>.

El hecho de que mi “yo” no pueda tener ni ejercer poder alguno sobre el “otro”, indica que el otro desborda absolutamente la idea que puedo hacerme de él. Yo no soy lo que pienso ser ni el otro cabe dentro de la conceptualización racional que yo haga de él. Esto es lo más opuesto a la libertad burguesa que a partir del *cogito* cartesiano se pone así misma, como condición de posibilidad de todo, incluido el otro. Por ello, Levinas dirá que la prioridad de lo ético implica una experiencia religiosa.

En tanto el otro no es ni una mediación, ni una encarnación de Dios, sino la manifestación, a través de los rasgos propios de su rostro, de la altura en la que Dios se revela. El cara a cara manifiesta, revela, la dimensión última de sentido<sup>27</sup>.

Lo que no se deja reducir, pero al mismo tiempo, no se puede revelar sino en las relaciones humanas, es propiamente **la experiencia de lo divino**.

Con esto espero haber mostrado la relación intrínseca entre la dimensión ética y la dimensión religiosa de la existencia en un sentido no cristiano. Ahora, veamos el aporte

cristiano y las implicaciones concretas para la solidaridad humana.

### 3.3 El aporte cristiano a la a la constitución ético-religiosa de la existencia

Digamos para comenzar, dos cosas. Primero, que en cristiano la ética no agota la experiencia religiosa, pero la manifestación visible de lo religioso se juega en la praxis ética. Segundo, que el cristiano ve la praxis autónoma y liberadora de la humanidad, dentro del contexto de una práctica conforme con el Reino de Dios, en donde tiene puesta su esperanza. En este sentido, la ética cristiana, en cuanto ética, no añade nada a la ética autónoma y liberadora orientada a la dignidad humana como lo vimos al referirnos a la ética autónoma de la modernidad; tampoco anula y desmiente la ética de la otredad de Levinas que pone de manifiesto la relación entre la experiencia ética y la experiencia religiosa. Pero, aporta algo que todavía no había sido puesto en consideración: la toma de consciencia de la espiritualidad de la experiencia ética originaria<sup>28</sup>.

La ética que así está anclada en la fe en Dios, tiene por fundamento suyo la esperanza realista en un Dios que actúa en la historia para liberar al hombre en su situación real y concreta. En este sentido, el punto de partida de la ética no es en la perspectiva cristiana, la razón moral universal (necesitada de liberación), que frecuentemente interviene en detrimento del pobre, sino la fe en el Dios que libera al hombre en y desde sus praxis de liberación históricas.

<sup>26</sup> LEVINAS, E. (1997). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme., pp. 238.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 109 ss.

<sup>28</sup> Espiritualidad que se celebra en la liturgia, se medita creyente y críticamente en la oración, y se hace vida en las praxis cotidianas transformadoras de iniquidad histórica con otros hombres y mujeres creyentes y no creyentes.

Praxis que son llevadas por la teología al lugar de la reflexión y del discurso. Pues, ¿qué es la teología sino la tematización creyente de las praxis de la liberación humana en donde puede aparecer con sentido la palabra Dios?

La razón moral autónoma y liberadora, con su exigencia de racionalidad está pues, bajo la crítica y el estímulo de la historia humana de sufrimiento inocente e injusto; está bajo crítica por los relatos de dolor a los cuales no cabe darles su puesto racional<sup>29</sup>. En las dimensiones personales y sociales de la ética autónoma y liberadora, la teología ve el material histórico de la salvación religiosa, ve la manifestación históricamente consecuente o la transparencia del Reino de Dios que se aproxima de forma excepcional en la vida y praxis, muerte y resurrección de Jesús de Nazareth. Vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazareth que se sigue actualizando en fragmentos de nuestra historia mediante praxis liberadoras y solidarias.

Lo decisivo entonces, para el discurso teológico, son las praxis del Reino de Dios en solidaridad con todos los hombres y, justamente en ello y por ello, en una opción preferente por los pobres y oprimidos, contra la opresión de los hombres poderosos y de las estructuras que deshacen a los hombres... Por esta razón, la teología en tanto cristología, nos hace ver que lo divino se muestra y halla su expresión plena, no junto ni sobre lo humano, sino precisamente en lo humano. Y lo mismo se aplica para el reverso de la cuestión, el pecado contra Dios aliena al hombre también de sí mismo, y la transgresión de los derechos

humanos es a la vez, pisotear los derechos de Dios. No tiene sentido hablar de pecado contra Dios, si al mismo tiempo, no se dice en dónde es que Dios es agraviado: en el hombre<sup>30</sup>.

