



La solidaridad, valor humano y cristiano

Si hay una palabra que ha subido como la espuma en el diccionario de la vida actual, ésta es, sin duda, «solidaridad». El autor, partiendo de la definición etimológica del vocablo, analiza el valor cristiano que entraña su contenido, el fundamento humano que lo sustenta y la necesidad de que tome carta de ciudadanía social, desde las leyes y la educación, para que resulte más eficaz.

Luis González-Carvajal
Santabárbara*

La solidaridad

La palabra «solidaridad» es todavía joven. Se deriva del latín –como diremos en seguida–, pero no se encuentra ni en el latín clásico ni en el latín medieval. Apareció a finales del siglo XVII

* Profesor en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca (sede de Madrid).

y su uso sólo se generalizó en el siglo XIX. A partir de entonces su atractivo ha ido aumentando sin cesar hasta convertirse en la palabra de moda. No sólo aparece constantemente en los discursos, en las conversaciones cotidianas y en la letra impresa, sino que Francia llegó a crear un Ministerio de la Solidaridad y en Polonia tomó ese nombre el famoso sindicato fundado por Lech Walesa.

Aparentemente es muy claro lo que significa «solidaridad», pero si lo pensamos con detenimiento veremos que solemos designar con esa palabra realidades bastante heterogéneas. ¿Acaso es idéntico el vínculo que une entre sí a los miembros de una misma familia, el que mueve a los voluntarios sociales o el que justifica la «ley del silencio» entre criminales? Para evitar malentendidos pienso que no vendrá mal empezar aclarando su significado.

«Solidaridad» viene del latín *in solidum*, que significa «en bloque», y alude al hecho de que todos los hombres formamos una realidad compacta, un bloque. Apareció primero en el ámbito del derecho civil, donde designa un grupo de personas que comparten determinadas responsabilidades al cien por cien. Por ejemplo, un grupo de deudores en el que cada uno de ellos acepta, si fuera necesario, reintegrar la totalidad de la deuda liberando así a todos los demás de las obligaciones contraídas.

Más tarde el término «solidaridad» adquirió un significado ético para designar la convicción de que todos los seres humanos formamos una comunidad a cuyas cargas debemos contribuir y de cuyos servicios tenemos derecho a beneficiarnos. Por tanto, la solidaridad exige una doble actitud: una conciencia del «nosotros» —es decir, un orden social compartido y que se desea seguir compartiendo— y una disposición a la *renuncia personal* o sacrificio por el bien común.

Valor cristiano de la solidaridad

La palabra «solidaridad» nació fuera del cristianismo e incluso contra él. Unas veces para sustituir a la palabra «caridad», que muchos identificaban con la limosna —así, por ejemplo, Pierre Leroux, en su libro *De l'humanité* (1840)—, y otras veces para sustituir a la palabra «fraternidad» en el triple lema de la Revolución Francesa, dado que dicha palabra implicaba la conciencia de un Padre común. Hace poco, por ejemplo, escribía Fernando Savater: «Debe ser a causa de mi innato paganismo, pero te confieso que no me hace mucha ilusión que todos los hom-

bres seamos “hermanos” (...). Yo me conformo con que los hombres seamos *socios*, leales y cooperativos entre sí e iguales ante la ley» (1).

Hoy, sin embargo, la solidaridad ha perdido ese tufillo polémico que tuvo en sus orígenes y es un concepto en el que podemos encontrarnos creyentes y no creyentes. Juan Pablo II afirma rotundamente que «la *solidaridad es sin duda una* virtud cristiana» porque existen «numerosos puntos de contacto entre ella y la *caridad*, que es el signo distintivo de los discípulos de Cristo» (2).

Parece, en efecto, que en el mandamiento de «amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Lev 19, 18), radicalizado por Jesús hasta el extremo de aplicarlo incluso a los enemigos (Mt 5, 43-44), está contenida esa conciencia de ser unos responsables de otros que caracteriza a la solidaridad.

Sin embargo, no deberíamos caer en la tentación de apropiarnos de ella para integrarla en nuestro sistema ético. Es preferible que siga siendo uno de los pilares fundamentales de esa ética civil que resulta imprescindible para hacer posible una convivencia de calidad en nuestras sociedades pluralistas. Por eso debemos aprender a fundamentar la solidaridad no con argumentos bíblicos o teológicos —que serían de recibo solamente para los creyentes—, sino desde la razón.

