

Altruismo y solidaridad en el Estado de Bienestar

Treball de Recerca de Doctorat

Autor: Juan Pablo Stiefken Arboleda

Director: José Antonio Noguera Ferrer

Universitat Autònoma de Barcelona

Departament de Sociologia

Junio de 2008

Quisiera agradecer especialmente a mi director José Antonio Noguera por su afectuosa entrega y dedicación, a mi esposa por dar cada paso a mi lado llena de amor y comprensión, y a mi familia, -en particular a mis papás-, que siempre han creído en mí.

Barcelona, junio de 2008.

I. INTRODUCCIÓN	3
II. DEFINICIONES	6
1. <i>Altruismo</i>	6
1.1 Altruismo y egoísmo: un debate con historia	6
1.2 Distintas aproximaciones teóricas al altruismo.	13
1.3 Diferentes tipos de altruismo: del propio interés al heroísmo moral.....	15
1.4 La teoría de la elección racional: del individuo racional y egoísta al altruismo metodológico.	21
1.5 La reciprocidad, los sentimientos, y los principios morales.....	27
2. <i>Solidaridad</i>	35
2.1 Introducción.....	35
2.2 La solidaridad como motivación personal.....	38
2.3 La dimensión política de la solidaridad.....	43
2.4 Una aclaración sobre el valor moral del altruismo y de la solidaridad.....	50
III. EXCURSO SOBRE LA RELEVANCIA NORMATIVA DEL ALTRUISMO Y DE LA SOLIDARIDAD: ¿NECESITA LA JUSTICIA SOCIAL A LA ÉTICA PRIVADA?	53
1. El objeto de la justicia social en Rawls: la estructura básica	54
2. G. A. Cohen: la ética privada y la justicia distributiva.....	57
3. El camino del liberalismo político: una relación instrumental	60
4. Las motivaciones altruistas y solidarias como complemento de la justicia social	61
IV. DE LA SOLIDARIDAD Y EL ALTRUISMO A LA SOLIDARIDAD INSTITUCIONAL	64
0. <i>El Estado de Bienestar</i>	64
1. <i>La centralidad de las motivaciones y creencias en el apoyo a los programas políticos y a los Estados de Bienestar.</i>	69
1.1 El propio interés como fundamento del apoyo al Estado de Bienestar	72
1.2 Las motivaciones sociales y el respaldo popular al Estado de Bienestar	75
1.3 El Estado de Bienestar y su repercusión sobre las motivaciones y actitudes de apoyo a sus políticas de bienestar.....	84
2. <i>Identificación de mecanismos sociales alrededor de las motivaciones altruistas y solidarias, y de su relación con el Estado de Bienestar.</i>	94
2.1 La manifestación del altruismo y de la solidaridad: mecanismos y factores sociales.	96
2.2 Las motivaciones altruistas y solidarias, la solidaridad institucional, y el Estado de Bienestar: mecanismos que fortalecen la relación entre ellos.	106
V. LÍNEAS DE CONTINUIDAD CON LA TESIS DOCTORAL: HIPÓTESIS BÁSICAS Y POSIBLES INDICADORES.....	121
1. Esquematización de las hipótesis y los mecanismos principales.	121
2. De las hipótesis a la realidad: los indicadores estadísticos secundarios.....	123
3. Dos ejemplos ilustrativos de la relación entre las hipótesis y los indicadores expuestos.	127
VI. BIBLIOGRAFÍA:.....	134

I. INTRODUCCIÓN

“La política igualitarista, no menos que los grandes proyectos de diseño institucional, corre el riesgo de convertirse en irrelevante si ignora la irreductible heterogeneidad de las motivaciones humanas.”

(Samuel Bowles y Herbert Gintis, 2001:174).

La hipótesis central de este trabajo plantea una relación causal entre las motivaciones altruistas y solidarias, y los Estados de Bienestar; concretamente, en la misma se esboza una relación causal bidireccional entre estas dos dimensiones: por una parte, el altruismo y la solidaridad se presentan como dos de los factores sociales que posibilitan la existencia de los Estados de Bienestar, y fomentan su mantenimiento y desarrollo; por otra parte, los Estados de Bienestar pueden generar, a su vez, un mayor nivel de motivaciones y conductas de este tipo.

En este sentido, se parte de dos premisas básicas: por un lado, la viabilidad de los Estados de Bienestar y de las posibles reformas que quieran llevarse a cabo, no son sólo cuestión de factibilidad (o inevitabilidad) económica, sino también, y principalmente, de viabilidad política, de respaldo y legitimación popular. Por otra parte, tal y como señalan Bowles y Gintis en la cita con la que se inicia esta introducción, en los seres humanos existe una pluralidad motivacional irreductible¹; cada una de las diferentes motivaciones humanas, entonces, trae consigo distintas posibilidades, tanto para la manera en que una sociedad configura sus instituciones básicas, como para la forma en que se diseñan las políticas y programas concretos que de ellas proceden.

Estos dos elementos dan una panorámica general en la cual este trabajo se inscribe. La intención es profundizar teóricamente en la relación causal descrita, en las posibilidades y oportunidades que estas motivaciones puedan presentar para el fortalecimiento de una solidaridad institucional, y para el mantenimiento, o la ampliación, de un Estado de Bienestar que le permita a todas y cada una de las personas tener unos mínimos necesarios para vivir dignamente.

¹ Desde los orígenes mismos del pensamiento moderno ha existido una tendencia en diferentes corrientes a tomar al interés propio como fundamento central, y en algunos casos exclusivo, para el análisis de la realidad social. Hoy en día, sin embargo, diferentes avances en los campos de la teoría evolutiva apuntan a que, -tal como había venido siendo sostenido por algunos pensadores de manera intuitiva-, en los seres humanos existe una pluralidad motivacional que no puede ser reducida a un único principio.

Este trabajo se estructura de la siguiente manera: la primera parte se dedica a hacer una clarificación conceptual de las nociones de altruismo y de solidaridad; las mismas cuentan con un largo recorrido en la historia del pensamiento social, político, y filosófico, y han sido analizadas desde distintas perspectivas teóricas. Pero la diversidad de usos, contextos y dimensiones en los cuales han sido empleadas ha provocado que, lejos de existir actualmente un consenso sobre su significado, estas nociones hayan adquirido un carácter polisémico y ambiguo, lo cual se evidencia al hacer una revisión de la literatura existente.

Se pretende, entonces, reconstruir y plantear unas definiciones del altruismo y de la solidaridad que capturen los elementos esenciales que intuitivamente se presentan como constitutivos a ellas, y que, a su vez, sirvan como marco de referencia para el análisis posterior. En este sentido, se van a ir introduciendo diversos conceptos al análisis, - como el egoísmo, el altruismo puro e impuro, la reciprocidad, o los sentimientos y principios morales, en el caso del altruismo, o la solidaridad personal y la institucional, la compasión, la generosidad, y la fraternidad, en el caso de la solidaridad-, los cuales van a permitir llegar a una comprensión mas amplia y a una mayor claridad de lo que estas nociones significan.

Posteriormente se va a presentar una justificación normativa del altruismo y de la solidaridad. En este capítulo se afirma que estas motivaciones son un poderoso instrumento para la consecución de la justicia social; lo anterior, a su vez, representa un primer factor central para la relación entre este tipo de motivaciones y el Estado de Bienestar, al ser la justicia social uno de los objetivos centrales de dicho Estado.

En la segunda parte se van a relacionar y conectar directamente los conceptos definidos en la primera sección con las nociones de solidaridad institucional y Estado de Bienestar; el propósito central va a consistir en identificar y sistematizar distintos mecanismos causales que permitan profundizar en los diferentes ámbitos y dimensiones que surgen alrededor de esta relación.

Concretamente, en el primer capítulo se introduce el concepto de Estado de Bienestar, y se señala que en la situación en la que dichos Estados se encuentran actualmente, -sometidos a intensas y diversas presiones-, las actitudes de apoyo y legitimación popular pueden ser un factor especialmente importante para su sostenibilidad. En el segundo capítulo se analiza la relevancia de las motivaciones y creencias para esta clase de actitudes, resaltando a su vez el papel central que las motivaciones altruistas y solidarias juegan en este sentido. Este capítulo termina con un

análisis sobre la forma en que los Estados de Bienestar pueden, a su vez, influir a través de sus políticas en el desarrollo y fortalecimiento de este tipo de motivaciones.

En el tercer y último capítulo de esta sección se retoman sistemáticamente los diferentes mecanismos causales identificados a lo largo de este trabajo, y se especifican los ámbitos de interacción social en los cuales cada uno de ellos se inscribe. En este sentido, se destacan los mecanismos centrales relacionados con la manifestación y el desarrollo de las motivaciones altruistas y solidarias, aquellos que giran alrededor de la relación que existe entre la solidaridad institucional y estas motivaciones, y, finalmente, se presentan los mecanismos vinculados con los diferentes tipos de Estado de Bienestar que estas motivaciones podrían llevar a respaldar en mayor medida.

Finalmente, en la última sección, se plantea un avance de la manera en que podría ser abordada y diseñada la investigación doctoral a partir de la teoría desarrollada a lo largo de este trabajo. Y si bien cualquier conclusión a la que se pueda llegar se encuentra sujeta a un proceso de comprobación empírica posterior, en el mismo se pretende construir un marco teórico adecuado para continuar con este proyecto.

II. DEFINICIONES

1. Altruismo

1.1 Altruismo y egoísmo: un debate con historia

En la historia del pensamiento filosófico, social, y político, los conceptos de altruismo y egoísmo están directamente relacionados con la concepción de naturaleza humana de la cual proceden; diferentes corrientes teóricas, -algunas veces desde visiones radicalmente opuestas-, han presentado al ser humano en cada caso como un ser social o asocial, altruista o egoísta. David Hume y Thomas Hobbes son, en este sentido, dos claros ejemplos de esta divergencia acerca de la naturaleza humana. Ellos pretendieron, respectivamente, esclarecer si era inherente al hombre tener motivaciones y conductas altruistas y desinteresadas además del gran sesgo egoísta que existe en él, o si era posible presentar al segundo como principio explicativo general de su actuar.

En este primer apartado se pretende reconstruir brevemente esta discusión, tomando a esos dos autores (y a Adam Smith, en la medida en que retoma y profundiza la tesis central de Hume en este sentido) como representantes de las dos posiciones expuestas. Considero que este debate sirve como una introducción interesante al concepto de altruismo y su relación con el egoísmo, pues muestra la polémica que ha surgido históricamente alrededor de estas dos nociones, y la diversidad de argumentos que de ella se desprenden.

1.1.1 Hobbes: el propio interés como fundamento del actuar humano

La principal razón de tomar a Hobbes como ejemplo de esta primera tesis radica en que él es el primer pensador moderno en presentar al propio interés como el principio fundamental de la vida social. Su obra representa, además, (al igual que la de otros teóricos de su tiempo como Descartes o Bacon) el cambio en el pensamiento europeo con el surgimiento de la modernidad; su trabajo supone una ruptura con la escolástica, y pone en el centro del debate la naturaleza social del ser humano, al establecer el egoísmo² o el propio interés no sólo como principio motivacional absoluto de sus actos, sino también como el elemento clave del proceso mismo de socialización.

² De acuerdo con Ferrater (1979), la introducción de los términos “egoísmo” y “egoísta” se atribuye generalmente a Christian Wolff (1679-1754), filósofo racionalista alemán; aunque este término no aparece como tal en los escritos de Hobbes (quién muere precisamente en el año en que nace Wolff), la noción hobbesiana de “propio interés”, entendida como la búsqueda de la satisfacción de los deseos

La tesis central de Thomas Hobbes en relación al tema que ahora nos ocupa, se dirige a que, para él, el ser humano se agrupa por interés, no por benevolencia o filantropía, ni siquiera por el simple disfrute de la compañía humana; en esto consiste la esencia radicalmente egoísta de su pensamiento. La idea de Hobbes es la siguiente: el hombre no es social por naturaleza, y la tendencia que tiene a agruparse proviene de la utilidad que esto le trae. Dicha búsqueda de utilidad es lo que es natural y necesario en el ser humano. Al afirmar que la sociedad no es un hecho natural, Hobbes pretendía romper con una idea ampliamente extendida desde los orígenes del pensamiento griego, en la cual se afirmaba que el hombre nacía ya apto para la sociedad.³

Para él existe una gran diferencia entre ser social por naturaleza, y tener una tendencia natural a agruparse (a la búsqueda de mera compañía); así, afirma él, una cosa es asociarse, y otra muy distinta hacer alianzas o pactos. “Es cierto que el hombre, por naturaleza, esto es, en cuanto hombre, desde el momento mismo de su nacimiento, le molesta la soledad prolongada... Por eso no niego que los hombres tiendan por naturaleza a asociarse unos con otros. Pero las sociedades civiles no son meras agrupaciones, sino alianzas, y para conseguirlas son necesarias la lealtad y los pactos.” (Hobbes, 1642:14).

De acuerdo con esto, para Hobbes la sociedad es artificial, es un hecho de decisiones; surge porque va de acuerdo al propio interés de cada uno de los individuos, por egoísmo (emerge de un acuerdo basado en el propio interés que busca la seguridad por temor a los demás).⁴ “No buscamos pues por naturaleza compañeros, sino obtener de los demás honor o comodidad.” (Hobbes, 1642:15). En este sentido, se puede afirmar que para Hobbes la benevolencia (entendida como un impulso natural que lleva a hacer actos desinteresados, a ser amoroso con los demás sin buscar nada a cambio) y otros

individuales, puede ser considerada como un concepto equivalente al egoísmo en su acepción moral. Esta noción, además, coincide plenamente con lo que posteriormente se ha definido como egoísmo psicológico, una teoría de la motivación según la cual “todos nuestros deseos últimos están dirigidos hacia nosotros mismos” (Sober 1998:47).

³ “La mayor parte de los que han escrito sobre política suponen, pretenden o exigen que el hombre es un animal que ha nacido apto para la sociedad.” (Hobbes, 1642:14). Hobbes se dirige en este caso tanto a los clásicos griegos como a la tradición escolástica y su herencia del pensamiento helénico, para quienes el hombre es en esencia social, su vida y felicidad no pueden concebirse fuera de la comunidad, de la “polis”. Para una exposición detallada de esta cuestión, véase González (1960).

⁴ Smith (1759:551) plantea este punto de la siguiente forma: “De acuerdo con el Sr. Hobbes y con varios de sus seguidores, el ser humano no se ve impulsado a refugiarse en la sociedad por ningún amor natural hacia sus semejantes sino porque sin la colaboración de los demás es incapaz de sobrevivir con holgura y seguridad. Por ello la sociedad se le torna necesaria, y considera que todo lo que propenda al sostenimiento y bienestar sociales tiende remotamente a promover su propio interés.”

impulsos semejantes no son inherentes a la naturaleza humana, o, aunque lo fuesen, no serían “la” explicación del surgimiento de la sociedad.

El ser humano actúa de acuerdo a lo que es bueno para los demás, colabora con ellos, solamente porque sabe que esto es bueno para él, pues su egoísmo se sustenta en un cálculo racional; el hombre es conciente de que la mejor manera de satisfacer sus deseos individuales, es por medio de la colaboración mutua. Así, Hobbes nos presenta al ser humano como un ser egoísta, pero en su teoría no aparece como un egoísta raso, el cual es dominado por las pasiones y los sentidos, por los beneficios presentes e inmediatos, sino más bien por un egoísmo inteligente. Esta concepción es semejante a la noción de interés personal bien entendido de Tocqueville, según la cual, es un egoísmo sensato lo que lleva a los hombres a colaborar unos con otros y a sacrificarse por el interés común⁵. Una persona que cumple las leyes, por ejemplo, es también egoísta, pues las cumple porque sabe que de esto va a obtener beneficios futuros; pero su egoísmo lo lleva en este caso -como afirman Hobbes y Tocqueville- a ser un buen ciudadano.

En conclusión, en la obra de Hobbes se presenta una nueva manera de explicar los fenómenos políticos, sociales y económicos, a partir de dos ideas fundamentales de su pensamiento: por una parte, el propio interés aparece como el principio esencial del actuar humano, pues para él todo se explica sobre la base de la satisfacción individual de los deseos. Por otro lado, las acciones o los movimientos colectivos (las alianzas, los pactos, o la sociedad misma) deben ser explicados a partir de las motivaciones o deseos individuales de las personas que los conforman; en este sentido, el individualismo metodológico tiene en Hobbes a uno de sus precursores, pues en su obra aparece ya la prioridad de los fenómenos individuales sobre los colectivos como principios explicativos del mundo social.