Que el Dios de los cristianos sea un Dios con los hombres, significa que los hombres son el relato de Dios “los hombres son las palabras con las cuales Dios nos cuenta su historia”. Para saber qué sea Dios, hay que asociarse con los hombres, vivir a su lado: sus vidas, ellos mismos son la historia de Dios en medio de nosotros. Sólo en la historia de los hombres podemos escuchar el evangelio de ayer, de hoy, de mañana. Es decir, podemos saber lo que significa Dios con nosotros.

Dicho de otra manera, **la solidaridad interhumana** es la manera concreta como Dios se aproxima a los hombres para liberarlos.

La libertad cristiana evangélica, es una libertad liberada del egoísmo y del poder y por ello, una libertad solidaria, en la cual la libertad de uno, no amenaza la libertad de otro, como tan frecuentemente ha ocurrido y sigue ocurriendo con las libertades liberales burguesas y también con las libertades comunistas. La libertad evangélica es una libertad que descansa en la aceptación de todos por Dios, desde antes que empiecen los hombres a actuar. Nuestro Dios es un Dios que acepta al hombre más allá de los límites de su capacidad ética y de su acción, prescindiendo del estado de deficiencia de su concreta humanidad<sup>31</sup>.

Ante esta situación muchos se preguntarán ¿Y entonces para que sirve Dios? ¿Qué necesidad tenemos de Dios, si podemos hacer

<sup>29</sup> METZ, J.B. (1972). *El futuro a la luz del memorial de la pasión*. En: Revista Concilium, 76., pp. 317-334.

<sup>30</sup> SCHILLEBEECKX, E. (1994). Op. Cit., pp. 64, 144 y 148.

<sup>31</sup> Ibid., p. 80.

lo mismo e incluso mejores cosas y acciones cuando no creemos en Él? Y ante esta seria cuestión, podríamos replicar que ciertamente no necesitamos de un Dios tapagoterías que intervenga en el fracaso y el desaliento humano; no necesitamos de un Dios que como soberano absoluto imponga arbitrariamente a los hombres su voluntad, su ley, como si el fundamento inmediato de su obligación ética no fuera lo digno del hombre, sino Dios; tampoco necesitamos de un Dios al que apelen los hombres cuando su argumentación ética se acaba, y para llenar ese vacío, invocan la “voluntad de Dios”.

De lo que sí tenemos necesidad, es de un *pathos* por lo humano que nos saque de sí mismos y nos descentre en el otro. Necesitamos de un Dios amor que se revela en las praxis humanas de liberación, es decir como evangelio tanto en la vida solidaria como en la ética autónomamente liberadora y místicamente fundada.

De este modo, se expresa también densa y concretamente que para quien cree en Dios, sobre todo en el Dios cristiano, la fe en Dios libera al hombre en un mismo e indiviso movimiento, para el amor a Dios (dimensión o experiencia religiosa), y para el amor al hombre (dimensión o experiencia ética). Y sobre todo, para amar de manera preferencial a los otros hombres excluidos y marginados de este Mundo (Mt 25,31-40). La praxis ética y también política o mejor la praxis ético-política, se convierte de esta manera, en esencial componente de la vida orientada a Dios. Dios es insignificante fuera o al margen de las praxis solidarias de justicia y amor en un Mundo tan injustamente organizado y violento como el nuestro.

En síntesis, podemos aceptar sin lugar a dudas, una ética autónoma y liberadora que no se fundamenta primeramente en Dios, sino en lo digno de lo humano. Pero, sin concluir, de manera apresurada, que dicha ética autónoma y universal se desvincula totalmente de Dios. Dios no fundamenta directamente la acción humana, eso es responsabilidad del hombre. Pero, las experiencias éticas tanto de la dignidad, como de la otredad, leídas desde la experiencia de fe, pueden encontrar en la dimensión ética de la existencia, el lugar de la revelación del rostro humano de Dios que se manifestó en Jesús, el de Nazareth.

