



**FUNDAMENTOS BÍBLICO – TEOLÓGICOS DE LA ÉTICA DE LA
SOLIDARIDAD.**

UNA REFLEXION TEOLOGICA PARA NUESTROS TIEMPOS

Giovanny Humberto Giraldo Giraldo

Trabajo de Grado para optar al título de Magíster en Teología

Director

César Augusto Ramírez Giraldo

Universidad Pontificia Bolivariana
Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades
Maestría en Teología
Medellín
2025

Yo, Giovanni Humberto Giraldo Giraldo, doy fe que el contenido de este documento no ha sido presentado con anterioridad para optar a un título, ya sea en igual forma o con variaciones, en esta o en cualquiera otra universidad.

Firma

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Giovanni Humberto Giraldo Giraldo'. The signature is stylized with a large initial 'G' and several vertical strokes.

Dedicatoria

Gracias por el ministerio y la vida Monseñor Alberto Giraldo Jaramillo (Q.E.P.D). Este trabajo fue el ejercicio de hacer, de una autobiografía, una investigación. Y doy gracias a Dios, porque en el momento de mi caída, cuando me sentía completamente sólo, Monseñor Alberto me miró, se interesó por mí, me ayudó a levantar y puso mi historia en mis manos para que fuera yo quien tomara la camilla de mi vida y siguiera caminando.

Agradecimientos

Agradezco a todos los que hicieron parte del proceso formativo que hizo posible la presentación de este escrito: Monseñor Alberto Giraldo Jaramillo (Q.E.P.D.), Monseñor Luis Fernando Rodríguez, entonces rector de la universidad y ahora arzobispo de Cali, los padres Diego Marulanda, Cesar Ramírez, Carlos Arboleda y Juan David Muriel, quienes acompañaron mi proceso académico.

Todos ellos han sido la voz de Nuestro Señor Jesucristo para animarme a levantarme, tomar la camilla de mi historia y andar.

TABLA DE CONTENIDO

Resumen	1
Introducción	2
Capítulo uno: La solidaridad y su aporte a la ética	11
1.1. El término solidaridad en el derecho romano	11
1.1.1. Las obligaciones <i>in sólido</i>	11
1.1.2. El modelo de <i>Sodálitas</i> se acerca más a la solidaridad.....	14
1.2. El surgimiento de la solidaridad y el fracaso de la fraternidad revolucionaria	17
1.2.1. El fracaso de la fraternidad	17
1.2.2. El surgimiento y la aceptación del término “Solidaridad”	21
1.2.3. Consolidación de la solidaridad en el lenguaje social y filosófico	23
1.3. La solidaridad en la teoría de Richard Rorty	25
Capítulo dos: La solidaridad en la teoría y el magisterio social de la Iglesia	30
2.1. El conflicto histórico entre “solidaridad” y “caridad”	30
2.2. Evolución magisterial de la solidaridad desde León XII hasta Pio XII	32
2.3. Un recorrido por la solidaridad de los santos Juan XXIII y Pablo VI	34
2.3.1. La solidaridad en San Juan XXIII	34
2.3.2. la solidaridad en Pablo VI	37
2.4. <i>Sollicitudo Rei Socialis</i> . La encíclica de la solidaridad	40
2.5. Magisterio de Benedicto XVI	50
2.6. Francisco. La solidaridad desde la hermenéutica de la fraternidad	60

Capítulo tres: Fundamento bíblico de la ética de la solidaridad	70
3.1. Lectura sinóptica de “Levántate, toma tu camilla y anda”. Una solidaridad que trasciende las palabras y se arraiga en la historia y el contexto	70
3.1.1. La curación de un paralítico (Mc 2, 1 – 12)	74
3.1.2. La curación del lisiado en la piscina de Betesda (Jn 5, 1 – 16)	76
3.2. La solidaridad en la piscina de Betesda (Jn 5, 1 – 16). La mirada que parte del sufrimiento general y penetra en el dolor con historia propia	81
3.2.2. ¿Quieres recobrar la salud? De los males abstractos al reconocimiento de las contingencias	86
3.2.3. La solidaridad como un diálogo de corresponsabilidad. “Levántate, toma tu camilla y anda”	90
3.2.4. Recuperando la dignidad para el fomento del desarrollo integral y sostenible. “Más tarde lo encuentra en el templo” ... “no peques más para que no te suceda algo peor”	94
Conclusiones	97
Bibliografía	116

ABREVIATURAS	
RN	Rerum Novarum
SP	Summi Pontificatus
PT	Pacem in Terris
MM	Mater et Magistra
PP	Populorum Progressio
OA	Octagesima Adveniens
SRS	Sollicitudo Rei Socialis
CA	Centecimus Annus
CV	Caritas in Veritate
EG	Evangelii Gaudium
FT	Fratelli Tutti
LS	Laudato Si

Resumen

La investigación ofrece reflexiones teológicas sobre el concepto de solidaridad. después de seguir el itinerario seguido por el término solidaridad desde el origen etimológico de las relaciones in solido de las pandectas justinianas, recorreremos lo ocurrido a finales del siglo xviii y mediados del siglo xix con el fracaso de la fraternidad y el surgimiento de la solidaridad hasta llegar a la reflexión que se hace en la filosofía moderna. en este punto, se hace el acercamiento a la construcción de un discurso ético y al aporte teológico y magisterial que se forma y fortalece desde juan xxiii a francisco; para concluir, aportando una reflexión que enriquezca el fundamento de la praxis solidaria, tomando como fuente de reflexión el evangelio de juan 5,1-16 que nos invita a pensar en una solidaridad que solo se da cuando se entiende como un diálogo de corresponsabilidad entre dos actores, el benefactor y el beneficiario.

Palabras clave:

Solidaridad, fraternidad, contingencias, asimetrías, desarrollo social.

Abstract

The research offers theological reflections on the concept of solidarity. After following the itinerary followed by the term solidarity from the etymological origin of the relations *in solido* of the Justinian pandects, we go through what happened at the end of the eighteenth century and the middle of the nineteenth century with the failure of fraternity and the emergence of solidarity until we reach the reflection that is made in modern philosophy. At this point, the approach is made to the construction of an ethical discourse and the theological and magisterial contribution that is formed and strengthened from John XXIII to Francis; to conclude, providing a reflection that enriches the foundation of solidarity praxis, taking as a source of reflection the Gospel of John 5:1-16 that invites us to think about a solidarity that only occurs when it is understood as a dialogue of co-responsibility between two actors, the benefactor and the beneficiary.

INTRODUCCIÓN

Se conoció la noticia la noticia de que el premio Nobel de economía Paul Krugman afirmaba que hay que globalizar la solidaridad, refiriéndose a los modelos de economía solidaria y cooperación internacional que son pertinentes en la crisis económica mundial; pero, no fue sólo él quien hizo caer en la cuenta de este concepto, también Benedicto XVI hizo alusión a ello en la reunión con los estudiosos de las ciencias sociales, cuando dijo que “hoy el gran desafío es globalizar, no sólo los intereses económicos sino también las expectativas de la solidaridad, respetando y valorando la aportación de todos los componentes de la sociedad”¹.

Esta expresión del papa Benedicto XVI, que no es, del todo original de él, sino que trae consigo la fuerza de un pensamiento eclesial que se ha construido y fortalecido con el aporte de los papas San Juan XXIII, San Pablo VI y San Juan Pablo II, siendo este último conocido como el papa de la solidaridad por el manejo doctrinal que hizo del término en su encíclica *Sollisitudo Rei Socialis*. San Juan pablo II, en el año 2000, en el ambiente del jubileo de los trabajadores, ya no dando estructura teológica a la solidaridad, sino planteando algunas ideas sobre el trabajo en ambiente global, dijo que:

Todos debemos colaborar para que el sistema económico, en que vivimos, no altere el orden fundamental de la prioridad del trabajo sobre el capital. Del bien común sobre el privado. La globalización es hoy un fenómeno presente en todos los ámbitos de la vida humana, pero es un fenómeno que hay que gestionar con sabiduría. Es preciso globalizar la solidaridad[...] este

¹ Benedicto XVI, *Discurso al congreso anual de la fundación "centesimus annus, pro pontifice"*. (Roma, 2008) https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20080531_centesimus-annus.pdf

llamamiento se dirige a las naciones ricas y desarrolladas; se dirige a sí mismo, a quienes poseen grandes capitales, y a cuantos tienen la capacidad de suscitar la solidaridad entre los pueblos.²

Y, aunque, el concepto de solidaridad ha adquirido tanta importancia, al punto de ser reconocido como principio de la doctrina social de la Iglesia³, incluso presentando la tradición que hay en las entrañas del mismo, cuando afirma que

León XIII lo enuncia [la solidaridad como principio] varias veces como 'amistad' [...] por Pio XI es designado por la expresión no menos significativa de "caridad social", mientras que Pablo VI, ampliando el concepto, en conformidad con las actuales y múltiples dimensiones de la cuestión social, habla de civilización del amor⁴.

No siempre fue de esta manera. La aceptación de la solidaridad en el pensamiento social de la iglesia se dio de forma hostil; dado que el surgimiento de la misma se presentó en el ambiente del cambio de las condiciones políticas venidas de la revolución francesa y, por tanto, con una marcada línea de pensamiento anticristiana.

Al ser contraria la solidaridad, a la doctrina de la Iglesia, en un primer lugar es rechazada, aunque de forma tácita, por los pontífices, luego es reconocida como una actitud distinta a la caridad cristiana; en un momento posterior, se reconoce como una virtud paralela a la caridad cristiana; para, en el último tiempo, acetarla

² Juan Pablo II, *Discurso con ocasión del jubileo de los trabajadores*. (Roma, 2000)
https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/2000/apr-jun/documents/hf_jp-ii_spe_20000501_jub-workers.html

³ Pontificio consejo "Justicia y paz". *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*. (Roma, 2004) N° 193ss
https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html

⁴ Pontificio consejo "Justicia y paz". *Compendio de la doctrina social de la Iglesia* N° 103.

como principio de la doctrina social de la Iglesia. Esta evolución en la aceptación eclesial de la solidaridad, ha dado pie a que se tenga en cuenta para elaborar el magisterio en todos los ambientes: la formación de los estudiantes, la relación del hombre y la mujer, la familia, la alimentación, el trabajo, la participación política, el desarrollo de los pueblos, las relaciones internacionales, la respuesta a las estructuras de pecado en el mundo, entre otros.

Es utilizada la solidaridad, como principio y virtud moral para argumentar y defender el desarrollo integral y sostenible de las personas y de los pueblos; como propuesta para la participación política y la autoridad de los estados, para las relaciones internacionales, incluso como forma de enfrentar los desastres venidos de la destrucción del medio ambiente.

En contexto latinoamericano, también los obispos, reunidos en aparecida, hacen notar la misma necesidad al “llamar a todos los hombres y mujeres de buena voluntad a poner en práctica los principios fundamentales como el bien común [...], la subsidiaridad y la solidaridad intergeneracional e intergeneracional”⁵.

Para hacer una aproximación al tema de la solidaridad, describiendo algunos usos que se hace de ella en diferentes ambientes, es pertinente, tomar como base el artículo de Isabel María Pérez Rodríguez de Vera que hace una buena síntesis de la evolución de los usos que va teniendo la solidaridad, en las diferentes etapas de la aparición y aceptación del mismo.

⁵ CELAM, *V conferencia general del episcopado latinoamericano y del caribe, Documento conclusivo*. San Pablo (Bogotá, 2007). N° 406

Aunque no fue Pierre Lerroux (1797-1871) quien utilizó por primera vez el término, si fue el quien parece haber sido el primero en popularizar “esta palabra [...] Su idea fue reemplazar la caridad del cristianismo por la solidaridad humana. [...] Estimando en este término su dimensión semántica y aproximándolo al término filantropía”⁶.

Y es que, desaparecida la fraternidad del diccionario político francés, se va perfilando el solidarismo “como nuevo principio sobre el que se organiza el estado”⁷, teniendo como doble basamento el bien común y el deber de una humanidad reconciliada

Entre el final del siglo XVIII y mediados del siglo XIX se van dando movimientos con ideologías disímiles pero que tienen como identidad la solidaridad; es el caso del solidarismo político, que tuvo en L. Bourgeois uno de sus teóricos y que es “una ideología pragmática y reformista que se convertirá en la ideología oficial de la tercera revolución francesa”⁸, por supuesto, es de tendencia laica, alejada de toda ligazón con algún concepto de tipo cristiano.

Contrario a este solidarismo político, pero no lejano cronológicamente, la solidaridad sociológica que “encontró en Durkheim su teórico más importante [está] sustentada en la cohesión de grupo desde un fondo religioso”⁹. Esta solidaridad sociológica se convirtió en la ideología la solidaridad catalana, solidaridad obrera y

⁶ Isabel María Pérez Rodríguez de Vera, *itinerario de la solidaridad desde el pandectas de justiniano hasta su incorporación en las diferentes disciplinas*. Revista electrónica de estudios filológicos, N° 14 (Murcia, 2007) <https://www.um.es/tonosdigital/znum14/secciones/estudios-21-solidaridad.htm>

⁷ Pérez Rodríguez de Vera, *itinerario de la solidaridad*

⁸ Pérez Rodríguez de Vera, *itinerario de la solidaridad*

⁹ Pérez Rodríguez de Vera, *itinerario de la solidaridad*

solidaridad de los obreros vascos, movimientos que en el inicio del siglo XX se conformaron en España. Ciertamente, estos movimientos políticos obreros “difundieron la ideología de la solidaridad sociológica [porque fueron] organizados sobre los principios de la cohesión interna de grupo [...] inserta en el concepto de la fraternidad, en el sentido de hermanamiento dentro del mismo grupo”¹⁰.

Extendiéndose, entonces el término y la ideología del término dentro de los movimientos obreros, pasa después a los campos filosóficos y teológicos. “Las encíclicas de la Doctrina Social de la Iglesia la divulgaron por el campo teológico; en los años sesenta, la asumen las organizaciones no gubernamentales de carácter religioso, adquiriendo un mayor auge en la década de los ochenta.”¹¹.

Esta penetración del término en los ambientes sociales, entrando en la filosofía, de manera más forzada en la teología y después en el ejercicio benéfico, tanto de los estados como de las organizaciones no gubernamentales, sugiere que, en todo caso, la solidaridad puede identificarse con el esfuerzo humano al que se llega con un fin “político, social, económico, religioso, industrial y jurídico”¹², entre otros. Mostrando que los fines con los cuales se practica la solidaridad no son precisamente unívocos; he aquí una descripción que Isabel Pérez Rodríguez de Vera hace de la forma en que se aborda la solidaridad desde diversos campos:

En el orden político, la solidaridad debe fomentar el desarrollo, la paz, la democracia y el respeto hacia todas las personas que vivimos en la tierra. En el orden social se pretende conseguir “el Estado de Bienestar”

¹⁰ Pérez Rodríguez de Vera, *itinerario de la solidaridad*

¹¹ Pérez Rodríguez de Vera, *itinerario de la solidaridad*

¹² Pérez Rodríguez de Vera, *itinerario de la solidaridad*

En el orden religioso destaca la ingente labor realizada por la Iglesia Católica a través de las diversas instituciones como Cáritas, Manos Unidas, etc. Las labores realizadas por los misioneros en los países más pobres, las religiosas en los centros de acogida para los indigentes, inmigrantes, las residencias para enfermos de SIDA, etc.

En cambio, la mayor innovación se produce en el campo de la Sociología, “el hombre se encuentra unido a sus semejantes y en cooperación con ellos”.¹³

Y es que “La solidaridad desde la perspectiva jurídica comprende dos ámbitos, el concepto de obligación natural que evoca el Derecho Natural o Derecho de Gentes. Y el precedente del Derecho Romano que se menciona en El digesto o pandectas de Justiniano”¹⁴. Del cual se hará, en el inicio de la investigación una descripción y una crítica, en cuanto tiene que ver con las relaciones “*in sólido*”; y un intento de propuesta lingüística que se basa en las “*sodálitas*”, descritas en el mismo digesto.

Todo lo planteado hasta el momento demuestra que la evolución del término se ha movido en el espacio que corresponde a la responsabilidad de los pudientes para con los sufrientes, en las acciones concretas de cooperación que intentan solventar las necesidades de las cuales adolecen los pobres y excluidos; dejando a los beneficiarios de la solidaridad, no como sujetos protagonista de su propio desarrollo, sino, como actores de reparto que conservan la pasividad frente a los que poderosos que asistiéndolos se convierten en protagonistas del movimiento solidario.

¹³ Pérez Rodríguez de Vera, *itinerario de la solidaridad*

¹⁴ Pérez Rodríguez de Vera, *itinerario de la solidaridad*

Hasta el momento ningún autor presenta la solidaridad como un concepto que necesita de dos para cobrar vida, a nadie se le ha ocurrido que, en el ambiente solidario, la caridad ofrecida debe convertirse en un punto de partida para la evolución personal, social y económica de quien la recibe.

la solidaridad, pues, dejando de lado la participación del beneficiario corre algunos riesgos que se pueden expresar de la siguiente manera:

1. El facilismo del pudiente, que, con sus expresiones de ayuda al necesitado, siente que ha saldado la deuda de gratitud con la sociedad.

2. el asistencialismo que atiende las necesidades urgentes y básicas reconocidas como acciones solidarias; dicho asistencialismo se convierte en paños de agua tibia que lo único que hacen es tapar las necesidades reales con un manto de aparente bienestar.

3. el parasitismo de los beneficiarios que nunca dejan de ser afectados porque no necesitan trabajar por su propio bienestar al sentirse beneficiado siempre al estar siempre en la lista de los afectados y excluidos.

En el diálogo planteado por los verbos es en los milagros de Jesús plasmados en Mc 2, 1-12 (con sus paralelos sinópticos) y Jn 5, 1-18. es posible fundamentar una ética incluyente que consiste en hacer responsables del acto misericordioso, tanto a aquel que se hace ayudante como al que recibe la ayuda, de modo que el resultado de la práctica solidaria no sea la asistencia que saca de

problemas sino el florecimiento de las condiciones de desarrollo de los hombres y de las comunidades que consagra la declaración universal de los derechos humano

Sin embargo, quedan en el aire muchas preguntas ¿hay unidad de criterios al definir la solidaridad? ¿lo que nuestros pontífices identifican con solidaridad es lo mismo que en la crítica social se identifica con asistencialismo? ¿Existe elaborada una ética de la solidaridad que permita llevar a la práctica lo que se expresa en el pensamiento social como virtud y principio? ¿podrían los evangelios dar fundamento teológico a la elaboración de una ética de la solidaridad?

Para intentar dar respuesta a algunos de estos interrogantes, la presente investigación pretende abordar el concepto solidaridad y su práctica, en tres momentos. El primero de ellos pretender hacer un rastreo histórico de la solidaridad en el pensamiento filosófico, que abarque desde lo más primigenio del término, que es el Derecho romano, hasta llegar a conocer el tratamiento que de la misma hace Richard Rorty, en su obra “contingencia, Ironía y Solidaridad”.

En un segundo momento, se rastreará la evolución de la aceptación del término en el magisterio de la Iglesia, comenzando por León XIII hasta llegar al papa Francisco. Se pondrá de presente que, la aceptación del mismo es muy tardío, que sólo entra en el pensamiento eclesiástico con cierta relevancia, con San Juan XXIII, convirtiéndose en principio de la doctrina social de la iglesia y en parte importante del magisterio social de sus sucesores hasta Francisco.

En el tercer y último momento de la investigación, se presentará la sanación del lisiado en la piscina de Betesda (Jn 5, 1-16) como un evangelio que fundamenta, no el mandato del señor a vivir la solidaridad, que se podría presentar en el juicio a las naciones del Evangelio de Mateo (25, 31 – 46), o en el mandamiento del amor del capítulo 15 del evangelio de san Juan (Jn 15, 12); o, tal vez en las parábolas del evangelio de Lucas, del rico y el pobre Lázaro (Lc 16, 19 – 31) o del buen samaritano (Lc 10, 25 – 37). Más bien, la sanación en la piscina probática, fundamenta la solidaridad, en el sentido que se muestra a Jesús con el lisiado ejerciendo la solidaridad como diálogo de corresponsabilidad entre quien da y quien recibe, que es el argumento de la investigación.

CAPÍTULO UNO

LA SOLIDARIDAD Y SU APORTE A LA ÉTICA

1.1. El término “solidaridad” en el derecho romano.

1.1.1. Las obligaciones *in sólido*.

En su etimología, el término “solidaridad” encuentra una cantidad de problemas venidos de la ausencia de un vocablo parecido en la lengua latina. Salvador Valadez, por ejemplo, va a decir que:

El término solidaridad no encuentra su equivalente ni en el latín clásico, ni en el latín patrístico, ni en medieval [...] Etimológicamente, el término solidaridad [está] en la familia de las palabras provenientes de *sólidus* (sólido, compacto, entero). A esta familia pertenecen los términos *sólido* (consolidar), *solíditas* (solidez), *solidatio* (consolidación), *in sólido* (en bloque). Este conjunto de palabras era usado en dos ámbitos muy específicos: el de la construcción y el de la jurisprudencia¹⁵.

Téngase en cuenta que el estudio sobre el término ha encontrado como fuente de su elaboración la jurisprudencia venida del derecho romano que tiene dentro de sí, en el tratado sobre las obligaciones, unas que se conocen como correales o *in sólido*. Dicha jurisprudencia se encuentra atestiguada por el “Digesto” o “Pandectas” justiniano¹⁶. Es importante, para tener una contextualización

¹⁵ Salvador Valadez Fuentes, *Globalización y solidaridad. Una aproximación teológico-pastoral desde América latina*. Departamento de publicaciones Universidad Pontificia de México (México, 2005) 258.

¹⁶ El Digesto o Pandectas Justiniano surge de la necesidad de hacer un compendio sobre la jurisprudencia romana, expresada en la convocatoria de juristas, por parte de Justiniano, el 15 de diciembre de 530, mediante la constitución *deus auctores*, para crear con este compendio, un cuerpo de doctrina legal, aplicable a todo el imperio. El 16 de diciembre de 533 se termina la investigación y

clara en el cuerpo del *digesto*, hacer una descripción de la estructura del mismo, que está dividido en cincuenta libros que, a su vez, lo están en siete partes¹⁷. En la séptima parte se pueden encontrar las normas que tienen que ver con las obligaciones¹⁸, y dentro de ellas las *Obligatio in sólidum*.

Para fines de encontrar el origen etimológico del término solidaridad, es necesario adentrarse en la doctrina sobre las obligaciones *in sólidum* para afirmar la conexión lingüística y buscar conexiones éticas entre la jurisprudencia del derecho romano y la solidaridad en su significado presente.

La obligación, según la doctrina jurídica romana, “en sentido amplio, es una relación jurídica en virtud de la cual una persona, el acreedor (*créditor*) tiene derecho a exigir de la otra, el deudor (*débitor*) un determinado comportamiento positivo o negativo, la responsabilidad de cuyo cumplimiento afectará, en definitiva, un patrimonio”¹⁹. Esta definición se desprende de la raíz primitiva que “estaría en la responsabilidad personal creada por el hecho de que una se halle, para determinados fines, sometida al poder de aprehensión de otra”²⁰. Esta obligación sería de tipo delictual en donde cabría la distinción entre delito y responsabilidad²¹. “es a fines del periodo republicano”²² cuando se habría consolidado la idea de que la obligación no entraña un vínculo físico, sino un *vínculum iurium* [...] como

se presenta un documento con doble titulación (griega y latina) “pandectas” “digesto”, con el fin de encontrar el reconocimiento de los pertenecientes al imperio. Luis Alfonso Agüello, *Manual de derecho romano*. Astrea (Buenos aires, 1976) 124

¹⁷ Luis Alfonso Agüello, *Manual de derecho romano* (Buenos aires: Astrea, 1976) 124

¹⁸ Argüello, *Manual de derecho romano*, 125

¹⁹ Argüello, *Manual de derecho romano*, 288

²⁰ Argüello, *Manual de derecho romano*, 289

²¹ Argüello, *Manual de derecho romano*, 290

²² El periodo republicano de Roma es el periodo de tiempo que comprende los años 510 a.C. y 27 a.C.

consecuencia de la fusión de *debitum* y *obligatio* – y – se extendiera a las obligaciones nacidas *exdelicto*²³.

Las obligaciones solidarias (*obligatio in sólídum*)²⁴ son aquellas que tienen multiplicidad de sujetos, y un único objeto; los sujetos tienen obligación sobre toda la prestación y por eso, el pago de uno de ellos afecta a todos los demás. Esta solidaridad no se supone, debe probarse mediante un documento de voluntades que se hace de forma verbal y solemne en donde se promete la responsabilidad sobre toda la obligación. La regla de las obligaciones solidarias es simple: cualquiera de los acreedores puede pedir, a cada deudor, la totalidad de la deuda²⁵.

Las *obligatio in sólídum* pueden ser:

- Pasiva: cuando es un solo deudor y varios acreedores.
- Activa: cuando existe un solo acreedor y múltiples deudores.
- Mixtas: cuando son múltiples los acreedores y los deudores²⁶.