Fundamento de la solidaridad

Los griegos, por ejemplo, elaboraron la doctrina de la *φιλία* (*philia*), la amistad natural de todos los hombres, que está en la base de la solidaridad. Recordemos la famosa frase que en el siglo II a. C. puso Terencio en boca de uno de sus personajes: «Hombre soy, y nada de lo humano puede resultarme ajeno» (*Homo sum, nihil humani a me alienum puto*) (3). También Cicerón decía por aquel entonces: «La naturaleza prescribe que el hombre mire por el hombre, cualquiera que sea su condición, por ser precisamente hombre» (4). Pero fue, sobre todo, Marco Aurelio quien llevó más lejos el sueño de una humanidad solidaria. El «emperador iluminado» nos ha dejado frases como las que siguen (5): «nada puede pasar a un

(1) Savater, Fernando: *Política para Amador*. Ariel, Barcelona, 8.ª ed., 1994, pp. 148-149.

(2) Juan Pablo II: *Sollicitudo rei socialis*, 40 a, b (*Once grandes mensajes*, BAC, Madrid, 14.ª ed., 1992, p. 687).

(3) Terencio: *El verdugo de sí mismo* (*Comedias*, Iberia, Barcelona, 1953, p. 75).

(4) Cicerón, Marco Tulio: *De Officiis*, lib. 3, cap. 27 (*Sobre los deberes*, Altaya, Barcelona, 1994, p. 144).

(5) Cit. en Duvignaud, Jean: *La solidaridad. Vínculos de san-*

hombre que no sea un acontecimiento humano»; «una es la sustancia universal, aunque se disperse en mil cuerpos individuales»; «soy un ser razonable, que tengo dos patrias: Roma, en tanto que soy Marco Aurelio, y el mundo, en cuanto que soy hombre. Y estimo que el único bien es lo útil a mis dos patrias».

Esa doctrina de la *φιλία* (*philia*), desde Sócrates, a través de Aristóteles, los estoicos y los Padres de la Iglesia, llegó hasta Santo Tomás de Aquino, donde quedó formulada en aquel axioma tan repetido por él: *El hombre es por naturaleza amigo del hombre* (6).

Sin embargo, algunos consideran que la competitividad –y no la solidaridad– es el instinto natural de los seres humanos. Hobbes, por ejemplo, defendió que en el estado de naturaleza «todo hombre es enemigo de todo hombre» (7). Y Fernando Savater escribió que «el único desprendimiento del que el hombre es espontáneamente capaz es el desprendimiento de retina» (8). Si llevaran razón, la solidaridad sería un sentimiento *contra natura* del que deberíamos huir por el bien de la especie.

Para demostrar la falsedad de esa conclusión podemos partir de una sencilla constatación: *Los seres humanos somos seres indigentes*. Todos hemos necesitado, necesitamos y necesitaremos de los demás para vivir. En efecto, el hombre nace incapaz de sobrevivir si no es ayudado durante varios meses –e incluso años– por sus congéneres; y al final de sus días, normalmente, se ve imposibilitado para cuidar de sí mismo. Incluso se da el caso de individuos adultos que no gozan de la deseable autonomía en períodos más o menos largos de su vida. Por todo ello, la solidaridad de unos con otros viene exigida por la misma naturaleza humana.

La meta debería ser *que cada cual aporte su capacidad y reciba luego según su necesidad*. Lo dijo Marx (9), pero muchos siglos antes de que él propugnara

gre y vínculos de afinidad. Fondo de Cultura Económica, México, 1990, pp. 17-18.

(6) *Homo homini naturaliter amicus est*. Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, lib. 3, cap. 117 (BAC, Madrid 2.ª ed., 1968, t. 2, p. 450) y lib. 4, cap. 54 (p. 860); *Summa Theologica*, 2-2, q. 114, a. 1, ad 2 (*Suma de Teología*, t. 4, BAC, Madrid, 1994, p. 266) y q. 157, a. 3, ad 3 (p. 501).

(7) Hobbes, Thomas: *Leviatán*. Ed. Nacional, Madrid, 1979, p. 225.

(8) Savater, Fernando: *Ética como amor propio*, Mondadori, 1988, p. 297.