Ahora bien, ¿cómo interpretar esta situación? Cuando el cristiano sale de sí, al encuentro del otro, en tanto que otro para sí (ética de la otredad), no sólo libera a la ética de su hipercentrado egocentrismo, sino que además, puede llevarnos a encontrar la confirmación de lo que Dios hace en nosotros cuando “nosotros” logramos salir de sí mismos. En este sentido, la praxis de solidaridad para con el otro (solidaridad interhumana), se convierte para la lectura de fe, en la confirmación de la manera como Dios hace con el hombre la historia y de esa manera, convierte la solidaridad interhumana en una verdadera espiritualidad. Es decir, asume el encuentro con el otro en tanto que otro, en la constitución no sólo de la propia identidad, sino que además descubre que esa identidad está referida a esa dinámica liberadora de la tendencia egocéntrica en la cual desde siempre nos movemos.

Esta lectura de fe, se asume como la confirmación de un modo de ser para con el otro en la cual se presenta, se revela, la manera religiosa de ser. Es decir, la praxis confirma una manera de ser (espiritualidad), que sólo

se da desde la misma praxis. Comprender este misterioso encuentro en tanto encuentro misterioso con la divinidad, es pues descubrir en la solidaridad interhumana la manera humana de ser de Dios: la espiritualidad. Por lo tanto, la solidaridad interhumana no es solamente el nuevo punto de partida de la ética (experiencia de la otredad), sino también y al mismo tiempo, el nuevo punto de partida de la experiencia religiosa (de la espiritualidad).

Desde la tradición de experiencias cristianas, Dios no necesita de los hombres y de las mujeres para ser Dios, negándoles su libertad y autonomía, sino para ser un Dios en relación con sus praxis de liberación. Se trata por lo tanto, de la fe en el Dios que libera creadoramente desde una libertad necesitada de liberación y liberada del egocentrismo para el amor entre los hombres, y de manera especial, para amar al más débil y necesitado, tal como se revela en Jesús de Nazareth. Por ello, desde Jesús de Nazareth, las praxis solidarias, es decir liberadas del egocentrismo humano que nos constituye, se descubren o revelan como el lugar de la salvación: de la liberación liberada.

Sobre la base de la tradición de experiencias cristianas, Dios es alguien que opta por el bien en oposición al mal; Él se halla al lado de lo que libera al ser humano y beneficia al hombre. De donde se concluye que allí donde se promociona práxicamente el bien y se combate el mal para la liberación humana, es decir, se vive la solidaridad interhumana, se reconoce en efecto, la presencia de Dios. Dios en cristiano, es un Dios liberador de lo humano y fundamento de esperanza universal no sólo en el plano

individual y social, sino en el plano histórico y metahistórico<sup>32</sup>.

En este sentido, el mundo y la historia dentro de la naturaleza como entorno, constituyen para el cristiano, la esfera de la acción liberadora de Dios en y por medio de la mediación humana. Hablamos pues, de una autonomía teónoma o de una auténtica solidaridad interhumana como manifestación de la divinidad. Como dice Schillebeeckx:

Los creyentes admiten que Dios ha traído la liberación en y a través de los seres humanos... Los creyentes ven el rostro de Dios en la historia de liberación humana (el material de la revelación de Dios). Este acontecimiento puede ser tratado por creyentes y no creyentes, y ello utilizando un lenguaje común. Sólo después se puede mostrar el significado que supone la novedad de la nomenclatura explícita de Dios. 'Dios como el corazón y la fuente de todo movimiento de salvación'<sup>33</sup>.

#### 4. La solidaridad interhumana y sus peligros de manipulación

Quiero terminar con algunas puntualizaciones que nos pueden ayudar a entender lo que está hoy en juego bajo el concepto de solidaridad.

1. Ante la mega-crisis a todos los niveles, se impone la necesidad de algo radicalmente nuevo. No se trata de meter vino nuevo en odres viejos. El revertir la historia como

<sup>32</sup> SOBRINO, J. (2005). *Espiritualidad del anti-imperialismo*. En: Agenda Latinoamericana., pp. 224-225.

<sup>33</sup> SCHILLEBEECKX, E. (1987). *Jesús en nuestra cultura mística, ética, política*. Salamanca: Sígueme., pp. 21-22.



decía Ignacio Ellacuría para referirse al cambio de 180° que tiene que hacerse sobre la realidad histórica, es lo que engloba el contenido de la solidaridad.

2. La solidaridad indica que para los actuales problemas no sólo hay soluciones reales sino algo más que ni siquiera hay conceptos teóricos adecuados. En este sentido, la solidaridad es un concepto profético y utópico. Profético porque expresa indirectamente que estamos mal; utópico porque apunta a describir aquello que podemos seguir para construirnos humanamente, pero que no hemos querido.