1.1.2 Hume y Smith. Contra el egoísmo hobbesiano: los sentimientos y el altruismo.

Pero, como lo afirma Hobbes, ¿es realmente el egoísmo el único móvil primario de las conductas humanas, o existen otro tipo de motivaciones que no pueden ser explicados a partir del mismo? Este dilema supone enfrentarse a la difícil labor de determinar si una acción, por más desinteresada que parezca, tiene o no en el fondo

⁵ “No tengo inconveniente en afirmar que la doctrina del interés bien entendido me parece, de todas las teorías filosóficas, la más adecuada a las necesidades de los hombres de nuestra época... Hacia allí, pues, debe dirigirse principalmente el espíritu de los moralistas de hoy.” Tocqueville (1840:109, Tomo II).

alguna motivación egoísta. Ante lo que pareciera ser una discusión sin salida, David Hume, uno de los principales exponentes de la teoría moral británica, halla una solución muy interesante: la respuesta se encuentra en los sentimientos, en el papel que estos juegan en la vida social y en su relación con la virtud (tesis compartida por otros miembros emblemáticos de dicha corriente, como Hutcheson o Shaftesbury). Tomando a los sentimientos como hilo conductor, Hume (y posteriormente Smith) muestran que Hobbes pasa por alto ciertos principios del actuar humano, principios que son de gran relevancia para la vida moral, y que aportan a su vez una nueva perspectiva a la discusión.

Pasemos en primera instancia a Hume. Si bien comparte con Hobbes la tesis empirista en lo que a la teoría del conocimiento respecta, se distancia radicalmente en su visión moral del ser humano; él le atribuye a la naturaleza humana una benevolencia general y universal, un carácter altruista⁶, y afirma que Hobbes y sus defensores se equivocan al pretender explicar todos los afectos humanos alegando que no son sino “un amor egoísta dado la vuelta y moldeado, por un giro especial de la imaginación, en una variedad de apariencias.” (Hume, 1742:187). Para él, como se afirmó ya, esto significa haber pasado por alto una serie de sentimientos que no pueden ser deducidos a partir del mismo.

Antes de pasar directamente a los ejemplos que da Hume de este tipo de sentimientos, es importante aclarar algunos conceptos básicos en los que él sustenta su posición. Para él la meta de la moral es, por un lado, enseñarnos nuestro deber, y por otro, llevar a que los individuos acepten lo virtuoso y rechacen el vicio, engendrando de esa manera un hábito o tendencia hacia la virtud. Ahora, para ser moral (es decir, para llevar una vida dirigida a tener conductas virtuosas) debe haber en el ser humano una cooperación entre la razón y los sentimientos, pues la razón por sí sola no puede empujar a la acción moral (la razón trata con hechos y extrae conclusiones a partir de ellos, pero no puede llevar a elegir una opción moral sobre otra; sólo los sentimientos pueden hacerlo)⁷. Así, afirma Hume, aunque la razón correctamente asistida es suficiente para instruirnos acerca de la utilidad o la nocividad de una tendencia o de una

⁶ Al igual que en el caso de Hobbes con el egoísmo, en los escritos de Hume no aparece como tal el término “altruismo”. Introducido posteriormente por Auguste Comte y popularizado por Spencer (Ferrater (1979)), el altruismo puede entenderse en sus orígenes como un concepto opuesto al egoísmo. Aunque más adelante se va a profundizar en la definición del mismo, en este apartado se utiliza siguiendo esa acepción básica.

⁷ Para Hume, a diferencia de Hobbes, la moralidad es una cuestión de sentimientos, y no solo de la razón; pero esto no quiere decir que su visión moral caiga en el subjetivismo, pues en su teoría la naturaleza humana se presenta como constante. Para una exposición de esta cuestión, véase Hume (1739).

acción, se requiere que un sentimiento se manifieste y exprese su aprobación para dar preferencia a las útiles (Hume, 1742:173).

Las virtudes sociales, por su parte, se destacan por su utilidad social, es decir, por la felicidad que estas le traen al conjunto de individuos que la componen (hay una conexión fundamental entre las conductas sociales que aprobamos y la utilidad pública de las mismas). En el ser humano existe una tendencia natural a sentir placer por lo que es útil para otros, y no sólo por aquello que sea de alguna manera útil para sí mismo (no sólo realizamos juicios morales teniendo en cuenta nuestro propio interés, sino también el de los demás). Este es un elemento central, pues es precisamente en esa propensión natural a sentir complacencia por algo que es bueno para otros, donde Hume encuentra el fundamento del carácter altruista en el ser humano.⁸

Con esto dicho, se presentan a continuación algunos de los ejemplos que plantea Hume para refutar la tesis egoísta: “El amor entre los sexos engendra una complacencia y una buena voluntad que son muy distintas de la mera satisfacción de un apetito... ¿Qué interés egoísta puede motivar a una madre amorosa que pierde la salud por cuidar asiduamente a su hijo enfermo, y después languidece y muere de pena cuando la muerte del hijo la libera de la esclavitud de cuidarlo?... Con frecuencia alabamos acciones virtuosas que fueron realizadas en épocas distantes y en países remotos, en las cuales ni la imaginación más extremadamente sutil podría descubrir la menor traza de egoísmo.” (Hume, 1742:85,191).

Ahora, de los ejemplos que Hume presenta cabe destacar especialmente uno, y es él referente al sentido común. “La más obvia objeción contra la hipótesis egoísta es que se opone al sentir común y a nuestras nociones más exentas de prejuicios.” (Hume, 1742:189). Para Hume, esta objeción, -presente a lo largo de toda su argumentación-, tiene una base intuitiva poderosa, surge de la certeza interior presente en todos y cada uno de nosotros; pues, por más razones y argumentos que se encuentren a favor de la hipótesis egoísta, el sentido común (nuestra intuición) nos sigue diciendo que existen sentimientos altruistas, y que no hace falta poder demostrar su existencia de manera racional, para que estos sean reales. “No es necesario que prosigamos nuestras investigaciones hasta el punto de preguntarnos por qué tenemos un sentido humanitario o de camaradería para con los otros. Es suficiente que lo experimentemos como un

⁸ En este sentido, Smith también afirma: “Por más egoísta que se pueda suponer el hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de otros, y hacen que la felicidad de estos le resulte necesaria, aunque no derive de ella nada más que el placer de contemplarla.” (Smith, 1759:49).

principio inherente a la naturaleza humana... En toda ciencia hay unos principios generales más allá de los cuales no podemos esperar encontrar otro principio aún más general.” (Hume, 1742:90)

Esta idea defendida por Hume, según la cual el altruismo es un principio inherente a la naturaleza humana, encuentra hoy en día soporte en los descubrimientos y las investigaciones que se han llevado a cabo en la biología y la psicología evolucionista (Dugatkin 2006); como afirman Gintis, Bowles, Boyd y Fehr (2003), la reciprocidad fuerte (sobre la cual se va a volver más adelante), además de servir para explicar el altruismo en los seres humanos, se presenta como una estrategia adaptativa y evolucionariamente estable, en la medida en que emerge de un proceso co-evolutivo cultural y genético. Aquello que Hume defiende de manera intuitiva, entonces, puede apoyarse actualmente en los avances científicos en este campo, entendido ahora como un producto de procesos evolutivos selectivos.

Resumiendo, Hume se apoya en el sentido común y en los sentimientos morales para contradecir la tesis de Hobbes, y sobre la base, entre otros, de los ejemplos anteriores, muestra que en el egoísmo no se encuentra la explicación última de los mismos. Adam Smith, por su parte, retoma el análisis hecho por Hume sobre los sentimientos morales a partir del sentimiento de simpatía. Este puede entenderse como la pesadumbre generada por algún suceso que no le incumbe ni tiene que ver con aquel que la siente, en la cual se expresa la solidaridad de sentimientos con el padecer de aquellos que se encuentran directamente implicados.⁹ Aunque nunca podemos saber exactamente como se sienten otras personas, afirma él, la clave estriba en el proceso de ponerse en el lugar del otro y asumir su situación.

Para Smith, la simpatía no puede ser reducida a la tesis egoísta, y es inherente a todos los seres humanos. Y, al haber por lo menos un ejemplo de un sentimiento que no puede ser explicado por ese principio, no es posible afirmar que todos los sentimientos humanos puedan partir de él (por lo que la noción hobbesiana de propio interés no puede ser presentada como el único principio motivacional innato¹⁰). “La explicación de

⁹ “¿Cómo puede calificarse de egoísta una pasión que ni siquiera en la imaginación brota de nada que me haya sucedido o que tenga que ver conmigo, con mi persona y carácter, sino que sólo le atañe a algo que tiene que ver con usted?” (Smith, 1759:554).

¹⁰ Aunque no se pretende profundizar al respecto, pues nos aparta del objetivo central de este trabajo, es importante dejar claro que en un segmento muy importante de su teoría económica, Smith presenta al egoísmo, no sólo como fundamento del actuar humano, sino también como un elemento básico en la coordinación económica y social (aspecto destacado también por Mandeville (1714)). Cada individuo, al conducirse de acuerdo a su propio interés, impulsa tanto la división del trabajo como la acumulación de capital, por lo que dicha forma de actuar incrementa la productividad en la economía. Así, como

la naturaleza humana, pues, que deduce todos los sentimientos y afectos del amor propio, que tanta resonancia ha alcanzado en el mundo pero que hasta donde se me alcanza nunca ha sido explicada claramente y en profundidad proviene a mi juicio de una confusa y falsa interpretación del sistema de simpatía.” (Smith, 1759:554).

Las dos posiciones teóricas presentadas ejemplifican claramente la discusión que históricamente se ha generado alrededor del problema en cuestión, a saber, si toda motivación humana puede ser explicada por un egoísmo inteligente, o si es inherente al ser humano tener motivaciones y conductas altruistas y desinteresadas además del gran sesgo egoísta que existe en él; esta discusión, originalmente de carácter ontológico (tal y como ha sido expuesta), ha sido trasladada también al campo metodológico. En todo caso, es importante aclarar que no se pretende seguir profundizando en el debate sobre la posible existencia o ausencia en el ser humano de tendencias innatas altruistas (si es constitutivo a su ser el preocuparse por el bienestar de otros), pues el punto central para este trabajo radica en la constatación empírica de que esto sucede realmente¹¹; la gente, -en algunas ocasiones-, se interesa por el bienestar de los demás y ayuda a otros, sea o no un elemento inherente a su naturaleza. Por esto, a pesar de la relevancia que esta discusión pueda tener para otros temas, con lo dicho se da por concluida la presentación de la misma.

No obstante, este debate introduce desde ya dos elementos en los cuales se va a profundizar más adelante. Por una parte, aunque resulta bastante problemático y contrario a nuestra intuición pretender presentar al egoísmo como el único principio motivacional humano, esto no quiere decir que no sea un elemento determinante en la manera en que una sociedad se configura. Por otro lado, -tal y como Hume y Smith lo hacen notar-, al ir avanzando en el análisis de los conceptos de altruismo y egoísmo, los sentimientos y las emociones deben aparecer como un componente importante de los mismos.

consecuencia no intencional de las acciones individuales, se aumenta el bienestar de la sociedad con la mejora en la productividad. “Y al orientar esa actividad de manera que produce un valor máximo él busca solo su propio beneficio, pero en ese caso como en los otros una mano invisible lo conduce a promover un objetivo que no entaba en sus propósitos.” (Smith 1776:454).

¹¹ Piliavin y Charng (1990), por ejemplo, desarrollan un análisis detallado de la investigación reciente alrededor del concepto de altruismo, y concluyen que el impulso altruista existe realmente; ya sea por la carga genética, por las normas sociales, o inculcado a través de la socialización, las personas generalmente tienen la necesidad de cooperar y procurar por el bienestar de otros. En esta línea, Hu y Liu (2003:682) afirman: ““In experimental studies, there is wide-ranging and abundant evidence indicating that people do not always behave in ways congruent with their own material interests. Motives such as altruism, moral obligation, duties to society, even concern for other species, and so on are considered frequently.”

1.2 Distintas aproximaciones teóricas al altruismo.

Tal como ha ocurrido con otros conceptos complejos, el altruismo ha sido analizado desde distintas perspectivas teóricas, y definido de diferentes maneras. Del primer punto nos vamos a ocupar ahora, y el segundo va a ser el tema del siguiente apartado.

Disciplinas tan variadas como la biología evolucionista, la teoría normativa, o la psicología han profundizado en la noción de altruismo. Cada una propone diferentes explicaciones del mismo, en las cuales se aplican tanto una lógica causal, como un lenguaje y una base motivacional distintas. La cuestión central común a todas ellas, en todo caso, gira en torno al por qué se actúa de manera altruista o egoísta, a la búsqueda de los mecanismos subyacentes que generan la motivación de conducirse de manera altruista y no de otra forma (Michalski 2003:344).

Siguiendo a Michalski (2003), a continuación se van a exponer brevemente algunas de las principales aproximaciones teóricas al altruismo¹², con la intención de hacer evidente la variedad de enfoques que se han interesado por el mismo.

Por una parte, desde una perspectiva evolucionista, el altruismo tiene fundamentalmente una base genética con la cualidad funcional de aumentar el éxito reproductivo de ciertas variantes de especies (Wilson en Michalski 2003:342)¹³. Así, aunque los genes se comportan generalmente de manera egoísta, pueden desarrollar conductas altruistas -incluso ante el riesgo de la propia desaparición- con la finalidad de asegurar la supervivencia y la reproducción del organismo como un todo. En la biología evolucionista se ha destacado también el papel que cumplen las relaciones de parentesco (en humanos y animales) en el desarrollo del altruismo. De acuerdo con el modelo de Hamilton (Dugatkin 2006), los parientes consanguíneos comparten una gran cantidad de genes, de modo que ayudando a la familia, uno se ayuda indirectamente a sí mismo.

En la teoría económica, por su parte, se ha empleado principalmente el modelo de comportamiento humano expuesto por la teoría de la elección racional para explicar el altruismo. En este sentido, se ha tendido a incluir al altruismo como otro elemento más del cálculo individual de costo y beneficio, lo cual implica que los individuos deben ganar algo para que incurran en un comportamiento semejante. Aunque lo anterior ha caracterizado la posición asumida por la corriente dominante al interior de la

¹² Lo que se va a presentar acá es una aproximación al amplio y diverso panorama teórico que se ha generado alrededor del altruismo, y no una revisión exhaustiva de las diferentes disciplinas que lo han estudiado, cosa que excede el alcance de este trabajo.

¹³ Wilson (1975) por ejemplo, desde una postura socio-biológica, define el altruismo como un comportamiento autodestructivo que tiene como finalidad el beneficio de otros.

perspectiva económica, en las últimas décadas se ha generado una discusión multidisciplinaria sobre la manera de enriquecer los supuestos de la teoría de elección racional, para dar cabida a una conceptualización que capture mejor lo que la noción de altruismo representa¹⁴.

Otros afirman, desde una perspectiva que podría llamarse “sociocultural”, que la predisposición al altruismo tiene una correlación con las características personales (tales como el género, la religión, el origen y el entorno familiar y cultural, o la educación, entre otras); en este caso, la pertenencia a un sector específico de la población se convierte en uno de los elementos principales para el desarrollo de motivaciones y conductas altruistas (Oliner P., Oliner S., Baron, Blum, Krebs, Smolenska 1992).

Por otra parte, un enfoque expresamente sociológico -como el desarrollado por Michalski en su artículo-, al estudiar el concepto de altruismo enfatiza las condiciones sociales y las constricciones estructurales en las cuales tiene lugar el comportamiento humano (en vez de centrarse en elementos como la motivación o la intencionalidad). A un nivel estrictamente social, este enfoque busca explicar el comportamiento altruista a partir de la relevancia que las redes sociales, las diferencias de estatus, la integración social, o la distancia relacional o cultural, entre otros, puedan tener en este sentido (Michalski 2003:345).

La psicología social ha destacado elementos como la socialización y las normas sociales. De acuerdo con esta perspectiva, el altruismo tiene unas bases emocionales y cognitivas, las cuales se ven fuertemente influenciadas por la interiorización de valores a partir de los procesos de socialización, aprendizaje y desarrollo, y del papel que juega la cultura en este proceso. Otro factor sobre el cual algunas ramas de la psicología han insistido, es la empatía; de acuerdo con estudios realizados (Batson en Michalski 2003:343), esta es la clave determinante para la motivación altruista, pues aquellos individuos que tienen empatía por otros son más propensos a actuar de manera altruista.

Los modelos normativos, de acuerdo con Michalski, sostienen que en las relaciones sociales existen una serie de principios normativos, -tales como la reciprocidad, la responsabilidad social, o la justicia, entre otros-, que dirigen el comportamiento y los tipos de intercambio que en la misma se producen. En este sentido, se afirma que las personas dirigen sus actos de acuerdo con normas de este tipo, -entre las cuales se

¹⁴ Arnsperger (2000); Bowles y Gintis (2001); Bowles, Gintis, Boyd y Fehr (2003, 2005); Sánchez-Cuenca (2007). Esta discusión tiene para este trabajo un interés especial, por lo que más adelante se va a volver a ella.

incluye el altruismo-, escogiendo en cada caso entre criterios diversos y hasta contradictorios.