(9) Marx, Karl: *Crítica del Programa de Gotha*. Materiales, Barcelona, 1978, p. 95.

ese modelo de convivencia lo habían puesto en práctica los primeros cristianos: «No había entre ellos ningún necesitado, porque todos los que poseían campos o casas los vendían, traían el importe de la venta, y lo ponían a los pies de los apóstoles, y se repartía a cada uno según su necesidad» (Hech 4, 34-35). Todavía hoy es el modelo de convivencia de las comunidades religiosas: cada cual aporta según su capacidad y todos reciben luego según sus necesidades; moderadas éstas, naturalmente, por un espíritu de austeridad para así poder compartir con los de fuera.

Otros objetan que las reivindicaciones de solidaridad son tan sólo un invento de los débiles para hacerse con lo que han ganado los fuertes. Según ellos, la naturaleza nos ha hecho desiguales y no debemos pretender corregirla.

Pero eso requiere una matización. En realidad, los hombres somos a la vez iguales y diferentes. Somos iguales por compartir una misma naturaleza. Como decía una vieja imagen, todos estamos «hechos del mismo barro». En «El mercader de Venecia», el judío Shylock expresa bella y conmovedoramente ese sentido elemental de igualdad:

«¿Es que un judío no tiene ojos? ¿Es que un judío no tiene manos, órganos, proporciones, sentidos, afectos, pasiones? ¿Es que no está nutrido con los mismos alimentos, herido por las mismas armas, sujeto a las mismas enfermedades, curado por los mismos medios, calentado y enfriado por el mismo verano y por el mismo invierno que un cristiano? Si nos pincháis, ¿no sangramos? Si nos cosquilleáis, ¿no nos reímos? Si nos envenenáis, ¿no nos morimos?...» (10).

Ésa es la realidad. «De hombre a hombre va cero». Ninguna persona humana es más persona humana que otra. Es verdad que existen diferencias entre varones y mujeres, diferencias de edad, diferencias entre razas, diferencias en la salud, fuerza física o en el cociente intelectual... Pero todo eso es secundario.

En consecuencia, si los hombres somos fundamentalmente iguales, es necesario atender primero al hombre, a lo que nos hace iguales; no a lo accidental en que pueden manifestarse desigualdades. «Si percibo en otra persona nada más que lo superficial, percibo principalmente las diferencias, lo que nos separa. Si penetro hasta el núcleo, percibo nuestra identidad» (11). Sólo

(10) Shakespeare, William: *El mercader de Venecia*, acto 3, escena 1 (*Obras Completas*, t. 1, Aguilar, Madrid, 16.ª ed., 1974, p. 1176).

(11) Fromm, Erich: *El arte de amar*. Paidós, Barcelona, 1982, p. 53.

si el ser varón o mujer, joven o viejo, patrono u obrero... tuviera más importancia que el ser hombre, podrían justificarse los privilegios de unos y la subordinación de otros. En caso contrario, no.

Aunque, incluso en ese caso, sería necesario discutir todavía si la superioridad de cualidades genera privilegios o, por el contrario, mayores obligaciones. Oigamos a Juan XXIII: «La experiencia enseña que son muchas y muy grandes las diferencias entre los hombres en ciencia, virtud, inteligencia y bienes materiales. Sin embargo, este hecho no puede justificar nunca el propósito de servirse de la superioridad propia para someter de cualquier modo a los demás. Todo lo contrario: esta superioridad implica una obligación social más grave para ayudar a los demás a que logren, con el esfuerzo común, la perfección propia» (12).

¿Serán suficientes estos argumentos para convencer a los jóvenes, sanos, fuertes, inteligentes, etc. de la necesidad de ser solidarios con quienes no pueden seguir su paso? Seguramente no. Pero John Rawls, en su libro «Teoría de la Justicia», explica muy bien por qué: Las opiniones de los diversos individuos sobre lo justo y lo injusto —nos dice— aparecen distorsionadas por sus propios intereses, de modo que haría falta repensar toda la ética (en este caso el valor de la solidaridad) bajo un «velo de ignorancia» —así lo llama él— que nos oculte todas aquellas situaciones personales susceptibles de distorsionar nuestros juicios (13). Lo explicaré de una forma intuitiva (14):