3. Ante la imposibilidad social de una vida solidaria en las sociedades actuales, hemos construido un par de conceptos que se hacen pasar por solidaridad, pero que a la postre no lo son y por ello, se hace necesario analizarlos críticamente, ellos son: el término ayuda y el término alianza.

a) El Término Ayuda. Entendido en su forma tradicional, el término ayuda en tanto limosna puntual al cual no tiene nada y que nos tranquiliza la consciencia o entendido en una nueva forma gubernamental, de ayuda gubernamental generosa en tiempos de catástrofes naturales, -que por cierto no son tan naturales-, y que tampoco resuelven el problema de raíz. Incluso, si leemos ésto desde las ayudas del Norte rico al Sur pobre, tenemos que hoy en día, los países ricos ayudan a los más pobres, pero los problemas en lugar de disminuir aumentan. Cfr. Ajuste estructural y ayudas del FMI.

Desde un punto de vista antropológico, la solidaridad como ayuda no pasa de ser una

limosna magnificada, pero al fin y al cabo limosna, con la cual el donante da lo que tiene, sin verse él mismo comprometido o liberado por el otro-limosnero.

b) El Término Alianza. La solidaridad como alianza se ha entendido la forma de unirse personas, grupos o naciones para defender intereses comunes, y estas alianzas además de dividir a unos contra otros, no han traído solución sino agudización del malestar para los pobres. Como dijo una alumna de Ciencias Políticas en un foro social: “La alianza no es otra cosa que la fascinante y absurda pertenencia a un grupo en el cual todos tenemos las mismas mediocres aspiraciones que nos definen ante los demás”<sup>34</sup>.

4. La solidaridad es pues, un modo de ser y de comprendernos los seres humanos que consiste en ser los unos para los otros, los unos con los otros en un intercambio infinito de dar y recibir. Solidaridad es el salir de sí mismos, de nuestro propio querer e interés, para abrirnos y constituirnos con el otro que demanda nuestra libertad. La solidaridad expresa pues, una antropología a la cual le es esencial el otro, en tanto otro, en relación asimétrica con mi propio yo.

En este sentido, puede ser que parezca exagerado, pero la solidaridad interhumana expresa un cambio tan radical, una metanoia, producida por la experiencia del otro tanto o mayor que la revolución copernicana, la de Copérnico en astronomía y la de Kant en epistemología. La solidaridad interhumana

<sup>34</sup> VICTORINO, R. (s.f.). *Síntesis vital-seminario Resolución de conflictos*. Estudiante tercer semestre de Ciencias Políticas. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

implica cambiar el centro de la propia vida, que no es ya el yo personal o grupal, sino el otro y todavía más el otro excluido. Y esto no sólo ni principalmente por razones espirituales o ascéticas, sino por razones de humanidad. Sólo que es más fácil cambiar una visión tradicional en astronomía o epistemología, que la visión sobre el propio yo.

Unas praxis descentradas del yo, es decir unas praxis solidarias y liberadoras son el lugar por excelencia en donde los cristianos vemos el rostro de Dios y nos mantenemos firmes en la esperanza. Creo que Anthony de Mello, sintetiza muy bien lo que quiero decir mediante esta bella parábola:

Maestro:

¿Cómo podemos saber si estamos de día o aún permanecemos en la oscuridad?

Discípulos:

Cuando de lejos podamos descubrir si el árbol que aparece es de mango o de naranja.

Discípulos:

Cuando de lejos podamos descubrir si el animal que aparece es un toro o una vaca.

Maestro:

Cuando miremos el rostro del otro y descubramos en él a un hermano, es que ya ha amanecido: podemos ver.