Subyace, dentro de las obligaciones solidarias, el hecho de que, dentro de las relaciones establecidas por la obligación adquirida de forma solidaria, surgen unas nuevas relaciones de tipo jurídico (entre los acreedores o entre los deudores)²⁷; así

²³ Argüello, *Manual de derecho romano*, 291

²⁴ Aun cuando aparecen proclamadas en el Digesto o Pandectas, tiene su elaboración teórica, no en el digesto sino en las *Institutas* que fueron sugeridas a razón de elaborar un tratado fundamental de derecho dedicado a la juventud estudiosa de las leyes; dichas *institutas* fueron publicadas el 21 de noviembre de 533; pero, el 30 de diciembre comienza a regir con fuerza legal aun cuando fueron hechas para la enseñanza. Argüello, *Manual de derecho romano*, 126

²⁵ Luis Alfonso Argüello, *Manual de derecho romano* (Buenos aires: Astrea, 1976) 302 – 303 y José M. Carames Ferro, *Curso de derecho romano. Instituciones de derecho privado: obligaciones y sucesiones*, 8° ed. Perrot (Buenos aires, 1971) 93.

²⁶ Argüello, *Manual de derecho romano*, 302 – 303

²⁷ Argüello, *Manual de derecho romano*, 305

las cosas, por ejemplo, cuando uno de los deudores paga la totalidad de la deuda, tiene el derecho de establecer una acción jurídica sobre sus codeudores para satisfacer la parte que no le afecta de la misma. De la misma manera, los acreedores pueden establecer acciones jurídicas en contra de los coacreedores que recibieron la totalidad de la prestación.

1.1.2. El modelo de *Sodálitas* romano se acerca más a la solidaridad.

Después de hacer un rápido recorrido por la doctrina del derecho romano en lo que tiene que ver con la *obligatio in sólidum*, se puede deducir que estas se mueven dentro del derecho privado comercial y que, si bien surgen del acuerdo de voluntades y de la corresponsabilidad sobre la totalidad de las prestaciones, tiene una cantidad de características que se pondrían en sospecha a la hora de hacer la lectura comparativa con la doctrina de la solidaridad que se presenta en el contexto actual. Cuando se entiende que las relaciones solidarias tienen carácter temporal que termina con la satisfacción de la prestación; cuando se conoce que la responsabilidad solidaria no es con la persona sino con el objeto de la responsabilidad y cuando se cae en cuenta que las relaciones entre los sujetos solidarios hace surgir , la interior de las mismas, otras obligaciones jurídicas, se concluye que es innegable que la acepción etimológica es cierta, pero la ética sería contraria a la vivencia de la solidaridad en términos modernos.

¿cuál sería, entonces, la raíz del comportamiento solidario?

El mismo derecho romano presenta un comportamiento que, si bien no tiene precisión en el reconocimiento jurídico²⁸, puede parecerse mucho a la solidaridad moderna; dicho comportamiento es el referido a las asociaciones que se pueden definir por ser un grupo de personas que se reúnen para buscar un fin lícito. Dichas asociaciones se establecen por la reunión de por lo menos tres personas²⁹ en un momento constitutivo en el que establecen unos estatutos definidos³⁰.

Los fines que pueden buscar las asociaciones pueden ser: de tipo religioso, profesional, gremial o lucrativo; además pueden buscar culturales y políticos³¹. Estas obligaciones se fundan por dos personas pobres o con la intención de fortalecer la estabilidad personal. De acuerdo con las repercusiones jurídicas³², las asociaciones subsisten como individualidad, aun cuando reúnen los miembros de modo que el actor elegido para intervenir representa a todos y cada uno de ellos³³. Con respecto al patrimonio, las asociaciones tienen posesión de unos bienes que hacen parte del patrimonio común de los socios y este no es afectado por el cambio de los integrantes de las mismas.

Nótese que, a diferencia de las *obligatio in sólum*, la razón de ser de la unión de los sujetos no depende del objeto sino de las personas; los fines de reunión no son la adquisición de una prestación temporal sino de la conjunción de esfuerzos para lograr fines lícitos a favor de los socios; y, alcanzan estabilidad en la puesta en común de patrimonio y esfuerzos, aun cuando alguna de las personas asociadas

²⁸ Juan Iglesias, *Derecho romano. Instituciones de derecho privado*. Ariel (Barcelona, 1953) 85 – 86

²⁹ Argüello, *Manual de derecho romano*, 174

³⁰ Iglesias, *Derecho romano. Instituciones de derecho privado*, 174

³¹ Iglesias, *Derecho romano. Instituciones de derecho privado*, 174

³² Iglesias, *Derecho romano. Instituciones de derecho privado*, 90

³³ Juan Iglesias, *Derecho romano. Historia e instituciones*. Ariel (Barcelona, 1994) 151

pueda faltar o ser reemplazada. Además, es de anotar que no se habla en ninguna parte de obligaciones jurídicas al interior de dichas asociaciones.

Si se hace la lectura comparada, de nuevo, respecto a la solidaridad, se diría que este modelo presentado por el derecho romano es más coherente con la práctica solidaria.

Cierto es, entonces, que la etimología está a favor de la raíz, pero el componente ético está en las antípodas; no se puede pensar una solidaridad en donde se le desvíe el enfoque poniendo más atención al objeto y quitando importancia a la persona; tampoco se puede pensar en una solidaridad como relación que se termina en el momento que se acaba el objeto comercial; mucho menos se pensaría en que la relación que trae consigo obligaciones jurídicas posteriores se pueda llamar solidaridad.

Por el contrario, aunque las *sodalitas*³⁴ surgen de la asociación de personas con rigor jurídico, las relaciones que se establecen dentro de las mismas son relaciones sostenibles en el tiempo, porque el objeto de la unión es el bienestar de las personas. Si se quisiera emprender una aventura filológica, estaría el terreno abonado para hacer el ejercicio de cambiar la solidaridad por “*sodalitariedad*”.

Lo que sí queda claro de esta búsqueda del origen del término en el Pandectas Justiniano, es que no se puede hacer una afirmación unívoca respecto a

³⁴ Asociaciones.

que la fuente del término y de la práctica solidaria estén consignadas en el derecho romano.

1.2. El surgimiento de la solidaridad y el fracaso de la fraternidad revolucionaria.

Después de hacer la reflexión sobre la raíz etiológica, descubriendo las ambigüedades en la misma, es necesario dar un salto en la historia para ubicarse en el ambiente de la revolución francesa, para encontrar el hecho fundante de la palabra y conducta “solidaridad”. Este salto histórico tan abrupto obedece a que, con la cristianización del imperio, la conducta análoga a lo que hoy conocemos como “solidaridad”, era identificada con los términos venidos del texto revelado: compasión, caridad, misericordia, amor.

1.2.1. El fracaso de la fraternidad.

Sólo cuando se van dando las condiciones para pensar en una revolución, se puede entender el ambiente en el que se gesta la utilización del término que identifica la conducta solidaria.

Los primigenios principios que gestaron la revolución francesa eran *la libertad y la igualdad*; pero estos dos principios tenían una dificultad ejecutiva: para lograr que se consolidara la necesidad de la revolución, era necesario que los valores que la motivaran fueran vinculantes; situación que no pasaba con los dos valores en cuestión. Tanto la libertad como la igualdad se podían ejercer sin necesidad de un pueblo que los respalde; se puede ser libre y se puede considerar a las personas iguales sin necesidad de congregar al pueblo para hacerlo.

Con la dificultad de no tener un principio vinculante, surge entonces la propuesta de completar los principios ya propuestos con un tercero que identificaron con *fraternidad*. Este último principio tenía el ingrediente vinculante porque, distinto a los otros dos, no se puede ser fraterno sin hacer referencia a otro o a otros; Roberpierre va a afirmar que “la fraternidad cumple la tarea de unir a los individuos, de ligarles a otros, de acercares o unirles afectivamente *par la chame de l’amité*³⁵ o por sus *doux noeuds*³⁶ [...] Dos individuos pueden ser libres o iguales en algún respecto entre sí sin necesidad de ser amigos o de sentir el mínimo de aprecio mutuo³⁷. Este principio logró ser el catalizador que pudo unir a todo un pueblo para iniciar la lucha revolucionaria porque “sí dice relación: por tanto puede fundar una relación afectiva entre las personas”³⁸, ya el mismo término hace referencia a los vínculos de sangre que existen entre las personas y a una “paternidad común”³⁹.

Hasta ahí todo está bien, pero resulta que la fraternidad no tenía la elaboración teórica que, si tenían la libertad y la igualdad, por lo tanto, después de haber logrado su cometido republicano, se ha notado que la defensa y la argumentación de la libertad y la igualdad se ha sostenido en el tiempo y se han consolidado como conceptos políticos; mientras que la fraternidad ha desaparecido del ideal francés, casi al tiempo que se fue construyendo la naciente república.

³⁵ El encanto de la amistad.

³⁶ Dulces nudos.

³⁷ Toni Domenech, “... y Fraternidad”. *Isegoria* N° 7 (1993) 50

<https://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/309/310>

³⁸ Héctor Ghiretti, “El término olvidado de la trilogía Revolucionaria: La fraternidad como ideal político”. *Anuario filosófico* Vol 36 No 75 – 76 (2003) 283

<https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/96/8/2.%20EL%20T%c3%89RMINO%20OLVIDADO%20DE%20LA%20TRILOG%c3%8dA%20REVOLUCIONARIA%2c%20LA%20FRATERNIDAD%20COMO%20IDEAL%20POL%c3%8dTICO%2c%20H%c3%89CTOR%20GHIRETTI.pdf>

³⁹ Ghiretti, “El término olvidado de la trilogía Revolucionaria: La fraternidad como ideal político”, 283

Los motivos son variados:

La poca elaboración teórica del término: Ghiretti dice a este respecto que “aunque el ideario fundamental de la revolución se definió durante cuatro o cinco décadas que preceden a 1789, es difícil seguir el desarrollo del concepto [fraternidad] en fechas anteriores”⁴⁰.

Con la revolución francesa y con las corrientes de pensamiento románticas e iluministas, la separación de la política con la Iglesia hacía perder viabilidad la utilización de un término netamente cristiano para identificar uno de los principios de las nuevas estructuras de gobierno. La fraternidad “es una idea evangélica, cristiana, carismática y por consecuencia, tradicional por excelencia”⁴¹.

El problema por la identificación de los beneficiarios de la utilización de dicha fraternidad: los Jacobinos asumían la fraternidad como un principio relacional entre los franceses; y, los girondinos pensaban en la fraternidad con las personas de fuera de Francia. Tampoco tienen claro, los nuevos republicanos, si la fraternidad aplica para hombre, para mujeres o para hombres y mujeres. Y es que la fraternidad tiene que estar definida por la afinidad de quienes la profesan, pero, si no se sabe con quién se tiene que ser fraterno, si no se tiene claro quién es el hermano, quién es el que comparte una filiación, difícilmente se puede lograr la mentada fraternidad.

⁴⁰ Héctor Ghiretti, “El término olvidado de la trilogía Revolucionaria: La fraternidad como ideal político”, 283

⁴¹ Domenech, “... y Fraternidad”, 51

Podría argumentarse que la solución al problema de quiénes son fraternos es pensar en la universalización de los lazos en cuanto que la filiación la da la república y la emancipación del padre común, la ofrece la búsqueda de los derechos del hombre; pero la “fraternidad demasiado amplia se hace irreal y vacía de sentido. De hecho, una fraternidad que quiere abarcar a todos por igual, corre el peligro [y en este caso no sólo corrió el peligro, sino que cayó en él] que nadie la tome en serio”⁴². Es pertinente anotar que la fraternidad, al mismo tiempo, es incluyente y excluyente, une y divide, cuando se establece filiación con un grupo de “hermanos”, inmediatamente se hace la separación con los otros grupos, es así como “cuando los oficiales juraban lealtad a ‘sus hermanos’ asociados, también estaban jurando hostilidad respecto de los que están fuera”⁴³.

En el naciente reconocimiento de los derechos del hombre, tampoco estaba muy aventajada la fraternidad porque ella tiene inmensas dificultades de convertirse en un derecho. A diferencia de la libertad y la igualdad, la fraternidad no puede acoplarse a “genitivos como *libertad de expresión, igualdad de oportunidades, etc.* La fraternidad va sola, no puede refugiarse en el genitivo para buscar su tutela jurídica⁴⁴ y, como va sola, escasamente manipulable, por eso “la fraternidad fue abandonada como eje de reflexión del pensamiento moderno y de la acción política derivada”⁴⁵.

⁴² Héctor Ghiretti, “El término olvidado de la trilogía Revolucionaria: La fraternidad como ideal político”, 290

⁴³ María José Agra Romero, “Fraternidad. (Un concepto político a debate)”. *Revista internacional de filosofía política*, N° 3 (1994)

https://consellodacultura.gal/mediateca/extras/CCG_ig_album_AGRA_ROMERO_01_01.pdf

⁴⁴ Domenech, “... y Fraternidad”, 65

⁴⁵ Héctor Ghiretti, “El término olvidado de la trilogía Revolucionaria: La fraternidad como ideal político”, 296

Ante las ambigüedades que se plantean y la falta de viabilidad política para la utilización del término, es lógico que fuera desapareciendo en la bruma del olvido, porque es más fácil obviar lo que no se tiene claro que hacer relevante lo que sólo se usó para vincular las voluntades de un pueblo y que, ahora, se convierte en el inconveniente para la elaboración política.

1.2.2. El surgimiento y la aceptación del término “solidaridad”.

Después de haber puesto en duda la raíz etiológica y etimológica del término “solidaridad”, de haber establecido la fraternidad como la hermana caída en desgracia del término que se está argumentando, es bueno hacer la presentación de la solidaridad desde su origen que, al igual que la fraternidad, está planteado en el inicio del pensamiento moderno, marcado por el ambiente francés.

Ciertamente, la solidaridad es la hermana menor de la fraternidad, dado que la primera es un término con la antigüedad atestiguada por el pensamiento cristiano mientras que la solidaridad tiene su origen documentado en el siglo XVII cuando “aparece en el francés el adjetivo ‘solidario’, poco después vinieron los términos ‘solidariamente’ y ‘solidaridad’⁴⁶, siempre en ambiente legal. “Su uso se extiende a partir de la segunda mitad del siglo XIX siguiendo la utilización que de ella hizo Auguste Comte⁴⁷ que lo trabajó para definir una conducta social. Se extiende principalmente como uso sociológico para designar “la cohesión de los grupos sociales y la forma de relacionarse los individuos entre sí dentro del grupo. De esta

⁴⁶ Parente, R. 1992, citado en Marciano Vidal, *Para comprender la solidaridad* (Navarra: Verbo divino, 1996)

⁴⁷ Carlos Miguel Herrera, “El concepto de solidaridad y sus problemas políticos constitucionales. Una perspectiva iusfilosófica”. *Revista de estudios sociales*, N° 46 (2013) 64
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4350247>

manera ha ido viviendo y evolucionando el término hasta utilizarse “en el lenguaje ordinario [moderno para entender] una adhesión circunstancial a la causa o empresa de otros”⁴⁸. Y, a partir de este uso, se utiliza de forma diversa “dependiendo el enfoque o punto de vista que se plantea: jurídico, social, filosófico, teológico, etc”⁴⁹.

Sin embargo, quien popularizó el término solidaridad fue “Pierre Leroux (1797 – 1857) [quien] usa el término solidaridad 56, lo hizo” a partir de 1804, al introducirlo en su libro ‘*de l’humanité*’ porque consideraba que “esta [la caridad cristiana] sufre una incapacidad práctica y teórica causadas por las relaciones contradictorias – según él – entre el amor a Dios, amor a sí mismo y a los demás”⁵⁰. Para fundamentar su falta de aceptación por el término cristiano, sostenía que “el semejante es prácticamente menospreciado en la misma caridad pues – dice – es amado solo en apariencia y, por una especie de ficción, en vistas a Dios, único amor cristiano”⁵¹.

Se acuñó y popularizó un término con un marcado espíritu “laicista”⁵² y se difundió, sobre todo, en Francia y España, mayormente en el ambiente jurídico y sociológico⁵³ como un “concepto que abre la puerta a la solución de la cuestión social [recomendando que] su desarrollo más sistemático puede ser datado con cierta precisión en la fase de consolidación de la tercera república francesa, bajo la

⁴⁸ Valadez Fuentes, *Globalización y solidaridad*, 259

⁴⁹ Valadez Fuentes, *Globalización y solidaridad*, 256

⁵⁰ Valadez Fuentes, *Globalización y solidaridad*, 259

⁵¹ Valadez Fuentes, *Globalización y solidaridad*, 259 - 260

⁵² Marciano Vidal, *Para comprender la solidaridad* (Navarra: Verbo divino, 1996)

⁵³ El primer diccionario etimológico de la lengua española, VI, Madrid, 1882, de R. Barcía, recoge los términos solidaridad/solidariedad, solidario/a, solidariamente. Tanto el sustantivo como el adjetivo y el adverbio de modo que dicen relación al ámbito forense remitiendo a la locución latina *sólidum*, equivalente en castellano a “mancomunadamente” Vidal, *Para comprender la solidaridad*.

pluma científica de Emile Durkheim⁵⁴ (antecedido por los trabajos de Louis Marion en 1980 y, poco después, de Alfred Fouillée) y la inspiración, más directamente política de León Bourgeois (precedido en este campo por Renouvier 1869)⁵⁵.

1.2.3. Consolidación de la solidaridad en el lenguaje social y filosófico.

Ya ha quedado claro que la solidaridad arrastra un espíritu laicista que trata de sustituir la caridad cristiana y que aparecerá en el diccionario general etimológico de la lengua española remitiendo al uso de la locución latina *in sólidum*. Este significado y utilización que se le ha dado al término, se va a ir llenando de varios sentidos que van desde “los ámbitos de la construcción y del derecho [y] pasará a expresar realidades sociológicas [...] para llegar a referirse a uno de los valores y una de las actitudes más nobles de la convivencia humana”⁵⁶. También queda anotado que Durkheim y Leon Bourgeois la dan un tratamiento teórico más disciplinado introduciendo el término en el mundo político de Francia.

El método de penetración del término se da a partir de las dos formas de tratarlo. En primer lugar, el “solidarismo político de Bourgeois. En segundo lugar, la solidaridad sociológica de Durkheim, esta innovación lingüística y conceptual del francés pasará a los restantes idiomas europeos⁵⁷.

⁵⁴ Durkheim subraya que “la tarea de las sociedades avanzadas residía en la introducción de una mayor equidad en las relaciones sociales”, haciendo pensar que todos los derechos tienen una connotación solidaria y “si todo derecho es de un modo u otro solidario, se podría decir que no hay sociedad sin solidaridad” Herrera, “El concepto de solidaridad y sus problemas políticos constitucionales. Una perspectiva iusfilosófica”, 65.

⁵⁵ Herrera, “El concepto de solidaridad y sus problemas políticos constitucionales. Una perspectiva iusfilosófica”, 64

⁵⁶ Vidal, *Para comprender la solidaridad*, 13

⁵⁷ Vidal, *Para comprender la solidaridad*, 12

El solidarismo político que propone Burdeois “surge como reacción a los males del liberalismo económico [que fue] fundado sobre el contrato privado. Se trata de una solidaridad que se opone al individualismo”⁵⁸.

La solidaridad sociológica, por su parte, es el fruto de la utilización del término que comienza a extenderse al campo de la sociología⁵⁹ y Durkheim quiso significar con ella “la cohesión de grupos sociales y la forma de relacionarse los individuos entre sí dentro del grupo”⁶⁰. Durkheim distingue dos modalidades: la modalidad mecánica que, según él, es propia de los grupos cerrados y está completamente dependiendo de los intereses de grupo⁶¹.

La segunda modalidad de Durkheim es la orgánica que “pertenece a las sociedades más avanzadas en que funcionan grupos más abiertos”⁶² y propicia “ la existencia de movimientos sociales, políticos y religiosos, con vocación universalista”⁶³. Téngase en cuenta que Durkheim “subraya que la tarea de las sociedades avanzadas residía en la introducción de una mayor equidad en las relaciones sociales”⁶⁴, sosteniendo que “si todo derecho es de un modo u otro solidario, se podría decir que no hay sociedad sin solidaridad”⁶⁵. De esta manera se podría inferir que “la solidaridad sociológica es siempre por definición una

⁵⁸ Valadez Fuentes, *Globalización y solidaridad*, 260

⁵⁹ Valadez Fuentes, *Globalización y solidaridad*, 260

⁶⁰ Vidal, *Para comprender la solidaridad*, 14

⁶¹ Vidal, *Para comprender la solidaridad*, 14

⁶² Vidal, *Para comprender la solidaridad*, 14

⁶³ Vidal, *Para comprender la solidaridad*, 14

⁶⁴ Herrera, “El concepto de solidaridad y sus problemas políticos constitucionales. Una perspectiva iusfilosófica”, 65

⁶⁵ Herrera, “El concepto de solidaridad y sus problemas políticos constitucionales. Una perspectiva iusfilosófica”, 65

solidaridad orgánica, en el sentido fuerte de buscar cohesión interna del grupo”⁶⁶, en el sentido que la búsqueda del bien sociológico se hace mediante la unión de las personas en busca de la equidad perdida. Esto hace que se tenga que reconocer que, al final del proceso sociológico de la solidaridad, termina siendo una solidaridad cerrada⁶⁷. La conclusión a la que se puede llegar es que por dos caminos diferentes se llega a la práctica de la solidaridad que termina siendo cerrada. Esta conclusión motiva la pregunta por la forma en que la solidaridad cohesiona los actores pasivos y activos de la misma⁶⁸.

1.3. La solidaridad en la teoría de Richard Rorty.

De esta forma se llega a poner la mirada en Richard Rorty que evitando toda metafísica y apelando a la pragmática, se acerca al planteamiento de la solidaridad y la necesidad de establecer relaciones que se cierran para poder ejercerla.

Rorty piensa sobre la ciencia que “no nos ofrece sino una descripción del mundo en tanto que “objetividades”, que deja por fuera otra serie de problemas mucho más interesantes y útiles, como, por ejemplo: ¿en qué debemos crecer en una sociedad secular? ¿cómo reemplazar el criterio de objetividad por el criterio de solidaridad?”⁶⁹. Por tal motivo ubica la moral en el ejercicio “del sentimiento, no de la razón”⁷⁰, mostrándose como enemigo de una ética universalista a razón de ser

⁶⁶ Vidal, *Para comprender la solidaridad*, 14

⁶⁷ Vidal, *Para comprender la solidaridad*, 15

⁶⁸ Entiéndase pasivos y activos aquellos que son los receptores del acto solidario y los emisores de la solidaridad.

⁶⁹ Rafael Gómez Pardo, “Rorty y los problemas de una ética pragmática”. *Cuadernos de filosofía latinoamericana* Vol 26 No 93 (2005) 58 <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5677826>

⁷⁰ Gómez Pardo, “Rorty y los problemas de una ética pragmática”, 62

imposible pensar en ella “sin alguna doctrina acerca de la naturaleza del hombre”⁷¹ y, por tanto, sin “sustituir una narrativa por una teoría”⁷².

Enfatizando en la imposibilidad establecer una doctrina en el campo de lo moral, afirma Rorty que “Enfrentados con lo no humano, con lo no lingüístico, no disponemos ya de la capacidad de superar la contingencia y la aflicción mediante la apropiación y la transformación, sino con la capacidad de reconocer la contingencia y el dolor”⁷³; por eso reconoce que “las exigencias de una moralidad son exigencias de un lenguaje, y si los lenguajes son contingencias históricas y no intentos de captar la verdadera configuración del mundo con el yo, entonces el “defender resueltamente las convicciones morales propias” es cosa de identificarse con una contingencia”⁷⁴. Así las cosas, “se opone a la metafísica y sustituye a la objetividad como contexto de justificación [porque] la verdad, como el lenguaje son productos históricos y por tanto contingentes”⁷⁵.

En posición crítica frente a la ontología aristotélica, afirmará que “estamos destinados a pasar nuestra vida consciente intentando escapar de la contingencia en lugar de conocerla y apropiarnos de ella, como hace el profeta vigoroso”⁷⁶.

Dejando de lado el que hacer ontológico, su búsqueda se convierte “en un trabajo “estético” de creación incesante, infinita, y no de representación”⁷⁷ porque

⁷¹ Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*. (España: Paidós, 1991) 106

⁷² Gómez Pardo, “Rorty y los problemas de una ética pragmática”, 60

⁷³ Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, 60

⁷⁴ Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, 79

⁷⁵ Javier Truchero Cuevas, “Rorty y la solidaridad”. *Anuario de filosofía del derecho No 25 (2008 – 2009)* 394 <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3134493>

⁷⁶ Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, 48

⁷⁷ Gómez Pardo, “Rorty y los problemas de una ética pragmática”, 54

“nuestro lenguaje y nuestra cultura no son sino contingencia, resultado de miles de pequeñas mutaciones que hallaron un casillero”⁷⁸, y propone que “el ironismo resulta de la consciencia del poder de Redescrición”⁷⁹ identificando a quienes practican dicho ironismo como “filósofos edificantes, no sistemáticos o antirrepresentacionistas”⁸⁰ capaces de remplazar el conocimiento por la esperanza.

En este orden de ideas Rorty se va a referir a la solidaridad que “no es universal, sino circunscrita a aquellos con los que nos identificamos”⁸¹, “no expresa una esencia común a los seres humanos”⁸², sino que “es el reconocimiento de que las diferencias con otras personas son menos importantes que el deseo de evitar el dolor y el sufrimiento”⁸³, entonces “sólo puede entenderse por referencia a aquel con el que nos expresamos como solidarios”⁸⁴.