Supongamos que nos encontramos en el año 3136. Una nave espacial ha despegado de la tierra y se encuentra camino de un lejano planeta que se intenta colonizar. A pesar de los progresos hechos en la tecnología espacial, está previsto que el viaje dure más de ochenta años. Para prevenir el envejecimiento de los pasajeros son encerrados en unos capullos de gusano de seda, separados y mantenidos en una especie de animación suspendida. En seguida escuchan el siguiente mensaje: «Es Vd. uno de los mil seres humanos que se encuentran a bordo de la nave espacial E-3136-I, en viaje para colonizar desde la tierra un lejano planeta. Se encuentra Vd. en condiciones de hibernación espacial, aunque su plena personalidad se restablecerá al final de nuestro viaje. Hasta ese momento Vd. ignorará todas sus circunstancias personales. No conoce su nombre, edad, sexo ni fortaleza física. Nada sabe de su nivel de inteligencia ni de sus habilidades artísticas o científicas. Tampoco

(12) Juan XXIII: *Pacem in Terris*, 87 (*Once grandes mensajes*, p. 235).

(13) Rawls, John: *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1979.

(14) Tomo la idea de Brian Wren (*Educación para la justicia*, *Sal Terrae*, Santander, 1977, pp. 65-68).

tiene Vd. acceso a sus convicciones religiosas o morales y no sabe Vd. si su actitud respecto de ellas es de duda, de aceptación o de firme convicción. No sabe Vd. si es extrovertido o introvertido, cauto o deseoso de correr riesgos, optimista o pesimista acerca de la vida. No tiene Vd. medio alguno de adivinar su puesto, pasado o futuro, en la sociedad, ni tiene recuerdo alguno respecto a sus ingresos, "status" social o nivel de poder e influencia. Pues bien, bajo este "velo de ignorancia", Vd. y sus compañeros de viaje tienen que ponerse de acuerdo acerca de los principios básicos que regirán su nueva sociedad».

Yo pregunto. Sin saber si nosotros somos de lo mejor o de lo peor dotados, ¿qué preferiríamos: una sociedad insolidaria regida por el principio de «sálvese quien pueda» o una sociedad solidaria, donde todos se preocupen de todos? ¿No es verdad que esto último?

Institucionalización política de la solidaridad

Lo malo es que seguramente esa convicción desaparecería al salir de la astronave y descorrerse el «velo de ignorancia». Aun cuando teóricamente todos estuviéramos convencidos de la preferibilidad ética de la solidaridad no por eso seríamos capaces de vivir como seres solidarios. La experiencia demuestra la falsedad de aquella teoría según la cual la verdad y el bien, si se colocaran desnudos ante nosotros, recibirían necesariamente nuestra adhesión.

Es necesario afrontar el problema de lo que los griegos llamaban *ακρασία* (*akrasía*) o debilidad de la voluntad. Como decía Jesús de Nazaret, «el espíritu está pronto, pero la carne es débil» (Mt 26, 41). El querer ser buenos y al mismo tiempo no querer serlo es un rasgo característico de nuestra débil naturaleza. Refiriéndose a sí mismo, escribió Baudelaire:

«Conozco más que nadie a cierto voluptuoso que día y noche bosteza y se lamenta y llora, repitiendo impotente y fatuo: "Sí, virtuoso quiero ser, dentro de una hora"» (15).

En mi opinión, igual que Ulises necesitó pedir que le ataran al mástil para no sucumbir al canto de las sirenas, nosotros necesitamos pedir a

(15) Baudelaire, Charles: *Las flores del mal (Obras, Aguilar, México, 1961, p. 229.*

alguien que nos vigile un poco para no sucumbir a la erótica del poder y de las riquezas.

La alternativa es muy simple: O bien nos contentamos con lanzar «urbi et orbi» una prédica inoperante (al menos a corto plazo), o bien *hacemos de la política el instrumento de la solidaridad*. El poder se caracteriza, en efecto, por la posibilidad de imponer a otro algo que, aun reconociendo que es bueno, quizás no lo aceptaría espontáneamente.

Mi tesis es, pues, que *la solidaridad requiere un cierto grado de coacción*; una cierta cantidad de intervención gubernamental. Con otras palabras, que *la subordinación de la economía a la solidaridad se realiza por mediación de lo político*.

Algunos autores consideran que la solidaridad es *estructuralmente imposible* en el sistema capitalista porque va contra su esencia más íntima que es la competencia (16). Si las ganancias de los triunfadores se redistribuyeran luego automáticamente entre todos, la competencia sería tan sólo una ficción y la sociedad, carente de estímulos, se condenaría a sí misma a un estado de penuria material y cultural. *La solidaridad aparece así como una amenaza social*, porque los mecanismos de que se sirve nuestra sociedad para generar riqueza son precisamente los mecanismos que impiden su posterior redistribución.