Los filósofos, por último, comparten argumentos con los psicólogos y con la teoría normativa, y sugieren que la simpatía, la empatía y los valores morales internalizados juegan un papel muy importante (Hu y Liu 2003:679).

Más allá de las diferencias explícitas o implícitas que existen entre las diversas perspectivas teóricas presentadas, en todas se pretende afirmar la existencia del altruismo como un tipo de motivación, un comportamiento, o un fenómeno social distinto del egoísmo (así la diferencia sea meramente conceptual)¹⁵. Al igual que Hume, en la mayoría de ellas existe la certeza de que no toda acción humana es un derivado más o menos elaborado del propio interés. Ahora, resulta obvio que lo anterior no implica la negación del egoísmo como fundamento motivacional, sino simplemente la constatación de que en los seres humanos existe una pluralidad motivacional que no puede ser reducida a un único principio¹⁶.

1.3 Diferentes tipos de altruismo: del propio interés al heroísmo moral.

Desde una perspectiva conceptual, el altruismo presenta un panorama lleno de interrogantes: ¿En donde reside el carácter altruista de una acción, en la motivación que la precede, o en el acto como tal? ¿Es posible hablar de conductas altruistas que al mismo tiempo contengan valores o motivaciones egoístas? ¿Existen diferentes niveles de altruismo? Este apartado pretende en primer lugar responder a estas y a otras cuestiones similares, a partir de la construcción de una definición de aquello que puede considerarse como altruismo puro. En segunda instancia, a partir de esta definición, se va a presentar una noción de altruismo menos exigente (intuitivamente más cercana a la manera en que el altruismo se presenta en la realidad), la cual va a ser, además, especialmente útil para estudiar posteriormente la relación empírica del altruismo con el Estado de Bienestar, propósito último de este trabajo.

¹⁵ En este sentido, Piliavin y Charng (1990:29) afirman: “The data from sociology, economics, political science, and social psychology are all at least compatible with the position that altruism is part of human nature. People do have “other-regarding sentiments”, they do contribute to public goods from which they benefit little, they do sacrifice for their children and even for others whom they are not related.”

¹⁶ Cabe destacar, en todo caso, que el debate entre el egoísmo y el pluralismo motivacional sigue abierto; si bien acá nos inclinamos –al igual que la mayoría de los autores citados en este trabajo– por la segunda opción, hay quienes sostienen, como Sober (1998), que no existe evidencia decisiva en alguna de las dos direcciones. Sin embargo, como Sober mismo afirma, existen consideraciones evolucionistas (y según se afirma en este trabajo, también desde otros campos) que aportan elementos suficientes como para sostener que el egoísmo no debe ser considerado como la hipótesis por defecto: “aunque sea en un grado pequeño, el peso de la evidencia favorece el pluralismo.” (Sober 1998:69).

El origen etimológico del término altruismo hace referencia a “el otro(s)”, o “algún otro”, de acuerdo con su significado original en francés (altruisme: a otro), o en latín (alteri huic: a este otro). Introducido por Auguste Comte a mitad del siglo XIX (Comte, 1854), el altruismo tiene como primer objetivo convertirse en un concepto opuesto al egoísmo. En parte debido al gran interés que la noción de altruismo ha despertado en diferentes disciplinas (por lo que su definición se ha ido acomodando de acuerdo con las necesidades particulares de cada una de ellas), y a que es un concepto que cuenta con una larga y debatida historia, hoy en día, lejos de existir un consenso sobre su significado, coexisten una diversidad de definiciones del mismo. Por esto, buscando una clarificación conceptual, considero adecuado en primera instancia hacer una caracterización de aquello que podría entenderse como altruismo puro (lo que se pretende es construir una definición del altruismo que incluya todos aquellos elementos que intuitivamente se presentan como constitutivos al mismo, para tenerla como marco de referencia).

1.3.1 El altruismo puro

Para que pueda hablarse de altruismo en su sentido más esencial y radical se requiere forzosamente de la presencia de una serie de condiciones¹⁷. La primera de ellas surge de lo que puede considerarse como su función más elemental, a saber, la de ser un concepto opuesto al egoísmo; sí este implica anteponer los propios intereses y necesidades a los ajenos (ya sea en la acción como tal o en la motivación que le precede) el altruismo debe dirigirse en primera medida a la preocupación por otros, por sus intereses o su bienestar¹⁸ (el altruismo debe ir siempre y necesariamente desde el sujeto “a” o “hacia” otro u otros).

Un segundo punto se refiere al carácter incondicional inherente a dicha preocupación; la preocupación por el bien ajeno no puede estar condicionada por retribución alguna, la persona altruista no puede anticipar o esperar nada a cambio por

¹⁷ De acuerdo con Bar-Tal (1986:5), existe un consenso relativamente amplio en la literatura que enfatiza la importancia motivacional del altruismo, alrededor de los elementos fundamentales para este concepto: un comportamiento altruista debe beneficiar a otra persona (este debe ser su objetivo central), debe ser voluntario, intencional, e incondicional. Las condiciones que se van a destacar a continuación incluyen todos estos factores, si bien no se restringen a ellos.

¹⁸ En todo caso, ya sea que la preocupación por el bienestar de los otros sea inherente a la naturaleza humana o no (de lo cual trataba el primer apartado), o que provenga de una influencia cultural, de principios morales, de los sentimientos o la empatía, o incluso de la carga genética (debate presentado en el segundo apartado), lo importante es que exista, esta es la primera condición para poder hablar de altruismo.

aquello que procura en beneficio de otros¹⁹. Otro factor importante, estrechamente relacionado con el anterior, tiene que ver con la posibilidad de pérdida o sacrificio del propio bienestar. En mi preocupación por el bienestar de otro, no sólo no debo esperar nada a cambio, sino que, además, debo estar dispuesto a renunciar a o a aceptar una reducción en mi bienestar.

La cuarta condición se dirige a la relación que debe existir entre la preocupación por el otro, es decir, su carácter intencional, y la acción que de la misma debe surgir. El que alguien tenga pensamientos bienintencionados o buenos propósitos, por sí solo, no lo convierte en una persona altruista; para esto, debe buscar la forma de concretar dichas intenciones, de actuar en consonancia con ellas. Además, sus acciones deben estar dirigidas a mejorar el bienestar de algún otro, este debe ser su objetivo fundamental y primario.

Alrededor de estas cuatro condiciones aparecen dos dimensiones sobre las cuales es importante detenerse. Por una parte, como se ha afirmado, el altruismo puro requiere de una carga intencional; si yo hago una donación para que un niño sin recursos se pueda educar, yo debo tener la intención primordial de querer ayudarlo, y no de recibir, por ejemplo, una deducción en mis impuestos, o el aplauso y el reconocimiento de los demás (aunque lo anterior no invalida la utilidad social de mi acto, si anula su carácter altruista, pues la ayuda se convertiría en una consecuencia secundaria de mi acción²⁰). Pero, si la educación que el niño recibe lo convierte en una persona infeliz (por la razón que sea), la naturaleza altruista de mi acción no tiene por qué verse disminuida o anulada. En este sentido, se puede afirmar que el altruismo tiene un carácter deontológico, pues las intenciones cuentan más que las consecuencias²¹.

Por otro lado, el altruismo puro requiere de la presencia simultánea de intencionalidad y acción (siempre y cuando la acción pertinente esté dentro del conjunto de posibilidades del agente). Mientras que lo segundo tiene que ver con las conductas o el comportamiento, con la manifestación externa del altruismo por medio de la acción, lo primero se refiere a la importancia de los motivos o intenciones subjetivas

¹⁹ La importancia de este elemento para el altruismo, y la diferencia fundamental que implica en relación con el egoísmo, se encuentra muy bien expresada en una frase de una canción popular que dice: “Dar para recibir, no es dar sino pedir”.

²⁰ Otro caso en el cual un acto pierde su carácter altruista, se da cuando el beneficio recibido por un tercero se produce como consecuencia no buscada de la acción (es decir, de manera involuntaria o fortuita).

²¹ De acuerdo con Bowles, Gintis, Boyd y Fehr (2003) la evidencia empírica muestra claramente que, tanto para el altruismo como para la reciprocidad fuerte (en la cual nos vamos a detener más adelante), las intenciones son más importantes que los resultados.

individuales, al aspecto interno que subyace y precede al acto²². Hu y Liu (2003:679) presentan un ejemplo de cada tipo desde una perspectiva económica: si el énfasis se sitúa en el comportamiento, afirman, el altruismo puede ser entendido como una acción en la cual una persona provee a otra de bienes o servicios sin esperar a cambio una retribución; desde la óptica de la intencionalidad, por otra parte, el altruismo puede ser definido como la preocupación por el bienestar económico de otras personas diferentes de mí. En este caso, para el altruismo puro debe haber una combinación de las dos definiciones, debe haber tanto la preocupación por el bienestar económico de otros, como la provisión no condicionada de bienes o servicios.

Teniendo en cuenta estos cuatro elementos, el altruismo puro puede definirse como un comportamiento dirigido a procurar el bien ajeno de manera intencional, incondicional, y directa, aunque esto implique un posible sacrificio del bienestar del sujeto que incurre en una conducta semejante.

Esta definición representa un caso extremo, un tipo ideal, y el otro extremo corresponde al egoísmo o al propio interés en su acepción más radical. El altruismo puro requiere, como es evidente, cierto heroísmo moral por parte del sujeto. Y aunque es posible que algunas personas actúen siempre de acuerdo con este principio, el sentido común y la realidad nos muestran que por lo general la gente se mueve en cada caso por motivos dispares, y con intenciones diversas (Noya 2004; Bowles y Gintis 2001)²³. Además, el pretender determinar objetivamente si todas las motivaciones o las intenciones que subyacen a una determinada acción son realmente altruistas, o proceden de una forma refinada del propio interés, presenta una gran dificultad (como quedó expuesto en la discusión entre Hobbes y Hume).

1.3.2 El altruismo impuro

Un siguiente paso consiste entonces en hacer una definición del altruismo menos exigente, intuitivamente más cercana a la manera en que este se presenta en la realidad. A continuación se propone una caracterización del altruismo “impuro” (altruismo, en lo sucesivo), la cual incluye tres diferencias básicas en relación con el altruismo puro: por

²² Si bien la intencionalidad es fundamental para el altruismo, una persona no necesita haber formulado conscientemente la intención de beneficiar a otro, para que su acción pueda ser calificada como altruista; este aspecto es destacado por Piliavin y Charng (1990:30), al comprobar que en muchos casos de heroísmo extremo los individuos no son conscientes de haber tomado la decisión de actuar (lo cual no es un motivo suficiente para excluir este tipo de acciones de la caracterización del altruismo puro).

²³ Por ejemplo, Noya (2004), al estudiar las actitudes de la gente ante la igualdad y el Estado de Bienestar, afirma que las personas son por lo general ambivalentes en sus valores y en sus actitudes, por lo que su comportamiento político tiende a ser contradictorio e inconsistente en muchos casos.

una parte, una conducta, para ser considerada como altruista, no debe requerir necesariamente que la motivación que la active esté dirigida única y exclusivamente a mejorar el bienestar de algún otro, si bien esto debe seguir siendo su principal objetivo; en este caso, es posible pensar que una persona se comporte o actúe de forma altruista, aunque sus intenciones provengan de motivaciones diversas (aunque debe seguir existiendo una motivación altruista, dicha motivación puede ir acompañada por intenciones de otra índole o naturaleza). Volviendo al ejemplo de la donación, la motivación primordial debe seguir siendo el querer ayudar, pero ahora el hecho de querer recibir, además, el aplauso y el reconocimiento de los demás, no invalida su carácter altruista²⁴.

En este sentido, de las cuatro condiciones presentadas, es la segunda la que se ve suavizada (la imposibilidad de anticipar o esperar algo a cambio por la conducta altruista). Esto permite, además de evitar el problema de tener que determinar si todas las motivaciones que subyacen a una acción son realmente altruistas, para poder inferir si el acto también lo es (pues basta con que la principal de ellas lo sea), relacionar otro tipo de motivaciones, como la reciprocidad o la empatía (motivaciones que en algunos casos podrían tomarse como opuestas al altruismo puro), con el concepto de altruismo. Aunque sobre este punto se volverá más adelante, es importante destacar desde ya esa posibilidad.

La segunda diferencia apunta en la dirección inversa a la anterior; una motivación altruista puede seguir siendo considerada como tal, aunque la conducta que de ella se derive traiga consigo no solo un mayor bienestar para otros (si bien, como en el caso anterior, esto debe seguir siendo su principal objetivo), sino también para el propio sujeto. Este punto acerca el altruismo a conceptos como el de cooperación; aunque la decisión de cooperar puede tener en muchos casos como trasfondo al propio interés (como Hobbes bien lo hace notar), una motivación altruista puede empujar en muchos casos a cooperar con el bien común, en el cual el propio bienestar se incluye. El concepto de altruismo debe incluir el estar dispuesto a sacrificarse por el bienestar ajeno, pero de esto no se sigue que sin sacrificio personal no exista el altruismo²⁵.

²⁴ En este caso, la posible duda no sería si la conducta es o no altruista, sino más bien sí en la pluralidad motivacional que puede existir detrás de dicha acción existe la preocupación real por el bienestar del otro.

²⁵ Esta aclaración es válida tanto para el altruismo impuro como para nuestra definición del altruismo puro; tal y como De Wispelaere (2004) lo indica, el sacrificio personal no es un elemento central, sino un fenómeno secundario o derivado de una motivación o una conducta altruista. De ahí que en nuestra definición se hable de un sacrificio posible, más no necesario, del bienestar del sujeto altruista.

La tercera diferencia, de vital importancia para este trabajo, se dirige directamente al carácter altruista de una motivación; es posible hablar de motivaciones altruistas, aunque no hayan sido concretadas todavía en acción alguna. Mientras que el altruismo puro excluye los pensamientos bienintencionados o los buenos propósitos (en los cuales debe haber una preocupación por el bienestar del otro o un deseo de ayudarlo) si no vienen acompañados por acciones, el altruismo puede incluirlas con la condición de que exista, así sea potencialmente, una intencionalidad o una factibilidad real de poder ser transformados en conductas²⁶. La concepción aristotélica²⁷ de potencia (activa y pasiva), y de la relación potencia-acto puede ayudar a precisar esta cuestión: las motivaciones altruistas pueden ser entendidas como actos altruistas en potencia, en la medida en que estas tienen no solo la capacidad o la aptitud de convertirse en actos altruistas (potencia pasiva), sino también el poder o la facultad de producir en nosotros conductas altruistas, o de transformar nuestro comportamiento en este sentido (potencia activa).

Sí lo que nos interesa en última instancia es estudiar la relación causal que existe entre las motivaciones altruistas y el apoyo a los Estados de Bienestar, un factor central es que las motivaciones de este tipo, en caso de ser necesarias, se traduzcan realmente en conductas de respaldo a dichos Estados; pero, y esto es lo que se quiere resaltar ahora, su valor no se restringe a su transformación presente en acciones, sino también al potencial que estas tienen en sí mismas, aunque no se hayan dado las condiciones apropiadas, o necesarias (ya sea a nivel subjetivo o a nivel social), para dicha transformación.

En definitiva, para el altruismo son igual de importantes las conductas y las motivaciones (entendidas como conductas potenciales), si bien no tienen por qué presentarse de manera simultánea. El altruismo (impuro) puede definirse entonces como un comportamiento o una motivación dirigida a procurar el bien ajeno de manera primariamente intencional y directa, -pues no excluye otro tipo de intenciones (para la conducta) o finalidades (de la motivación), siempre y cuando sean secundarias o instrumentales-, aunque esto implique un posible sacrificio del bienestar del sujeto que incurre en una conducta semejante.

²⁶ Con esta condición se pretende excluir de la noción de motivaciones altruistas, aquellas que no tienen ninguna posibilidad de ser llevadas a la práctica, o que carezcan completamente de la intención de hacerlo.

²⁷ Para una exposición detallada del concepto de potencia, así como de la relación entre acto y potencia, véase Aristóteles (2000).

1.4 La teoría de la elección racional: del individuo racional y egoísta al altruismo metodológico.

En este apartado se va a presentar una aproximación a la manera en que el altruismo ha sido abordado por las teorías de la elección racional (TER); el interés por este enfoque teórico se basa principalmente en dos cuestiones: por una parte, en las TER -al igual que en las dos caracterizaciones del altruismo presentadas en el capítulo anterior- se ha tendido generalmente a enfatizar la importancia de conceptos como el de intencionalidad, motivación, o comportamiento individual para el análisis social. Este primer interés, entonces, tiene que ver con una afinidad metodológica. Por otra parte, el debate que ha tenido lugar al interior de las TER sobre la manera de enriquecer o modificar sus supuestos, con el fin de conseguir un mayor nivel de profundidad y de realismo en sus modelos, ha generado una serie de propuestas teóricas en las cuales vale la pena detenerse. En este apartado nos vamos a centrar en una de ellas, a saber, en el altruismo metodológico de Arnsperger, y en el próximo se va a exponer la noción de reciprocidad desarrollada por Bowles y Gintis.