La solidaridad “funciona como contrapunto al paradigma del individualismo liberal y ofrece una guía para la vida común”⁸⁵ además se “crea por medio de la capacidad imaginativa para ver a los extraños como compañeros de sufrimiento”⁸⁶ de modo que “lo que nos une en la solidaridad no es la razón, sino la creciente práctica extensiva de ser sensibles ante el dolor ajeno dentro de condiciones contingentes, esto es, limitadas a una comunidad específica y cuyo porvenir es desconocido pero esperanzador”⁸⁷; para él “nuestro sentimiento de solidaridad se

⁷⁸ Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, 36

⁷⁹ Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, 107

⁸⁰ Gómez Pardo, “Rorty y los problemas de una ética pragmática” ... 54

⁸¹ Truchero Cuevas, “Rorty y la solidaridad”, 392

⁸² Truchero Cuevas, “Rorty y la solidaridad”, 398

⁸³ Truchero Cuevas, “Rorty y la solidaridad”, 392

⁸⁴ Truchero Cuevas, “Rorty y la solidaridad”, 398

⁸⁵ Truchero Cuevas, “Rorty y la solidaridad”, 389

⁸⁶ Truchero Cuevas, “Rorty y la solidaridad”, 392

⁸⁷ Gómez Pardo, “Rorty y los problemas de una ética pragmática”, 62

fortalece cuando considera que aquel con el que expresamos ser solidarios, es ‘uno de nosotros’, giro en el que ‘nosotros’ significa algo más restringido y más local que la raza humana”⁸⁸. El ejercicio de la solidaridad necesita tener en cuenta que “sólo es posible la libertad y la esperanza si se abandona esa pretendida objetivación que se cierne sobre el hombre a partir de las representaciones unívocas de su naturaleza universal”⁸⁹.

En la experiencia de la negación de la objetivación de las personas se toma el camino de comprender que “las diferencias tradicionales (de tribu, de religión, de raza, de costumbres, y demás de la misma especie) carecen de importancia cuando se las compara con las similitudes referentes al dolor y la humillación [en última instancia] de considerar a personas muy diferentes de nosotros en la categoría de ‘nosotros’”⁹⁰. Precisamente, es en este punto donde se enlazan las ideas expuestas en el desarrollo teórico de la solidaridad; cuando el concepto “nosotros” significa todos aquellos con los que se comparte el dolor y la humillación, entonces se reivindica la idea de solidaridad cerrada. Pero para que sea posible esta solidaridad cerrada, es necesario conocer la historia, comprender las contingencias e identificarse con ellas; esto exige el esfuerzo por acercarse, conocer, aprehender y untarse de la historia de sufrimiento.

Aunque la solidaridad está afianzada dentro del glosario político, este argumento plantea la necesidad ineludible de que nazca en el ámbito de lo ético. Aunque su uso es frecuente en el ejercicio de lo público, lo cierto es que necesita

⁸⁸ Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, 209

⁸⁹ Gómez Pardo, “Rorty y los problemas de una ética pragmática”, 65

⁹⁰ Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, 210

surgir en el ámbito privado de cada persona que se hace consciente de la contingencia y, por consiguiente, del sufrimiento y del dolor, para poder hacer una re descripción de la realidad en el que “nosotros” signifique, más que el grupo de los que le son semejantes en todo, el grupo de los que están puestos frente al dolor y el sufrimiento.

CAPÍTULO DOS

LA SOLIDARIDAD EN LA TEOLOGÍA Y EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.

2.1 El conflicto histórico entre “solidaridad” y “caridad”.

Ya se ha argumentado, en el primer capítulo de la presente investigación, que el surgimiento del concepto de solidaridad no fue el más afortunado en el ambiente eclesial. Se ha de recordar que la solidaridad es la hermana menor de la fraternidad y que, a su vez, encontró el fracaso en la consolidación del ideal político naciente. Este es el punto de partida del conflicto teológico para aceptarla en el discurso magisterial cristiano y, por tanto, en la propuesta ética y moral.

La fraternidad, que se hizo principio vinculante para lograr el éxito de la revolución francesa, cualidad que no tenían la libertad y la igualdad⁹¹; después de conseguir el objetivo, fue desapareciendo en la niebla del olvido debido, entre otras cosas, a que era identificada como una idea evangélica, cristiana, carismática y, por consiguiente, tradicional por excelencia y, siendo la revolución un movimiento en contra de todo tipo de monarquías, era lógico que fuera desapareciendo del panorama.

Surgiendo la solidaridad, en remplazo del concepto “evangélico” y “cristiano” de la fraternidad, su popularización se fue dando mediante el tratamiento del término dado por Pierre Leroux “con la pretensión de sustituir con él a la palabra cristiana caridad”⁹². En la mente de Leroux estaba la idea de que “esta [la caridad cristiana]

⁹¹ Como ya se ha hecho visible en la presente investigación.

⁹² Vidal, *Para comprender la solidaridad*, 36

sufre una incapacidad práctica y teórica causadas por las relaciones contradictorias – según él – entre el amor a Dios, amor a sí mismo y a los demás”⁹³ y por tanto, es obvio que, la popularización de la solidaridad se da en medio de un espíritu marcadamente laicista⁹⁴.

Consecuencia de este tratamiento de la teoría política del siglo XIX planteada por Leroux, la solidaridad es recibida por la doctrina eclesial con una postura un tanto hostil; y, a razón de eso, “introducida dentro del discurso ético religioso de la Iglesia, más o menos tardíamente”⁹⁵. El camino de entrada fue difícil y pedregoso y “sujeto a múltiples vicisitudes”⁹⁶, debido a que se fueron despertando “diversas actitudes entre los cristianos, las cuales van desde la desconfianza hasta el abierto rechazo”⁹⁷. Tal desconfianza o rechazo fue causada debido a que “el pensamiento de Leroux llevó a algunos a considerar la solidaridad como la “secularización de la caridad”, e incluso a tener una actitud de rechazo abierta hacia ella”⁹⁸, rebajándola o desvirtuándola dentro del ideal cristiano⁹⁹; movidos por esta idea “algunos cristianos [incluso] pasaron a considerar la solidaridad como la “figura pervertida de la caridad””¹⁰⁰; a tal punto que, el *diccionaire de theologie catholique* define que:

Debemos afirmar que la solidaridad social, secularizada y sistemáticamente opuesta a la caridad cristiana, no puede garantizar efectivamente el verdadero bien ni de los individuos ni de las naciones, puesto que va contra su verdadero fin último, y por no poseer en sí misma ni base sólida ni sólida sanción¹⁰¹.

⁹³ Valadez Fuentes, *Globalización y solidaridad*, 261

⁹⁴ Vidal, *Para comprender la solidaridad*, 36

⁹⁵ Valadez Fuentes, *Globalización y solidaridad*, 237

⁹⁶ Valadez Fuentes, *Globalización y solidaridad*, 260

⁹⁷ Valadez Fuentes, *Globalización y solidaridad*, 260

⁹⁸ Cita de Valadez Fuentes, *Globalización y solidaridad*, 260

⁹⁹ Vidal, *Para comprender la solidaridad*, 36

¹⁰⁰ Valadez Fuentes, *Globalización y solidaridad*, 260

¹⁰¹ citado por r. parent , teología de la praxis de la solidaridad, Valadez Fuentes, *Globalización y solidaridad*, 260

2.2 Evolución magisterial de la solidaridad desde León XIII hasta Pio XII.

Era de esperarse, que las posturas eclesiales con respecto al naciente término de la teoría política, tuviera repercusiones en la aceptación y el tratamiento del mismo en el magisterio eclesiástico; de hecho, Salvador Valadez asegura que la palabra “solidaridad” “no se le encuentra antes de la constitución conciliar *Gaudium et Spes* (1964). Más aun, ni siquiera aparece en el texto latino de dicho documento. Fueron las traducciones de *Pacem in Terris*, *Gaudiun et Spes* y *Populorum Progressio*, las que introdujeron la palabra solidaridad, *solidarté*, *solidarietá*, como sinónimo de *Conjuntio*, *comunnio*, *fratérnitas* y *cáritas*¹⁰².

En ese orden de ideas, para poder hacer un rastreo del término en la naciente doctrina social de la Iglesia, hay que tener un ojo agudo para una búsqueda que corre el riesgo de no ser tan rigurosa. Asumiendo dicho riesgo, se puede notar que, la popularización del término hecha por Pierre Leroux data del 1804. Si León XIII escribió la carta encíclica *Rerum novarum* el 15 de mayo de 1891, es muy posible que ya conociera el término y demostrara la misma repelencia contra el mismo. Precisamente, en el número 22 de la *Rerum Novarum*, el papa León XIII va a expresar estas palabras:

Hoy, ciertamente, son muchos los que, como en otro tiempo hicieron los gentiles, se proponen a censurar a la iglesia esta tan eximia caridad, en cuyo lugar se ha pretendido poner la beneficencia establecida por las leyes civiles. Pero no se encontrarán recursos humanos capaces de suplir la caridad cristiana, que se entrega toda entera a sí misma para la utilidad de los demás. Tal virtud es exclusiva de la iglesia, porque si no brotara del sacratísimo corazón de Jesucristo, jamás hubiera existido, pues anda errante lejos de Cristo el que se separa de la Iglesia (RN, 12)

¹⁰² Valadez Fuentes, *Globalización y solidaridad*, 237

Con base en la cita anterior donde “la beneficencia establecida por las leyes civiles que pretende remplazar a la eximia caridad”, se puede inferir perfectamente que la solidaridad no puede reemplazar la caridad cristiana.

Otro signo de la dificultad en la aceptación del término en la doctrina de la iglesia es el, casi completo, ostracismo en que cayó el término en el pensamiento de los sucesores de León XIII hasta San Juan XXIII. Durante estos sesenta y siete años, sólo fue utilizado por el papa Pio XII, cuando escribió la carta encíclica *Summi Pontificatus*, escrita en Roma, el 20 de octubre de 1939. Aparece, en la traducción al español de la misma, seis veces la palabra solidaridad, dos veces en el número 7, una en el número 8 y 10 respectivamente. En estos numerales, la traducción española de la encíclica utiliza el término para referirse a la solidaridad entre los cristianos que se tiene que dar en medio de las inclemencias que trae consigo la segunda guerra mundial.

Una cuarta vez aparece el término en el número 28. Aquí la solidaridad empieza a moverse dentro de relaciones más universales entre las personas y se expresa de la siguiente manera: “mutua solidaridad y caridad humana impuesta por el origen común y por la igualdad y la naturaleza racional entre los hombres” (SP, 28). En este punto, llama la atención la identificación de la solidaridad que es equiparada con la “caridad humana”. Ya se muestra que, aunque se utiliza el término por parte del papa Pío XII, él mismo empieza a establecer diferencia con la caridad cristiana. Precisamente, en el número 37, cuando utiliza “solidaridad”, elabora el término de forma que se entienda que la “**Universal solidaridad fraterna**”, a pesar de que es valorada por el Papa Pio XII, tiene imagen de

imperfecta, porque, el sentimiento de caridad entre compatriotas solo puede alcanzar plenitud cuando se comprende que:

En el ejercicio de la caridad existe un orden establecido por Dios, según el cual se debe amar más intensamente y se debe ayudar preferentemente con especiales vínculos [...] pero el amor a la propia patria, que debe ser fomentado, no debe impedir, no debe ser obstáculo al precepto cristiano de la **caridad universal**, precepto que coloca igualmente a todos los demás y su personal prosperidad en la luz pacificadora del amor (SP, 37).

Esa “caridad universal”, que se pone por encima de la “universal solidaridad” constata que, como lo plantea Salvador Valadez Fuentes, la solidaridad es “una versión secularizada de la caridad”¹⁰³ y, por tanto, una práctica imperfecta de la caridad evangélica.

2.3 Un recorrido por la solidaridad en los santos Juan XXIII y Pablo VI

Se termina el ostracismo del término solidaridad, no así su evolución y su aceptación en el lenguaje teológico y magisterial.

2.3.1 La solidaridad en San Juan XXIII

San Juan XXIII habla con mayor libertad de solidaridad para identificar las relaciones sociales, estableciéndola como norma de las mismas; y, proponiéndola en distintos aspectos de la vida de las personas y los pueblos. La utiliza para reflexionar sobre las relaciones individuales e internacionales; para fundamentar la acogida a los migrantes (PT, 107); para regular las relaciones entre los trabajadores con los empresarios (MM, 23); e, incluso para motivar la creación de cooperativas entre los agricultores (MM, 146).

¹⁰³ Valadez Fuentes, *Globalización y solidaridad*, 260

Al igual que Pío XII, pareciera que tuviera una visión imperfecta de la solidaridad con respecto a la caridad y a la fraternidad, concepción que se constata cuando, en *Pacem in Terris*, encuentra la ocasión de “alabar públicamente las iniciativas promovidas por **la solidaridad humana o por la cristiana caridad** y dirigidas a aliviar los sufrimientos de quienes se ven forzados a abandonar sus países” (PT, 107). La diferencia de los conceptos es evidente al poner como conector el conjuntivo “o”. Eso significa que, en la mente del papa San Juan XXIII, una cosa es la solidaridad humana y otra es la cristiana caridad. Pero, esta distinción no sólo se da en este número de *Pacem In Terris*, sino que se hace evidente en otros fragmentos de su magisterio social. En *Mater Et Magistra*, se evidencia cuando en el número 23, plantea que las relaciones entre los trabajadores y los empresarios se deben regular “inspirándose en los principios de la solidaridad humana y cristiana fraternidad”, también cuando afirma que “**la universal solidaridad humana como el sentimiento de fraternidad cristiana** exigen de manera absoluta, que los pueblos se presten activa y variada ayuda mutua...” (MM, 155).

Con referencia a la evolución del término, que es materia de este escrito, se puede establecer que Juan XXIII concretiza el magisterio de sus predecesores con la idea de que “las naciones son sujetos de derechos y deberes mutuos y, por consiguiente, sus relaciones deben regularse por las normas de la verdad, la justicia, la activa solidaridad y la libertad” (PT, 80). Es de anotar que, también en el número 107 de la misma encíclica, se refiere a estos mismos conceptos como “normas de la recta razón” que se contraponen a “la fuerza de las armas” para regir las relaciones internacionales. Este dato se convierte en un paso fundamental en el

camino de entrada al magisterio social eclesial. Efectivamente, marca una distancia, que ya no es repulencia, entre solidaridad y caridad-fraternidad. Sin embargo, la pone como norma para la relación entre los pueblos; es, pues, este punto, el momento gestacional de la solidaridad como principio de la doctrina social de la iglesia.

Entrando en el pensamiento teológico, lo primero que se ha de notar es que, además de describirla como una norma, en *Mater et magistra* la propone, junto con la caridad cristiana y con la fraternidad, como principio (MM, 23) que aplica para las relaciones individuales, por lo tanto, se puede decir que es un principio ético; y, también, para las relaciones internacionales, configurándose como virtud política.

En las relaciones internacionales, la solidaridad surge de la obligación de las naciones boyantes de “no permanecer indiferentes ante los países cuyos miembros, oprimidos por innumerables dificultades interiores, se ven extenuados por la miseria y el hambre y no disfrutan, como es debido, de los derechos fundamentales del hombre” (MM, 157), que, en términos prácticos exige “que los pueblos se presten activa y variada ayuda mutua, de la cual se seguirá no sólo un más fácil intercambio de bienes, capitales y hombres, sino además una reducción de las desigualdades entre diversas naciones” (MM, 155).

El papa Juan XXIII es famoso por abrir las ventanas de la iglesia para que, entre el Espíritu Santo, pero, también se puede decir, que abrió las puertas de la misma para que entre la solidaridad que estaba esperando se le diera su ingreso.

Para terminar con el aporte de Juan XXIII, de manera contundente reconoce, no sólo en las dos encíclicas citadas, sino en la alocución del 3 de mayo de 1960, como él mismo lo cita, que “todos somos solidariamente responsables de las poblaciones subalimentadas” (MM, 158). Dando así lugar a una visión solidaria que sobrepasa los límites de las relaciones de la política internacional para instalarse en la vida de todas las personas en todos los pueblos.

2.3.2 La solidaridad en San Pablo VI.

Con Pablo VI el tratamiento es especial porque es el pontífice bisagra en lo que a la solidaridad corresponde. En primer lugar, porque, si bien se afirmaba unos párrafos atrás que Juan XXIII le abre la puerta al término, Pablo VI le abre espacio permanente y lo instala dentro de la teología de la Iglesia. En segundo lugar, porque es el Papa a quien le corresponde clausurar el Concilio Vaticano II, y junto con él, la reflexión solidaria que aparece en ese documento del magisterio colegiado de la Iglesia.

En el número 80 de la *Populorum Progressio*, el Papa Pablo VI es contundente cuando dice que “todos somos solidarios” y que “todos los hombres de todos los pueblos deben asumir sus responsabilidades”; ello hace entender que la “solidaridad humana”, tan mencionada anteriormente, al reconocerse universal, inmiscuye a todas las personas y se convierte en principio ético y teológico. Esta afirmación suscita la necesidad de una educación para la solidaridad, sin la cual “la afirmación excesiva de la igualdad puede dar lugar al individualismo donde cada quien reivindique sus derechos sin hacerse responsable del bien común” (OA, 23). El pontífice hace caer en cuenta que la solidaridad no se da entre iguales, por el

contrario, tiene que aparecer como respuesta a las asimetrías; no se presenta cuando se ponen en común intereses individuales; en cambio, sí, cuando se tiene a la vista el bien común.

A propósito de la correcta solidaridad, en *Octagesima Adveniens* se vislumbra la imagen cristiana de la misma: no tiene ligazón con la ideología liberal “que cree exaltar la libertad individual sustrayéndola a toda limitación” (OA, 26); tampoco se puede entender como la búsqueda de iniciativas individuales en favor de intereses y poderes particulares que conciben “las solidaridades sociales como consecuencias más o menos automáticas de iniciativas individuales y no como fin y motivo primario de valor de la organización social”(OA, 26). En este último punto, se refleja una postura teleológica y otra ética de la solidaridad.

Se nota la constancia en la doctrina de la solidaridad en el ambiente de las relaciones internacionales, así lo trabajó Juan XXIII y así continúa haciendo Pablo VI.

Precisamente, Pablo VI plantea que los pueblos más favorecidos en su relación con las naciones menos afortunadas, tienen unas obligaciones que se enraízan en la fraternidad y que se manifiestan en un triple aspecto:

- Deber de solidaridad
- Deber de justicia social
- Deber de caridad universal

Se asume que son tres aspectos, un tanto diferentes en la presentación, pero que hacen parte de una misma fraternidad.

Con referencia al deber de solidaridad, es de las personas, pero también de las naciones (PP, 48) de modo que “las naciones ricas deben aportar a los países en vías de desarrollo” (PP, 44). Estas naciones no pueden dejar de lado la solidaridad para que sus modelos de crecimiento “sean críticamente analizados [y] se transformen las mentalidades para abrirlas a la prioridad del derecho internacional” (OA, 25), porque ningún país puede “pretender reservar sus riquezas para uso exclusivo. Cada pueblo debe producir más y mejor, a la vez para dar a sus súbditos un nivel vida verdaderamente humano y para contribuir también al desarrollo solidario de la humanidad (PP, 48).

El deber de solidaridad necesita una actitud de apertura, un espíritu de fraternidad, una experiencia real de las contingencias de las naciones y de las personas. Se convierten en obstáculo, entonces, todo tipo de nacionalismos y racismos que ponen una venda que no permite reconocer el dolor de las personas en ambientes distintos a los entornos locales. Es necesario fomentar “la necesidad de colaboración y un sentido más agudo de la solidaridad [que pueda] prevalecer sobre las incomprensiones y los egoísmos (PP, 64).

El pontífice pone la solidaridad al servicio del desarrollo de los pueblos que “no puede darse sin el desarrollo solidario de la humanidad” (PP, 43). Es impactante que, para promover el desarrollo económico de los pueblos, sobre todo de los pueblos menos afortunados, se tenga que dar un desarrollo de la persona en cuanto

al crecimiento del sentimiento de solidaridad. Eso significa que la economía está estrechamente ligada a la cosmovisión humana que tiene presente que “la supervivencia de los niños inocentes, el acceso a una condición humana de tantas familias desgraciadas; la paz del mundo, el porvenir de la civilización, están en juego¹⁰⁴” (PP, 80) y que necesitan respuestas eficaces y pertinentes.

Corresponde a los gobernantes motivar la solidaridad mundial, es de suma importancia que, desde ellos, “hasta el más humilde técnico se sientan animados por un amor fraternal y movidos por el deseo sincero de construir una civilización de solidaridad mundial” (PP, 73). Del liderazgo de los funcionarios de los estados depende “que el peligroso y estéril enfrentamiento de fuerzas deje paso a la colaboración amigable, pacífica y desinteresada, a fin de lograr un progreso solidario de la humanidad en la que todos los hombres puedan desarrollarse” (PP, 84); que la libertad humana sea fortalecida en la medida que logra “comprometerse y afanarse en la realización de solidaridades activas y vividas (OA, 47). Aunque parezca un tanto cacofónico, las solidaridades son vividas por que son activas, no se pueden definir desde lo abstracto, desde lo ideal, desde lo netamente metafísico, aparece la solidaridad cuando una persona solidaria reconoce las contingencias de los hermanos y se pone en acción.

2.4 *Sollicitudo Rei Socialis*. La encíclica de la solidaridad.

No hay mejor manera de introducir el trabajo San Juan Pablo II que utilizando sus propias palabras cuando hace hincapié en que el “deber de solidaridad [...] tiene

¹⁰⁴ Según lo escrito por Pablo VI, se puede inferir que son signo del desarrollo de los pueblos: la supervivencia y el bienestar de los niños, la estabilidad económica y emocional de las familias, las condiciones fomenten la paz entre las naciones y el porvenir económico de las naciones (no de las naciones desarrolladas sino todas las naciones)

ahora la misma fuerza y validez que cuando se escribió” (SRS, 9); con esa frase, afianza la solidaridad dentro de la Doctrina Social De La Iglesia. Y es que Juan Pablo II tiene claro que la solidaridad es un principio que, no surge con la novedad de una conducta sino con una manera nueva de designar lo que “León XIII enuncia varias veces con nombre de “amistad”, [...] por Pio XI es designada por la expresión no menos significativa de “caridad social”, mientras que Pablo VI, ampliando el concepto, de conformidad con las actuales y múltiples dimensiones de la cuestión social, habla de “civilización del amor” (CA, 10). Es evidente que no es nueva la solidaridad, es nueva, si, la forma de nombrarla y de describirla.

Con esta afirmación, rompe Juan Pablo II con la tácita disputa que se ha documentado en no pocos apartes del presente texto. La solidaridad siempre ha existido, en la doctrina de la iglesia siempre se ha tenido en cuenta, es más, siempre se ha tenido como principio; pero, la definición es nueva. Significa que la novedad del nombre no anula la tradición que va ligada a la conducta.

San Juan Pablo II es reconocido como el papa de la solidaridad, a partir de su encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, y con razón. En este documento del magisterio, se encuentra una elaboración ética y moral del término en todas las vertientes de la doctrina eclesiástica. La relaciona con las virtudes cristianas; con los valores de libertad, igualdad y justicia; con los principios de la Doctrina Social De La Iglesia; y, con el desarrollo y la paz. Además, propone una ligazón entre interdependencia y solidaridad. Para facilitar la estructura del escrito, se dará un tratamiento por temas, según los expuesto en este párrafo.

La solidaridad es necesaria, pues se convierte en el arma para vencer “las estructuras del pecado” (SRS, 40), por eso debe asumir forma en el plano moral (SRS, 26) debido a que es “una virtud cristiana [en la que se pueden vislumbrar] numerosos puntos de contacto entre ella y la caridad” (SRS, 40). Al ser una virtud cristiana, no es estática, es dinámica, siempre está en crecimiento y “tiende a superarse a sí misma, al revestirse de las dimensiones específicamente cristianas de gratuidad total, perdón y reconciliación” (SRS, 40).

El pontífice recalca la estrecha relación que hay entre solidaridad, igualdad y libertad. Lo hace presentando como acto propio de la solidaridad, “la transformación de la desconfianza en colaboración” (SRS, 39) posibilitando “la renuncia a toda forma de imperialismo económico, militar o político” (SRS 39), de manera que, junto con la igualdad, se convierten en la base sobre la que cada pueblo protege y promueve su derecho “a su propia identidad, a su propia independencia, y seguridad, así como a la participación en su desarrollo” (SRS, 21). Es en este punto donde se convierte en un tríptico, porque el mencionado desarrollo “debe realizarse en el marco de la solidaridad y la libertad, sin descalificar nunca [las naciones] una a la otra” (SRS, 34) para que todos los pueblos y las personas gocen de “una igualdad fundamental sobre la que se basa [...] la carta de la organización de las naciones unidas: igualdad es el fundamento del derecho de todos a la participación en el proceso del desarrollo pleno” (SRS, 34).

Este tríptico – solidaridad, igualdad y libertad – se convierten en roca firme sobre la que se fundamenta el desarrollo de los pueblos que tiene que responder a la renuncia a los imperialismos de los pueblos poderosos para favorecer el derecho

a la identidad, independencia y seguridad. No puede existir solidaridad sin el reconocimiento de la igualdad entre las personas, a pesar de las situaciones ventajosas de las que gozan las naciones y las personas que tienen mayores oportunidades. Esta estructura pecaminosa suscitaría que los menos aventajados no tengan igualdad en las condiciones y oportunidades de desarrollo y, por tanto, se vean oprimidas por algunas esclavitudes que vienen de las dependencias que surgen de los más débiles frente a los más poderosos.

Las estructuras de pecado que están en boga en el tiempo en que se escribe *Sollicitudo Rei Socialis*, expresadas en la disputa entre dos bloques políticos y económicos, hace que levante la voz para decir que “la transformación de la mutua desconfianza en colaboración... es el acto propio de la solidaridad” (SRS, 39); por eso es necesario que se renuncie a toda forma de colonialismo e imperialismo. Este clamor hace posible que se defiendan el derecho a la igualdad que está consagrado en los derechos humanos y que, a su vez, se convierte en “el fundamento del derecho de todos a la participación en el proceso del desarrollo pleno” (SRS, 34).