La objeción es importante y debemos reflexionar sobre ella. ¿Podemos obligar a las personas mediante las leyes a que sean solidarias y asuman privaciones a favor de los demás que no les salen de dentro? La respuesta de Keynes fue, en cierto modo, afirmativa. La respuesta de los liberales de ayer y de los neoliberales de hoy es rotundamente negativa. Oigamos, por ejemplo, a Milton Friedman:

«La creencia de que el Estado puede rectificar lo que la naturaleza ha producido resulta tentadora. Pero también es importante que reconozcamos en qué gran medida nos beneficiamos de esa falta de equidad que deploramos. (...) Si lo que las personas tienen está determinado por la "equidad" y no por lo que producen, ¿de dónde vendrán las recompensas? ¿Que incentivo hay para trabajar y producir?» (17).

Es triste oír que cuando desaparecen los estímulos económicos ya no existen otras razones para trabajar y producir, pero nadie puede huir de su

(16) Cfr. G. Estébanez, Emilio: «La solidaridad imposible» [García Prada, José M.^a (coord.), *Valores marginados en nuestra sociedad*, San Esteban, Salamanca, 1991, pp. 69-88].

(17) Friedman, Milton: *Libertad de elegir*. Grijalbo, Barcelona, 1981, pp. 195 y 193.

propia sombra y, desgraciadamente, las cosas ocurren así en buena parte. Como es sabido, Gorbachov se vio obligado a reconocer, cuando puso en marcha la Perestroika, que el igualitarismo de los regímenes colectivistas había generado «efectos perversos»:

«El alto nivel de protección social que se da en nuestra sociedad es, por una parte, un beneficio indudable y uno de los logros más importantes; por otra parte, permite que algunas personas se conviertan en gorriones (...); conocen perfectamente sus derechos, pero no quieren oír hablar de sus deberes» (18).

Por eso tendremos que hacernos a la idea de que puede ser funcional consentir cierta desigualdad. Max Weber, en un texto clásico, distingue entre «ética de la convicción» (*gesinnungsethik*) y «ética de la responsabilidad» (*verantwortungsethik*) (19). Cualquiera que haga política ha de ser consciente —decía— de las posibles consecuencias no queridas de su propio obrar. Una acción éticamente irreprochable puede producir resultados negativos:

«Ninguna ética del mundo puede eludir el hecho de que la política ha sellado un pacto con el diablo, de tal modo que ya *no* es cierto que en su actividad lo bueno sólo produzca el bien y lo malo el mal, sino que frecuentemente sucede lo contrario. Quien no ve esto es un niño políticamente hablando» (20).

Pero Weber no por eso propugna el sometimiento de la ética de la convicción a la ética de la responsabilidad —en cuyo caso se caería en el brutal pragmatismo de la «Realpolitik»—, sino la síntesis de ambas:

«Es infinitamente conmovedora la actitud de un hombre *maduro* (de pocos o muchos años, que eso no importa), que siente realmente y con toda su alma esta preocupación por las consecuencias y actúa conforme a una ética de la responsabilidad, y que al llegar a un cierto momento dice: “No puedo hacer otra cosa, aquí me detengo” (...) Desde este punto de vista la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción no son términos absolutamente opuestos, sino elementos complementarios que han de concurrir para formar al hombre auténtico, al hombre que *puede* tener “vocación política”» (21).

(18) Gorbachev, Mikhail: *Perestroika*. Ediciones B, Barcelona, 3.ª ed., 1988, p. 27.

(19) Weber, Max: *El político y el científico*. Alianza, Madrid, 5.ª ed., 1979, p. 163.

(20) Weber, Max: *O.c.*, p. 168.

(21) Weber, Max. *O.c.*, p. 176.

La prudencia política determinará en cada caso hasta dónde pueden llegar en cada momento histórico las políticas redistributivas de la renta para que, sin desmotivar a nadie, permitan a todos vivir con dignidad. Por otra parte, cuanto más arraigue la cultura de la solidaridad más podrán avanzar las políticas solidarias sin sobrepasar esa frontera a partir de la cual empiezan a ser disfuncionales. Por eso es fundamental educar para la solidaridad.