Este trabajo parte de una perspectiva teórica cercana al individualismo metodológico²⁸ (IM de ahora en adelante), pues al estudiar los conceptos de altruismo y solidaridad, -y su relación con el Estado de Bienestar-, se consideran a los individuos como la “unidad metodológica de análisis”. El IM, como toda corriente de pensamiento, es más cercano a unos modelos teóricos que a otros, y en su pretensión fundamental de inteligibilidad se ha visto enfrentado a una serie de prejuicios y confusiones respecto a sus implicaciones. Si bien este no es el lugar para entrar en detalle en esta discusión, si es importante hacer dos aclaraciones respecto a algunas de las críticas dirigidas al mismo, y que tienen una relación directa con el objetivo de este trabajo.

Un lugar común ha sido el suponer (erróneamente) que el IM implica necesariamente, tanto el supuesto psicológico motivacional de que los individuos sólo actúan de forma egoísta, como la utilización de las teorías de la elección racional (TER) (Noguera 2003b:108). La primera confusión puede provenir de la asociación del IM con teorías como la de Hobbes; pero como la obra de Hume y de Smith bien lo demuestran, el dar prioridad a los fenómenos individuales sobre los colectivos como principios explicativos, no excluye de ninguna manera la posibilidad de presentar otro tipo de

²⁸ Para Noguera (2003b:103), el individualismo metodológico se refiere al tipo de explicaciones que deben buscarse en las ciencias sociales; en este caso, a aquellas cuyos términos puedan ser reducidos a acciones o propiedades individuales y sus concatenaciones o composiciones.

supuestos motivacionales individuales diferentes al propio interés. Como afirma Noguera, “el IM es de hecho compatible con cualquier supuesto motivacional, no prejuzga necesariamente los contenidos concretos de las preferencias de los individuos o de sus acciones.” (Noguera 2003b:107). Por otra parte, aceptar la perspectiva que el IM propone no supone el tener que hacer uso de todos los supuestos e instrumentos teóricos de las TER (ejemplos de lo anterior se encuentran en la teoría social de Searle, Elster, o Weber (Noguera 2003b:108)). No obstante, es evidente la gran afinidad teórica y metodológica que existe entre el IM y las TER, por lo que un punto importante consiste en analizar la manera en que dichas teorías han abordado el tema del altruismo, y las repercusiones que esto puede tener para nuestra caracterización del mismo.

Como se afirmó ya, las TER han tendido a incluir al altruismo como otro elemento más del cálculo individual de costo y beneficio, lo cual implica que los individuos deben ganar algo para que incurran en un comportamiento semejante. Confinado a depender de un cálculo de este tipo, el concepto de altruismo se ha visto limitado en su alcance, y como resulta evidente, una noción como la de altruismo puro, tal y como se definió en el apartado anterior, no resulta compatible con esta perspectiva (si bien siempre es posible convertir al altruismo en una variable más de una función de utilidad, -y hacerla parte del cálculo individual costo-beneficio de ser o no altruista puro-, esto llevaría a dicha teoría a volverse tautológica, en el sentido de que perdería su poder explicativo).

Aunque en las últimas décadas esta postura ha venido siendo revaluada, su influencia sigue siendo relevante en una gran variedad de modelos, por lo que vale la pena detenerse para ver cuales son los supuestos que sustentan ese cálculo individual. La corriente dominante al interior de la teoría económica, y en general todas aquellas perspectivas teóricas que parten de supuestos compartidos con la TER en su versión estándar²⁹, han utilizado el criterio de optimización individual como postulado fundamental del comportamiento individual, según el cual las personas se comportan como agentes que maximizan su utilidad esperada; este supuesto (que puede apoyarse en argumentos psicológicos o metodológicos) se remite primordialmente a tres premisas básicas: los individuos toman decisiones racionales con arreglo a sus fines, dadas sus

²⁹ Algunos de los supuestos básicos de la TER en su versión estándar son los siguientes: por una parte, se asume que los individuos son seres racionales, egoístas, y mutuamente desinteresados, los cuales tienden a maximizar su utilidad o beneficio esperado, y a minimizar los riesgos y costos, de acuerdo con unas preferencias dadas. Estos individuos disponen además de información completa acerca del contexto en que deben tomar las decisiones y cuentan con una capacidad perfecta para procesarla.

preferencias, y teniendo en cuenta las restricciones en las que dichas decisiones pueden ser tomadas (Martínez 2004:142).

El uso de este postulado por parte de la TER ha suscitado una serie de críticas, tanto desde afuera como desde adentro de la teoría misma. De estas críticas, es posible destacar dos que se encuentran directamente relacionadas con el papel del altruismo. La primera se dirige a la importancia de la pluralidad motivacional como factor determinante para conseguir un mayor nivel de realismo en los principios de la TER, a la necesidad de incluir una mayor variedad de móviles en relación con la conducta o las preferencias individuales (Aguiar 1990). Como afirma Sánchez-Cuenca (2007), tanto los experimentos de laboratorio como la experiencia y la realidad muestran claramente que los seres humanos no actúan en todos los casos de manera racional, ni guían siempre sus acciones de acuerdo con el propio interés.

En este sentido, ha surgido un cierto consenso sobre la necesidad de enriquecer los supuestos tradicionales de esta teoría -lo cual implica que los supuestos de egoísmo y racionalidad deben ser menos estrictos y abarcentes³⁰- con la incorporación de conceptos como el de altruismo (Sen 1976; Aguiar 1990; Hu y Liu 2003) o el de reciprocidad fuerte (Bowles y Gintis, 2001; Bowles, Gintis, Boyd y Fehr 2003, 2005). Las diferentes propuestas que han surgido a partir de este debate presentan unas posibilidades muy interesantes para el concepto de altruismo, sobre todo para el de altruismo impuro (aspecto que va a ser abordado en el próximo apartado).

Por otra parte, nociones como la del altruismo puro suponen para las TER un reto diferente al de incluir una gama más amplia de conductas o de preferencias; esta noción contiene en sí misma, además, otro tipo de elementos distintos al de ser una móvil más de un abanico motivacional más amplio. En la preocupación por los demás que en ella se conceptualiza, en ese procurar por otros que no puede surgir del egoísmo, hay un sentido de exterioridad y un orden lógico diferente al propuesto por el criterio de optimización individual; Arnsperger pretende responder a este reto, por medio de lo que él llama “altruismo metodológico”.

Arnsperger parte de la crítica que desde la sociología y la filosofía se ha hecho al postulado de optimización individual, al afirmar que en este se presenta al individuo

³⁰ Por ejemplo, la noción de “bounded rationality” o racionalidad limitada, desarrollada en primera instancia por Herbert Simon, se presenta como una alternativa al concepto de racionalidad total arraigado en las TER, de acuerdo con la cual los agentes, aunque no son irracionales, no se comportan de acuerdo con el cálculo de optimización individual. Para la racionalidad limitada, las limitaciones cognitivas humanas son más bien ventajas adaptativas a un entorno caracterizado por la incertidumbre y por la ausencia de información completa (Ebenhöh y Pahl-Wostl 2005).

como una entidad cerrada en sí misma, constitutivamente incapaz de actuar de una forma distinta de la que proviene de su propio interés³¹ (Arnsperger 2000:115). Esta objeción se dirige fundamentalmente en dos direcciones; por una parte, a partir del análisis que Marcel Mauss hace de la relación entre el don y el dar, se cuestiona la visión de individuo egoísta que dicha teoría plantea. Por otro lado, se le acusa de no ser capaz de captar el sentido de exterioridad y de “otredad” propio del ser humano en toda su dimensión (de acuerdo con el análisis fenomenológico de la noción de “otredad” desarrollado por Emmanuel Levinas).

Como se afirmó ya, la perspectiva del IM, -al ser compatible con cualquier supuesto motivacional-, puede eludir un dilema como el que la primera crítica presenta; además, los esfuerzos al interior de las TER dirigidos a incorporar al paradigma una gama más amplia de preferencias y conductas, tal y como se mencionó anteriormente, hacen eco a este tipo de cuestionamientos. Por esto, a continuación nos vamos a enfocar en la respuesta de Arnsperger al segundo problema³².

Puntualmente, esta crítica expone la necesidad de reconocer el sentido de exterioridad y de “otredad” que es constitutivo a la subjetividad individual, y que supera a cualquier tipo de cálculo racional basado en una iniciativa centrada en el “yo” (Arnsperger 2000:116). Más allá de los supuestos que decidan tomarse como relevantes para modelar el comportamiento individual (egoísmo, reciprocidad, altruismo, etc.), este cuestionamiento se dirige al orden lógico del criterio mismo de optimización. Las decisiones y las acciones individuales, si bien no se encuentran configuradas o determinadas por algún tipo de ente supraindividual, tampoco pueden surgir de sujetos atomizados y encerrados en sí mismos.

La solución, para Arnsperger, se encuentra en el papel que juega el “otro” en la constitución misma del sujeto. El altruismo metodológico, de acuerdo con su propuesta, consiste en darle prioridad metodológica al individuo, tal y como sucede en el individualismo metodológico, pero al individuo “otro” en vez de al individuo “yo”; dicho de otra forma, al individuo “otro” en la medida en que la “otredad” precede al

³¹ Estas críticas se refieren al aislamiento abstracto que supone la visión del ser humano que ha sido adoptada, entre otros, por gran parte de la teoría económica moderna. Sen (1977:172) lo plantea de la siguiente forma: “En su *Mathematical Psychics*, publicado en 1881, afirmaba Edgeworth que “el primer principio de la Economía es que cada agente está movido sólo por su propio interés”. Esta concepción del hombre ha sido persistente en los modelos económicos, y la naturaleza de la teoría económica parece haberse visto muy influida por esta premisa básica.”

³² En el desarrollo de este punto, sólo se van a tener en cuenta aquellas ideas del pensamiento filosófico de Levinas que se consideren fundamentales para hacer una introducción a la tesis de Arnsperger; para una exposición de su teoría véase, entre otros, Levinas (1961); Altuna (2006).

individuo “yo” en la constitución misma de la “yoidad” (Arnsperger 2000:121).³³ A lo que el altruismo metodológico se dirige es a que las acciones o motivaciones individuales son siempre y necesariamente reacciones a un trauma pre-original de “otredad” y exterioridad que constituyen la subjetividad individual misma, al golpe de “otredad” que el ego lleva consigo desde el momento en que empieza a existir como ego y que implica, no ya una indiferencia mutua, sino una responsabilidad constitutiva hacia el otro (la cual puede ser asumida o ignorada, dependiendo de la forma en que cada individuo construya empíricamente su subjetividad).

Como afirma Altuna (2006), para Levinas el sentido de la ética surge a partir de la relación con el otro. El rostro del otro me llama, me interpela y me empuja a responder, despierta en mí una responsabilidad para con él y para con todos los otros que aparecen ya en él; dicho de otra forma, la simple influencia causal de otro “yo” sobre mí, conlleva ya en mí una responsabilidad moral. “La preocupación por los demás sobreviene en mí a pesar de mí mismo, como efecto de un traumatismo. Y el yo no puede sustraerse de ese deber, sin conservar la huella de su deserción.” (Altuna 2006:256). El origen de la moralidad se encuentra, entonces, en el deber de responder al llamado de el/los otros. Pero, a diferencia de una noción del deber de carácter universal, -tal como aparece en la ética kantiana-, para Levinas la responsabilidad moral sólo existe y puede ser realizada de forma individual.

En este sentido, una característica muy importante de esta responsabilidad es que es asimétrica, pues no implica o incluye a priori ningún tipo de reciprocidad³⁴. Para Levinas, afirma Arnsperger, la asimetría es un “datum” fenomenológico, no un juicio moral, surge del deber primario de responder a la llamada del otro. La responsabilidad con “otro” que constituye mi subjetividad, no contiene al mismo tiempo la

³³ Para Levinas, afirma Arnsperger, la responsabilidad con el otro conforma la subjetividad individual de una manera “pre-original” o pre-ontológica. Existir como un sujeto individual significa estar ya éticamente constituido. En otras palabras, nos percibimos a nosotros mismos como seres intencionales sólo porque hemos olvidado que hasta la percepción misma de nosotros se debe o se hace posible por la exterioridad del “otro”, por lo que la responsabilidad, más que una posibilidad, es un hecho como tal (Arnsperger 2000:122). Lo que esto significa es que incluso nuestras decisiones y conductas aparentemente autónomas pueden ser explicadas sólo en referencia al altruismo constitutivo que desde el inicio mismo nos construye como sujetos.

³⁴ De acuerdo con Arnsperger, una sociedad de altruistas Levinasianos terminaría asumiendo a posteriori una forma muy similar a la que la reciprocidad presenta (en otras palabras, una responsabilidad recíproca), pues cada uno de los individuos que la componen son asimétricamente responsables para con el otro. Pero esta reciprocidad no va a surgir apelando a algún tipo de derecho o demanda hecha por parte de ellos, sino que proviene de la noción del deber que esa responsabilidad implica. Sobre este tema se va a volver en el próximo capítulo del trabajo.

responsabilidad del otro por mí, ni me da derecho a demandar algún tipo de reciprocidad de parte suya (Arnsperger 2000:124).

En definitiva, lo que Arnsperger plantea es un viraje fundamental en la noción de optimización individual, de acuerdo con el cual el cálculo se presenta no ya como una iniciativa centrada en el “yo”, sino como una respuesta centrada en el “otro”³⁵. En ese sentido, cualquier movimiento dirigido hacia el propio interés es un movimiento secundario, el cual tiene lugar después de la posible respuesta a la llamada pre-original a la responsabilidad (Arnsperger 2000:134). Las motivaciones o conductas egoístas son, ya no un retorno a un impulso primario dirigido por el propio interés, como en Hobbes, sino un movimiento lógicamente posterior a la responsabilidad constitutiva con el otro.

Resumiendo, es posible destacar los factores principales que este planteamiento aporta al análisis del concepto de altruismo: por una parte, presenta una alternativa metodológica en la cual es posible seguir buscando las causas explicativas de los fenómenos sociales en las intenciones, las motivaciones, o los actos individuales, pero concebidas ahora a manera de respuestas centradas en el “otro”, y no como iniciativas centradas en el propio sujeto. De acuerdo con esta nueva forma de concebir la subjetividad humana, el altruismo puro surge como una respuesta primaria, al asumir la responsabilidad pre-original que me lleva al otro.

Por otra parte, la concepción del altruismo puro que Arnsperger propone es muy cercana a la definición del mismo presentada en este trabajo. El altruismo puro puede ser entendido en este caso como el asumir cabal y concientemente esa responsabilidad incondicional con el otro que me es inherente, y actuar en consonancia con esto (tal como lo plantea Arnsperger en lo que el llama el “principio maximin de altruismo levinasiano puro”, cada vez que me encuentre con otro agente, el objetivo que debe guiar mi acción es el de aumentar su bienestar (Arnsperger 2000:124)).

Los elementos esbozados en la definición del altruismo metodológico permiten, además, diferenciar claramente el altruismo puro de nociones como la de reciprocidad, a partir del concepto de responsabilidad asimétrica. Para el altruismo puro, la preocupación por los demás surge del deber de responder al llamado del otro, independientemente de quien sea o cual sea su conducta. Esta diferencia va a ser crucial

³⁵ Para el altruismo metodológico, como expone Arnsperger, mi optimización individual no puede concebirse ya como un movimiento que proviene de una iniciativa propia y primaria, sino a partir de una iniciativa secundaria a través de la cual yo determino cual ha de ser mi respuesta a la demanda de otro.

para el análisis del concepto de reciprocidad que se va a desarrollar en el próximo apartado.

Por último, cabe destacar que el altruismo metodológico no presenta un modelo opuesto al que la TER en su versión estándar propone, sino un viraje esencial respecto al enfoque mismo, el cual permite introducir nuevas dimensiones como la de exterioridad y otredad al análisis. En todo caso, resulta evidente que las motivaciones y las conductas de la gente en la realidad distan de encajar totalmente en alguno de estos dos modelos (Aguar 1990:36). Las personas no son del todo egoístas ni altruistas, y como afirman Bowles y Gintis (2001:172), experimentos y encuestas nos muestran que si bien ellas no se comportan de modo mezquino, su generosidad es condicional.