La solidaridad, junto con la igualdad, se reconoce como la base en la que cada pueblo y persona promueve el derecho “a su propia identidad. A su propia independencia y seguridad, así como a la participación” (SRS, 21). De todo esto se deriva que el ejercicio solidario se realice en el marco de la libertad sin caer en descalificación entre las naciones y/o personas y sin asumir dependencias extremas que hagan renunciar a las identidades propias de las idiosincrasias de las naciones y de los individuos. La solidaridad, favorece la tutela de las libertades y las identidades, tanto personales como colectivas.

Para referirse a los principios de la doctrina social de la iglesia, entendiendo que deben ser apreciados en su conjunto, San Juan Pablo II, los relaciona entre sí, haciéndonos ver que la solidaridad hace parte de un gran entramado de relaciones entre todos los principios.

Relaciona la solidaridad con el principio de la dignidad de la persona humana recalcando la validez de la solidaridad solamente cuando los miembros de la sociedad “se reconocen unos a otros como personas” (SRS, 39). Este reconocimiento de la igual dignidad de la persona es un verdadero esfuerzo solidario en el que todos se deben inmiscuir. Dicho esfuerzo “para hacer “más humana” la vida de los hombres” (SRS, 48) no es un trabajo perdido, no ha sido en vano, siempre da frutos.

En lo que respecta al bien común, afirma el pontífice que la solidaridad está lejos de ser un simple sentimiento, afirma que “es una determinación firme y perseverante de empeñarse en el bien común, es decir, por el bien de todos y de cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsable de todos” (SRS, 38); para ello, la práctica solidaria necesita, inexorablemente que en la relación entre las personas y las comunidades se respete mutuamente “su autonomía y libre disponibilidad [...] de aceptar los sacrificios necesarios por el bien de la comunidad mundial” (SRS, 45) y de los seres humanos entre sí.

Lamenta el pontífice que la anormalidad en las relaciones mundiales que se viven por las disputas entre las naciones que están en los dos bandos de la vida

política y que lleva consigo una carrera armamentista “es consecuencia de la despreocupación exagerada, más allá de lo lícito, por razones de seguridad [que] impide radicalmente la cooperación solidaria de todos por el bien común del género humano” (SRS, 22).

También menciona, aunque de forma muy corta, el principio del destino universal de los bienes, cuando hace una definición interesante de la solidaridad. Dice que “la interdependencia debe convertirse en solidaridad fundada en el principio de que los bienes de la creación están destinados a todos” (SRS, 39).

Para hablar de participación, enseña que la igualdad es el fundamento de la participación de todos los seres humanos en el proceso del desarrollo personal y social pleno, y enfatiza que, para que el desarrollo llegue ser real “debe realizarse en el marco de la solidaridad y de la libertad, sin descalificar nunca la una [persona o nación] de la otra bajo ningún pretexto” (SRS, 34).

Confirma el derecho que tiene cada pueblo de conservar su propia identidad, su seguridad y participación, sobre la base “de la igualdad, la solidaridad, de los bienes que están destinados a todos los hombres” (SRS, 21).

Por último, ya no en *Sollicitudo Rei Socialis*, sino en *Centesimus Annus*, Juan Pablo II se refiere al principio de subsidiaridad; lo hace refiriéndose al sostenimiento de los niveles salariales y el mantenimiento de los puestos de los trabajadores como unos fines que deben ser alcanzados por las sociedades.

Precisamente, para el logro de dichos fines, afirma el sucesor de Pedro, que el Estado debe actuar en una doble vía, directa e indirecta:

Directamente y según el principio de solidaridad, poniendo en la defensa de los más débiles, algunos límites a la autonomía de las partes que deciden las condiciones de trabajo, y asegurando en todo caso un mínimo vital al trabajador en paro” (CA, 15). De forma indirecta, dice el papa “según el principio de subsidiaridad, creando las condiciones laborales al libre ejercicio de la actividad económica, encausada hacia la oferta abundante de condiciones de trabajo y de fuentes de riqueza (CA, 15).

Hasta aquí se ha podido concluir que San Juan Pablo II es el padre de la solidaridad, sobre todo en la *Sollicitudo Rei Socialis*; porque da un tratamiento del término poniéndolo dentro de la reflexión del pensamiento social de la iglesia, bien sea equiparándolo con las virtudes morales y sociales, bien sea relacionándolo con los otros principios de la doctrina social de la Iglesia. Pero este tratamiento ético de la solidaridad encuentra su asidero en los signos de los tiempos, presentes en el momento de escribirse dicha encíclica. El papa está frente a una tensión creciente entre dos bloques políticos y militares, ve con preocupación la posibilidad de un enfrentamiento armado entre dichos bloques que afecta el desarrollo y la paz del mundo entero. Por eso, toda esta reflexión social está marcada, de forma transversal, por una línea que está compuesta por la interdependencia entre los pueblos con miras al desarrollo y a la construcción de la paz.

Juan Pablo II tiene claro que, para diciembre de 1987, estamos frente al escenario de un mundo “dividido entre bloques, perseguido por ideologías rígidas, donde en lugar de interdependencia y solidaridad, dominan las diferentes formas de imperialismo [que se lo hacen] sometido a las estructuras de pecado” (SRS, 21). En este mundo bifurcado en grupos de posibles contendores se manifiesta la necesidad

de una unidad que se basa en una interdependencia que se ve fundamentada en la convicción moral de la solidaridad; y, es que, para el santo pontífice, esta interdependencia en la que es incisivo “debe convertirse en solidaridad. Fundada en el principio que los bienes de la creación están destinados a todos” (SRS, 39).

Según esta postura, se entiende que los seres humanos en el mundo, lejos de estar divididos, dependen los unos de los otros, por tanto, las personas y las naciones deben estar en relación y en actitud de ayuda mutua constante, sostenidos en que todos necesitamos, en alguna medida de todos, por eso, esta interdependencia debe entenderse como “sistema determinante de relaciones en el mundo actual, en sus aspectos económico, cultural, social, político y religioso” (SRS, 38).y cuando se logra engranar el sistema relacional expresado, entonces, aparece la solidaridad como “actitud moral y como virtud” (SRS, 38).

En la construcción de las normas para las relaciones políticas entre las naciones, la igualdad aparece como garante de que el racero humano no cambia con la acumulación del poder o la riqueza y la solidaridad como la que posibilita la conciencia de interdependencia de unos con otros, en lo que tiene que ver con los “bienes que están destinados a todos los hombres” (SRS, 21); de ahí se desprende la creación de la carta de la organización de las naciones unidas que normatiza que “todos los pueblos como las personas individualmente deben disfrutar de una igualdad fundamental” (SRS, 34) que solo se puede materializar cuando se tiene claro que no se está solo en el mundo, que unos dependen de los otros; cuando se asume que “todos somos verdaderamente responsables de todos” (SRS, 38).

Juan Pablo II, presentando un mundo en el que todos están ligados por el lazo de la dependencia común, encamina el comportamiento de las personas según su rol en el escenario mundial, para que todos aporten al crecimiento del desarrollo común; agrupa a los pueblos y las personas en tres grupos definidos con unas funciones específicas:

Los ricos, los poderosos, los que tienen los mejores recursos, “al disponer de una porción mayor de bienes y servicios comunes, han de sentirse responsables de los más débiles, dispuestos a compartir con ellos lo que poseen [los que no tienen las mismas oportunidades, los más pobres, los necesitados] en la misma línea de la solidaridad, no deben adoptar una actitud meramente pasiva o destructora del tejido social, aunque reivindicando sus legítimos derechos, han de realizar lo que les corresponde, para el bien de todos (SRS, 39).

Es de ponderar, la forma de relación entre los pobres que practican, no sólo la solidaridad, sino que comparten “iniciativas de mutuo apoyo y afirmación pública en el escenario social, no recurriendo a la violencia, sino presentando sus carencias y derechos frente a la indiferencia o a la corrupción de los poderes públicos” (SRS, 39).

En medio de estos dos grupos, ricos y pobres, está un grupo intermedio al que el papa exhorta a no “insistir egoístamente en sus intereses particulares sino que deben respetar los intereses de los demás” (SRS, 39), dejando claro que los sujetos de la solidaridad, que es la conciencia de interdependencia, son todas las personas y todos los pueblos, sin importar el rol que ejerzan en la dinámica mundial.

Por último, se ha de tener presente que para San Pablo VI el desarrollo es el nuevo nombre de la paz y, en concordancia con él, Juan Pablo II, después de haber planteado la necesidad de reconocer la interdependencia entre las personas y los

pueblos, destaca algunas conductas que favorecen el desarrollo y la construcción de la paz; así lo afirma de forma explícita cuando dice que “la solidaridad que proponemos es un camino hacia la paz y el desarrollo” (SRS, 39). Y es que “el proceso de desarrollo y de liberación se concreta con el ejercicio de la solidaridad, es decir, del amor y servicio al prójimo, particularmente a los más necesitados” (SRS, 47).

Esta solidaridad para el desarrollo de los pueblos, se tiene que vivir dentro de los límites que establece la libertad y la igualdad, reconociendo en las personas y los pueblos la igualdad en dignidad, derechos y deberes “sin descalificar una a otra bajo ningún pretexto (SRS, 34). Por eso, las naciones pudientes deben cumplir lo que Pablo VI definió como el “deber de solidaridad”, siempre, “en favor de los pueblos que aspiran a su propio desarrollo” (SRS, 23); a su vez, los pueblos en vías de desarrollo “tienen el deber de practicar la solidaridad entre sí y con los países más marginados del mundo” (SRS, 45)., porque siempre se ha de tener en cuenta que el que recibe solidaridad, se convierte, en cualquier momento, en dador de solidaridad, en un bello movimiento pendular de los que reciben y dan, según cambien las condiciones de su rol en el escenario mundial.

Cuando las relaciones se afectan, bien sea por las disputas entre las naciones y su consiguiente conflicto bélico; bien sea porque los liderazgos políticos internos y/o regionales se ejercen en favor propio, entonces se anula la solidaridad que sólo se puede practicar en el ambiente de quienes se relacionan salvaguardando la libertad y la igualdad entre todos y, por tanto, se dificulta la construcción de la paz y el desarrollo de los pueblos. San Juan Pablo lo tiene claro y lo afirma cuando insiste

en que las disputas entre bloques “dificultan a aquellas naciones que, desde el punto de vista histórico, económico y político tienen la posibilidad de ejercer un liderazgo, a cumplir adecuadamente su deber de solidaridad en favor de los pueblos que aspiran a su propio desarrollo” (SRS, 23); porque la consecuencia de la guerra que suscita la preocupación por la conservación de la seguridad frente a los adversarios en el conflicto, impiden “la cooperación solidaria de todos por el bien común” (SRS, 22).

Cuando se identifica a San Juan Pablo II y su encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, como el Papa y la encíclica de la solidaridad, se hace con todo buen criterio, no en cuanto que su manejo sea muy extenso, sino en cuanto que sistematiza el término poniendo como origen del mismo la conciencia global de interdependencia y como fin, la construcción de la paz y el desarrollo mediante la defensa y la práctica de la libertad, la dignidad de la persona humana y la igualdad; con miras a la consecución del bien común. Por eso se facilita la entrada en el pensamiento social de la iglesia y se puede entender hoy como uno de los principios de nuestra doctrina.

2.5 Magisterio de Benedicto XVI

En este punto es menester ahondar en el pensamiento del papa Benedicto XVI quien, como sus otros sucesores, fundamenta su enseñanza en la fidelidad al evangelio y en lo que de la solidaridad pudieron aportar sus predecesores. Específicamente, Benedicto trae a la memoria el pontificado de Pablo VI cuando señala, en la *Populorum Progressio*, que las causas del subdesarrollo no son todas de tipo material e invita a “buscarlas en el hombre. Ante todo, en la voluntad, que

con frecuencia se desentiende de los deberes de la solidaridad” (CV, 19); deberes que ya habían sido ponderados por San Juan Pablo II en la *Sollisitudo Rei Socialis*¹⁰⁵.

Benedicto XVI reconoce que Pablo VI “captó la relación recíproca entre el impulso hacia la unificación de la humanidad y el ideal cristiano de una única familia de los pueblos, solidaria en la común hermandad” (CV, 13) poniendo la solidaridad como experiencia que brota de la hermandad o la fraternidad.

Así las cosas, para Benedicto, la solidaridad no se puede abordar sin conexión con la fraternidad de la cual firmaron la partida de defunción en el pensamiento republicano francés. Se puede decir, entonces que las personas son solidarias porque son hermanas y corresponde al ideal de unificación de la única familia humana.

Algunas líneas atrás de la presente investigación, expresaba que la viabilidad para encontrar el término en cuestión dentro del magisterio anterior al de Juan XXIII dependía de la agudeza visual que descubre algunos detalles dentro del discurso doctrinal que puedan llevar a una comprensión del hecho solidario y, por supuesto que Benedicto lo tuvo y puso sobre la mesa que “la doctrina social de la iglesia, empezando por la *Rerum Novarum* [da] vida a las asociaciones de trabajadores para defender sus propios derechos” (CV, 25) estableciendo sinergias mediante

¹⁰⁵ A manera de resumen o recordatorio de lo que se ha expresado con referencia al deber de solidaridad, en la *Populorum progressio*, el papa Pablo VI expresa un deber de solidaridad que concierne a las personas y a los pueblos, tanto ricos como pobres entre sí. Este deber de solidaridad tiene su raíz en la fraternidad y requiere una actitud de apertura a los demás, así como un espíritu de fraternidad y una sensibilidad que permita captar las contingencias en la historia de las naciones o de las personas desfavorecidas.

redes de solidaridad entre los trabajadores que se ven obligados a superar obstáculos. Esa invitación a la asociación, que está expresada en el magisterio Leonino y que será reconocido como derecho fundamental de los trabajadores, es pues, un ejercicio de solidaridad propuesto desde el inicio del magisterio social.

El magisterio de San Juan Pablo II y el de Benedicto XVI se transmite de algún modo, para dar respuesta a las problemáticas en lo económico, político y ambiental que se están viendo afectados por la globalización, por eso es importantes hacer una breve descripción de lo que está viendo Benedicto para comprender la importancia de la solidaridad en un mundo globalizado.

Este fenómeno de la globalización, que tiene como concepto la consolidación de la idea del mundo como una aldea global en la que se entretujan relaciones entre los pueblos para el desarrollo de los mismos, de manera armónica y constante, a partir del intercambio económico y comercial de la consolidación y la fluidez en las relaciones políticas entre los pueblos, y el acceso sin límites a la información por medio del fortalecimiento de las tecnologías, ha llevado a una interrelación económica sin precedentes, caracterizada por la expansión de los mercados a nivel internacional, la movilidad de los capitales en la economía de mercado, la suscripción de tratados internacionales y acuerdos comerciales que favorecen el desarrollo de los pueblos y de forma vinculante a las comunidades y a las personas.

Es evidente que la descripción de lo que se conoce como globalización, es muy romántica, conveniente y correctamente política y ética; sin embargo, es de anotar que “la transmisión que el proceso de globalización comporta, conlleva

grandes dificultades y peligros” (CV, 42) que, en vez de favorecer el desarrollo de los pueblos, ha generado una división entre las naciones estableciendo brechas, cada vez más grandes, entre las naciones desarrolladas y en las que padecen el subdesarrollo. Las brechas, antes mencionadas, son de tipo económico y ocasionan desigualdades en la expansión de las economías de los países desarrollados porque tienen facilidad en el acceso a los recursos y porque las decisiones que toman los organismos económicos multinacionales, como el fondo monetario internacional, establecen políticas que benefician a los países más poderosos y que van en detrimento de las naciones más vulnerables; todo esto a causa de un espíritu utilitario que imposibilita a las naciones boyantes para comprender las necesidades de las naciones pobres y emplean recursos para sus intereses egoístas (CV, 28).

Esto genera que las naciones industrializadas, encuentren en la dinámica global un motor de crecimiento económico, en cambio, las naciones pobres tropiecen con una cantidad de problemas, como la dificultad en el acceso a los recursos, la limitación en la participación en el comercio internacional de productos y servicios, desigualdades en las estructuras de los estados, debido a que la cooperación internacional se limita al ámbito económico, dejando de lado la consolidación de la estructura de los estados porque las ayudas entregadas son netamente de tipo económico y no contribuyen para su fortalecimiento y consolidación estructural (CV, 41); y esto produce que no se generen condiciones de confianza que traigan consigo la cohesión social (CV, 35).

Por supuesto que esta desigualdad rampante contribuye a la generación y perpetuación de la pobreza de las naciones más vulnerables y con ellas la pérdida

de la identidad cultural fruto de una colonización tácita de las naciones desarrolladas mediante la idealización de sus formas de vida por parte de las naciones subdesarrolladas; y, lo que es peor, una explotación laboral internacional, en tanto que, las naciones desarrolladas utilizan su mano de obra, que por cierto es más barata, para fortalecer las cadenas internas de suministro. Precisamente, el papa Benedicto XVI manifiesta que:

El mercado global ha estimulado por parte de los países ricos la búsqueda de plazas de producción de bajo costo para aumentar la adquisición, crecimiento y consumo propios, estos procesos han llevado a la reducción de la red de seguridad social a cambio de la búsqueda de mayores ventajas competitivas en el mercado global, con grave peligro para los derechos de los trabajadores, para los derechos fundamentales del hombre y para la solidaridad en las tradicionales formas del estado social (CV, 25).

Con esta utilización de la mano de obra de bajo costo, no solo se logra que las naciones desarrolladas sean más competitivas, sino que, como lo insinúa en *Cáritas In Veritate* No. 27, se ven afectados otros derechos como el derecho a la alimentación que pierde su esencia y se convierte en un privilegio para las naciones más desarrolladas. Situación que agrava la conciencia de que el mercado global permea todos los aspectos de la vida de las personas, comunidades y naciones, a tal punto que saca del ambiente algunas expresiones de gratuidad (CV, 38) a causa del “binomio excesivo mercado – estado [que] que corroe la solidaridad” (CV, 39). Se encuentra, entonces que este binomio, como el papa lo llama, es corrosivo porque:

Cuando la lógica del mercado y la lógica del estado se ponen de acuerdo para mantener el monopolio de sus respectivos ámbitos de influencia, se debilita la larga solidaridad en las relaciones de los ciudadanos, la participación y el sentido de pertenencia, que no se identifican con el “dar para tener” propio de la lógica de la compraventa, ni con el “dar por deber” propio de la lógica de las intervenciones que el estado impone por ley” (CV 39).

Por último, la globalización ha traído desafíos de tipo ambiental a razón de que las consecuencias de las actividades industriales y económicas trascienden las fronteras de los estados y las traslada al ámbito global, generando graves afectaciones al medio ambiente en lo que corresponde al cambio climático, la pérdida de la biodiversidad y la contaminación. Esta última característica de la globalización exige una verdadera cooperación global para poder afrontarlo renunciando a la idea de un desarrollo que no es sostenible y que por tanto no se solidariza con las futuras generaciones (CV, 48).

En medio de la realidad global descrita, el papa Benedicto XVI propone algunos signos de esperanza en cuanto a la solidaridad.

La primera de ellas es la idea de la solidaridad preexistente. Ya en el número 13 de *Caritas In Veritate*, ha reconocido que la familia humana está unificada por una común hermandad de la cual se desprende la práctica de la solidaridad, esta hermandad está desde siempre y para siempre; ya ese es un dato de una solidaridad preexistente. Sin embargo, Benedicto XVI postula la idea de que hay unas “redes de solidaridad tradicionales” (CV, 25) que ya existen y que se ven obligadas a sobrepasar obstáculos. Esas redes tradicionales de solidaridad deben ser protegidas, junto con la participación y el sentido de pertenencia, de las “degeneraciones particularistas” (CV, 60) en la que desenvuelven las dinámicas de los mercados y el crecimiento de los países industrializados.

La segunda vertiente es la reflexión sobre la solidaridad como signo de esperanza en medio de las dificultades del mundo globalizado; para ello, se puede

hacer una bifurcación en la cual, hay un camino que propone un proceso solidario que inicia con el conocimiento de las realidades de los países, las comunidades y las personas pobres, muy al estilo de la contingencia que propone Richard Rorty. El segundo camino es el provecho de la práctica de la “renovada solidaridad” en las relaciones entre los países desarrollados y en vías de desarrollo.

En cuanto el conocimiento de las realidades, Benedicto XVI propone la necesidad de una apertura a la vida para que “los pueblos ricos puedan comprender mejor las necesidades de los que son pobres” (CV, 28). Es impresionante, la solidaridad no sale de la nada, necesita del conocimiento de la realidad, de las personas o las naciones con las que se establece relación. No se puede vivir una solidaridad en abstracto y mucho menos genérica. Se necesita de la investigación, del conocimiento y sobre todo de la capacidad de relacionarse, de tener compasión, entendida como la participación en el sufrimiento del otro para poder entenderlo y, así evitar el despilfarro de los recursos para “satisfacer los deseos egoístas” (CV, 28) y, más bien, promoviendo las “buenas acciones en la perspectiva de una producción moralmente sana y solidaria, en respeto del derecho fundamental de cada pueblo y de cada persona a la vida” (CV, 28) y, con él, los demás derechos consagrados en la carta de las naciones unidas, sobre todo el derecho a la alimentación y al agua, entendiendo que es necesario que esa conciencia solidaria que surge del conocimiento de las realidades dolorosas que brotan de la desigualdad y la exclusión, considere que es necesario y obligatorio la defensa de los mismos para “todos los seres humanos, sin distinciones ni discriminaciones” (CV, 27).

Sólo cuando se logra la cercanía entre los actores sociales mediante formas de solidaridad, entonces se equilibra la balanza de modo que, conociendo el dolor y el sufrimiento, tomando conciencia del fracaso, del atraso y de la pobreza de las personas con sus consecuencias para el estancamiento en los procesos de desarrollo, se establezcan lazos de “confianza recíproca [sin las cuales] el mercado no puede cumplir plenamente con su propia función económica” (CV, 35), producir la cohesión social que necesita para su funcionamiento.

Esa cohesión que se puede lograr mediante las relaciones que se fundamentan en el conocimiento de las realidades y de la historia de las personas y de los pueblos, que hace que surjan diversas formas de solidaridad, se convierte en el fundamento de una sana globalización mediante “la toma de conciencia del espíritu antropológico y ético que [impulsa a la globalización] hacia metas de humanización solidaria” (CV, 42). La solidaridad es un principio social porque es un principio antropológico, no se puede tener conciencia de la pertenencia a una sociedad si primero no se tiene conciencia de la pertenencia al género humano o, si se quiere, a la dignidad humana trascendente de los que son imagen y semejanza de Dios. Cuando se reconoce la humanidad, de los dos protagonistas de las relaciones sociales, entonces se generan reconocimientos de igualdad y, por tanto, lazos de hermandad, se genera la humanización de la aldea global.

Reconociéndose como persona y reconociendo al otro con la misma dignidad propia, se hace posible que la realidad globalizada trascienda el mundo del mercado y del intercambio comercial y se logre el desvelamiento de “la gratuidad que fomenta

y extiende la solidaridad, la responsabilidad por la justicia y el bien común en sus diversas instancias y agentes” (CV, 38).

Desaparece la competitividad y aparece la fraternidad. Por eso es urgente la “necesidad de una renovada solidaridad, especialmente en las relaciones entre países en vía de desarrollo y países altamente industrializados (CV, 49) de manera que se logre, más que la cooperación económica, “la consolidación de los sistemas constitucionales, jurídicos y administrativos” (CV, 41) en los países que no disfrutaban de los bienes de consumo y del desarrollo de los países desarrollados. Así la pobreza no se perpetúa porque las estructuras estatales sólidas se convierten en base sólida para construcción del desarrollo.

Las formas de solidaridad, no siempre son de tipo económico, también se pueden manifestar en “las personas que participan en el proceso de desarrollo económico y humano mediante la presencia, la formación y el respeto” (CV, 47) que, en última instancia manifiestan las intenciones rectas de quién no tiene intereses particularistas en la promoción del desarrollo. Y, es que debe aclararse que la solidaridad no es un movimiento de quien tiene condiciones mejores en favor de quien no las tiene, sino que es un ejercicio en el cual los beneficiados son todos. Así lo afirma Benedicto XVI cuando dice que:

La vía de la solidaridad hacia el desarrollo de los países pobres, debe ser un proyecto de solución a la crisis global. Apoyando a los países económicamente pobres mediante planes de financiación inspirados en la solidaridad, con el fin de que ellos mismo puedan satisfacer las necesidades de los bienes de consumo de los propios ciudadanos, no sólo se puede producir un verdadero crecimiento económico [de los países pobres], sino que puede contribuir también a sostener la capacidad productiva de los países ricos, que corre el riesgo de quedar comprometida por la crisis (CV, 27).

Esto supone que se puede dar una verdadera inclusión en las relaciones de los países, de las comunidades y de las personas en cuanto que son “la única familia humana que se construye en la solidaridad sobre las bases fundamentales de la justicia y de la paz” (CV, 54) promoviendo “un mayor acceso a la educación que por otro lado es condición esencial para la eficacia de la cooperación internacional misma” (CV, 61) y suscitando un sistema solidario para el desarrollo “más participativo y orgánico, menos burocratizado pero no por ello menos coordinado” para que pueda “revitalizar muchas energías hoy adormecidas en favor de la solidaridad entre los pueblos” (CV, 60), y entre las generaciones, porque el desarrollo humano integral debe ser sostenible sin “ignorar las generaciones sucesivas [sino caracterizándose por] la solidaridad y la justicia intergeneracional, teniendo en cuenta múltiples aspectos , como el ecológico, el jurídico, el económico y el cultural” (CV, 48).