## Referencias

- CORREA, Carlos Eduardo, *Barrancabermeja: semillas de esperanza*, Bogotá: Noticias de Provincia de la Compañía de Jesús en Colombia, Enero de 1994.
- CORBÍ, Mariano, *Religión sin religión*, Madrid: PPC, 1996.
- CORBÍ, Mariano, *hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*, Barcelona: Herder, 2007.
- CORBÍ, Mariano, *Conocer desde el silencio*, Santander: Sal térrea, 1992.
- DAMASIO, Antonio, *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, Barcelona: Editorial Grijalbo, 1996.
- DE GREGORI, Waldemar, *Construcción familiar-escolar de los tres cerebros*, Bogotá: editorial Kimpres, 2002.
- DERRIDA, Jean, *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1989.
- GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Santander: Editorial Sal Terrae, 1987.
- GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, *Calidad cristiana. Identidad y crisis del cristianismo*, Santander: Sal Terrae, 2006.
- GUARDINI, Romano, *El fin de la modernidad*, Madrid: PPC, 1995.
- HABERMAS, Jürgen, *Discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Taurus, 1989.
- HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la Acción Comunicativa*, Madrid: Taurus, 1987, Tomo I.
- HEIDEGGER Martín, *Caminos de Bosque*, Madrid: Alianza Editorial, 2000. Traducción de Helena Cortes y Arturo Leyte
- KANT, Emanuel, *Respuesta a qué es la ilustración*, Bogotá: Revista Argumentos, Universidad Nacional de Colombia, 1986.
- KNITTER, Paul, *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, En, *Hacia una teología de la liberación de las religiones*, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York 1987, pp. 178-200.
- LEVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca: Sígueme, 1977;
- LEVINAS, Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca: Sígueme, 1987;
- LEVINAS, Emmanuel, *De Dios que viene a la idea*, Madrid: Caparrós. 1995.
- LEVINAS, Emmanuel, *ética e infinito*, Madrid: Visor, 1991.

- LURIA Alexander, *El cerebro humano y los procesos psíquicos. Análisis neuro psicológico de la actividad consciente*, Barcelona: Fontanella, 1979.
- MACLEAN, Paul, *The triune brain. Emotion and scientific bias* New York: Schmitt 1970;
- MASÍA CLAVEL, Juan, *Bioética Y Antropología*, Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1998.
- MARDONEZ, José María, *Postmodernidad y neoconservadurismo*, Navarra: Verbo Divino, 2001.
- MELLA MARQUEZ, José María. *Vida Nueva*, No. 29, Octubre, 1994.
- MENÉNDEZ UREÑA Enrique. *La critica kantiana de la sociedad y de la religión*, Madrid: Editorial Tecnos, 1979;
- MENÉNDEZ UREÑA Enrique, *Ética y modernidad*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1984.
- METZ, J.B., *El futuro a la luz del memorial de la pasión*. Revista Concilium, No. 76, 1972, páginas, 317-334.
- MORA, Francisco, *El cerebro sintiente*, Barcelona: Ariel Neurociencia, 2000;
- MORIN, Edgar, *El Método I-VI*, Madrid: Cátedra.
- MORIN, Edgar, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, Bogotá: MEN-ICFES-UNESCO, 2001.
- OSORIO, GARCÍA, Sergio Néstor, *Bioética y pensamiento complejo I: Un puente en construcción*, Bogotá: UMNG, 2008.
- OSORIO GARCÍA, Sergio Néstor (Coord), *Bioética y pensamiento complejo II: Estrategias para enfrentar el desafío planetario*, Bogotá: UMNG, 2008.
- OSORIO GARCÍA, Sergio Néstor; *La unidualidad cerebro-mente la luz del pensamiento complejo e implicaciones pedagógicas*, En *Cuerpo-movimiento: perspectivas*. Bogotá: UR, 2005, pp. 96-117;
- OSORIO GARCÍA, Sergio Néstor, *De la teoría crítica de la sociedad en Habermas a la paradigmología de Edgar Morin*, en, *complejidad: revolución científica y teorías*, Bogotá: Universidad del Rosario, 2008.
- PÉREZ TAPIAS, José Antonio, *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid: Editorial Trotta, 1995.
- SCHILLEBEECKX, Eduard, *Los hombres relato de Dios*, Salamanca: Sígueme 1994.
- SCHILLEBEECKX, Eduard, *Jesús en nuestra cultura mística, ética, política*. Salamanca: Sígueme, 1987.
- SOBRINO, Jon. *Solidaridad y esperanza ante las víctimas de la pobreza injusta*. San Salvador: Rev. ECA, No. 557, Marzo, 1995.
- SOBRINO, Jon, *Cómo erradicar la pobreza de la humanidad*. San Salvador, Revista ECA, No. 557, Octubre, 1994.
- SOBRINO, Jon, *Espiritualidad del anti-imperialismo*, Bogotá: Agenda Latinoamericana, 2005.
- ZUBIRI, Xavier, *Inteligencia sentiente*, Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- XUBIRI, Xavier, *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid: Editora Nacional, 1963.