1.5 La reciprocidad, los sentimientos, y los principios morales.

En el segundo apartado de este primer capítulo se expusieron algunas de las principales aproximaciones teóricas al altruismo. En este último apartado nos vamos a centrar en tres elementos presentes en varias de estas teorías, -a saber, la reciprocidad fuerte, la simpatía, y el compromiso-, los cuales se consideran determinantes para el desarrollo de una motivación o un comportamiento altruista; cada uno de estos factores presenta un camino específico al altruismo, y, en la misma medida, una desviación de las conductas dirigidas por el propio interés. Si bien en la segunda parte del trabajo se va a volver sobre otro tipo de conceptos relacionados con el altruismo (como la importancia de la integración social, o la distancia relacional o cultural), los tres elementos que se van a destacar a continuación permiten completar la caracterización del mismo de acuerdo con el objetivo de este trabajo.

Los tres conceptos mencionados han ido apareciendo ya a lo largo de los primeros apartados de este capítulo: por una parte, en el primer apartado, se destacó la importancia de los sentimientos morales, -especialmente el de simpatía-, a partir del trabajo desarrollado por Hume y Smith en ese sentido; en segunda instancia, en el apartado sobre las teorías de elección racional se hizo referencia el concepto de reciprocidad fuerte. Dicho concepto ha sido destacado por algunos autores como el elemento central para el estudio de las motivaciones humanas, dada su relevancia como disposición motivacional primordial del ser humano en cuanto especie. Por último, aparece la noción de responsabilidad asimétrica, fundada en el deber de atender al llamado del otro, de acuerdo con el análisis de Arnsperger y la teoría fenomenológica de Levinas; a ella se va a llegar a partir de la noción de compromiso desarrollada por Sen,

la cual incluye además otro tipo de factores importantes para nuestra caracterización del altruismo. Estos elementos se destacan, según se sostiene en este trabajo, como tres de los mecanismos subyacentes principales para desarrollar una motivación o un comportamiento altruista (un cuarto elemento, el cual va a ser abordado en el próximo capítulo, es la solidaridad personal, ligada con la generosidad y la compasión). Mientras que los dos primeros se relacionan con el concepto de altruismo impuro, el compromiso se puede vincular con los dos tipos de altruismo, dependiendo de la motivación que promueva en cada caso un sentimiento semejante.

Antes de iniciar el análisis de los conceptos mencionados, vale la pena resaltar un último punto. En este trabajo se ha venido insistiendo en la importancia de entender al altruismo como una motivación o una conducta inscrita en un marco más amplio de preferencias e intencionalidades. Tal como se presenta en la realidad, el comportamiento humano en su complejidad alberga una pluralidad motivacional heterogénea e irreductible, que varía en su intensidad y depende de una diversidad de factores; por esto, más allá de las tipologías ideales presentadas³⁶, el interés de este último capítulo se centra en estudiar de qué manera pueden desarrollarse conductas o motivaciones altruistas de unas disposiciones motivacionales más amplias y heterogéneas del comportamiento humano.

1.5.1 La reciprocidad fuerte

De acuerdo con Bowles y Gintis (2001), las encuestas y los descubrimientos científicos presentan sólidos fundamentos a favor de la cooperación y la solidaridad³⁷ arraigados en dos motivaciones humanas centrales, la reciprocidad fuerte y la generosidad ante las necesidades básicas. La reciprocidad fuerte se refiere a “la propensión a cooperar y a compartir con aquellos que tienen una disposición similar y una voluntad de castigar a aquellos que violan la cooperación y otras normas sociales, aun cuando el hecho de compartir y el castigo conlleven costos personales.” (Bowles y Gintis 2001:173; Bowles, Gintis, Boyd y Fehr 2003, 2005).

³⁶ Hemos caracterizado ya dos tipos ideales de personas, los cuales representan los polos opuestos del esquema: por una parte, el *Homo economicus*, el prototipo de individuo racional, egoísta y asocial, tal como se presenta en Hobbes y en las TER en su versión estándar; y por otra parte, el ideal de persona altruista, la cual actúa de acuerdo con nuestra definición de altruismo puro, o con el “principio maximin de altruismo levinasiano puro” presentado por Arnsperger.

³⁷ El concepto de solidaridad, el cual va a ser abordado en el próximo capítulo, aparece ya como un componente fundamental del comportamiento humano.

De acuerdo con estos autores, la reciprocidad fuerte se presenta como una estrategia adaptativa y evolucionariamente estable, en la medida en que emerge de un proceso co-evolucionario cultural y genético. Esta motivación se diferencia del egoísmo (o de la reciprocidad débil, en términos de Bowles y Gintis), en la medida en que para la reciprocidad fuerte importa, tanto el bienestar de los otros, como los procesos que determinan los resultados, y no sólo el resultado como tal; y se distancia del altruismo puro, al ser una motivación que no exige una disposición bondadosa para con el otro, ni requiere algún tipo de incondicionalidad en la acción o en la intención (en este sentido puede afirmarse que para la reciprocidad fuerte, a diferencia del altruismo puro, la conducta de los otros se convierte en un factor determinante).

El egoísmo, el altruismo puro y la reciprocidad fuerte tienden a coexistir, siendo esta última la motivación que se encuentra más fuertemente arraigada en la conducta humana. Esta afirmación se fundamenta en la evidencia experimental obtenida, entre otros, a partir de la teoría de juegos; diferentes experimentos como el “el juego del ultimátum”³⁸, “los experimentos de n-jugadores sobre bienes públicos”, o los estudios sobre la reciprocidad fuerte en el mercado laboral sirven como prueba empírica de lo anterior (Bowles y Gintis 2001; Bowles, Gintis, Boyd y Fehr 2003, 2005). Las personas generalmente tienden a valorar ciertas normas de equidad y de justicia, incluso aunque esto signifique incurrir en costos personales, pero también tienen una propensión a sancionar a aquellos que no colaboran con el bien común.

“La evidencia experimental, la observación causal de la vida cotidiana, los informes etnográficos y paleoantropológicos desde los grupos de cazadores y recolectores del paleolítico tardío hasta nuestros días, y la narrativa histórica de las luchas colectivas se combinan para convencernos de que la reciprocidad fuerte constituye una motivación poderosa y ubicua.” (Bowles y Gintis 2001:185).

La predisposición humana a colaborar y a ser generoso de manera condicional, y a castigar a quienes no lo hacen, -es decir, la propensión a actuar de acuerdo con la reciprocidad fuerte-, se presenta como un mecanismo explicativo del altruismo

³⁸ El juego de ultimátum consiste básicamente en lo siguiente: a un sujeto, el “proponedor”, se le da una cantidad x de dinero, y tiene que dividirlo a su criterio entre él y el otro jugador (el aceptador); el aceptador puede aprobar la oferta, en cuyo caso los dos jugadores reciben su parte, o rechazarla, lo que daría lugar a que ninguno reciba nada. De acuerdo con Bowles y Gintis (2001:180), en experimentos de este tipo realizados en varios países con culturas diversas, la mayoría de los proponedores ofrecieron entre un 40% y un 50% del dinero recibido, mientras que las ofertas menores al 30% fueron generalmente rechazadas. Este experimento, además de servir como prueba a favor de la reciprocidad fuerte, hace parte de las evidencias empíricas en contra del criterio de optimización individual de la TER en su versión estándar.

impuro³⁹. De acuerdo con la definición propuesta en este trabajo, el altruismo impuro puede entenderse como un comportamiento o una motivación dirigida a procurar el bien ajeno de manera primariamente intencional y directa, aunque esto implique un posible sacrificio del bienestar del sujeto que incurre en una conducta semejante. Si bien la reciprocidad fuerte se distancia del altruismo puro en los aspectos ya mencionados, concuerda con el altruismo impuro, tanto en el interés que existe por beneficiar al otro, como en la voluntad de cooperación (en estos dos casos, no necesariamente de forma incondicional), y en la posibilidad de asumir un costo personal (sin perspectiva de reembolso) por actuar de manera semejante. Además, para los dos conceptos las intenciones son más importantes que los resultados o las consecuencias.

Ahora, de lo anterior no se sigue que la reciprocidad fuerte y el altruismo impuro sean necesariamente equivalentes. Existen diferencias, especialmente en cuanto a la motivación principal que subyace al tipo de conducta característica de cada una de ellas; mientras que el altruismo impuro requiere (aunque no exclusivamente) de una preocupación real por el bienestar de los otros, para la reciprocidad fuerte este no es un supuesto necesario; como se afirmó ya, la reciprocidad fuerte no presupone el estar motivado por una buena disposición hacia el otro. Asimismo, la propensión a actuar de manera altruista (impura) no depende forzosamente del comportamiento previo o de la presencia de una disposición similar en aquel por quién se procura, mientras que estos son factores esenciales para la reciprocidad fuerte. En definitiva, lo que se quiere mostrar es que las personas que actúan motivadas por la reciprocidad fuerte tienden, en muchos casos, a comportarse de manera altruista; en la predisposición misma que lleva a la reciprocidad se encuentra una de las causas del comportamiento altruista, en este caso del altruismo impuro.

1.5.2 La simpatía

Pasemos ahora al análisis del sentimiento de simpatía. Smith (1759) lo definía como la pesadumbre generada por algún suceso que no le incumbe ni tiene que ver con aquel que la siente, en la cual se expresa la solidaridad de sentimientos con el padecer de aquellos que se encuentran directamente implicados. La simpatía se presenta en su uso actual como un concepto muy cercano a la compasión (sobre la cual se va a profundizar

³⁹ En esta misma línea, Bowles, Gintis, Boyd y Fehr (2003) presentan en su artículo evidencia empírica sustentada tanto en experimentos del comportamiento humano, como en el estudio de la conducta en la vida cotidiana, que apoya la tesis de la reciprocidad fuerte como un concepto que explica importantes formas de altruismo en los seres humanos.

en el próximo capítulo), si bien la segunda es más intensa e implica un mayor grado de sufrimiento, tanto en la persona que la siente como en aquel que se ve afligido. La diferencia principal entre la simpatía y la compasión, por una parte, y la empatía, por otra, radica en que para las primeras debe haber un juicio sobre la aflicción sufrida por el otro, el sufrimiento del otro debe ser percibido como algo malo o negativo (Nussbaum 2001:302).

Existen diferentes caminos para el desarrollo de una emoción como la simpatía. Uno de ellos, -el cual puede destacarse como uno de los más importantes-, es a través precisamente de la capacidad de sentir empatía por otros. De acuerdo con Nussbaum (2001:302), la empatía se puede entender como la reconstrucción en la imaginación de un sujeto de una experiencia de otra persona, sea dicha experiencia buena, dolorosa, o neutra, e independientemente de la situación en la que la otra persona se encuentre. Es la posibilidad de conectar con los sentimientos ajenos, por medio de una representación participativa de la situación en la que se encuentra otra persona.

En la empatía debe darse un doble proceso, de acuerdo con el cual la persona que siente esta emoción se imagina como sería encontrarse en el lugar del otro, y, al mismo tiempo, tiene plena conciencia de no hallarse en su lugar. El segundo elemento del proceso es un factor fundamental, y se dirige a la conciencia que debe existir en el sujeto de no tratar de asimilar al “otro” a sí mismo, el otro es real y factualmente distinto de él⁴⁰. Como afirma Nussbaum, si uno ha tenido la experiencia de sentir el dolor del otro en uno mismo, por ejemplo, entonces uno falla en el intento de entender el padecer ajeno, -y en ese sentido, al otro mismo-, realmente como el padecer de un “otro”, y no de un “otro yo”.

⁴⁰ Este problema ha generado un gran debate en la tradición filosófica, y se remonta a la obra de Descartes (1637, 1641) (la cual articula la visión estándar de sujeto en la filosofía moderna). En sus *Meditaciones metafísicas* (1641), se plantea un orden epistemológico de acuerdo con el cual el sujeto mismo busca la certidumbre de su ser y de su existir en la introspección, desde donde no encuentra una evidencia epistemológica segura de los otros. El sujeto queda cercado en su auto-certeza, y por esto mismo, sin la posibilidad de llegar al otro por un camino diferente que el de la proyección sentimental, desde la idea de hombre que él tiene, concibiéndolo como otro yo, poniéndose mentalmente en su lugar. El otro no pasa de ser en este sentido más que un duplicado de mí, de quién me diferencio, y sobre el cual no tengo ninguna certeza; es ahí donde subyace el solipsismo en la filosofía cartesiana. La crítica dirigida a esta visión queda expresada claramente en la siguiente cita: “la peculiar realidad del otro no se hace patente por un mero razonamiento por analogía... La verdad es que si la relación humana con el otro no tuviese más fundamento que el razonamiento analógico, nuestra mente no lograría jamás evadirse de la soledad. De él, en efecto, sólo podemos obtener una conjetura acerca de la existencia del otro yo; solo una conjetura, y solo acerca de otro yo, no de un yo que sea <otro>.” (Laín Entralgo, 1961:48) El problema de fondo es la posibilidad de reconocer al otro realmente como un “otro” y no tratar de homologarlo, para dejarlo ser en su radical alteridad. Para una exposición de esta cuestión, véase, entre otros, Heidegger (1927); Gadamer (1960); Gutiérrez (2002).

Esta caracterización de la empatía nos permite pasar finalmente a la relación que puede existir entre el altruismo y la simpatía. En primera instancia, sí la simpatía surge a partir de una identificación con el dolor ajeno, en la cual el sujeto confunde su propia subjetividad con la de aquel que sufre, la motivación o la conducta que esta emoción conlleva puede verse como impulsada parcialmente por el propio interés. A este primer tipo, a mi parecer, es al que se dirige la interpretación que hace Sen de este concepto. Para Sen (1976:187), la simpatía corresponde al caso en el que la preocupación por otros afecta nuestro propio bienestar (para él, la simpatía implica que el bienestar de la persona que la siente es psicológicamente dependiente del bienestar del sujeto afligido); Sen sostiene que un comportamiento basado en este sentimiento tiene un sesgo importante de egoísmo, pues la búsqueda de nuestra propia utilidad puede ser impulsada por la acción de la simpatía, como una consecuencia directa de la misma.⁴¹

Pero existe una segunda posibilidad. Sí el sujeto es plenamente consciente de la distinción entre su propia vida y la de aquel que sufre, -y es primordialmente el dolor del otro, y no su propio dolor, lo que le impulsa a preocuparse por el otro-, entonces la simpatía puede convertirse en un mecanismo importante para desarrollar una motivación o una conducta altruista⁴². En este caso, como en el de la reciprocidad fuerte, es al altruismo impuro al que la simpatía puede conducir. Esta emoción puede llevar a un comportamiento o una motivación dirigida a procurar el bien ajeno de manera primariamente intencional y directa; y como nuestra definición de altruismo impuro indica, la posibilidad de que una conducta de este tipo aumente también la utilidad o el bienestar del propio sujeto, -tal como Sen bien lo hace notar-, no tiene por qué contrarrestar su carácter altruista, en la medida en que esto sea una consecuencia secundaria de la acción.

1.5.3 El compromiso

Para Sen (1976:188), el compromiso puede ser definido como aquello que lleva a un individuo a elegir un acto que, en su opinión, le generará un nivel de bienestar personal esperado menor que el que podría obtener de otro acto también a su alcance. En la

⁴¹ Al respecto de la noción de simpatía en Sen, Aguiar (1990:34) señala: “[La simpatía] se reserva para aquellos casos en los que el interés por otros afecta a nuestro propio bienestar; no quiero que nadie sufra, por ejemplo, porque yo lo paso mal viéndolos sufrir. La simpatía aún conserva, pues, algo de egoísmo.”

⁴² Piliavin y Charng (1990:37) afirman que, de acuerdo con los estudios empíricos realizados, existe evidencia consistente a favor de la conexión entre el altruismo, por un lado, y la simpatía y la empatía, por otro; en dichos estudios se concluye que existe una motivación altruista detrás del comportamiento “pro-social” generado por un sentimiento de simpatía.

medida en que el compromiso implica el estar dispuesto a actuar buscando el bien de otros a costa del beneficio personal, -en otras palabras, en contra de las preferencias propias-, se puede afirmar que la acción basada en el compromiso es una acción altruista. El campo que cubre el compromiso es extenso, y los actos impulsados por el mismo pueden tener como trasfondo una diversidad de factores, tales como el sentimiento de compromiso hacia algún grupo particular (familiar, laboral, o de clase social, entre otros), hacia algún tipo de creencia religiosa o política, o hacia una noción del deber de carácter moral⁴³, entre otros. En cada uno de estos casos, la elección personal y el bienestar personal dejan de estar directamente conectados⁴⁴.

La importancia del concepto de compromiso desarrollado por Sen para nuestro análisis del altruismo se dirige fundamentalmente en dos direcciones: por una parte, permite ver como pueden desarrollarse diferentes formas de conductas y motivaciones altruistas (impuras) basadas en el sentimiento de compromiso que los individuos adquieren con grupos particulares. Muchos de los actos que se derivan de las relaciones cotidianas del individuo con estos grupos implican este sentimiento, en el sentido de que se genera una desviación en la elección de lo que su maximización del bienestar personal podría suponer. En este caso, como en el de la reciprocidad o la cooperación, la conducta del sujeto tiende a dirigirse hacia el bien común de una comunidad específica, en el cual su propio bienestar también se incluye; por esto se vincula este tipo de compromiso con el altruismo impuro.