Educar para la solidaridad

En opinión de José Luis Pinillos, «nunca como en este siglo (...) el peligro de convertir la civilización en una jungla de insolidaridades radicales ha sido tan grande» (22). En cambio, Ignace Lepp opina que «en la historia de la humanidad, se conocerá probablemente el siglo XX como el siglo de la solidaridad» (23).

Recuerdan aquella historia de los ciegos que palpan diferentes partes de un elefante. El que palpó el lomo afirma que es como una pared, el que palpó una pata sostiene que se asemeja a una columna, etc. En realidad coexisten en nuestra sociedad dos culturas antagónicas: la cultura de la insolidaridad —mucho más generalizada— y la cultura de la solidaridad —que encontramos en algunas minorías selectas—. Tarea nuestra es luchar para que un día esta última llegue a ser la cultura dominante.

Los cauces para difundir la cultura de la solidaridad pueden ser muy variados: medios de comunicación social, proyectos de animación comunitaria, predicación de las iglesias, etc. Ante la imposibilidad de referirme a todos ellos, seleccionaré aquel que de forma espontánea viene a la mente cuando se habla de educar: La escuela.

Creo sinceramente que la escuela puede tener un papel protagonista en la difusión de la cultura de la solidaridad, a pesar de que hoy debe competir con múltiples y poderosísimas «escuelas paralelas»: ambiente social, *mass media*, etc. (según estudios recientes, los niños españoles pasan cada año entre 1.000 y 1.500 horas delante del televisor y sólo 800 ó 900 horas en la escuela) (24).

Toda escuela necesita preguntarse si está formando hombres y mujeres

(22) Pinillos, José Luis: *Psicopatología de la vida urbana*. Espasa-Calpe, Madrid, 1977, p. 216.

(23) Lepp, Ignace: *La comunicación de las existencias*. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 7.ª ed., 1975, p. 54.

(24) *El País*, 28 de mayo de 1994, p. 52.

competitivos, preparados para «triunfar» en nuestra sociedad insolidaria, o bien hombres deseosos de construir una nueva sociedad. Además, debemos ser conscientes de que *no es posible la neutralidad*, o educa para lo primero o para lo segundo. En mi opinión, la educación para la solidaridad no es una línea educativa más entre otras, sino la clave de validación o de descalificación de cualquier proyecto educativo que pretenda ser humanizador.

Naturalmente, es importante el mensaje explícito que emite la escuela, y habrá que revisarlo con atención, tanto en lo que se refiere a los contenidos como en lo referente a la forma de transmitirlos. Como es lógico, podemos servirnos de actividades extraescolares, tiempos fuertes, etc., pero también a partir de los programas, y sin forzar artificialmente los objetivos propios de cada materia, es posible incidir en los valores de los alumnos, en su mentalidad, en sus actitudes y hábitos, sensibilizándoles ante el valor de la solidaridad. Los ejes transversales introducidos por la LOGSE ofrecen interesantes posibilidades.

Sin embargo, lo más importante es vigilar los «programas encubiertos». Frecuentemente la escuela, además de enseñar lengua, química o ciencias humanas, enseña —como consecuencia de su funcionamiento cotidiano— sumisión a los que mandan, competitividad frente a los compañeros, conformismo ante lo establecido, etc. «Cualidades» todas ellas que hacen falta para triunfar en la vida. Esos «programas encubiertos» van unidos a los programas explícitos como la parte visible y la sumergida de un *iceberg*. Se trata de *algo que no se enseña, pero que se da con lo que se enseña*.

Imaginemos, por un momento, una escuela «diferente» en la que este profesor dedica sus horas libres a la asociación de vecinos para solucionar los problemas del barrio, aquel otro ha adoptado a un niño deficiente y varios más trabajan como voluntarios sociales en diversas organizaciones no gubernamentales; una escuela en la que todos los alumnos saben por propia experiencia que, cuando necesitaron ayuda de sus profesores, pudieron contar con ella más allá de lo que les exigía su dedicación al centro; una escuela en cuyo interior se ha sabido crear un ambiente de colaboración; etc. Me atrevo a suponer que, si dispusiéramos de escuelas así, seríamos capaces de educar a las nuevas generaciones en la solidaridad y de paso afrontar con éxito eso que algunos, con lenguaje un tanto spengleriano, llaman «crisis de la civilización».