Precisamente, en el aspecto ecológico, Benedicto invita a una constante interacción de las personas y de los pueblos que se desarrolle “bajo el signo de la solidaridad” (CV, 53), advierte que “cualquier menoscabo de la solidaridad y el civismo produce daños ambientales [y estos, a su vez] provocan insatisfacción en las relaciones sociales (CV, 51). Por eso, todos los seres humanos deben participar en la “protección del entorno, de los recursos y el clima [...] que todos los responsables internacionales actúen conjuntamente y demuestren, para la obra, buena fe, en el respeto a la ley y la solidaridad con las regiones más débiles del planeta” (CV, 50), que por cierto, son las más afectadas por la degradación ambiental, de la cual son responsables todos, pero, en mayor medida las naciones más industrializadas.

Se termina esta exposición del pensamiento social de Benedicto, haciendo énfasis en lo que todos los papas, desde Juan XXIII han clamado de distinta manera, pero con el mismo espíritu: la solidaridad es responsabilidad de todos porque todos son responsables de todos. En el caso de Benedicto XVI, manifiesta que “la solidaridad universal, que es un hecho y un beneficio para todos, es también un deber” (CV, 43) que hace necesario que “todos se sientan responsables de todos” (CV, 38) porque “la disponibilidad para con Dios provoca disponibilidad para con los hermanos y una vida entendida como tarea solidaria y gozosa” (CV, 78).

2.6. Francisco, la solidaridad desde la hermenéutica de la fraternidad.

Como ningún otro de sus predecesores, el papa Francisco se dedica a hacer una definición de solidaridad; no sin antes reconocer que es una palabra que, en el lenguaje social “está un poco desgastada y a veces se la interpreta mal” (EG, 188) debido a que se utiliza para designar actos aislados de generosidad. Por eso, define la solidaridad como “una relación espontánea de quien reconoce la función social de la propiedad y el destino universal de los bienes como realidades anteriores a la propiedad privada” (EG, 189).

La solidaridad no se da la noche a la mañana, es fruto de un trabajo arduo para alcanzar la conciencia que permita el reconocimiento de la otredad, “no se alcanza de una vez para siempre” (FT, 11) y ha de conquistarse cada día, de modo que, al no darse por sentada, tiene que convertirse en el fruto de una labor permanente de reconocimiento y de amor; en una renuncia constante a la idea de la supremacía de la propiedad privada sobre el destino universal de los bienes. Esta

solidaridad que no nace por inercia, necesita que se transmita “desde la más tierna infancia” (FT 114) junto con los valores del respeto y la reciprocidad. En ese punto, necesita el compromiso de la sociedad, los Estados, los padres y los educadores para que sea transmitida desde la etapa pueril.

La solidaridad necesita que se tenga una conversión del pensamiento que tiene como paradigma la urgencia de ejecutar las acciones necesarias para el desarrollo personal, teniéndolo como valor supremo, incluso sobre el desarrollo comunitario, por eso “supone crear una nueva mentalidad que piense en términos de comunidad, de prioridad de la vida de todos sobre la apropiación de los bienes por parte de algunos” (EG, 188); de esa manera, “la solidaridad se expresa concretamente en el servicio, que puede asumir formas muy diversas de hacerse cargo de los demás” (FT, 115), tomando el compromiso de “luchar contra las causas estructurales de la pobreza, la desigualdad, la falta de trabajo, de tierra y de vivienda, la negación de los derechos sociales y laborales. [De] enfrentar los destructores efectos del dinero”¹⁰⁶. La solidaridad, entonces, “debe vivirse como decisión de devolverle al pobre lo que le corresponde” (EG, 189), abriendo “camino a las transformaciones estructurales” (EG, 189) de modo que, desaparecidas las causas estructurales de la pobreza y la desigualdad, se pueda construir el camino para el crecimiento en términos de comunidad.

Después de conocer lo que el papa Francisco define como solidaridad, el orden lógico exige presentar la lectura que hace dentro del contexto ético. En este sentido, francisco exhorta “a la solidaridad desinteresada y a una vuelta de la

¹⁰⁶ Francisco. *Discurso a los participantes en el encuentro mundial de movimientos populares*. (28 de octubre de 2014)

economía y las finanzas a una ética en favor del ser humano” (EG, 58); por ello la enmarca dentro de los principios de la doctrina social de la iglesia, en una relación que amalgama, de manera que no se puede pensar en uno de ellos sin pensar en todos; es así, como “el principio del bien común se convierte inmediatamente, como lógica e inevitable consecuencia, en un llamado a la solidaridad” (EG, 158) que no se queda en el entorno y en la temporalidad presente sino que “incorpora también a las generaciones futuras” (EG, 159) entendiendo que “las crisis económicas internacionales han mostrado con crudeza los efectos dañinos que trae aparejado el desconocimiento de un destino común del cual no pueden ser excluidos quienes vienen detrás de nosotros”(EG, 159).

Es asombroso cómo el bien común, que se convierte en “un llamado a la solidaridad”, a su vez es soportado por ella junto con la subsidiariedad (EG, 240); y que, siendo responsabilidad de los estados la salvaguarda del bien común, este no se puede separar de los otros dos principios, tampoco del destino universal de los bienes ni de la dignidad de la persona humana (EG, 203), por eso, Francisco mira con preocupación cómo los principios de la doctrina social de la iglesia, en el ejercicio del poder, “a veces parecen sólo apéndices agregados desde fuera para [...] completar un discurso sin perspectivas ni programas de verdadero desarrollo integral” (EG, 203).

Entendiendo la dificultad mundial para asumir la solidaridad y los demás principios en su unidad monolítica que impide que se pretenda tener en cuenta uno de ellos separándolo de los otros, el papa destaca una “solidaridad, que como virtud moral y actitud social, fruto de la conversión personal [que] exige el compromiso de

todos aquellos que tienen responsabilidades educativas y formativas” para que la formación de “los valores de la libertad, el respeto recíproco y la solidaridad se [transmitan] desde la más tierna infancia (FT, 114) estableciendo, así, que la educación cobra vital importancia porque está al servicio del camino del desarrollo integral en cuanto que hace posible que “cada ser humano pueda ser artífice de su destino. Aquí muestra su valor el principio de subsidiariedad, inseparable del de solidaridad” (FT, 187).

Esta preocupación de Francisco, se convierte en la puerta de entrada a la reflexión que tuvo su inicio formal dentro de la doctrina social de la iglesia con Benedicto XVI y que se convierte en bandera del pontificado del actual sucesor de Pedro: la ecología y el desarrollo ambiental que no se pueden separar del desarrollo integral y sostenible. Y es que, lo que se empezó a tratar con preocupación en la *Cáritas in Veritate*, es ahondado, incluso con una inquietud mayor, por el papa Francisco, sobre todo en *Laudato Si*. En ella, el papa manifiesta la necesidad de “una solidaridad universal nueva” (LS, 14). Aquí estamos frente a un cambio de paradigma. Los pontífices anteriores usaron solidaridad universal, la mayoría de las veces, confrontándola con la caridad cristiana, estableciendo una diferencia que hacía referencia a la falta de perfección de la primera frente a la segunda. El papa Francisco, cuando habla de una solidaridad universal, tiene en la cabeza, no la imperfección antes referida, sino la conciencia de que el mundo es la casa común y que los que habitan esa casa son hermanos, de modo que, siendo todos hermanos, la solidaridad es, necesariamente, universal.

Esa solidaridad universal nueva consiste en la conciencia de que “todos podemos colaborar como instrumentos de Dios para el cuidado de la creación, cada uno desde su cultura, su experiencia, sus iniciativas y sus capacidades” (LS, 14) porque, lo que, novedosamente, el papa Francisco llama una “espiritualidad de la solidaridad” (LS, 240) se fundamenta sobre la base de que todo está conectado: la ética, la política, la fe, la espiritualidad, la ecología, la economía, etc. Y, si todo está conectado, también todo está relacionado asumiendo, entonces que “la salud de las instituciones de una sociedad tiene consecuencias en el medio ambiente y en la calidad de la vida humana” (LS, 142), por eso cita al papa Benedicto XVI que en *Caritas In Veritate* 51 afirma que “cualquier menoscabo de la solidaridad y del civismo produce daños ambientales”. Comprende, Francisco, que como el ser humano “ha sido creado para amar, en medio de sus limitaciones” (LS, 58) tiene la potencialidad de ser la fuente de la que brotan “los gestos de generosidad, solidaridad y cuidado” (LS, 58), tanto de sí como del medio ambiente.

Es necesario que se comprenda la necesidad de una identidad comunitaria del ser humano y de su relación con el medio ambiente; esta necesidad brota del sentido común de las personas, porque “si la tierra es donada, ya no podemos pensar sólo desde un criterio individualista de eficiencia” (LS, 159) que pone a funcionar la solidaridad para beneficio propio. Cuando el hombre y la mujer caen en la trampa de ser individualistas, generan problemas sociales y ambientales graves que “se relacionan con el inmediatismo egoísta actual, con la crisis de los lazos familiares y sociales y con dificultades para el reconocimiento del otro” (LS, 162). Por eso es imperiosa la necesidad de una conciencia de la fraternidad que hace comprender que el otro es importante en la construcción del desarrollo personal,

logrando así, la edificación de un desarrollo integral y sostenible, que, valga decir, es el mar sobre el que navega el deseo de desarrollo de los pueblos y las personas.

Precisamente, para referirse al desarrollo, al igual que Benedicto XVI, insiste que el desarrollo tiene que ser sostenible, por tanto, no se puede hablar del mismo “si una solidaridad intergeneracional” (LS, 159), porque la pertenencia de la tierra trasciende el tiempo, dado que “la tierra que recibimos pertenece también a los que vendrán” (LS, 159). Esa solidaridad intergeneracional capacita al ser humano y a las personas que dirigen los Estados para pensar en las futuras generaciones porque permite “ampliar los intereses actuales y pensar en quienes quedan excluidos del desarrollo” (LS, 162), evitando caer en el error de pensar sólo en las venideras generaciones, pensando en “los pobres de hoy, que tienen pocos años de vida en la tierra y que no pueden seguir esperando” (LS, 162).

A los pobres de hoy, se les debe permitir “llegar a ser por sí mismos artífices de su destino” (EG, 190) y, para ello, respondiendo al llamado de Nuestro Señor Jesucristo – “denles ustedes de comer” (Mc 6, 37) – se debe practicar la solidaridad para resolver las causas estructurales de la pobreza y [...] promover el desarrollo integral de los pobres, como los gestos más simples y cotidianos de solidaridad ante las miserias muy concretas que encontramos” (EG, 188). En aras de lograr ese desarrollo solidario, de parte de las estructuras de las naciones:

Necesitamos que un ordenamiento jurídico, político y económico incremente y oriente la colaboración internacional hacia el desarrollo solidario de los pueblos. Esto finalmente beneficiará a todo el planeta, porque la ayuda al desarrollo de los países pobres implica la creación de riquezas para todos (FT, 138).

Para lograr solucionar esta necesidad, sobre la base de los principios de subsidiariedad y solidaridad, el estado, “con un gran esfuerzo de diálogo político y creación de consensos, desempeña un papel fundamental que no puede ser negado, en la búsqueda del desarrollo integral de todos” (EG, 240), de manera que, cuando se escala el diálogo a los niveles internacionales, se logre que el aprovechamiento de los recursos, como puede ser las energías limpias surjan de los “mecanismos y subsidios [para] que los países en desarrollo puedan acceder a transferencia tecnológica, asistencia técnica y recursos financieros” (LS, 172) siendo retribuidos, los países desarrollados, de dos maneras: en primer lugar, se favorece el desarrollo de los pueblos menos aventajados; y, en segundo lugar, se disminuyen los costos “si se compara [estas inversiones] con los riesgos del cambio climático” (LS, 172).

Mira, con tristeza que “la solidaridad es una palabra que no cae bien siempre, yo diría que algunas veces la hemos transformado en una mala palabra” (FT, 116); porque, en la sociedad y cultura actual, caracterizada por un desaliento suscitado por “el engaño del “todo está mal” [que] es respondido por un “nadie puede arreglarlo”, “¿qué puedo hacer yo?” [...] se nutre el desencanto y la desesperanza y eso no alienta el espíritu de solidaridad” (FT, 75).

La cultura moderna, que tiene un afán de crecimiento individual, se siente molesta cuando se tratan los temas de ética, distribución equitativa de los bienes, preservación de las fuentes de trabajo, defensa de la dignidad de los más débiles, el mandato Dios que exige comprometerse con la justicia, la práctica de la solidaridad mundial (EG, 203). Y fomenta que en las ciudades se desarrollen “el tráfico de

drogas y de personas, el abuso y la explotación de menores, el abandono de los ancianos y enfermos, varias formas de crimen” (EG, 75) generando la sensación de que “lo que podría ser un precioso espacio de encuentro y solidaridad, frecuentemente se convierte en el lugar de la huida y de la desconfianza mutua.

Ante esta estructura pecaminosa que construyen la sociedad y la cultura actual, responde el papa Francisco, que Dios “vive entre los ciudadanos promoviendo la solidaridad, la fraternidad, el deseo del bien, de verdad, de justicia” (EG, 71), dado que:

Cada cristiano y cada comunidad están llamados a ser instrumentos de Dios para la liberación y promoción de los pobres, de manera que puedan integrarse plenamente a la sociedad; esto supone que seamos dóciles y atentos para escuchar el clamor del pobre y socorrerlo [...] hacer oídos sordos a este clamor, cuando nosotros somos los instrumentos de Dios para escuchar al pobre, nos sitúa fuera de la voluntad del padre y de su proyecto, porque ese pobre “clamaría al Señor contra ti y tú te cargarás con un pecado” (DT 15, 9). Y la falta de solidaridad en sus necesidades afecta directamente a nuestra relación con Dios. (EG, 187)

Según lo argumentado por el papa, la solidaridad tiene una vertiente terrena y otra trascendente, de manera que “la persona humana más crece, más madura y más se santifica a medida que entra en relación, cuando sale de sí misma para vivir en comunión con Dios, con los demás y con las creaturas” (LS, 240); y, ese crecimiento de las personas en la santidad, mediante la comunión con Dios, con el hombre y con las creaturas, sólo se puede dar en una cultura evangelizada que se reconoce porque “contiene valores de fe y solidaridad que pueden provocar el desarrollo de una sociedad más justa y creyente” (EG, 68). Ahí, la Iglesia tiene su cambio de acción, en el fomento de dichos valores. Y, precisamente, aun en medio de tantas faltas de testimonio, es reconocida como “una institución creíble ante la

opinión pública, confiable en lo que respecta al ámbito de la solidaridad y de la preocupación por los más carenciados” (EG, 65).

Advierte, Francisco el peligro que tienen las personas de la posmodernidad de “volverse profundamente individualistas” (LS, 162) y propone, como realidad contrastante que:

Todos tenemos responsabilidad sobre el herido que es el pueblo mismo y todos los pueblos de la tierra. Cuidemos la fragilidad de cada hombre, de cada mujer, de cada niño y de cada anciano, con esa actitud solidaria y atenta, la actitud de proximidad del buen samaritano (FT, 79).

Esta responsabilidad parte de la libertad de cada uno porque “es ante todo una decisión ética fundada en la solidaridad de todos los pueblos” (LS, 172); decisión que es imperioso tomar para lograr “recuperar la pasión compartida por una comunidad de pertenencia y de solidaridad, a la cual destinar tiempo, esfuerzo y bienes” evitando caer en la “ilusión global que nos engaña [en la que se] caerá ruinosamente y dejará a muchos a merced de la náusea y el vacío” (FT, 36).

El papa destaca que hoy “las redes sociales y los instrumentos de comunicación han alcanzado desarrollos inauditos” (EG, 87) y que nos plante a una realidad bivalente. En primer lugar porque “nos pueden ayudar a que nos sintamos más cercanos los unos de otros, a que percibamos un renovado sentido de unidad de la familia humana” (FT, 205). En segundo lugar, y de forma paradójica, nos desafía a “descubrir y transmitir mística de vivir juntos, de mezclarnos, de encontrarnos, de tomarnos de los brazos” (EG, 87).

Esta bivalencia, de las comunicaciones modernas, especialmente, del internet, tiene que ayudar a impulsar “la solidaridad y el compromiso por una vida más digna para todos” (FT, 205), encontrando en la virtualidad el espacio y la oportunidad para “convertirse en una verdadera experiencia de fraternidad, en una caravana solidaria” (EG, 87) mediante el ofrecimiento de una verdadera posibilidad “de encuentro y solidaridad entre todos; y esto es algo bueno, es un don de Dios” (FT, 205).

CAPÍTULO TRES
FUNDAMENTO BÍBLICO DE LA ÉTICA DE LA SOLIDARIDAD
JUAN 5, 1-16

3.1. Lectura sinóptica de “Levántate, toma tu camilla y anda.” Una solidaridad que trasciende las palabras y se arraiga en la historia y el contexto

Para lograr el objetivo planteado en la presente investigación, teniendo claro que, el mismo Jesús invita a la vivencia de la solidaridad, tal vez de manera más diáfana en la parábola del buen samaritano (Lc 10, 25 – 37), es necesario que, la argumentación de aquél dialogo de corresponsabilidad entre los dos actores de la solidaridad, sea presentando, no a un Jesús que llama al acto solidario, sino a un Jesús que ejerce la práctica solidaria. Por esta razón, se elige como elemento base de la investigación, aquellas palabras que están expresadas, tanto en los evangelios sinópticos como en el de Juan: *“levántate, toma tu camilla y anda”*¹⁰⁷. Se hace la elección de esta expresión porque inicia el milagro con una fórmula que usa tres imperativos – “levántate”. “toma tu camilla” y “anda” – que, juntos tienen “un matiz de una invitación ulterior a la débil voluntad del paciente y de una petición de cooperación en la curación”¹⁰⁸; y, por lo tanto, sólo queda concluido cuando el discapacitado, por sus propios medios se levanta, toma su camilla y se va del lugar. Esta fórmula pone de presente un movimiento de ida y vuelta que se llama solidaridad.

Es necesario decir que, aunque las palabras están en los cuatro evangelios, esto no obedece a que todos beben de la misma fuente, más bien, a que “estas

¹⁰⁷ Jn 5, 8; en Mc 2, 11; Mt 9, 6; Lc 5, 24 “Levántate, toma tu camilla y vete a tu casa”;

¹⁰⁸ C. H. Dood, *La tradición histórica en el cuarto evangelio*. (Madrid: Cristiandad, 1978). 184

palabras reflejan un patrón estiotipado en la tradición oral”¹⁰⁹; es decir, una fórmula propia de los relatos de milagros: ““a determinada enfermedad, determinada fórmula”. De hecho ¿de cuantas maneras distintas se podría narrar brevemente la curación de un parálítico?”¹¹⁰

Ese es un punto en común entre los comentaristas, ellos tienden a pensar que las palabras semejantes no son, necesariamente signo de que provengan de la misma fuente, más bien, la tradición que ha llegado a los evangelistas tiene estos estereotipos que corresponde a ciertas sanaciones para ciertos tipos de enfermedad¹¹¹. Precisamente, Dood afirma que:

Según este principio, la fórmula evidentemente apropiada en el caso de los enfermos que deben permanecer en cama con parálisis total o parcial es la que conocemos en el relato Marcano del parálítico y joáneo de la curación de Bezatá, y la podemos considerar con cierta probabilidad como parte integrante de la tradición, sin suponer dependencia por ninguna de las partes¹¹².

Después de caer en cuenta de que es una formula usada para narrar la curación de lisiados, es menester hacer una lectura con enfoque sinóptico para saber cuál, de las narraciones evangélicas, es la más pertinente para extractar aquellos rasgos de praxis solidaria en las actitudes de Jesús, descubriendo en la lectura de los evangelios en paralelo, algunos criterios de historicidad, de autenticidad y sobre la intención de los evangelistas.

¹⁰⁹ Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer y Roland E. Morphy. *Nuevo comentario bíblico San Jerónimo* (Estrella Navarr: Verbo divino, 2004) 549.

¹¹⁰ John E. Meier. *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Tomo II/2 (Estrella Navarra: Verbo divino, 2000). 783

¹¹¹ Están de acuerdo con esta visión sobre la fórmula de sanación Dood, *La tradición histórica en el cuarto evangelio*, 184, Rudolf Schnackenburg, *El evangelio según San Juan. Versión y comentario*, Tomo II. (Barcelona: Herder, 1980). 130 y Brown, Fitzmyer y Morphy. *Nuevo comentario bíblico San Jerónimo*, 549.

¹¹² Dood, *La tradición histórica en el cuarto evangelio*, 184

En la forma moderna de abordar el nuevo testamento, regida por el estudio del Jesús histórico, es pertinente hacerse la pregunta sobre la autenticidad del relato que está consignado en los cuatro evangelios, situación que no es frecuente, dado que, como ya es sabido, el cuarto evangelio bebe de fuentes distintas a los evangelios sinópticos. Esta situación, a simple vista, daría lugar a afirmar que, dando validez al criterio de testimonio múltiple según el cual, dos fuentes distintas hablan del mismo material, existe la gran posibilidad de que dicho material sea histórico; por tanto, si Juan y Marcos¹¹³, que según Meier son independientes, en cuanto a las fuentes, presentan a Jesús como quien realizó dichos milagros en la curación del parálítico y/o del lisiado, podemos dar validez a dicho dato¹¹⁴. El mismo Meier sugiere que

Algunos críticos opinan que la historicidad de Mc 2, 1 – 12 podría apoyarse en el criterio de testimonio múltiple. Según ellos, el relato de Jn 5,9 sobre la curación de un enfermo junto al estanque de Betesda es una versión alternativa de la curación expresada en el evangelio de Marcos; dicho argumento está fundamentado en que las palabras de Jesús son muy parecidas a las que presenta la curación del parálítico”¹¹⁵.

Sin embargo, lo expresado en el numeral anterior, da pie para pensar que esta afirmación no puede ser tan categórica porque, como lo manifiesta Meier, no existen muchas formulas para narrar el milagro de la curación de un parálítico o un lisiado, entonces surge la necesidad de hacer una lectura comparativa de los textos para

¹¹³ Y con Marcos, también sus paralelos en Mateo Lucas.

¹¹⁴ Eric Eve. Meier, Miracle and multiple attestation. *Journal for the study of de historical Jesus*. Vol 3, Nº 1. (2005). 23, 38. [file:///C:/Users/Usuario/Downloads/\[17455197%20-%20Journal%20for%20the%20Study%20of%20the%20Historical%20Jesus\]%20Meier,%20Miracle%20and%20Multiple%20Attestation.pdf](file:///C:/Users/Usuario/Downloads/[17455197%20-%20Journal%20for%20the%20Study%20of%20the%20Historical%20Jesus]%20Meier,%20Miracle%20and%20Multiple%20Attestation.pdf)

¹¹⁵ Meier. *Un juicio marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Tomo II/2, 783 que es el argumento de Armando de J. Levoratti. *Comentario bíblico latinoamericano. Nuevo testamento*. (Estrella Navarra: Verbo divino, 2003) 620.

descubrir las diferencias redaccionales y para caer en la cuenta que no vienen de la misma fuente. Porque, aunque las narraciones son muy semejantes, dado que en ambos relatos “hay un hombre que, de alguna manera, se encuentra imposibilitado y que, curado por las palabras de Jesús, obedece la orden de tomar la camilla [...] e irse. Además, entre los dos relatos, Jesús puede establecer una relación entre los pecados del hombre y su invalidez” ¹¹⁶. Sin embargo, son más significativas las diferencias en los relatos:

MARCOS¹¹⁷	JUAN
Escenario: una casa en Cafarnaúm	El estanque de Betesda en Jerusalén, cerca de la puerta de las ovejas
El beneficiario: Un parálítico	Sufre una enfermedad
El impedido tiene cuatro hombres que le ayuden	No recibe la ayuda de nadie
Los portadores del parálítico tienen fe y tienen la iniciativa de acercarse a Jesús	Es Jesús quien toma la iniciativa y el enfermo no muestra particular interés por Jesús.
La declaración de que al hombre se le perdonan los pecados causa controversia	La curación tiene lugar en sábado y esto, no el perdón de los pecados, origina el conflicto
La declaración sobre el perdón es central en el relato	La narración del perdón de los pecados no se encuentra en el milagro propiamente dicho

¹¹⁶ Meier. *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Tomo II/2, 783

¹¹⁷ La tabla está elaborada según las comparaciones que aparecen en Meier. *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Tomo II/2, 783

Según esta estructura de los textos, no hay equivocación cuando se piensa que estas dos narraciones se deben tratar de forma individual para definir las notas de historicidad de los mismos y, así encontrar la razón por la cual se elige, para esta investigación, la narración del cuarto Evangelio.

3.1.1. La curación de un paralítico (Marcos 2, 1 – 12)

¹Entró de nuevo en Cafarnaúm; al poco tiempo había corrido la voz de que estaba en casa. ²Se agolparon tantos que ni siquiera ante la puerta había ya sitio, y él les anunciaba la palabra.

³Y le vienen a traer a un paralítico llevado entre cuatro. ⁴Al no poder presentárselo a causa de la multitud, abrieron el techo encima de donde él estaba y, a través de la abertura que hicieron, descolgaron la camilla donde yacía el paralítico.