Por otra parte, el compromiso puede surgir de un sentimiento de obligación que va más allá de las consecuencias (Sen 1976:214). Los individuos aceptan algunas veces la ausencia de ganancia personal por un sentido del deber de carácter moral⁴⁵. Es en este punto donde es posible conectar la noción de responsabilidad asimétrica fundada en el deber de atender al llamado del otro, -tal como lo presenta Arnsperger a partir de la teoría fenomenológica de Levinas-, con el compromiso. En este sentido, una persona

⁴³ Si bien en esta última opción se destaca especialmente el aspecto moral, se puede afirmar -como indica Sen- que todos los elementos mencionados, y en general, el compromiso como tal, tienen una estrecha conexión con la moral en un sentido amplio.

⁴⁴ Este es un punto vital para Sen, pues el aceptar el compromiso como parte del comportamiento, tal y como él sostiene que debe hacerse, rompe con un supuesto básico de la teoría económica tradicional, a saber, la identidad entre la elección y el bienestar personal.

⁴⁵ La noción del deber, tal y como se presenta acá, puede ser entendida en un sentido muy similar a como la define Kant. Para él, el deber es “la necesidad de una acción por respeto a la ley” (Kant 1785:38). A diferencia de las acciones realizadas por inclinación, las acciones llevadas a cabo por deber se hacen con independencia de sus consecuencias, es la conciencia moral y el respeto a la ley práctica lo que impulsa a un acto de este tipo. Estas leyes son precisamente los imperativos categóricos, los cuales “representan una acción por sí misma, sin referencia a ningún otro fin, como objetivamente necesaria” (Kant 1785:61).

que asume su responsabilidad constitutiva para con el otro, guía su conducta por el compromiso con una noción del deber; esto la llevará a anteponer el bienestar del otro a su interés personal, independientemente de quien sea este otro o cual sea su conducta, independientemente, también, de sus propias preferencias o de las consecuencias de su acción.

Este último caso se presenta como un camino muy importante al altruismo puro; el deber de respetar la ley moral y actuar conforme a ella, -es decir, obrar de acuerdo con un imperativo de corte kantiano⁴⁶-, o el deber de responder al llamado del otro -es decir, la responsabilidad levinasiana-, pueden conducir a un comportamiento dirigido a procurar el bien ajeno de manera intencional, incondicional, y directa, a sacrificar el bien propio por el bienestar ajeno.

En definitiva, existen diferentes factores que nos pueden impulsar a desarrollar o promover en nosotros motivaciones y comportamientos altruistas. Hemos destacado acá tres principales, -a saber, la reciprocidad fuerte, la simpatía, y el compromiso (que incluye los valores morales)-, y en el próximo capítulo haremos referencia a la solidaridad personal como un cuarto tipo de motivación a tener en cuenta en este sentido. Si bien existen diferencias importantes entre ellos, -tanto en el tipo de sentimientos y en la racionalidad que los impulsan, como en el peso que tienen en cada caso la conducta de los otros, la situación en que ellos puedan encontrarse, o las consecuencias de la interacción social, entre otros-, estos elementos se presentan como unas disposiciones motivacionales que, desde diferentes ámbitos, pueden tener una influencia determinante en la conducta humana; aquellos individuos que han internalizado en mayor medida estas disposiciones, son más propensos a actuar de forma altruista.

⁴⁶ Kant presenta tres formulaciones del imperativo categórico: 1. "Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne en ley universal"; 2. "Obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza"; 3. "Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin y nunca solamente como un medio". (Kant 1785:72,84).

2. Solidaridad

2.1 Introducción

En este segundo capítulo nos vamos a centrar en el concepto de solidaridad; este se ha convertido en una noción fundamental para la vida social, lo que lo ha llevado a ser recogido en textos constitucionales, y a tener una presencia constante en los diferentes ámbitos de la vida pública y privada; pero la diversidad de usos, contextos y dimensiones en los cuales ha sido empleado ha provocado que, lejos de existir actualmente un consenso sobre su significado, el término solidaridad haya adquirido un carácter polisémico y ambiguo. Tal y como afirma Martínez (2004:52), hoy en día se habla de “derechos humanos de solidaridad e incluso de deberes de solidaridad, y no infrecuentemente de empresas solidarias, centros solidarios, gestos y acciones solidarios, campañas solidarias, comercio solidario y, cómo no, personas solidarias...”.⁴⁷

Este hecho puede percibirse a su vez desde una perspectiva conceptual; la noción de solidaridad ha venido siendo utilizada -muchas veces de manera indistinta- para referirse tanto a la dependencia mutua, a la cooperación social, o a los lazos de pertenencia, como a la responsabilidad, amistad y ayuda desinteresada que existe o debería forjarse entre los seres humanos. Como es evidente, si bien existe entre estos conceptos un alto grado de familiaridad, cada uno tiene distintas implicaciones teóricas y morales, y un ámbito de acción diferente.

Un ejercicio personal puede servir para mostrar las dudas y confusiones a las que una noción con usos tan diversos nos enfrenta: al reflexionar intuitivamente sobre aquello en lo que la solidaridad consiste, me imagino (de pronto usted también) una comunidad en la cual nadie es indiferente ante el sufrimiento ajeno, donde cada individuo acepta y asume un papel activo en relación con los otros, se interesa por ellos, y está dispuesto a dar de sí lo que esté a su alcance para ayudar a quien lo necesite. La solidaridad, en este caso, llevaría a hacer más las causas por las que otros luchan, causas con las cuales me identifico, y que habrían de conducirnos a la construcción de un mundo más justo y equitativo. Pero, ¿es esto realmente en lo que consiste la

⁴⁷ A esto se le puede agregar, además, que la solidaridad tampoco tiene un significado unívoco cuando con ella se alude a un tipo específico de conducta individual: en este sentido, tiende a considerarse solidario a alguien que compra productos provenientes de un comercio justo, o a aquel que paga sus impuestos, y también a la persona que acompaña o ayuda a un amigo, o dona dinero a un centro de beneficencia, entre otros.

solidaridad? ¿No podría ser más bien, por ejemplo, una reflexión sobre el concepto de fraternidad, o un esbozo de aquello a lo cual nos podría llevar la compasión? Por otra parte, ¿son la virtud y la justicia constitutivas de la solidaridad, tal y como parece estar implícito en la anterior descripción?

En este capítulo se pretende aclarar estas y otras dudas semejantes que surgen alrededor del concepto de solidaridad, al tiempo que se van a ir definiendo los componentes básicos del mismo sobre los cuales va a girar este trabajo. Un primer paso en este sentido, consiste en distinguir las diferentes dimensiones en las cuales la solidaridad se inscribe, para posteriormente poder adentrarse en ellas, rastreando a su vez la influencia que otros conceptos cercanos, -especialmente los de fraternidad y compasión- han tenido en su desarrollo.

Es posible discernir tres dimensiones principales del concepto de solidaridad, -a saber, la personal, la política o institucional, y la comunitaria⁴⁸-. Mientras que en la primera dimensión la solidaridad alude a un tipo específico de motivación (ejemplos de esta primera concepción pueden encontrarse en Arnsperger y Varoufakis (2003) o Bowles y Gintis (2001)), en las otras dos dimensiones la solidaridad hace referencia a una cualidad de una asociación humana⁴⁹. Dado que el objetivo último de este trabajo es analizar la relación que existe entre las motivaciones solidarias y la solidaridad institucional que el Estado de Bienestar representa, a continuación nos vamos a centrar en las dos primeras dimensiones, haciendo una referencia tangencial a la dimensión comunitaria cuando se considere apropiado.

Según se propone acá, si bien la solidaridad personal y la solidaridad política o institucional se encuentran fuertemente vinculadas, es posible identificar en cada una de ellas una acepción analíticamente distinta. Existe una diferencia entre la solidaridad entendida como principio de ayuda al necesitado -más cercana a las nociones de compasión y generosidad-, y la solidaridad institucional expresada en el ámbito jurídico de un Estado (la cual hereda el papel otorgado a la fraternidad en la triada democrático-republicana moderna). Si bien sobre esto volveremos más adelante, la relación que en cada caso se da entre la solidaridad y la reciprocidad sirve como un ejemplo

⁴⁸ Martínez (2004) hace una diferenciación entre estas tres dimensiones de la solidaridad, y las vincula en cada caso a una corriente de pensamiento específica: la dimensión ético-personal, de herencia liberal; la ético-comunitaria, cercana al comunitarismo; y la ético-política, relacionada para él con una versión socialdemócrata del Estado de Bienestar.

⁴⁹ Rehg (2007:8), por ejemplo, define a la solidaridad como un modo de cohesión grupal basado en un compromiso conciente o intencional de parte de sus miembros; concepciones similares pueden encontrarse, entre otros, en Gattino (2004), o Bierhoff y Küpper (1999).

esclarecedor: mientras que la solidaridad como motivación personal se encuentra más cerca al altruismo puro (por lo cual se aleja de cualquier condición de reciprocidad), la cooperación que la solidaridad institucional implica puede sustentarse, tanto en el altruismo puro, como en la reciprocidad fuerte, o en un egoísmo inteligente.

Antes de iniciar directamente el análisis de las dos dimensiones mencionadas, considero pertinente hacer una breve referencia a la historia del término “solidaridad”. De raíz latina⁵⁰, la palabra solidaridad proviene del francés “solidarité” y surge en el siglo XVII, si bien su acepción actual no empieza a configurarse hasta entrado el siglo XIX (Gattino 2004). Mientras que en el plano de las relaciones personales el concepto de solidaridad tiene en el sentimiento de compasión su raíz afectiva más importante, en el ámbito social este término aparece unido históricamente a una noción de dependencia mutua y cohesión social.

Cabe destacar, por otra parte, dos áreas del conocimiento en que dicho concepto tuvo en sus primeros años una resonancia mayor, a saber, el jurídico y el sociológico. Para el primero, la solidaridad implica una relación de responsabilidad compartida, de obligación conjunta, y es considerado como un elemento de legitimidad, como un valor superior que fundamenta los derechos humanos y constitucionales (Villar 2004b:121); en el área de la filosofía social y la sociología, por otro lado, la solidaridad apunta a una nueva vía entre el colectivismo y el individualismo. En este sentido, este concepto se concibe como un factor de cohesión y orden social, por medio del cual se pretende articular lo individual (libertades y derechos) y lo colectivo (el buen funcionamiento de las estructuras y las instituciones sociales).

En el siglo XIX Comte, y especialmente Durkheim, profundizan con sus estudios en la noción social de la solidaridad. Durkheim (1893), por ejemplo, distingue entre una solidaridad mecánica (propia de las sociedades primitivas, la cual surge por lazos de sangre, parentesco, o creencias compartidas, entre otros) y una solidaridad orgánica, - presente en las sociedades modernas- la cual emerge a raíz de la división social del trabajo; esta división se convierte en un factor determinante para el debilitamiento y la disolución de la solidaridad mecánica, y para la irrupción de una nueva modalidad de lazo social sustentado en la interdependencia funcional de las diferentes partes respecto del todo.

⁵⁰ Aunque la palabra “solidaridad” no existe en el latín clásico ni en el medieval, el origen etimológico del mismo tiene raíz latina, y proviene de la expresión “in solidum”, que significa “en bloque, compacto”, y equivale “a totalidad”, al todo (Villar 2004:120).

2.2 La solidaridad como motivación personal

En esta primera dimensión, la solidaridad es entendida como una motivación de carácter personal que, si bien no excluye la posibilidad de que sea compartida por un grupo o una comunidad, esto es así siempre y cuando no se encuentre inscrita en el marco legal de la misma. La solidaridad así delimitada hace parte de la pluralidad motivacional que coexiste en la estructura informal de una sociedad, -de las elecciones y opciones personales habituales-, y no de algún tipo de arreglo institucional que reasigne recursos o distribuya beneficios y cargas.

Se trata de una motivación que induce a ayudar a quien lo necesita, la cual, como se va a mostrar, puede ser concebida como altruista; en esta línea, la solidaridad se encuentra estrechamente relacionada con algunas de las disposiciones mencionadas en el capítulo anterior (especialmente con la simpatía y los valores morales), aunque se distancia de la reciprocidad fuerte, como tendremos ocasión de ver. Lo central en este caso, y por lo que se toma como una motivación analíticamente distinta de las anteriores, radica en la conexión que existe entre la solidaridad como motivación personal y la solidaridad política o institucional, y las posibilidades que este lazo ofrece para el análisis posterior de este trabajo.

Según se sostiene acá, la solidaridad como motivación personal se fundamenta principalmente en dos conceptos básicos, a saber, la generosidad⁵¹ y la compasión⁵²; esta motivación encuentra su raíz afectiva más importante en el sentimiento de compasión que nace al percibir el sufrimiento ajeno y que, a su vez, impulsa a llevar a cabo actos generosos, acciones desinteresadas por medio de las cuales se pretende ayudar a otro y aliviar dicho sufrimiento. En este sentido, la generosidad puede entenderse como la otra cara de la compasión (como el complemento activo de dicha

⁵¹ Bowles y Gintis (2001) vinculan también la solidaridad y la generosidad, y afirman que las encuestas y los descubrimientos científicos presentan sólidos fundamentos a favor de la primera, arraigados en lo que ellos llaman la generosidad ante las necesidades básicas (es decir, una voluntad virtualmente incondicional de compartir con otros para asegurarles algún mínimo vital).

⁵² Si bien no se descarta la posibilidad de que un acto generoso -tal y como va a ser definido más adelante-, se convierta en la manifestación de una motivación solidaria sin la necesidad de un sentimiento de compasión que lo estimule (por ejemplo, puede verse también impulsado por la simpatía, o por una noción del deber, entre otros), es la compasión la que se encuentra más fuertemente vinculada a una generosidad de este tipo. Esto es, según nuestra interpretación, lo que lleva a Arnsperger y Varoufakis (2003) a hacer una distinción analítica entre la solidaridad, y otro tipo de motivaciones dirigidas a los otros; a nuestro entender, es a la compasión, o a un sentimiento de características similares, a lo que ellos se refieren cuando hablan de la “intensa repugnancia” por el sufrimiento de otro (o de la capacidad para identificarse con su condición), como aquello que impulsa a la solidaridad (Arnsperger y Varoufakis 2003:180).

emoción)⁵³, gracias a la cual la motivación solidaria puede llegar a transformarse en una conducta.

Pasemos en primera instancia al concepto de compasión; este sentimiento fue definido ya por Aristóteles en la *Retórica*, y ha sido defendido a lo largo de la historia por diferentes pensadores como Rousseau o Adam Smith. En el acápite dedicado a la noción de simpatía se expusieron las diferencias que existen entre la compasión, la simpatía, y la empatía; cabe recordar, en todo caso, que el sentimiento de simpatía, -el cual nos lleva a interesarnos por la suerte de los demás- encuentra una expresión más profunda en la compasión.

De acuerdo con Nussbaum (2001:301), la compasión puede entenderse como una emoción dolorosa, causada por la conciencia de una desgracia inmerecida sufrida por otra persona; ahora, esta emoción no se restringe sólo a las personas cercanas, sino que es susceptible de ser producida por el sufrimiento de cualquier otro, en virtud de su valor como ser humano; este es un elemento central para la solidaridad, sobre el cual vamos a volver más adelante. “La compasión no es sólo para los más allegados, sino que es la capacidad para percibir que las diferencias carecen de importancia cuando se las compara con los efectos del dolor y la humillación. Supone un testimonio a favor de la dignidad humana, pilar de los derechos humanos.” (Villar 2004b:208).

Para Nussbaum, el sentimiento de compasión requiere de tres elementos cognitivos básicos: en primera instancia, debe existir un juicio o una creencia acerca de la gravedad del padecer ajeno, algo malo y serio (no trivial) debe haber ocurrido; ejemplos de esto son la muerte, la escasez de comida, la carencia de amigos, o la enfermedad, entre otros. Además, la persona afligida no debe merecer el sufrimiento, no puede ser responsable o culpable del mismo; la causa de su padecer debe ser producto de algo que escapa a su control⁵⁴.

⁵³ “Precisamente, el compasivo, ante la percepción de un sufrimiento que quiebra la dignidad humana, que parece reducir al estado de cosa inerte y pasiva, se indigna, se rebela y quiere y piensa en una reparación. La generosidad lleva a buscar la recuperación del estado humano de aquel que está abandonado a su desdicha.” Villar (2004b:206).

⁵⁴ La idea central acá, -sobre la cual se va a volver en el capítulo dedicado a la relevancia normativa del altruismo y de la solidaridad-, es distinguir entre las circunstancias que les son impuestas a los individuos, por las cuales no son responsables, y las elecciones que ellos hacen (por las que sí lo son). La compasión se dirige en este caso a la primera posibilidad, hacia quienes, ya sea a causa del azar natural o social, se encuentran en una situación penosa o dolorosa.

Si bien es clara la centralidad de este elemento cognitivo para el sentimiento de compasión, el vincular de manera necesaria la compasión y el merecimiento o no merecimiento del sufrimiento ajeno, -tal y como Nussbaum lo hace-, no deja de ser polémico; Villar (2004b:199), por ejemplo, afirma que esto recorta radicalmente el alcance mismo de la compasión. Esta discusión excede el objetivo de este capítulo, por lo que basta con dejarla enunciada.

Un aspecto importante en este segundo punto, se dirige al papel que juega la percepción del tercero en cuestión a la hora de juzgar qué es y qué no es digno de compasión. Nussbaum (2001:313) presenta un ejemplo muy oportuno para el tema de este trabajo: la pobreza puede ser percibida como algo merecido, o como algo digno de compasión, dependiendo de la percepción que un grupo determinado tenga al respecto. De acuerdo con un estudio realizado por Candace Clark, -afirma Nussbaum-, los norteamericanos son en general menos propensos que los europeos a juzgar que la pobreza es fruto de la mala suerte, dada la creencia común a asumir que la iniciativa y el arduo trabajo son los factores más importantes para determinar el éxito económico, en detrimento de otro tipo de causas que escapan al control y que limitan las posibilidades de aquellos que se encuentran peor económicamente.

El tercer elemento cognitivo necesario para desarrollar un sentimiento de compasión, se refiere a lo que Nussbaum llama “eudemonistic judgment”. Este consiste en un juicio por medio del cual el otro es reconocido como un elemento significativo de mi esquema de proyectos y fines, un fin en sí mismo cuyo bienestar debe ser promovido (Nussbaum 2001:321). Para el juicio “eudemonístico” y para la compasión en general, de acuerdo con ella, la creencia en que las posibilidades de aquel que se compadece y las de aquellos sobre quienes esta emoción se experimenta (es decir, los sujetos afligidos) son similares, al igual que la empatía, son un requerimiento epistemológico muy importante y generalmente indispensable para generar un sentimiento de compasión en los seres humanos⁵⁵; pero estos no son elementos necesarios para la compasión (como afirma Nussbaum, una persona puede sentir compasión por los animales, o un Dios puede sentir compasión por los seres humanos, y esto no implica que las posibilidades entre ellos sean similares, o que haya un sentimiento de empatía de por medio).

Ahora, una vez que un sentimiento de compasión ha surgido, debe aparecer la generosidad para permitir que la motivación solidaria se manifieste; esta se convierte en el vehículo necesario para transformar al sentimiento de compasión en un impulso activo, y posibilitar así que este no quede reducido a un simple contagio afectivo de tristeza, o a un sentimiento de injusticia. La generosidad es, entonces, la encargada de convertir el sentimiento de compasión en una motivación solidaria.

⁵⁵ El reconocimiento del otro como un elemento significativo de mi esquema de metas y objetivos, elemento fundamental para la compasión, puede necesitar en muchos casos de la toma de conciencia de la propia fragilidad y vulnerabilidad, y del hecho de que esta vulnerabilidad es compartida (el hambre, el dolor, la muerte, etc.).

En este sentido, como afirman Arnsperger y Varoufakis (2003:158), un requisito básico para la solidaridad es la existencia de una disposición generosa, entendida como una propensión a dar sin esperar nada a cambio, a sacrificar algo para ayudar a algún otro (o a un grupo determinado de personas) cuyo bienestar se considera importante. Para que una disposición generosa puede ser tenida como expresión de una motivación solidaria, entonces, debe cumplir con dos condiciones básicas: por una parte, la generosidad no puede depender del comportamiento previo o de la presencia de una disposición similar en aquellos a quienes se dirige. Esta condición marca una diferencia clara entre la solidaridad como motivación y la reciprocidad, sustentada en el carácter incondicional y asimétrico de la primera⁵⁶.

Pero una disposición generosa puede ser incondicional, y aún así no llevar a la solidaridad; por ejemplo, una persona puede ser generosa (sin esperar ningún tipo de retribución) con los integrantes de un grupo determinado -en el cual ella misma se incluye-, como la familia, un partido político, un equipo deportivo, o una asociación específica, entre otros; en este caso, la generosidad conduciría a lo que se ha llamado “razonamiento de equipo” más que a la solidaridad, pues esta se limita a los miembros del grupo en cuestión (Arnsperger y Varoufakis 2003). Entonces, para que la generosidad pueda vincularse con la solidaridad, debe dirigirse de forma incondicional hacia aquellos que son identificados como necesitados o dolientes, independientemente de quienes sean o cuales sean sus características e intereses personales; independientemente, también, del grado de familiaridad que con ellos exista.

Con esto dicho es posible plantear una definición de la solidaridad como motivación o conducta personal: en este contexto, la solidaridad puede entenderse como una reacción compasiva ante una condición que afecta negativa, grave, e inmerecidamente a otros (independientemente de quienes sean), en la cual me veo impulsado a ayudarlos, a actuar de forma generosa y desinteresada; es una disposición de ayuda dirigida hacia un individuo o un grupo percibido como necesitado de algo sobre lo cual yo puedo incidir, la cual surge de un juicio por medio del cual el otro es reconocido como un elemento significativo de mi esquema de proyectos y fines, un fin en sí mismo cuyo bienestar debe ser promovido.

⁵⁶ Tal y como se expuso en el acápite sobre la reciprocidad fuerte, Bowles y Gintis (2001) enfatizan también la importancia de esta distinción, la cual radica en el carácter condicional o incondicional de la generosidad.

Si volvemos por nuestra definición del altruismo puro es evidente que una motivación solidaria puede propiciar un comportamiento de este tipo, pues conduce a procurar el bien ajeno de manera intencional, incondicional, y directa, aunque esto implique un posible sacrificio del bienestar del sujeto que incurre en una conducta semejante.

Antes de finalizar este apartado, y como introducción al próximo, se pueden subrayar tentativamente algunos elementos en los cuales aparece ya la conexión que hay entre la solidaridad como motivación personal y la solidaridad política: por una parte, la propensión a ayudar al otro que la solidaridad como motivación implica puede ir desde una disponibilidad a compartir lo propio con el necesitado o acompañarlo en su dolor, hasta la voluntad de adherirse a (o hacer nuestra) su causa. El adherirse a la causa de otros puede generar un vínculo de comunidad, una perspectiva desde la cual la solidaridad lleva a la cooperación mutua y a una búsqueda co-participativa del bien común⁵⁷.

Por otra parte, la solidaridad personal y la compasión que a ella impulsa, permiten descubrir la interdependencia y la fragilidad del ser humano, pues la percepción del sufrimiento ajeno pone en evidencia la igual condición de todos como seres precarios y necesitados (esto hace referencia fundamentalmente al hecho de que el ser humano es un ser limitado, es impotente ante una gran cantidad de factores como la muerte, la enfermedad, el futuro, o el sufrimiento, entre otros). En este punto, la solidaridad personal y la solidaridad política se encuentran, pues el tomar conciencia de la mutua dependencia puede convertirse en uno de los factores que promueven el paso a una solidaridad institucionalizada.

Por un camino similar al anterior, la solidaridad personal puede llevar a tomar conciencia de los lazos vinculantes que existen fácticamente entre las personas, como seres que hacen parte de una historia y de una tradición común. Este aspecto se encuentra fuertemente vinculado con la dimensión comunitaria de la solidaridad, y remite a la noción de pertenencia social⁵⁸. La solidaridad surge entonces como un concepto integrador del espacio público y privado, sale del ámbito de las relaciones

⁵⁷ Como se va a señalar más adelante, el adherirse a las causas de otros no tiene por qué llevar necesariamente a la búsqueda del bien común, esta es sólo una de sus posibilidades; como afirma Villar (2004b:118), se puede llegar a asumir como propios asuntos que nada tienen que ver con la justicia o con el bienestar general.

⁵⁸ De acuerdo con Martínez (2004:69), la solidaridad en su dimensión comunitaria puede entenderse como pertenencia social a una comunidad, sustentada en los vínculos, las lealtades y las conexiones que integran a cada persona en su contexto.

personales al suponer el reconocimiento de un “nosotros”, de unas semejanzas esenciales que pueden favorecer, como en el caso anterior, la ayuda mutua y el esfuerzo común, elementos centrales para una solidaridad institucional⁵⁹.

El último punto de encuentro a destacar surge de un concepto propuesto por Arnsperger y Varoufakis (2003:177), a saber, el de solidaridad radical. La motivación solidaria, como hemos visto, se dirige hacia un individuo o un grupo desfavorecido; en el segundo caso, cuando la desgracia inmerecida es compartida por un grupo o una colectividad y, además, la causa de la desgracia que los identifica tiene un origen social (como la esclavitud, el racismo, u otros tipos de opresión y desigualdad sistemática relacionados con el contexto social en el que se vive), la solidaridad se torna radical, pues el sentimiento de compasión se transforma en un sentimiento más profundo de injusticia que se dirige contra la raíz misma del problema. Una solidaridad de este tipo requiere generalmente de movilización y organización, pues incidir sobre las causas sociales de este tipo de fenómenos difícilmente se logra sin un mínimo acuerdo participativo. En este sentido, además de las posibilidades que las comunidades locales y las diferentes organizaciones de la sociedad civil pueden ofrecer, los mecanismos institucionales aparecen como uno de los medios más importantes a tener en cuenta por su capacidad para coordinar y dirigir los diferentes arreglos sociales, en cuyo caso la solidaridad radical llevaría a una solidaridad institucional. Otra vez, esta es sólo una posibilidad, pues los mecanismos institucionales son simplemente un instrumento, y como tal pueden servir tanto para solucionar el problema, como para reproducirlo o perpetuarlo.

2.3 La dimensión política de la solidaridad

En este apartado nos vamos a adentrar en el concepto de solidaridad en su dimensión política o institucional; a diferencia de la solidaridad personal, esta es la expresión de algún tipo de arreglo institucional regido por el marco legal de una sociedad, en el cual se enfatiza el componente social y cooperativo de la misma. Esta acepción es la que recogen los Estados de Bienestar como fundamento de sus sistemas

⁵⁹ En este sentido, Van Parijs (2004) afirma que la solidaridad institucional puede sustentarse en algunos casos en un sentimiento de compañerismo (fellow-feeling) entre los diferentes miembros de una sociedad.

de protección y de las políticas sociales y redistributivas⁶⁰ que de ellos proceden (pensiones, salud, educación, reducción de la desigualdad, etc.).

Para entender como se va conformando el concepto de solidaridad en su dimensión política, es importante remitirse en primera instancia a la noción de fraternidad invocada por la Revolución francesa, pues esta noción precede y delimita el espacio y el sentido mismo que la solidaridad institucional va a tomar posteriormente (Rehg 2007; Villar 2004, 2004b).

Los ideólogos de la Revolución, a finales del siglo XVII, conciben a la fraternidad como parte de lo que ha venido a llamarse la triada democrático-republicana moderna: igualdad, libertad y fraternidad. De acuerdo con Doménech (1993), la noción de fraternidad incluida en esta consigna, como relación afectiva, proviene de tres vertientes principales. Por una parte, esta tiene un primer precedente en la concepción del amor (“éros”) en la filosofía griega antigua. Aristóteles hace una distinción entre el amor o la amistad instrumental (por mutuo interés), y la amistad perfecta o amor al otro por sí mismo (la cual implica el ideal del amor como aspiración al bien supremo); la realización personal, para él, se da a través de este segundo tipo de amor, por medio de una relación de amistad perfecta con los otros⁶¹.

Por otra parte aparece la “filia” estoica, entendida como un amor desinteresado e indiscriminado por el género humano, en el cual no hay ya la aspiración aristotélica a la excelencia por medio de esa amistad erótica, sino simplemente un lazo de unión basado en la concepción del hombre como ser social por naturaleza. Por último, Doménech destaca el concepto cristiano del ágape, el cual toma como modelo el amor gratuito e indiscriminado de Dios por todos y cada uno de los seres humanos; el reflejo de ese amor es lo que les permite a los hombres amar a Dios y amarse entre ellos⁶².

⁶⁰ Las políticas redistributivas son precisamente uno de los elementos distintivos que tienden a asociarse generalmente con esta dimensión de la solidaridad; Van Parijs (2004), por ejemplo, define la solidaridad económica como la institucionalización de una serie de transferencias de los miembros ricos de una sociedad a los miembros pobres de la misma.

⁶¹ Como se hizo notar en el primer capítulo de este trabajo, para Platón y Aristóteles el ser humano es en esencia social, su vida y felicidad no pueden concebirse fuera de la comunidad, de la “polis”; la realización del individuo consiste en lograr una vida bien llevada, lo cual trae consigo el deber moral de participar en la vida pública.

⁶² Para Ghiretti (2003), la noción de fraternidad se refiere en sus orígenes a una relación de consanguinidad, a una paternidad o maternidad común; en este sentido, para la tradición cristiana, -a partir de la paternidad de un Dios personal-, la fraternidad basada en la fe pretende superar a la idea de humanidad universal estoica al crear, más que ideales, vínculos fraternales reales entre los individuos (entendidos ahora como hermanos -hijos de un mismo Dios-, de acuerdo con el mandato evangélico de la caridad y la fraternidad mutua).

La noción de fraternidad recogida por la Revolución francesa trae consigo elementos de estas tres concepciones; el amor filial entre los seres humanos del ágape cristiano, la idea de virtud ciudadana del éros griego y el ideal cosmopolita de la fraternidad universal de los estoicos. Ahora, si bien la noción de fraternidad que se invoca parte de estos elementos, pretende rebasar de alguna manera el sentido religioso o filosófico heredado por la tradición (en el cual esta remite a una virtud, un deber moral, o un sentimiento), y tomar una acepción política fundada en la pertenencia a una misma colectividad de individuos libres e iguales (Villar 2004b: 196).

Puesto que, como afirma Doménech, los otros dos elementos de la triada republicana -a saber, igualdad y libertad- no presuponen ningún tipo de nexo afectivo positivo entre los individuos (son neutrales o indiferentes al respecto)⁶³, los revolucionarios franceses ven en la fraternidad el complemento idóneo para la construcción del ideal republicano expresado en la Revolución. La fraternidad tenía entonces la misión de convertirse en el vínculo o nexo fundamental de una sociedad de individuos libres e iguales, era la encargada de unir y acercar a los individuos entre ellos (Doménech 1993:51).

Como se viene afirmando, a partir de la Revolución francesa el concepto de fraternidad es reintroducido a la vida pública, al ámbito político, como factor de cohesión y fortalecimiento interno de una comunidad; con esto se pretendía romper con la división entre ética privada y ética pública establecida por el pensamiento moderno cuyo origen se encuentra, -entre otros-, en la reforma protestante liderada por Lutero, y en la corriente filosófica y política liberal a partir de las teorías de Locke, Leibniz, y posteriormente Kant o Mill⁶⁴.

Pero con el paso del tiempo, se hizo evidente que la noción de fraternidad presentaba una serie de dificultades que no tenían los conceptos de igualdad y de libertad. Pues, -como afirma Villar (2004b:162)-, mientras que dichos conceptos “son susceptibles de ser objeto de leyes y decretos, ¿cómo dar un alcance jurídico a los sentimientos de fraternidad?”. El problema se remite al componente afectivo que procede del origen mismo de esta noción, el cual continúa presente en su versión

⁶³ En este sentido, Tocqueville (1840:92, Tomo II) afirma que “la igualdad pone a los hombres unos al lado de los otros, sin lazo común que retenga.”

⁶⁴ Tal como se va a presentar en la segunda parte del trabajo, al interior de las teorías sociales normativas persiste el debate acerca del nexo que debe haber entre la fraternidad, la solidaridad como motivación personal, y otros conceptos relacionados con la ética privada y la virtud -con una concepción de vida buena-, y la justicia social; este dilema se dirige a la definición del ámbito de aplicación de la justicia.

republicana; pues si la fraternidad es en el fondo un nexo afectivo, un sentimiento, no puede ser impuesto como un deber o un derecho legal.

Este es uno de los factores principales que lleva a que la Revolución se vaya olvidando paulatinamente del ideal de fraternidad⁶⁵, y abre las puertas para que una nueva noción ocupe su lugar. En este contexto es precisamente donde aparece la solidaridad en su dimensión política; entendida como dependencia mutua⁶⁶, esta tiene la ventaja de poder recogerse en el ordenamiento legal de una sociedad (Villar 2004:24). De ahí que sea la solidaridad la heredera de la vocación política de la fraternidad, de su función como conciliadora -desde una óptica secular e igualitaria- de los intereses individuales y el bien común. Un primer elemento fundamental para el concepto de solidaridad política es, entonces, el ser también un factor de cohesión y orden social por medio del cual se pretende articular las libertades y derechos, por una parte, y el buen funcionamiento de las estructuras y las instituciones sociales, por otra.