⁵Viendo Jesús la fe de ellos, dice al paralítico: “Hijo, tus pecados te son perdonados.”

⁶Estaban allí sentados algunos escribas que pensaban en sus corazones:

⁷“¿Por qué éste habla así? Está blasfemando ¿Quién puede perdonar pecados, sino Dios sólo?”

⁸Pero, al instante, conociendo Jesús en su espíritu lo que ellos pensaban en su interior, les dice: “¿Por qué pensáis así en vuestros corazones? ⁹¿Qué es más fácil, decir al paralítico: “Tus pecados te son perdonados”, o decir: “Levántate, toma tu camilla y anda?” ¹⁰Pues para que sepáis que el Hijo del hombre tiene en la tierra poder de perdonar pecados —dice al paralítico—:

¹¹“A ti te digo, levántate, toma tu camilla y vete a tu casa.”

¹²Se levantó y, al instante, tomando la camilla, salió a la vista de todos, de modo que quedaban todos asombrados y glorificaban a Dios, diciendo: “Jamás vimos cosa parecida.”

Es una narración que se complica porque de un simple milagro se mezcla, como elemento ajeno, el tema del perdón de los pecados.

Sin hacer referencia a un lugar en específico, dado que se presenta el sitio como si el lector supiera en qué parte de Cafarnaúm está dándose la escena, sorprende Marcos con cuatro hombres que llevan a un paralítico ante la presencia de Jesús, por su propia iniciativa; y, ante la imposibilidad de entrar al paralítico en la casa en donde está Jesús, creativamente, los camilleros encuentran la forma de

subir hasta el techo de la casa, el cual levantan para bajarlo a la presencia de su sanador. El techo que levantan estaba hecho “de travesaños de madera cubiertos con paja y barro, por lo que no era fácil abrir un agujero en ella”¹¹⁸.

Identifica de manera concreta la situación en cuanto al mal que padece, una parálisis; pero, no da un dato con referencia a la duración de su enfermedad y a la imposibilidad del enfermo de alcanzar, por sí mismo la curación. El énfasis se pone en los compañeros que sobrepasan los obstáculos para suscitar el encuentro con el autor de la sanación. Termina el relato con la afirmación de que “todos alababan a Dios (no se menciona los enemigos de Jesús); [demostrando] que el relato tuvo vida propia”¹¹⁹. Es de anotar que, en la estructura de los relatos de milagros en los evangelios sinópticos, todos terminan con la reacción de la comunidad con sentimientos de asombro y la glorificación a Dios por los hechos que se han visto; y, el relato de la curación de un paralítico, no es la excepción.

Se muestra una unidad literaria que se desliga de la controversia que se ha causado sobre el perdón de los pecados, dando lugar a afirmar que es posible que se esté frente a un añadido posterior. Este relato de milagro ha tomado la forma de un relato de controversia, según Meier debido a que algún evento similar ocurrido durante el ministerio público de Jesús quedó grabado en la memoria colectiva precisamente por lo extraño del texto y de las circunstancias. Por otro lado, si se admite que es secundaria la declaración de Jesús de que los pecados del hombre

¹¹⁸ Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer y Roland E. Morphy. *Nuevo comentario bíblico San Jerónimo* (Estrella Navarra: Verbo divino, 2004) 23

¹¹⁹ Horst Balz y Gerard Scheider. *Diccionario exegético del nuevo testamento*. Vol II. (Salamanca: Sígueme, 1998), 766.

estaban perdonados, este elemento convierte la narración en prácticamente única entre los relatos de milagros.¹²⁰

Lo cierto es que el relato cambia el enfoque porque pone el milagro en el ambiente de la controversia; incluso en el orden de la narración, primero está el conflicto sobre el perdón de los pecados, luego, después de sostener una discusión con los presentes sobre el tema, viene el milagro, no para sanar al parálítico sino para mostrar el poder que tiene Jesús para perdonar los pecados – “Pues para que sepáis que el Hijo del hombre tiene en la tierra poder de perdonar pecados...” (Mc 2,11).

Se reconoce en este punto la dificultad para encontrar abundantes datos que avalen la historicidad del relato de Marcos, y de sus paralelos en Mateo y Lucas, disminuyendo el campo de acción para encontrar el componente dialógico que se pretende argumentar en este escrito; por otro lado, la posibilidad de que este añadido posterior haya cambiado el sentido del relato, convirtiendo el milagro en controversia, le quita viabilidad al texto para aportar a la investigación dado que, el objetivo narrativo no está en la obra en favor del parálítico sino en la necesidad de mostrar el poder de Jesús para perdonar los pecados; entonces le quita el tinte solidario para dibujar una imagen más apologética, por decirlo de algún modo.

3.1.2. La curación de un lisiado en la piscina de Betesda (Juan 5, 1 – 16).

Distinto del relato de la curación del parálítico de Marcos y sus paralelos sinópticos, que no dan muchos datos históricos de los cuales echar mano, en el evangelio de

¹²⁰ Meier. *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Tomo II/2, 782.

Juan se ofrece un dato importante porque de él es posible hacer un trabajo histórico – teológico correspondiente a la piscina de Betesda que nos da argumentos para sacar algunas conclusiones.

Flavio Josefo, en sus escritos, entrega información sobre la piscina de Betesda. Este es el párrafo completo extractado de Guerra V, 136 – 160:

La muralla comenzaba en la torre Hippicus, desde donde se extendía en dirección norte hasta la torre Psefino; luego bajaba frente a los monumentos de Helena, reina de Adiabene e hija del rey Izates; continuaba a lo largo de las cuevas reales, doblaba en una torre angular, cerca de lo que se llama la tumba de Fulón, y juntándose con la muralla antigua terminaba en barranco llamado Cedrón. Agripa fue el que construyó esta muralla para rodear la parte de la ciudad que se había construido antes y que estaba desprovista de toda protección; porque la ciudad, superpoblada, iba extendiéndose poco a poco fuera de su recinto y los habitantes, uniendo a la colina del barrio situado al norte del templo, habían avanzado hasta coronar de casas una cuarta colina, llamada Bezeta, situada frente a la Antonia, de la que estaba separada por un profundo foso, abierto precisamente para que los basamentos de la Antonia no estuvieran unos con la colina; por eso mismo el acceso era más fácil y de menor profundidad. Y así la hondura del foso hacía más altas las torres. El barrio que se había construido recientemente, se llamó en la lengua del país Bezeta, que traducido al griego quiere decir Ciudad Nueva.¹²¹

También, un rollo de cobre, encontrado en Qumram habla de una piscina: “en *betasdayin*, en la piscina donde te sumerges, hay un pequeño estanque (3Q/5 11.12-13)”¹²², que la describe, como es visto, con un nombre que se acerca al que se conoce en el cuarto evangelio. “la piscina debió ser construida por Simón Macabeo (142 – 134 a.C.) pues a ella parece aducir un testimonio de Ben – Sirá

¹²¹ Equipo facultad de teología de Lyon. *Flavio Josefo, un testigo de la palestina de los apóstoles*. 4ª ed. (Estrella Navarra: Verbo divino, 2000), 28.

¹²² Brown, Fitzmyer y Morphy. *Nuevo comentario bíblico San Jerónimo*, 549.

(Eclo 5, 3). Probablemente fue destinada originalmente a los siervos del templo, sin descartarse que en ella se lavaran los corderos destinados a los sacrificios”¹²³

En el acercamiento arqueológico a la piscina de Betesda, se tiene noticia de unas excavaciones se iniciaron, en las inmediaciones de la Iglesia de Santa Ana, en 1889 – 1900 y fueron continuadas en 1956¹²⁴ y se encontró:

[una] estructura [que] consta de cinco pórticos y dos piscinas: una pequeña al norte y una mayor al sur: las dos piscinas quedan rodeadas por cuatro de los pórticos, mientras que el quinto queda entre ellas. La estructura estaba enterrada parcialmente a siete u ocho metros y almacenaba una gran cantidad de agua de lluvia.”¹²⁵

Precisamente, las aguas lluvias pueden ser la razón por la que se movía el agua en momentos determinados, según el clima que rigiese.

Su nombre, “estanque de las ovejas” sugiere que en un principio debió estar destinada a un uso muy diferente; sin embargo, la referencia del rollo de cobre (AD 35-65) demuestra que se había convertido en una estructura muy elaborada, probablemente en el reinado de Herodes el grande.”¹²⁶

Se esboza, en este punto una posible razón de la presencia de los enfermos el en borde de la piscina de Betesda, “parece que debía estar muy difundida entre los enfermos la creencia de que el agua de ciertos estanques de Jerusalén poseía virtudes curativas (Ez 47, 8 – 9)”¹²⁷

¹²³ Joaquín González Echegaray. *Arqueología y Evangelios*. 2º ed. (Estrella Navarra: Verbo Divino, 1999), 186.

¹²⁴ Joaquín González Echegaray. *Arqueología y Evangelios*, 186.

¹²⁵ Brown, Fitzmyer y Morphy. *Nuevo comentario bíblico San Jerónimo*, 549.

¹²⁶ Brown, Fitzmyer y Morphy. *Nuevo comentario bíblico San Jerónimo*, 549.

¹²⁷ González Echegaray. *Arqueología y Evangelios*, 187.

En este punto de la investigación que se hace sobre la piscina de Betesda, en cuanto a la historicidad del lugar, se puede reconocer algunos aspectos que aterrizan de mejor manera el argumento:

Al ser real e histórica la ubicación en la que ocurre el signo de Betesda, se hace posible, no un estudio bíblico que sólo tiene en cuenta la intención del autor, sino que se ponen sobre la mesa, personas reales, con sufrimientos reales que tienen una real esperanza en la sanación, en el momento en que, por el efecto de la lluvia, se muevan las aguas.

A este dato sobre la historicidad del sitio que da pie a la historicidad de las necesidades de los enfermos, se le debe agregar otro dato muy interesante que pone de frente con otro tipo de interpretación histórica: “Se cree que es un lugar pagano de curación dedicado a Esculapio, el dios de la salud. Esto explica la presencia de muchos enfermos junto a la piscina.”¹²⁸ Es de anotar que “Esculapio - Sérafis, sería la divinidad realmente venerada en la Jerusalén del siglo II a.C.; este dios, es producto de un sincretismo religioso “entre el greco-romano *Asklepiós* / *Aesculapius* y el egipcio *Serapis*.”¹²⁹ Entonces se puede inferir que el lisiado de la piscina de Betesda estaba allí, no sólo por la creencia de que las aguas de la piscina tenían propiedades curativas, sino que existe la posibilidad de que, además, era pagano. Esto explicaría el porqué de la reticencia del enfermo ante la acción terapéutica del nazareno, porque su actitud contrasta con “el carácter convencional de los beneficiarios de las acciones milagrosas de Jesús; ante la pregunta no

¹²⁸ William R. Farner, Armando J. Levonatti, Sean McEvenue y David L Dungan. *Comentario bíblico internacional. Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*. (Estrella Navarra: Verbo divino, 2000), 1338.

¹²⁹ González Echegaray. *Arqueología y Evangelios*, 189.

presenta gran entusiasmo; ya curado, no expresa gratitud; de hecho, al principio ni siquiera se molesta en averiguar quién es su benefactor; más tarde, cuando Jesús lo encuentra en el templo y le advierte que no debe volver a pecar, él responde delatándolo ingenuamente a las autoridades.”¹³⁰

Para sintetizar este acercamiento que se hizo tomando en cuenta un poco de arqueología mezclada con el estudio de Jesús histórico, se puede enumerar los siguientes puntos:

En cuanto al testimonio múltiple, no se puede dar por sentado que el relato de Marcos y el del cuarto Evangelio beban de la misma fuente, porque aun cuando tienen semejanzas, son más relevantes las diferencias entre las narraciones.

La fórmula utilizada para la sanación de los lisiados, es una fórmula estereotipada para describir brevemente la curación de un impedido físicamente.

En cuanto a la historicidad de los milagros:

El relato de Marcos podría dar luces de historicidad fundamentado en la curiosidad del hecho de cuatro hombres que bajan a un quinto, en una camilla, por un boquete hecho en el tejado; puede que, en la construcción evangélica, se incluya un hecho parecido que haya sucedido, por lo simpático del episodio.

¹³⁰ Meier. *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Tomo II/2, 785.

La historicidad del relato de Juan, tiene más fundamento porque se puede encontrar un lugar específico, la piscina de Betesda; dicha piscina fue encontrada y hay fuentes antiguas que hablan de la misma (Flavio Josefo y el rollo de cobre de Qumrán).

En cuanto a la pertinencia de dicho estudio en esta investigación, se define el rumbo de la misma asumiendo como fuente la narración de Juan 5, 1-18, por encima de la de Mc 2,1-12 y sus paralelos sinópticos. Esta elección se hace basado en que la historicidad de la piscina de Betesda que es atestiguada, tanto por los autores antiguos como por los hallazgos arqueológicos. Este lugar histórico, pone la práctica de la solidaridad en un contexto real, de personas que tienen esperanzas reales en medio de sufrimientos que, igualmente se padecen en la realidad.

Frente al dato de la religiosidad sincretista que rodea las circunstancias de los enfermos en el borde de la piscina, según la cual, la presencia de Dioses paganos, hace posible que se muevan las aguas del estanque y que ocurra la sanación de los enfermos, se puede reconocer, en el lisiado del relato, una persona que, muy posiblemente era pagano, llenando de universalidad la eficacia del relato.

3.2. La solidaridad en la piscina de Betesda (Juan 5, 1 – 16). La mirada que parte del sufrimiento general y penetra en el dolor con historia propia.

Después de hacer una lectura sinóptica, buscando las diferencias y consultando las notas de historicidad de los mismos, se decanta la investigación por la curación de un lisiado en la piscina de Betesda debido a que la historicidad de la piscina y de la cultura circundante a la misma, hace posible poner la mirada en la práctica, tanto de

Jesús, como de las personas que están en la piscina y en el templo, entre ellas el lisiado en cuestión.

El método para argumentar el fundamento bíblico teológico de la ética de la solidaridad en esta perícopa es poco complicado, se hace una lectura ordenada de la narración, descubriendo en ella, elementos pertinentes para fundamentar la práctica solidaria como diálogo de corresponsabilidad entre el benefactor y el beneficiario; para eso, es pertinente iniciar con la narración completa de la perícopa en cuestión:

¹Después de esto, hubo una fiesta de los judíos, y Jesús subió a Jerusalén.

²Hay en Jerusalén una piscina Probática que se llama en hebreo Betzatá, que tiene cinco pórticos. ³En ellos yacía una multitud de enfermos, ciegos, cojos, paralíticos, esperando la agitación del agua. ⁴Porque el ángel del Señor se lavaba de tiempo en tiempo en la piscina y agitaba el agua; y el primero que se metía después de la agitación del agua, recobraba la salud de cualquier mal que tuviera. ⁵Había allí un hombre que llevaba treinta y ocho años enfermo. ⁶Jesús, viéndole tendido y sabiendo que llevaba ya mucho tiempo, le dice: “¿Quieres recobrar la salud?”

⁷Le respondió el enfermo: “Señor, no tengo a nadie que me meta en la piscina cuando se agita el agua; y mientras yo voy, otro baja antes que yo.”

⁸Jesús le dice: “Levántate, toma tu camilla y anda.”

⁹Y al instante el hombre recobró la salud, tomó su camilla y se puso a andar. Pero era sábado aquel día. ¹⁰Por eso los judíos decían al que había sido curado: “Es sábado y no te está permitido llevar la camilla.”

¹¹Él les respondió: “El que me ha devuelto la salud me ha dicho: Toma tu camilla y anda.”

¹²Ellos le preguntaron: “¿Quién es el hombre que te ha dicho: Tómala y anda?”

¹³Pero el curado no sabía quién era, pues Jesús había desaparecido porque había mucha gente en aquel lugar.

¹⁴Más tarde Jesús lo encuentra en el Templo y le dice: «Mira, has recobrado la salud; no peques más, para que no te suceda algo peor.»

¹⁵El hombre se fue a decir a los judíos que era Jesús el que le había devuelto la salud.

¹⁶Por eso los judíos perseguían a Jesús, porque hacía estas cosas en sábado.

¹Después de esto, hubo una fiesta de los judíos, y Jesús subió a Jerusalén.

3.2.1. La universalidad de la solidaridad. La superstición de los paganos que esperan el movimiento de las aguas.

Empieza el relato con la “referencia a una fiesta de los judíos; sin embargo, no define a cuál de las fiestas de los judíos se refiere. Parece que la importancia de la fiesta con relación a lo que tuvo lugar”¹³¹ pasa a un segundo plano, porque esta indicación sólo sirve para enmarcar el escenario en el que se narra la historia, la curación del lisiado.¹³²

²Hay en Jerusalén una piscina Probática que se llama en hebreo Betzatá, que tiene cinco pórticos.

La segunda descripción que enmarca la escena, y que tomará relevancia, es la de la piscina. Explica características muy concretas sobre ella: la arquitectura, la cantidad de enfermos y la razón por la cual, los mismos, están alrededor de la piscina. El autor indica el origen hebreo del nombre; pero, no traduce el significado, como sí lo hace con la palabra mesías y con la fuente de Siloé.¹³³ Describe la estructura de la piscina que está compuesta por cinco pórticos; ya en apartados anteriores de esta investigación se ha mostrado que existen fuentes antiguas y hallazgos arqueológicos que dan fe la existencia de la piscina y de la estructura de cuatro pórticos exteriores y uno en el medio de la misma.

¹³¹ Raymond Brown, Joseph Fitzmyer y Roland Murphy. *Comentario bíblico San jerónimo*. Tomo IV (Madrid: Cristiandad, 1972), 447.

¹³² Sin embargo, dado que, el enfoque cambia a partir de 9b, Xavier Leon Duford argumenta que la fiesta de los judíos no se nombra porque lo que “está en el horizonte es el sábado, tal como lo comprende el evangelista; por eso convenía que no quedara oculto por una fiesta nombrada expresamente”. Xavier Leon Duford. *Lectura del Evangelio de Juan*, Tomo II (Barcelona: Herder, 1980), 23.

¹³³ Xavier Leon Duford. *Lectura del Evangelio de Juan*, Tomo II (Barcelona: Herder, 1980), 23.

³En ellos yacía una multitud de enfermos, ciegos, cojos, parálíticos, esperando la agitación del agua. ⁴Porque el ángel del Señor se lavaba de tiempo en tiempo en la piscina y agitaba el agua; y el primero que se metía después de la agitación del agua, recobraba la salud de cualquier mal que tuviera.

Después de describir el tiempo (una fiesta de los judíos) y el lugar (una piscina llamada Betesda con cinco pórticos), describe a las personas que se encuentran allí. Una cantidad grande de enfermos con enfermedades imposibilitantes que tenían una esperanza de sanación por sumergirse en un tiempo determinado al estanque.

Los manuscritos más antiguos no hacen referencia al movimiento de las aguas, sino que se limitan a decir que tiene cinco pórticos y que hay una cantidad de enfermos alrededor¹³⁴; es posible que existiera la necesidad de no hacer mención del hecho por parte de algunos miembros piadosos que tenían la intención de no hacer alusión alguna a una religiosidad sospechosa¹³⁵; y es que, como ya se ha mencionado antes, se creía que ciertos estanques de Jerusalén poseían virtudes curativas¹³⁶; y, dichas propiedades pudieron ser atribuidas a la creencia de que el estanque es “un lugar pagano de curación dedicado a Esculapio, el dios de la salud”.

¹³⁴ Leon Duford. *Lectura del Evangelio de Juan*, 24, Brown, Fitzmyer y Murphy. *Comentario bíblico San jerónimo*, 447, Rudolf Schnackenburg. *El Evangelio según San Juan. Versión y comentario*. Tomo II. cap. 5-12. (Barcelona: Herder, 1980), 131.

¹³⁵ Leon Duford. *Lectura del Evangelio de Juan*, 24

¹³⁶ González Echegaray. *Arqueología y evangelios*, 187.

Aunque este dato no está en los manuscritos más antiguos, para el objeto de la investigación, entrega muchas luces. Si se da por sentado que, el lugar es un lugar pagano, a las afueras del templo, en el cual, muy seguramente por obra de Esculapio, el dios de la salud, se mueven las aguas en algunas ocasiones, también se tiene que pensar que los enfermos postrados en la orilla de la pileta, no necesariamente son judíos, simplemente son enfermos, tal vez dan culto a diversidad de dioses, pero, igualados por el dolor y la limitación motriz, son poseedores de la misma esperanza. Entonces, la narración toma un matiz más universal, en cuanto que los enfermos están postrados en un lugar interreligioso.

La solidaridad es un principio universal, que inmiscuye a todos y hace responsable de la misma a todos, como concuerdan en reconocerlo todos los Papas desde San Juan XXIII, entonces, este escenario, es el espacio propicio para ejercer una solidaridad más abierta, porque no es limitada por la diversidad de las culturas o por las diferencias del culto, cada cual al dios que le corresponda; por el contrario, a pesar de la diversidad cultural, ocurre el milagro.

Se afirma que había una multitud de enfermos, una imagen en la que se plasman los rostros de las personas que colectivamente sufren infortunio y tienen un hábito de esperanza en la práctica de abandonarse en la sanación por el movimiento de las aguas¹³⁷; poniendo de manifiesto que el dolor y el sufrimiento son universales y que la humanidad, independientemente de las diferencias propias de las culturas, los credos, los países de origen y los idiomas, es susceptible de los mismos, al igual que de otras desigualdades como la pobreza, la migración y otros fenómenos que

¹³⁷ Leon Duford. *Lectura del Evangelio de Juan*, 24

generan desigualdad; entonces, si el dolor y el sufrimiento son universales, todos, después de reconocer esas asimetrías, están llamados a ser solidarios.

3.2.2. ¿Quieres recobrar la salud? De los males abstractos al reconocimiento de las contingencias

⁵Había allí un hombre que llevaba treinta y ocho años enfermo. ⁶Jesús, viéndole tendido y sabiendo que llevaba ya mucho tiempo, le dice: “¿Quieres recobrar la salud?”

⁷Le respondió el enfermo: “Señor, no tengo a nadie que me meta en la piscina cuando se agita el agua; y mientras yo voy, otro baja antes que yo.”

Por último, el cuarto evangelio, describe un enfermo de entre tantos, no ofrece noticia sobre la enfermedad que padece, se limita a contar la duración del padecimiento (38 años). Algunos comentaristas se han esforzado por entregar un motivo teológico a la cifra, afirmando que tiene correspondencia con los años que estuvieron los israelitas en el desierto (Dt 2, 14).¹³⁸ Otros, en cambio, prefieren pensar que el relato no tiene la intención de teologizar la cifra, sino de mostrar la gravedad del sufrimiento: “la vida entera en su condición de invalidez”.¹³⁹

⁶ “Jesús, viéndole tendido y sabiendo que llevaba ya mucho tiempo”.

Jesús pone la mirada en un enfermo en medio de la multitud; sobre el por qué de la elección, el evangelista no dice nada, sólo manifiesta que Jesús sabe que lleva mucho tiempo de estar lisiado; esa singularización después de haber descrito la cantidad de enfermos y la diversidad de sus enfermedades, pone de presente que

¹³⁸ Leon Duford. *Lectura del Evangelio de Juan*, 24.

¹³⁹ Juan Mateos y Juan Barreto. *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*. (Madrid: Cristiandad, 1982), 268-269.

al autor “le interesa el milagro como signo del poder de Jesús”¹⁴⁰. Se muestra que Jesús tiene conocimiento del tiempo que ha durado la enfermedad y la consecuente postración del enfermo, “lleva mucho tiempo”.

La singularización del lisiado que recibirá el signo milagroso, así como el conocimiento del tiempo del padecimiento, se convierten en fundamento de la práctica de la solidaridad por parte de Jesús. En primer lugar, se acerca a la tragedia del que está postrado, poniéndole rostro a su compasión. No es una compasión universal, por lo tanto, no es una compasión abstracta, tiene rostro, tiene historia. No denuncia el dolor de los enfermos ni la falta de ayuda para los lisiados; se acerca a un lisiado en específico, después de conocer algo de su historia. El deseo de ayudar, surge del conocimiento de las asimetrías, de la conciencia de las contingencias en la vida del lisiado.

“¿quieres recobrar la salud”

Para aumentar su conocimiento de la realidad que vive el lisiado, Jesús toma la iniciativa, se acerca al enfermo y establece comunicación con el discapacitado¹⁴¹; Le hace la pregunta que prepara la intervención milagrosa, además de entregar la totalidad del contexto de la persona que necesita ser auxiliada, es decir, conocer más a fondo las circunstancias de la enfermedad, “le abre al lisiado una esperanza de salud, ofreciéndosela implícitamente”¹⁴². Pero, lo que llama la atención es que el Jesús que se dirige al enfermo, es un sanador que actúa sin forzar la libertad de su

¹⁴⁰ Brown, Fitzmyer y Murphy. *Comentario bíblico San Jerónimo*, 448

¹⁴¹ Armando de J. Levoratti. *Comentario bíblico latinoamericano. Nuevo Testamento*. (Estrella Navarra: Verbo Divino, 2003), 619.

¹⁴² Mateos y Barreto. *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, 270.

interlocutor, es más, según C. H. Dood, la pregunta que Jesús le hace al enfermo es exigente, la traducción que hace el exegeta del griego se puede expresar con estas palabras: “¿tienes de verdad deseos de alcanzar la salud?”.¹⁴³.

En medio de esta realidad de enfermos, todos necesitados de ayuda, se inicia un proceso solidario que comienza en el mismo momento en el que Jesús pone sus ojos en el enfermo y continúa con el acercamiento que se patentiza en la iniciativa de dialogar con el lisiado para conocer la situación de su enfermedad. Jesús ya sabe la situación de los enfermos que están en la piscina; también conoce la situación peculiar de su contertulio quien tiene una enfermedad que se ha prolongado por mucho tiempo. Ahora, necesita conocer el grado de deseo de sanación y, para saberlo, penetra en la historia del postrado, por medio de una pregunta para darse cuenta de, no solo de la discapacidad externa, sino del dolor que hay dentro de su corazón.

Jesús necesita saber lo que hay en el corazón del que yace en el borde del estanque, porque, en última instancia, el signo milagroso de Jesús, no es sólo una simple recuperación de la salud física, “toca lo esencial del hombre, la vida, en cuanto ésta es capacidad y libertad de acción”¹⁴⁴. La necesidad de saber los pormenores del padecimiento y del deseo de recobrar la salud radica en que, Jesús necesita de la ayuda del enfermo para que quede curado¹⁴⁵; Jesús quiere obrar este signo prodigioso tomando como base para del mismo, la voluntad y el deseo del enfermo.

¹⁴³ C.H. Dood. *La tradición histórica en el cuarto Evangelio*, 184.

¹⁴⁴ Mateos y Barreto. *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, 270.

¹⁴⁵ Josef Blank. *El Evangelio según San Juan. Tomo primero b. cap. V y VII – XII*. (Barcelona: Herder, 1984), 15

La pregunta necesita una respuesta que exprese lo que hay dentro del que sufre, la necesidad de salud, el dolor padecido, el corazón que conserva, o no, la esperanza; en última instancia, necesita que la respuesta muestre de forma diáfana, la verdadera realidad del paciente.

⁷ Le respondió el enfermo: "Señor, no tengo a nadie que me meta en la piscina cuando se agita el agua; y mientras yo voy, otro baja antes que yo."

El lisiado que, hasta ahora, solo había sido descrito por el evangelista y que sólo importaba porque fue el objeto de la mirada de Jesús, pasa de ser un sujeto pasivo a ser uno activo, pasa de padecer en silencio a convertirse en el interlocutor que hace posible el diálogo. En su intervención queda patente que la enfermedad es sólo uno de los problemas que padece porque manifiesta que, no sólo está enfermo, sino que no cuenta con nadie; se encuentra en situación de desamparo y este abandono de las personas hace imposible su acercamiento a la piscina. En su queja, refleja una contingencia grave que lo pone en situación asimétrica con respecto a los otros enfermos, los otros tienen quién los acompañe y mueva, él no, está sólo no tiene a nadie. Su esperanza de curación es nula, porque la esperanza de los enfermos es llegar a tener contacto con el agua; pero, si no se tiene a nadie que ayude a lograrlo, lo utópico de la situación forja en el corazón del enfermo un sentimiento de desesperanza.

Por supuesto que, ante tal panorama, incluso hoy, cuando la solución a los problemas es inalcanzable, surge el desinterés, tanto por la vida, por el deseo de

alcanzar el objetivo; y, ese desgano, desplaza la responsabilidad sobre su situación desigual a otros. En el corazón del enfermo, muy posiblemente, se está gestando un modo de sentir que culpa a otros de la desgracia que se vive, por eso, es posible que, además de la dificultad física, también exista la posibilidad padecer una siquiátrica, de ser un neurasténico¹⁴⁶.

Según lo descrito, Jesús se da cuenta que, no sólo tiene una enfermedad larga que lo incapacita para moverse, sino que, la situación de enfermedad se prolonga debido a la soledad del enfermo, a la falta de alguien que lo apoye de forma permanente para poder tener la oportunidad de acercarse a la orilla del estanque. Esta soledad insuperable, produce en el inválido una postura muy negativa frente a su vida y su enfermedad que anulan su motivación para salir de ella; por último, una tendencia a desplazar la responsabilidad de su discapacidad a las personas que lo han dejado solo.

3.2.3. La solidaridad como diálogo de corresponsabilidad. “Levántate, toma tu camilla y anda”.

⁸Jesús le dice: “Levántate, toma tu camilla y anda.” ^{9a} Y al instante el hombre recobró la salud, tomó su camilla y se puso a andar.

Distinto de los evangelios sinópticos, cuyas palabras sanadoras son precedidas por la disputa alrededor del tema del perdón de los pecados y, por tanto, el milagro se hace para demostrar que Jesús tiene poder para perdonar los pecados, en el cuarto evangelio, en este episodio de la piscina de Betesda, lo único

¹⁴⁶ Leon Duford. *Lectura del Evangelio de Juan, 25-26*

que precede el acto sanador, es el conocimiento de una realidad oscura que está compuesta por padecimientos físicos y mentales, agravados por una situación de soledad.

Conjugado en imperativo, se tipifica la fuerza de las palabras en una orden alisado que va tomando matices de “invitación ulterior a la débil voluntad del paciente y una petición de cooperación en la curación”¹⁴⁷ Jesús, dándole la orden, hace la parte que le corresponde en el restablecimiento y en la recuperación de la salud del que, hasta ese momento, yace en el suelo; y, con ella, la escena se hace paradigmática, porque el protagonista no es el taumaturgo sino el que había estado enfermo y que ya es curado.

Evidentemente, Jesús se convierte en la respuesta a la necesidad de remedio, pero con la recuperación de la salud, le entrega la responsabilidad sobre su propia sanación; el que no estaba curado porque había estado solo, haciéndole imposible la curación porque dependía de la ayuda de otra persona, recibe en una orden, “la capacidad de actuar por sí mismo, sin depender de otros”¹⁴⁸. La vida y el futuro del que se ha recuperado está en manos de él, de nadie más que de él.

El hombre puede disponer de la camilla que lo tenía inmóvil y puede caminar a donde quiera [...] ella cargaba con el hombre inválido; ahora, curado, el hombre carga con ella. La palabra de Jesús es la que cura dando fuerza y libertad.

Jesús no lo levanta, lo capacita para que se levante él mismo y camine. Su orden es triple: levántate, carga con tu camilla y echa a andar. Bastaría la primera y, si acaso, la última, para indicar la curación y la libertad. La repetida intercalación de la frase: carga tu camilla (5,8.9.10.11) muestra su

¹⁴⁷ Dood. *La tradición histórica en el cuarto Evangelio...* p. 184

¹⁴⁸ Mateos y Barreto. *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético...*p. 271.

importancia en la narración. Jesús lo hace dueño de aquello que lo dominaba, le hace poseer aquello que lo poseía. El hombre estaba sometido y privado de iniciativa propia; ahora puede disponer de sí mismo, con plena libertad de acción (Echar a andar).

No lo llama a ser discípulo, sencillamente lo ha hecho hombre. Ya liberado, debe encontrar su propia ruta¹⁴⁹.

El signo aparece por unas palabras que no sólo devuelven la salud al inválido; sino, también, el dominio de su vida. Son las palabras que han dado lugar a la libertad para construir el desarrollo personal de quien estaba aprisionado por el dolor, la enfermedad y la soledad. Jesús se acerca al que está en situación desigual, reconoce sus asimetrías, se percata de la contingencia y, entonces, al estilo de Rorty, se hace el poeta vigoroso, capaz de hacer propia la contingencia de la historia y creando sobre la misma, de modo que no narra la historia, sino que le va dando sentido, va recuperando la belleza. Las palabras de Jesús no son asistencialistas, son palabras de solidaridad que ayudan a levantar al caído y pone las condiciones necesarias para que, ya levantado, él sea el protagonista de su propio desarrollo.

El contraste de la historia habla por sí solo, el enfermo toma el control de su vida, de su pasado, de su presente, de su futuro, el que se recupera descubre en él “la capacidad de acción (levántate, se puso sano), la liberación de un pasado (cargó con su camilla) y la libertad para el futuro (Echó a andar).¹⁵⁰

^{9b}Pero era sábado aquel día. ¹⁰Por eso los judíos decían al que había sido curado: “Es sábado y no te está permitido llevar la camilla.” ¹¹Él les

¹⁴⁹ Mateos y Barreto. *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, 271.

¹⁵⁰ Mateos y Barreto. *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, 271.

respondió: “El que me ha devuelto la salud me ha dicho: Toma tu camilla y anda.” ¹²*Ellos le preguntaron: “¿Quién es el hombre que te ha dicho: Tómalala y anda?”* ¹³*Pero el curado no sabía quién era, pues Jesús había desaparecido porque había mucha gente en aquel lugar.*

Hasta este punto, la narración es continua y tiene como único fin, narrar el tercer signo de los siete que se narran en el cuarto evangelio con una trama bien marcada que inicia referenciando una fiesta, sin hacer ningún énfasis: “hubo una fiesta de los judíos” (Jn 5, 1^a); también describe, minuciosamente, el lugar: “Jesús subió a Jerusalén. Hay en Jerusalén una piscina Probática que se llama en hebreo Betzatá, que tiene cinco pórticos” (Jn 5, 1b – 2); identifica los personajes y el motivo por el que están congregados alrededor de la piscina: “En ellos yacía una multitud de enfermos, ciegos, cojos, paralíticos, esperando la agitación del agua. Porque el ángel del Señor se lavaba de tiempo en tiempo en la piscina y agitaba el agua; y el primero que se metía después de la agitación del agua, recobraba la salud de cualquier mal que tuviera” (Jn 5, 3 – 4); hace la narración del padecimiento de un enfermo en particular: “Había allí un hombre que llevaba treinta y ocho años enfermo (Jn 5, 5); por último, establece un diálogo que termina con la sanación del lisiado: “Jesús, viéndole tendido y sabiendo que llevaba ya mucho tiempo, le dice: “¿Quieres recobrar la salud?” Le respondió el enfermo: “Señor, no tengo a nadie que me meta en la piscina cuando se agita el agua; y mientras yo voy, otro baja antes que yo.” Jesús le dice: “Levántate, toma tu camilla y anda.” Y al instante el hombre recobró la salud, tomó su camilla y se puso a andar. (Jn 5, 6 – 9^a). Sin embargo, aparece de la nada un conjuntivo que introduce un corte a la narración y, con el mismo, la controversia sobre el día de descanso.

Comienza una nueva sección en el relato que, hasta este momento, está libre de toda controversia. No pasa desapercibido que, en el momento del altercado, desaparece Jesús y aparecen sus detractores. Más adelante, cuando vuelve a aparecer Jesús, vuelven a aparecer los contradictores. Efectivamente,

El diálogo está conectado un tanto artificialmente con el milagro por medio de la pregunta por la observancia sabática que éste ha suscitado. La artificialidad es un motivo serio para creer que Juan no compuso el relato libremente como introducción al diálogo; si lo hubiera hecho, podríamos esperar algo que sugiera naturalmente del tema principal

La artificialidad de la conexión entre el signo y el altercado se observa cuando, después de tomar la camilla y andar, aparece la palabra “pero” que marca un giro dramático en el relato, de modo que la narración cambia de tema, de lugar y de personajes. Hasta 9ª el lisiado se encontraba en la piscina, con Jesús. En este momento, Jesús desaparece, el lisiado está en el templo y aparecen los contradictores. Cambia el contexto y, consecuentemente, se cambia abruptamente el tema de la perícopa.

Este encuentro con los detractores no aporta nada al argumento de la investigación, por lo tanto, se pasa de largo para describir el segundo encuentro del sanado con Jesús.

3.2.4. Recuperando la dignidad para el fomento de un desarrollo integral y sostenible. “Mas tarde Jesús lo encuentra en el templo”- “No peques más, para que no te suceda algo peor”

“¹⁴Más tarde Jesús lo encuentra en el Templo y le dice: “Mira, has recobrado la salud; no peques más, para que no te suceda algo peor.” ¹⁵El hombre se fue a decir a los judíos que era Jesús el que le había devuelto la salud. ¹⁶Por eso los judíos perseguían a Jesús, porque hacía estas cosas en sábado.”

En este segundo encuentro de Jesús con el que había estado inmóvil, nuevamente se da por la iniciativa de Jesús que va al encuentro del ya sano y, por primera vez hace una alusión al pecado sin esforzarse mucho en elaborar un discurso moral sobre el mismo; simplemente, hace una recomendación al estilo de la mujer adúltera (Jn 7, 11)¹⁵¹; es probable que, esta alusión al pecado traiga dentro de sí los rasgos característicos del pensamiento judío que, no solo sugiere que el mal del hombre se debe al pecado, sino que restringe el acceso del pecador al templo, por temas de impureza.

Con respecto al tema de la impureza, el lisiado se encontraba, en la primera parte de la perícopa, junto con sus compañeros de suplicio, enfermo, es decir, en una situación que supone la impureza puesto que la enfermedad viene del pecado cometido, por el afectado o por alguien de su familia (Jn 9, 2 – 3). El lugar en el que estaba era el estanque destinado para la purificación de las ovejas, un estanque “más o menos pagano donde se refugian los que están excluidos del templo por su enfermedad [excluidos] de la casa del Padre, el lugar de su presencia”¹⁵² es decir, el lugar tiene una función cultual que sirve de purificación de lo que es impuro para

¹⁵¹ Levoratti. *Comentario bíblico latinoamericano. Nuevo testamento*, 620.

¹⁵² Xavier Leon Duford. *Lectura del Evangelio de Juan*, Tomo II, 29.

poder ser introducido en el templo. El enfermo está en el lugar en el que se encuentran los impuros.

En el segundo encuentro, ya no está enfermo, ya no está sometido a su enfermedad, es más, el objeto que lo tenía dominado, su camilla, es dominado por él. Por otro lado, el lugar en el que se encuentra con Jesús es el templo, el lugar que requiere como condición para el ingreso, que la persona sea pura. El lugar y las condiciones del encuentro hacen suponer que, el hombre sano ha recuperado, no sólo la salud, la esperanza y el dominio sobre su propio desarrollo, sino que, además ha recuperado su dignidad, es digno de entrar en el templo que es el lugar, no sólo de la vida cultural, sino que es el centro de aglomeración social por excelencia. Todo aquello que había menguado su dignidad humana, ha desaparecido con la recuperación de su salud; ahora es un ciudadano igual de respetable a cualquiera de lo que no tienen condición de impureza.

Se hace patente, entonces el fin de la práctica solidaria que es, según el parecer de los pontífices, que las personas sean participes de su propio desarrollo, si llegar a caer en conductas asistencialistas y/o colonialistas, que hagan del beneficiario un siervo de quien lo ayuda.

Por otro lado, cuando Jesús le indica que es necesario que no peque más, está practicando la subsidiariedad en cuanto que le da la responsabilidad al levantado, para que no vuelva a caer, asumiendo, a su vez, la responsabilidad de quien levanta de acompañar el desarrollo para que llegue a ser verdaderamente sostenible.

CONCLUSIONES

Para terminar con la presentación de este trabajo; y, a manera de conclusión, se hará una lectura holística de todo el documento, tratando de fundamentar la práctica de la solidaria a partir de cinco puntos que surgen de la lectura teológica de la curación del lisiado en la piscina de Betesda.

El dolor y el sufrimiento son universales porque son humanos. Cuando surgen, no tienen en cuenta las diferencias culturales, religiosas, en el lenguaje. Tampoco tiene en cuenta, el sufrimiento, el origen de las personas y de los países y, mucho menos la capacidad adquisitiva de quien sufre el padecimiento. Simplemente aparece y lo hace sin distinciones.

La piscina de Betesda es un ejemplo de ello. Quienes están en el borde de la misma, permanecen en su puesto, movidos por la esperanza que les genera la posibilidad de sanación que surge del movimiento de las aguas y de las virtudes curativas que se le endilgan¹⁵³. El motivo por el que se mueven las aguas en la piscina probática poco importa, el dios que hace posible el movimiento carece de importancia; incluso se creía que “era un lugar pagano de curación dedicado a Esculapio, el dios de la salud”¹⁵⁴. Pudo ser cualquiera, lo importante es que en ese estanque flotan las esperanzas de recuperar la salud.

¹⁵³ González Echegaray. *Arqueología y Evangelios*, 187.

¹⁵⁴ Farner, Levonatti, McEvenue y Dungan. *Comentario bíblico internacional*, 1338.

La posibilidad de que los que están en la piscina, incluso el lisiado con el que dialoga Jesús, sean enfermos con la esperanza de sanación puesta en el baño del estanque, sin importar que sean paganos o no, llena de universalidad el relato y describe la universalidad del dolor y el sufrimiento. El Jesús que camina por el estanque está viendo el dolor y el sufrimiento humano, de todos los seres humanos que han tenido el infortunio de padecer en su estado de salud; no es un sufrimiento metafórico, es el sufrimiento real que aporrea a todos los hombres y que los iguala, a pesar de las diferencias de cultura y de culto, que seguramente hay entre ellos.

Efectivamente, se puede desprender del estudio del inicio del relato, la realidad de las personas que son igualadas en la posibilidad de que surjan las desigualdades, venidas de los cambios existenciales de los pueblos y de las personas. Rorty, reconoce que “las diferencias tradicionales (de tribu, de religión, de raza, de costumbres y de más de la misma especie) carecen de importancia cuando se comparan con las similitudes referentes al dolor y la humillación”¹⁵⁵.

Los seres humanos son igualados en la posibilidad de las desigualdades; por lo tanto, deben esforzarse por “hacer más humana la vida de los hombres” (SRS, 48). Por eso no se puede “permanecer indiferentes ante los países cuyos miembros, oprimidos por innumerables dificultades interiores, se ven extenuados por la miseria y el hambre y no disfrutan, como es debido, de los derechos fundamentales del hombre” (MM, 157). Hay que salir del mundo perfecto y caminar por la piscina del dolor que está en la vida de las personas y de los pueblos para poder ser uno con el que sufre, estableciendo una relación que establezca el dolor, del cual todos los

¹⁵⁵ Rorty. *Contingencia, ironía y solidaridad*, 210

seres humanos son susceptibles como fundamento para “la unificación de la humanidad [para hacer posible] el ideal cristiano de una familia de pueblos [y personas] solidaria en común hermandad” (CV, 13).

Esta solidaridad universal que va cogiendo matices de filiación entre los habitantes de la tierra, tiene que reconocerse la solidaridad como “un hecho, un beneficio para todos [pero] también un deber de todos” (CV, 78). Esta reciprocidad de los derechos, los beneficios y los deberes, necesita que se tengan relaciones fluidas en las que haya reciprocidad. Deben estar libres de la contaminación de intereses colonialistas que instrumentalizan a las personas y las naciones para satisfacer los intereses egoístas de quienes ejercen el deber de solidaridad. Cuando las relaciones se infectan de odios venidos de las disputas bélicas y los conflictos internacionales a causa de intereses políticos internos de los países en disputa, desafortunadamente se anula la solidaridad.

Los intereses económicos de los países ricos, al igual que las políticas económicas de las instituciones internacionales que se generan en favor de los países poderosos, en desmedro de los países pobres, generan desigualdad y ahondan más el sufrimiento de las gentes. Por eso, es necesario fomentar “la necesidad de colaboración y un sentido más agudo [que esté por encima de] las incomprensiones y los egoísmos (PP, 64). Es necesario que se comprenda que, si la posibilidad de sufrimiento pertenece a todos, entonces, “todos somos solidariamente responsables” (MM, 158) de las poblaciones subalimentadas y, por consiguiente, de la salida de sus habitantes, de sus situaciones asimétricas.

El Jesús de la piscina, no buscó un enfermo judío, no curó al que se lo pidió. Curó a uno de los enfermos, después de acercarse a él y conocer la magnitud de su sufrimiento. El enfermo no lo conocía, no sabía quién era y, sin embargo, recobró su salud y su vida.

Para que sea posible conocer la universalidad del sufrimiento y practicar la solidaridad como deber universal, es necesario reconocer la universalidad de la fraternidad. Ya el Papa Francisco ha hecho tomar conciencia de que el mundo es una casa común y que, los que lo habitan son hermanos, haciendo de la fraternidad el fundamento de una solidaridad universal.

Es de anotar que la pertenencia a una misma casa, genera hermandad; pero, también genera lazos de fraternidad, el reconocimiento de que nadie está libre de contingencias y que el dolor pertenece a todos porque ataca a todos; por tanto, es menester ser solidarios basados y en búsqueda, de la unificación de la familia humana para que se pueda entender una solidaridad ligada a la fraternidad.

En segundo lugar, se ha de reconocer que la solidaridad, que tiene como esencia, la capacidad de dar respuesta al dolor, tiene como punto de partida, la universalidad del mismo, en cuanto que todos los seres humanos son susceptibles de dolor. Sin embargo, la práctica de la solidaridad no puede ser universal, por el contrario, tiene que “estar circunscrita a aquellos con los que nos identificamos”¹⁵⁶ en cuanto la identificación del dolor; de otro modo, la solidaridad corre el riesgo de

¹⁵⁶ Truchero Cuevas, “Rorty y la solidaridad”, 392

ser inoperante porque se practicaría con fundamento en males bien definidos, pero completamente abstractos.

En la piscina de Betesda, precisamente, Jesús camina por el borde de la misma, puede tener conciencia de los males que atacan la salud de los hombres; pero no hace nada hasta relacionarse con un lisiado en específico, del cual conocía algo de su historia. Sabe que padece una enfermedad larga y se hace cercano a la tragedia de este postrado en el que puso la mirada. Le pone rostro e historia al objeto de su compasión.

Conociendo que toda una vida está en condición de inválido, toma la iniciativa de dialogar con el lisiado y conocer los por menores de su padecimiento. Entra en contacto con “la totalidad del contexto de la persona que necesita ser auxiliada”¹⁵⁷, la intensidad de su deseo de ser sanado, la situación de enfermedad que existe en el corazón desesperanzado, que es imperceptible a los ojos de una persona desinteresada.

Jesús necesita una respuesta que le muestre la verdad de lo que tiene dentro, para conocer la realidad global del enfermo en el que va a intervenir; y, sin forzar la libertad de quien lo escucha, le pregunta si tiene “de verdad deseos de alcanzar la salud”¹⁵⁸.

Jesús se basa en el deseo del enfermo para realizar su signo. Se da cuenta que no tiene a nadie que lo ayude y que esa situación forja en el corazón del lisiado

¹⁵⁷ Mateos y Barreto. *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, 270.

¹⁵⁸ Dood, *La tradición histórica en el cuarto evangelio*, 184

un sentimiento de desesperanza. Conoce sus asimetrías, sus contingencias y, ahora, se muestra necesitado de la ayuda del enfermo para que, este último quede curado. La misma pregunta da importancia al enfermo y le da forma al milagro porque, ya no es un lisiado, es un hombre con una larga enfermedad, que estando solo, perdió la esperanza de ser sano, no es un lisiado, es un lisiado con historia a quien le recupera “la esencia [...] la vida, en cuanto que es capacidad y libertad de acción”¹⁵⁹.

El lisiado que recibió el signo, pasó de ser un enfermo de muchos, que quizás no conocía a su interlocutor, a una persona con historia concreta en quien se hizo posible la solidaridad. La solidaridad paso de ser un concepto universal y abstracto a una relación que inicia en el conocimiento de la historia del que va a ser auxiliado.

En el afán de vivir el estado de bienestar, que es el estado ideal y paradigmático de los tiempos modernos, los seres humanos comparten el destino creado de los “destinados a pasar nuestra vida consciente intentando escapar de contingencia en lugar de apropiarnos de ella”¹⁶⁰; esta actitud inhabilita al ser humanos y a las comunidades para la solidaridad, porque esta “sólo se puede entender por referencia a aquel con el que nos expresamos solidarios”¹⁶¹, que se logra cuando la persona se hace “sensible ante el dolor ajeno dentro de condiciones contingentes”¹⁶².

¹⁵⁹ Mateos y Barreto. *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, 270.

¹⁶⁰ Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, 48

¹⁶¹ Truchero Cuevas, “Rorty y la solidaridad”, 393

¹⁶² Gómez Pardo, “Rorty y los problemas de una ética pragmática”, 62

Para el conocimiento de las realidades dolorosas ajenas se necesita fortalecer el espíritu de fraternidad que haga visible las contingencias de los otros; este conocimiento no se da la noche a la mañana, es el fruto del trabajo por tomar una conciencia que permita la otredad y que combata la asimetría.

Ese entrar en contacto con la historia de quien sufre es un ejercicio de humildad que hace posible cambiar el lenguaje, definiendo el Nosotros como el equipo de los que están puestos de frente al dolor y el sufrimiento; un equipo compuesto por los que sufren y los que, reconociendo el sufrimiento del otro, hacen propio el sufrimiento ajeno. Porque hay que reconocer que las diferencias entre las personas “son menos importantes que el deseo de evitar el dolor y el sufrimiento”¹⁶³.

El magisterio de la iglesia camina por esta vía, E papa Benedicto XVI enfatiza en que la solidaridad surge “del conocimiento de las realidades dolorosas que brotan de la desigualdad y de la exclusión” (CV 27), para eso es necesario el ejercicio investigativo, para reconocer las realidades de dolor y su contexto, pero, sobre todo “la capacidad de relacionarse, de tener compasión, entendida como participación en el sufrimiento” (CV 27). Este ejercicio de aprehensión tiene que ser permanente porque las realidades que causan las asimetrías son dinámicas, por eso son contingentes.

Reconociendo “las causas estructurales de la pobreza, la desigualdad, la falta de trabajo, de tierra y de vivienda, la negación de los derechos sociales y

¹⁶³ Truchero Cuevas, “Rorty y la solidaridad”, 392

laborales”¹⁶⁴, se sucede una solidaridad encarnada en la historia, que responda de manera eficaz a las causas reales del sufrimiento.

Las personas y las sociedades hodiernas tienen una dificultad que impide una solidaridad genuina, a razón de no tener la capacidad de ser sensibles a los sufrimientos de los otros. Se tiene como instrumento para conocer la realidad, los estudios, las investigaciones y las estadísticas que llevan a la estandarización de las variables históricas de los seres humanos. Los dolores se miden por porcentajes y por caracterizaciones de poblaciones afectadas. En ese espacio se mueven los que trabajan en el ejercicio social y políticos y con esos datos se crean las políticas públicas para resolver los problemas que no se conocen pero que se tienen perfectamente caracterizados con cifras venidas de estudios rigurosos.

Es necesario generar espacios de conocimiento del otro y de su dolor, es necesario estimular la capacidad de compasión que permita sentir propio el dolor ajeno y es urgente fomentar el deseo de conocer y profundizar en la vida de los que sufren para poder “transformar la desconfianza es colaboración” (SRS, 59).

Es indispensable el conocimiento de la realidad de la persona que se pretende auxiliar con la práctica de la solidaridad, porque, sólo así, se puede tener criterios claros para ejercer la solidaridad como diálogo de corresponsabilidad.

Jesús se necesitaba saber sobre el deseo del lisiado de recibir la sanación; pues, ahora, sabiendo la realidad de su enfermedad y su desesperanza, Jesús se

¹⁶⁴ Francisco. *Discurso a los participantes en el encuentro mundial de movimientos populares*. (28 de octubre de 2014)

convierte en la respuesta que estaba esperando; pero, no lo hace todo, le entrega responsabilidad al lisiado sobre su propia sanación dándole “la capacidad de actuar por sí mismo, sin depender de los otros”¹⁶⁵. En términos teatrales, se observa una escena en la que los actores establecen un diálogo: Jesús le da una orden, con la cual hace la parte que le corresponde; el lisiado toma el papel protagónico levantándose para dejar de ser un lisiado para convertirse en una persona con salud.

Con “la invitación ulterior a la débil voluntad del paciente y una petición de cooperación en la curación”¹⁶⁶, la vida y el futuro del que se ha recuperado está en manos de él, de nadie más que de él, entregándole, salud, por supuesto; pero, también el dominio sobre su vida. Le ha devuelto la libertad y, con ella, el “debe encontrar su propia ruta”¹⁶⁷. Este diálogo de corresponsabilidad que se establece en este milagro se patentiza cuando Jesús “no lo levanta, lo capacita para que se levante él mismo”¹⁶⁸; pero no sólo de su enfermedad, sino de su historia: su pasado tomando la camilla, su presente con la sanación y su futuro cuando echa a andar.

Queda demostrado en las actitudes, tanto de Jesús como del lisiado, que no se puede dar una auténtica solidaridad si no se hace de ella un verdadero diálogo de corresponsabilidad en el que los dos trabajan en pro del desarrollo del que está en situación asimétrica en medio de sus contingencias. En última instancia, la solidaridad es posible cuando los seres humanos reconocen que no pueden estar

¹⁶⁵ Mateos y Barreto. *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, 271.

¹⁶⁶ Dood, *La tradición histórica en el cuarto evangelio*, 184

¹⁶⁷ Mateos y Barreto. *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, 271.

¹⁶⁸ Mateos y Barreto. *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, 271.

divididos por que dependen los unos de los otros, surgiendo siempre la necesidad de la ayuda mutua constante.

Entonces la solidaridad necesita de las relaciones entre interpersonales que se muevan en los límites del respeto con “armonía y libre disponibilidad [...] de aceptar los sacrificios necesarios por el bien de la comunidad mundial” (SRS, 45). Entiéndase relación, el ejercicio de cada uno de asumir su historia y ponerla al servicio del desarrollo. Es muy importante que los sacrificios de los que habla San Juan Pablo II, sea tanto de las potencias como de los países en vías de desarrollo; de las personas ricas, como de las personas que padecen algún tipo de pobreza. Cuando, tanto el poderoso como el débil entienden que, para superar las asimetrías, se necesita del trabajo de los dos; el rico, para proporcionar las condiciones apropiadas sobre las cuales se pueda dar el desarrollo, los pobres trabajando ellos mismos en su propio desarrollo, entendiendo que es un ser humano que no tiene dependencias insuperables, sino que es protagonista de su destino.

Entendiendo y practicando la idea de que “todos somos verdaderamente responsables de todos” (SRS, 38), se fomenta el crecimiento de la persona y, con ella, de las comunidades porque “mas crece, mas madura y más se santifica a medida que entra en relación, cuando sale de sí misma, para vivir en comunión con Dios, con los demás y con las creaturas” (LS, 240). Para lograrlo no se puede pensar que la solidaridad es un sentimiento; por el contrario, hay que comprender que es la determinación de empeñarse por el bien común de manera que “todos seamos responsables de todos” (SRS, 38).

En este punto, hay que dejar claro que, cuando el magisterio de la iglesia habla de todos para referirse a la solidaridad, se refiere a los que están en posición favorable, que tienen que hacerse cercanos a la historia de los desfavorecidos para conocerla, entenderla, vivirla y cambiarla desde dentro, mediante el establecimiento de relaciones que susciten, no solo la ayuda de parte de quien es solidario, sino el compromiso por su cambio de parte de quienes reciben la solidaridad de los poderosos. En la solidaridad no hay sujetos pasivos, todos son responsables de “la realización de solidaridades activas y vividas” (OA, 47).

La sociedad moderna, con sus luces y sombras, tiende, sobre todo con el fortalecimiento de la tecnología y las comunicaciones, a aislar las personas. Según lo sugiere la tendencia moderna, los seres humanos viven para defender sus propias libertades, sus igualdades y, junto a ellas, sus gustos, sus construcciones, sus emprendimientos y hasta sus dificultades y pobreza, de forma individual, los hombres de hoy tienden a “volverse profundamente individualistas” (LS, 162), no se necesita relacionarse porque los medios mantienen las redes de información, comerciales, financieras, incluso, las personales y trascendentes; y, cuando eso sucede surge la desesperanza porque la soledad desalienta con “el engaño del “todo está mal” [que] es respondido por un “nadie puede arreglarlo”, “¿Qué puedo hacer yo? [y] se nutre del desencanto y la desesperanza [que] no alienta el espíritu de solidaridad” (FT,75).

Para evitar el individualismo, es necesario que desaparezca el afán de competencia de las naciones y las personas para que salga a relucir la conciencia de fraternidad, apareciendo así lo que Benedicto XVI identifica como una “renovada

solidaridad que, no es más que la posibilidad de “relaciones entre los países en vía de desarrollo y países altamente industrializados” (CV, 49). Esta fraternidad tiene que hacer comprender que el otro es importante en la construcción del desarrollo y que, por tanto, las relaciones de corresponsabilidad tienen que surgir de la “gratuidad que fomenta la solidaridad” (CV, 38). Por los sujetos de la solidaridad son todas las personas, tanto los ricos como los pobres, todos tienen un rol en el ejercicio solidario, ninguno el rol de quedarse quieto ante la ayuda recibida.

San Juan Pablo II, hablando de roles, divide las responsabilidades de manera peculiar: los ricos “han de sentirse responsables de los más débiles, dispuestos a compartir lo que poseen [los pobres] no deben adoptar una actitud meramente pasiva o destructora del tejido social [...] han de realizar lo que les corresponde para el bien de todos” (SRS, 39). Y, los países en vía de desarrollo “tienen el deber de practicar [la solidaridad] entre sí y con los países más marginados del mundo”.

No es, entonces la solidaridad, el acto de ofrecer ayuda a otra persona o nación para que la reciba. Es la solidaridad el ejercicio de las relaciones interpersonales e internacionales, en el cual, los poderosos ofrecen sus recursos para que los débiles, dispongan de ellos y sean protagonistas de su propio desarrollo. Se practica una correcta solidaridad cuando a los pobres se les permite “llegar a ser por sí mismos artífices de su destino” (EG, 190).

Si la solidaridad se reduce a unas ayudas específicas, prestadas a las personas o naciones paupérrimas, sin contar con ellos, sin establecer compromisos, sin hacerlos partícipes de su propio desarrollo; en última instancia, sin establecer un

diálogo fluido de corresponsabilidad con miras al desarrollo, entonces no es solidaridad sino asistencialismo.

Otro aspecto de vital importancia que plantea la curación del lisiado en la piscina de Betesda, es que, con el milagro, no sólo se devuelve la salud, sino que se devuelve la dignidad.

El enfermo está recostado en la orilla de la piscina que sirve para la purificación de las ovejas y que, a su vez, es el lugar en el que acampan una cantidad de enfermos y lisiados por diversos males. Es un estanque en donde “se refugian los que están excluidos del templo por su enfermedad”¹⁶⁹, está en el lugar donde se encuentran los impuros. Esta afirmación se basa en la creencia aceptada en el Israel bíblico que la enfermedad tiene como origen el pecado cometido, bien sea propio, bien sea por alguien de su familia (Jn 9, 23). Ese es el contexto espacial del primer encuentro con Jesús, encuentro en el que se hace posible el milagro.

Habiendo argumentado suficientemente que el lisiado, después de la orden de Jesús, se levanta, toma su camilla y echa a andar, se sigue el ciclo de la narración proponiendo un segundo encuentro, esta vez, el escenario no es la piscina de las purificaciones, donde están los que no tienen salud; es el templo, el lugar que requiere como condición la condición de pureza de quien lo visita. Se infiere que el sano ha recuperado la salud, la esperanza y el dominio de sí, como se ha mencionado en algunos apartados de esta investigación; pero también ha recuperado la dignidad, ha podido entrar en el templo, lugar de la ciudadanía, el

¹⁶⁹ Leon Duford. *Lectura del Evangelio de Juan*, 29

lugar de la aglomeración social, el lugar en el cual se da por sentada la honorabilidad de una persona en estado de pureza. Ha dejado un pasado de indignidad atrás porque todo lo que disminuía o desaparecía su dignidad a sido aniquilado desde el momento de su recuperación.

Jesús levantó un digno y desapareció su indignidad, es igual de respetable que cualquiera de los que están dentro del templo, planteando la idea que el principal indicador de una correcta y sana solidaridad es cuando se ponen de lado las asimetrías y las contingencias para que aflore la igual dignidad de la persona humana. Así lo entendió el magisterio de francisco que propone la solidaridad como “compromiso por una vida más digna para todos” (FT, 205).

La dignidad de la persona es propiedad de ella y no se le puede quitar, cuando se le quita, ocurre la mayor de las contingencias humanas. No hay personas de primera ni de segunda categoría, no hay países con ciudadanos más dignos que otros, cuando sucede esto, y si que sucede en este mundo globalizado, se establece una castración de la humanidad de las personas, por tanto, los cristianos deben practicar una solidaridad en donde tomen la “decisión de devolverle al pobre lo que le corresponde” (EG, 189), no sólo su estabilidad económica, sino su dignidad, es de él, es propia, no se le puede quitar. Por eso, la solidaridad tiene que favorecer la tutela de las libertades de los humanos, de todos los humanos; tanto sus libertades individuales como colectivas.

Es entonces la solidaridad un arma de gran poder en la lucha por el respeto de los derechos humanos, porque con la práctica de la misma, se confirma el

derecho que tiene cada pueblo de conservar su propia identidad, su seguridad y participación, sobre la base de “la igualdad, la solidaridad, de los bienes destinados a los hombres” (SRS, 21) y de participación.

No puede existir una solidaridad que no reconozca la igualdad entre las personas que de ella participan. Hay situaciones que hacen distinta la historia de unos seres humanos respecto de los otros. Es de suyo que existen condiciones más favorables que otras; pero, en medio de esas diferencias de tipo económico, lo que hace iguales a los hombres es su dignidad; a tal punto que se convierte en el primer principio de la doctrina social de la Iglesia, principio que solo se logra, cuando se pone a su servicio la solidaridad que se fundamenta en el respeto del mismo para promover su protección.

Esta protección de la dignidad de la persona humana consiste en que “todos los pueblos y las personas individualmente deben disfrutar de una igualdad fundamental” (SRS, 34) que todas las personas disfruten de “la igualdad fundamental sobre la que se basa [...] la carta de la organización de las naciones unidas” (SRS, 34). Y, para ello es necesario “que todos los pueblos se presten activa y variada ayuda mutua, de la cual se seguirá no sólo un más fácil intercambio de bienes, capitales y hombres, sino además una reducción de las desigualdades entre las diversas personas” (MM, 155).

Sin embargo, se debe denunciar, junto con los sucesores de Pedro que esto no se cumple, que el interés superior de las naciones desarrolladas no deja que se

puede ver en los seres humanos de otras naciones a personas con igualdad de derechos, con igual dignidad. Es legal, válido y perfectamente documentado que:

El mercado global ha estimulado por parte de los países ricos la búsqueda de plazas de producción de bajo costo para aumentar la adquisición, crecimiento y consumo propios, estos procesos han llevado a la reducción de la seguridad social a cambio de la búsqueda de mayores ventajas competitivas en el mercado global, con grave peligro para los trabajadores, para los derechos fundamentales del hombre y para la solidaridad. (CV, 25)

Reconoce Benedicto XVI que con la utilización de la mano de obra a bajo costo, no solo se logra que los países industrializados tengan mejores garantías de competitividad; sino que afecta la defensa de los derechos de los seres humanos de los países subdesarrollados, surgiendo el hambre y la falta de condiciones adecuadas para que se pueda decir que son iguales en dignidad con respecto a sus empleadores, o más bien explotadores internacionales.

Esta desigualdad va ayudando a que se genere y se perpetúe la pobreza y con ella, la pérdida de identidad cultural, pérdida de autoestima que se materializa en el reconocimiento por parte de los pobres que su dignidad no es igual y que, por tanto, tienen que estar, humildemente, al servicio de los ricos, en oficios y condiciones desequilibradas. Esta pérdida de la estima que trae consigo la desesperanza de los pobres, favorece los colonialismos de parte de los ricos que construyen verdaderos imperios disfrazados de ayuda internacional.

Queda pues, como única salida, no la pauperización de los ricos ni la onerización de los pobres. En cambio, sí, el respeto a la igual dignidad de la persona humana mediante “una producción moralmente sana y solidaria, en respeto

del derecho fundamental de cada pueblo y de cada persona a la vida” (CV, 28), a su identidad, a su cultura, a su trabajo, etc.

La solidaridad, la dignidad de la persona humana, el bien común y el destino universal de los bienes no se pueden separar, la práctica de uno hace posible el cumplimiento de los otros, así lo recuerda Francisco en *Evangelii Gaudium*, No. 203.

Para terminar, es necesario dejar por sentado que la igualdad en la dignidad y en los derechos de la persona humana se convierten en fundamento para que se de el desarrollo humano integral y sostenible.

Ya se ha manifestado que las palabras de Jesús, no sólo devuelven la salud del enfermo, sino que le entregan la dignidad que tenía perdida a causa de su enfermedad que lo hacía impuro. Pero, además, estas palabras han posibilitado la libertad del enfermo para construir su desarrollo personal, también argumentado cuando se dijo que el llevar la camilla en las manos y caminar, lo hacía protagonista de su futuro porque lleva en sus manos lo que lo tenía aprisionado. No son las palabras de Jesús expresión de un asistencialismo sino solidarias porque ayudando a levantar el lisiado, establecen las condiciones necesarias para sea responsable de su desarrollo.

Sin embargo, en el segundo encuentro con el coprotagonista de la perícopa, Jesús lo previene con respecto a las consecuencias de los pecados venideros. Está dando él último paso de su acción solidaria, le está diciendo de que ese momento en adelante, todo depende de él. Jesús seguramente acompañará el final de la

escena que incluso termina con la puesta en evidencia del sanador por parte del sanado; pero, el único responsable de su vida, de ese momento en adelante, es el sanado. Es el sanado el que se desarrolla como persona o se estanca, es el artífice de que su desarrollo sea sostenible.

San Juan Pablo II parece haberlo entendido cuando pone la igualdad como “el fundamento del derecho a todos a la participación en el desarrollo pleno” (SRS, 21). y debe darse en la solidaridad, entendida como ejercicio de coresponsabilidad que exige que se defienda la dignidad sin descalificar a las personas o las naciones por ningún motivo.

Esta solidaridad que tiene como meta la construcción del desarrollo, solo puede ser posible cuando, primero, se “reconocen los unos a los otros como personas” (SRS, 39), bien sea en el ámbito personal o en el político. Este reconocimiento de la persona que posibilita el desarrollo, debe darse bajo la tutela del “derecho a propia identidad, a su propia independencia y seguridad, así como a la participación en su desarrollo” (SRS, 21). Esa participación no se delega ni se asume la participación de otro, simplemente se respeta y se hace lo posible para que se encuentren las condiciones para que se pueda dar. Reemplazar la propia participación en el desarrollo es una descarada intromisión; por eso, San Juan Pablo II, cuando plantea la solidaridad como camino, describe que tiene como meta “la paz y el desarrollo” (SRS, 39). El desarrollo que se hace posible mediante la participación en los roles correspondientes de quien ayuda y quien lo hace todo para lograr el suyo propio. La paz en cuanto que se respetan los roles sin inmiscuirse inmoralmemente uno en el rol del otro.

Cualquier tipo de ánimo individualista o colonialista por parte de las naciones o las personas más favorecidas; cualquier intento de cambiar la cultura, las costumbres, la fe, la vida económica o las relaciones con otras personas o pueblos, con fundamento en los recursos destinados para la solidaridad, es la falseación de la solidaridad.

En conclusión, la solidaridad es un diálogo de corresponsabilidad entre dos actores, el benefactor y el beneficiado en el que, mediante el respeto y la promoción de la dignidad de la persona de quien recibe ayuda, se propicia un ambiente favorable para la construcción del desarrollo. Ninguno de los dos es pasivo, todos dos son protagonistas de una misma solidaridad. Todos dos asumen sus roles y ninguno de los dos suplanta el rol del otro; es un ejercicio de diálogo, ayuda y respeto que hace posible el desarrollo.

BIBLIOGRAFÍA

Agra Romero, María José. "Fraternidad. (Un concepto político a debate)". *Revista internacional de filosofía política*, N° 3 (1994) 143-166
https://consellodacultura.gal/mediateca/extras/CCG_ig_album_AGRA_ROMERO_01_01.pdf

Argüello, Luis Alfonso. *Manual de derecho romano*. Buenos Aires: Aristeia, 1976.

Balz, Horst y Gerard Scheider. *Diccionario exegético del nuevo testamento*. Vol. II. Salamanca: Sígueme, 1998.

Benedicto XVI. *Carta encíclica Caritas in veritate, sobre el desarrollo humano integral en la caridad y la verdad*. Roma, 29 de junio de 2009.
https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html

Benedicto XVI. *Discurso al congreso anual de la fundación "centésimo aniversario, pro pontifice"*. (Roma, 2008) https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20080531_centésimo-annus.pdf

Blank, Josef. *El evangelio de Juan. Tomo primero B, Cap V y VII – XII*. Barcelona: Herder, 1984.

Brown, Raymond, Joseph A. Fitzmyer y Roland E. Murphy. *Comentario bíblico San Jerónimo*. Tomo IV. Madrid: Cristiandad, 1972.

Brown, Raymond, Joseph A. Fitzmyer y Roland E. Murphy. *Nuevo comentario bíblico San Jerónimo*. Estrella – Navarra: Verbo divino, 2004.

Carames Ferro, José M. *Curso de derecho romano. Instituciones de derecho privado: obligaciones y sucesiones*. 8° ed. Buenos Aires: Parrot, 1971.

CELAM. *V conferencia general del episcopado latinoamericano y del caribe, Documento conclusivo*. Bogotá: San Pablo, 2007.

Domenech, Toni. "... Y Fraternidad". *Isegoria* N°7 (1993): 49 - 77
<https://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/309/310>

Dood, C. H. *la tradición histórica del cuarto Evangelio*. Madrid: Cristiandad, 1978.

Equipo de la facultad de teología de Lyon. *Fravio Josefo, un testigo de la palestina de los apóstoles*. 4ª ed. Estrella – Navarra: Verbo divino, 2000.

Eve, Eric. Meier. "Miracle and multiple attestation". *Journal for the study of de historical Jesus*. Vol 3, N° 1. (2005). 23 – 45
[file:///C:/Users/Usuario/Downloads/\[17455197%20-%20Journal%20for%20the%20Study%20of%20the%20Historical%20Jesus\]%20Meier,%20Miracle%20and%20Multiple%20Attestation.pdf](file:///C:/Users/Usuario/Downloads/[17455197%20-%20Journal%20for%20the%20Study%20of%20the%20Historical%20Jesus]%20Meier,%20Miracle%20and%20Multiple%20Attestation.pdf)

Francisco. *Carta encíclica Fratelli Tutti, sobre la fraternidad y la amistad social*. Roma, 3 de octubre de 2020.
https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html

Francisco. *Carta encíclica Laudato Si, sobre el cuidado de la casa común*. Roma, 24 de mayo de 2015.
https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

Francisco. *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium, sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual*. Roma, 24 de noviembre de 2013.
https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

Farner, William R., Armando de J. Levonatti, Sean Mc Evenue y David L. Dungan. *Comentario bíblico internacional. Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*. Estrella – Navarra: Verbo divino, 2000.

Ghiretti, Héctor. "El término olvidado de la trilogía Revolucionaria: La fraternidad como ideal político". *Anuario filosófico* Vol 36 No 75 – 76 (2003) 281 – 309
<https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/96/8/2.%20EL%20T%20c3%89RMINO%20OLVIDADO%20DE%20LA%20TRILOG%20c3%8dA%20REVOLUCIONARIA%20c%20LA%20FRATERNIDAD%20COMO%20IDEAL%20POL%20c3%8dTICO%20c%20H%20c3%89CTOR%20GHIRETTI.pdf>

Gómez Pardo, Rafael. "Rorty y los problemas de una ética pragmática". *Cuadernos de filosofía latinoamericana* Vol 26 No 93 (2005) 52 – 70
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5677826>

González Echegaray, Joaquín. *Arqueología y Evangelios*. 2 ed. Estrella – Navarra: Verbo divino, 1999.

Herrera, Carlos Miguel. "El concepto de solidaridad y sus problemas políticos constitucionales. Una perspectiva iusfilosófica". *Revista de estudios sociales* N° 46 (2013) 63 – 73 <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4350247>

Iglesias, Juan. *Derecho Romano. Historia e instituciones*. Barcelona: Ariel, 1994.

Iglesias, Juan. *Derecho Romano. Instituciones de derecho privado*. Barcelona: Ariel, 1953.

Juan XXIII. *Carta encíclica Mater et Magistra, sobre el reciente desarrollo de la cuestión social a la luz de la doctrina cristiana*. Roma, 15 de mayo de 1961.
https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html

Juan XXIII. *Carta encíclica Pacem in terris, Sobre la paz entre todos los pueblos que ha de fundarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad*. Roma, 11 de abril de 1963. https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html

Juan Pablo II. *Carta encíclica centesimus annus*. Roma, 1 de mayo de 1991.
https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html

Juan Pablo II. *Carta encíclica Sollicitudo rei socialis*. Roma, 30 de septiembre de 1987. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html

Juan Pablo II, *Discurso con ocasión del jubileo de los trabajadores*. Roma, 2000.
https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/2000/apr-jun/documents/hf_jp-ii_spe_20000501_jub-workers.html

León XIII. *Carta Encíclica Rerum Novarum. Sobre la situación de los obreros*. Roma, 15 de mayo de 1851. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html

León Duford, Xavier. *Lectura del evangelio de Juan*. Tomo II. Barcelona: Herder, 1980.

Levaonatti, Armando de J. *Comentario bíblico latinoamericano. Nuevo testamento*. Estrella – Navarra: Verbo divino, 2003.

Mateos, Juan y Juan Barreto. *El evangelio de Juan. Análisis Lingüístico y comentario exgético*. Madrid: Cristiandad, 1982.

Meier, John E. *Un judío marginal. Nueva visión de Jesús histórico*. Tomo II/2. Estrella – Navarra: Verbo divino, 2000.

Pérez Rodríguez de Vera, Isabel María, “Itinerario de la solidaridad desde el pandectas de justiniano hasta su incorporación en las diferentes disciplinas”.

Revista electrónica de estudios filológicos, N° 14. Murcia, 2007)

<https://www.um.es/tonosdigital/znum14/secciones/estudios-21-solidaridad.htm>

Pablo VI. *Carta apostólica Octagesima adveniens*. Roma, 14 de mayo de 1971.

https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html

Pablo VI. *Carta Encíclica Populorum Progressio, sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos*. Roma, 26 de marzo de 1967.

https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html

Pio XII. *Carta encíclica Summi Pontificatus*. Roma, 20 de octubre de 1939.

https://www.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20101939_summi-pontificatus.html

Pontificio consejo “Justicia y paz”. *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*. Roma, 2004.

https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html

Rorty, Richard. *Contingencia, Ironía y solidaridad*. España: Paidós, 1991.

Schnakenburg, Rudolf. *El evangelio según San Juan. Versión y comentario*. Tomo II. Barcelona: Herder, 1980.

Truchero Cuevas, Javier. "Rorty y la solidaridad". *Anuario de filosofía del derecho* No 25 (2008 – 2009) 385 - 406

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3134493>

Valadez Fuentes, Salvador. *Globalización y solidaridad. Una aproximación teológico-pastoral desde América latina*. México: Departamento de publicaciones Universidad Pontificia de México, 2005.

Vidal, Marciano. *Para comprender la solidaridad*. Estrella – Navarra: Verbo Divino, 1996.