A partir del siglo XIX la solidaridad va ocupando crecientemente el espacio político de la fraternidad, y ya entrado el siglo XX, -con el surgimiento de los Estados de Bienestar-, se presenta como una organización institucionalizada y coordinada por los poderes políticos estatales. Concebida como principio de convivencia democrática, la solidaridad pasa a ser definitivamente la encargada de regular, -dentro de esquemas igualitarios y universalistas-, un sistema de derechos y deberes mutuos dirigido por el Estado, fundado tanto en el derecho de todos a unas condiciones mínimas para la vida en sociedad, como en el deber de cada uno de contribuir al sostenimiento de las cargas públicas. “La solidaridad no es un asunto que se resuelva en el recinto de la conciencia, ni en la respuesta de las asociaciones intermedias de la sociedad civil, sino que es ante todo un bien público que debe ser garantizado para todos.” (Martínez 2004:73).

En este sentido, es el Estado el encargado de coordinar eficazmente, a través de sus instituciones, un pacto social de solidaridad que asegure unos derechos sociales fundamentales por medio de un sistema de redistribución y de protección ante unos riesgos por todos compartidos (un compromiso que pretende responder a las exigencias de la justicia social, es decir, en palabras de Rawls, al compromiso con los menos

⁶⁵ Como afirma Doménech (1993), a diferencia de la gran relevancia que las nociones de igualdad y de libertad han tenido desde entonces, -tanto en el ámbito académico como en el político-, la fraternidad ha sido rezagada a un segundo plano.

⁶⁶ El concepto de solidaridad política toma acá la idea de interdependencia social desarrollada por la teoría sociológica; como se expuso en la introducción, para Durkheim la solidaridad orgánica -propia de las sociedades modernas- consiste en un nuevo lazo social sustentado en la interdependencia funcional de las diferentes partes respecto del todo.

aventajados de una sociedad), quedando a su vez los miembros de dicha sociedad obligados a cooperar y contribuir recíprocamente con los deberes del Estado.

Resumiendo, la solidaridad política -sustentada en las nociones de interdependencia y de justicia social- se refiere a un arreglo institucional que asigna derechos y deberes, y redistribuye recursos, fundamentado en un convenio de cooperación mutua y recíproca entre los individuos que componen una sociedad (el cual es recogido en el ordenamiento jurídico de la misma).

Con esto se marca una diferencia importante entre la solidaridad en su dimensión pública y la solidaridad como motivación personal, más relacionada con la ética privada (con las elecciones y opciones individuales de carácter supererogatorio), y en esa línea, más cercana a nociones como las de ayuda generosa y compasiva, que con la idea de cooperación recíproca. En este sentido, el rango de motivaciones que abarca la solidaridad política es mucho más amplio que el de la solidaridad personal, pues la cooperación que la solidaridad institucional implica puede sustentarse, tanto en una motivación solidaria (o en otro tipo de motivaciones relacionadas con el altruismo puro)⁶⁷, como en la reciprocidad fuerte, o en un egoísmo inteligente tal y como fue definido por Hobbes y Tocqueville (en palabras de Bowles y Gintis, en una reciprocidad débil o instrumental)⁶⁸.

Esta diferencia evidencia una conexión general entre los diferentes conceptos que han venido siendo analizados a lo largo de este trabajo: la cooperación que la solidaridad política o institucional (representada y coordinada por el Estado de Bienestar) conlleva, puede tener una importante fuente de apoyo en las motivaciones altruistas puras e impuras, es decir, en los diversos mecanismos y disposiciones que pueden impulsar a desarrollar motivaciones y comportamientos de este tipo (a saber, la solidaridad, la simpatía, la reciprocidad fuerte, el compromiso, y los valores morales, entre otros).

⁶⁷ Si bien la solidaridad personal ha sido definida como una motivación altruista pura (pues no se sustenta en una relación de “mutuo dar y recibir”), puede llevar, -como en el caso de la responsabilidad levinasiana presentada en el altruismo metodológico de Arnsperger-, a una relación de ayuda recíproca, en la cual cada individuo es asimétricamente responsable para con el otro.

⁶⁸ Pensemos, por ejemplo, en algunas de las motivaciones que pueden llevar a una persona a pagar correctamente sus impuestos: puede hacerlo por miedo a una sanción jurídica, porque sabe que de ahí va a obtener beneficios fiscales, por imitación (ya sea por miedo a una sanción moral, o por el reconocimiento social que esto puede traer), porque desea contribuir recíprocamente a financiar los servicios públicos de los cuales disfruta, porque piensa que esto es lo correcto, por un sentimiento de compromiso o pertenencia o, también, por un impulso desinteresado a ayudar a quienes puedan beneficiarse de su contribución.

Esto nos lleva a la hipótesis principal de este trabajo: la posibilidad de que las motivaciones solidarias y altruistas se encuentren ampliamente extendidas en una población determinada, puede ser uno de los factores causales determinantes para el surgimiento y la consolidación de una solidaridad institucional (en este sentido, pueden ser un poderoso instrumento de respaldo a los Estados de Bienestar).

Es importante detenerse a analizar lo que esta hipótesis plantea; según se propone acá, las motivaciones solidarias y altruistas y la solidaridad política no sólo no se oponen entre sí, sino que, además, pueden coexistir, complementarse y fortalecerse mutuamente. Si bien en la segunda parte de este trabajo se van a presentar detalladamente una serie de mecanismos que expliquen esta relación, desde ya es posible señalar tentativamente algunos de los vínculos que entre estos elementos pueden existir.

Por una parte, la solidaridad política sólo se remite a un ámbito de la vida en comunidad (el de las grandes instituciones sociales, aquellas que se encargan de repartir los derechos y deberes fundamentales), por lo que deja un espacio importante para que las motivaciones solidarias y altruistas surjan y se desarrollen, y para los vínculos y relaciones de pertenencia que de ahí pueden emerger.

Más allá, como se expuso al final del apartado anterior, existen diversos caminos por medio de los cuales una motivación solidaria puede conducir a una solidaridad institucional; la idea central, -tal y como afirman Arnsperger y Van Parijs (2000:138)-, se dirige a que dicha motivación puede generar no sólo una tendencia mayor a ayudarse mutuamente en situaciones de necesidad, sino también una identificación más fuerte del individuo con el conjunto de su comunidad. Además, como su definición misma lo indica, cada una de las disposiciones altruistas presentadas puede llevar a promover la cooperación con el interés común, dado que se dirigen a procurar el bien ajeno de manera (primariamente) intencional y directa.

Por otra parte, una solidaridad política fuertemente instituida puede generar a su vez, -a través del Estado de Bienestar y de las diferentes políticas sociales que de él provienen-, un mayor nivel de motivaciones solidarias y altruistas. Un manejo eficiente e igualitario de los servicios públicos por parte del Estado puede conducir, tanto al fortalecimiento de la cohesión interna y de los vínculos sociales, como a dar sentido y afianzar en las personas los sentimientos y las motivaciones dirigidas a los otros.

Las motivaciones solidarias y altruistas pueden encontrar en una solidaridad institucional fuertemente consolidada el ámbito propicio para su desarrollo por

diferentes caminos: por un lado, por ejemplo, el hacer visibles las necesidades y carencias de los otros por medio de las políticas dirigidas a esos colectivos, puede activar y fomentar las inclinaciones personales a ayudar a dichos colectivos más allá de lo que la ley exige (motivación solidaria). Por otra parte, el percatarse de la existencia de una cooperación mutua y participativa, además de hacer explícita la presencia en otros de disposiciones similares a cooperar (condición básica para la reciprocidad fuerte), puede generar un mayor sentimiento de compromiso con la comunidad, y fortalecer los valores y principios compartidos⁶⁹.

En definitiva, podría plantearse la posibilidad de que las motivaciones altruistas y solidarias sean, -a través de esa relación bidireccional con la solidaridad institucional-, uno de los factores sociales que promueven la existencia de los Estados de Bienestar, y fomentan su mantenimiento y desarrollo; gracias a esa relación, además, dichas motivaciones pueden convertirse en un complemento importante para la justicia social (sobre este punto volveremos en el siguiente capítulo).

Hasta este momento nos hemos dedicado a definir y delinear algunas de las nociones básicas sobre los cuales gira este trabajo. Al ir elaborando y precisando cada uno de los conceptos hemos pretendido evidenciar, además, las relaciones que entre ellos existen, y las posibilidades que de ahí surgen. El resultado de lo anterior nos ha conducido a proponer, a manera de hipótesis, la posible existencia de una relación causal entre las motivaciones altruistas y solidarias y una solidaridad institucional expresada en los Estados de Bienestar; si bien consideramos factible que esta relación causal exista realmente, esto se encuentra sujeto a un proceso de comprobación empírica posterior. Pero primero es indispensable terminar de integrar los diferentes conceptos analizados con otras nociones que ya han ido apareciendo, -como la justicia social y el Estado de Bienestar-, e identificar unos mecanismos explicativos básicos que nos permitan relacionarlos.

⁶⁹ Como ya hemos recalado, hasta ahora nos limitamos a señalar las posibilidades que estas relaciones pueden traer; presentamos una conexión posible, mas no necesaria, entre estos factores.

2.4 Una aclaración sobre el valor moral del altruismo y de la solidaridad

“El hombre no es ni ángel ni bestia, y la desgracia quiere que quien pretenda hacer de ángel haga la bestia.”

(Pascal, *Pensamientos*, p. 264)

Antes de finalizar esta primera parte, es importante hacer una última aclaración respecto a los conceptos de altruismo y solidaridad. Estas nociones tienen una estrecha relación con la virtud⁷⁰, en la medida en que se refieren a un comportamiento dirigido a procurar intencionalmente el bienestar de algún otro, a ayudarlo, o a cooperar con los intereses y el bien común; además, el carácter virtuoso del altruismo y de la solidaridad puede ser vinculado, no sólo con los actos o comportamientos de este tipo, sino también con las motivaciones (entendidas como conductas potenciales).

Pero lo anterior no implica la existencia de una identificación necesaria entre la virtud moral, y el altruismo o la solidaridad. Una motivación solidaria o altruista no asegura una conducta deseable, y mucho menos un resultado moralmente correcto; de igual manera, actuar movido por el propio interés no lleva siempre a una conducta antisocial o a un resultado injusto (como bien lo hicieron notar en su momento Hobbes, Tocqueville, o Smith). Así, aunque en muchas ocasiones el egoísmo, el altruismo y la solidaridad pueden traer consigo consecuencias positivas, en otras puede darse exactamente lo opuesto. Como afirma Noguera (2003:8), “el eje altruismo/egoísmo no tiene por qué coincidir con el eje bueno/malo o justo/injusto.”

Empecemos con la primera posibilidad planteada, es decir, con el caso en que tanto las motivaciones altruistas y solidarias, como las egoístas, pueden conducir a acciones correctas⁷¹, o a un resultado socialmente beneficioso. Ejemplos de lo anterior aparecen

⁷⁰ Por virtud entendemos, tal y como Rawls (1971:396) lo indica, “los sentimientos y actitudes habituales que nos inducen a actuar de acuerdo con determinados principios del derecho.”

⁷¹ A diferencia de una acción moralmente virtuosa, una acción correcta no necesita de una motivación semejante para poder ser considerada como tal; como afirma Tena (2007:10), la motivación es constitutiva de la virtud, pero la virtud no es constitutiva de la conducta correcta sino sólo instrumental para la misma. Lo anterior nos permite destacar, además, un principio fundamental del ideario liberal, estrechamente relacionado con su noción de justicia: no son las motivaciones, sino las conductas y sus consecuencias, lo que nos permite evaluar si son buenas o malas, o si una determinada situación es justa o injusta (Noguera 2003:8). En este sentido, afirmaba ya Aristóteles: “Es acertado decir que el hombre se hace justo por el hecho de realizar acciones justas y templado por realizar las templadas; y también que como consecuencia de no realizar éstas nadie podrá ni siquiera estar en disposición de ser bueno.” (Aristóteles 2001:82)

diariamente a nuestro alrededor, y para ilustrarlo podemos retomar dos casos presentados en este trabajo, a saber, el de la donación y el del pago de impuestos.

Donar dinero para que un niño sin recursos se pueda educar es una acción correcta, independientemente de la motivación que exista detrás (esta puede ser altruista, -es decir, puede haber una intención primordial de querer ayudarlo-, o puede ser guiada por el propio interés, -por ejemplo, buscando el aplauso y el reconocimiento de los demás). Por otra parte, el pagar adecuadamente los impuestos, además de ser una conducta correcta, puede llevar a un resultado favorable a nivel social; y esto no depende del tipo de razonamientos o de los motivos que pueden inducir a una persona a actuar de esta manera (ya sea por el miedo a una sanción jurídica o moral, por un sentimiento de compromiso o pertenencia o, también, por un impulso desinteresado a ayudar a quienes puedan beneficiarse de su contribución, entre otros).

Pero es precisamente el caso contrario el que presenta un gran peligro. Dejando de lado al egoísmo y los resultados perjudiciales a los que puede llevar (ejemplos abundan, pero creo que no es necesario detenerme a detallarlos), el altruismo y la solidaridad, como se afirmó ya, no aseguran una conducta deseable; más allá, estos pueden acarrear, también, consecuencias desastrosas.

Pensemos por ejemplo en el fanatismo religioso o en las guerras y el terrorismo que tantas muertes han causado en nombre de ideologías que suponen defender alguna noción de “bien común”; quienes las apoyan o participan en ellas pueden tener una motivación “altruista” o “solidaria”, en el sentido en que pueden considerar que esa es la mejor forma de ayudar a otros, o de colaborar y contribuir con lo que suponen que es “lo correcto”. Una persona que sacrifica su bienestar personal (o su vida) por una causa común, no puede ser acusada de ser egoísta; pero, ¿qué sucede si ese sacrificio consiste en inmolarse en un autobús lleno de personas inocentes?

Como afirma Noguera (2003:18): “... pueden existir “santos” inmorales, por no hablar de “santos” ignorantes, irresponsables o estúpidos: la “virtud altruista” no es siempre garantía de buenos actos, y los “santos” morales pueden llevarnos al desastre moral a nivel social, sobre todo si se enfrentan con “santos” de otras “religiones” contrarias a la suya.”

Ahora, un riesgo de similar magnitud existe en la solidaridad entendida, ya no como motivación personal, sino como cualidad de una asociación humana; pues, como señala Villar (2004b:118), es posible adherirse a causas que nada tienen que ver con la justicia, o más aun, que se oponen radicalmente al bienestar general. Los integrantes de pandillas

urbanas y de organizaciones criminales como la mafia, por ejemplo, tienen generalmente algún tipo de vínculo “solidario” entre ellos, pues sus relaciones se sustentan en un convenio de cooperación mutua y recíproca, y en una fuerte noción de pertenencia; y sobra decir el peligro que este tipo de asociaciones conlleva. El caso colombiano, -país que tanto ha sufrido las consecuencias perversas de la mafia y el narcotráfico, no sólo por el terror que siembran, sino también por el profundo impacto que su poder corruptor ha tenido en sus diferentes estructuras sociales-, es sólo un ejemplo de lo anterior.

Esta reflexión nos lleva a plantear dos conclusiones básicas, las cuales se dirigen a la importancia de relacionar los conceptos de altruismo y solidaridad con una noción clara de justicia que permita superar este tipo de peligros.⁷² Por una parte, como hemos ido argumentando a lo largo de esta sección, el altruismo y la solidaridad traen consigo un potencial muy grande, -no sólo en el ámbito de las relaciones personales, sino también en su capacidad para apoyar y fortalecer a las diferentes instituciones que rigen una sociedad-. Pero los peligros a los que nos hemos referido ponen en evidencia la necesidad de vincularlos con unos principios fundamentales que se remitan al valor y a la dignidad de toda persona, y que permitan defender a todos y cada uno de los individuos de una sociedad de los atropellos a los que se encuentran expuestos.

Y esto nos lleva directamente al segundo punto: como hemos afirmado, sacrificarse por una causa o asumirla como propia, o actuar guiado por lo que se considera que es “lo correcto”, no lleva necesariamente a una situación más justa, mucho menos en un mundo donde no existe ningún tipo de unanimidad sobre aquello en lo que consiste “lo correcto” o “lo bueno”. De ahí la importancia que debe tener para una teoría de justicia la prioridad de “lo justo” sobre “lo bueno”, requisito indispensable para una convivencia humana pacífica, respetuosa y tolerante. Es por esto que, así como la solidaridad y el altruismo pueden ser un complemento importante para la justicia social, esta misma es un complemento necesario para estas nociones.

⁷² Esta idea va en consonancia con la posición defendida por De Wispelaere (2004:22) al respecto. Dado que el altruismo no es inherentemente bueno o malo, él afirma que el mismo debe ser vinculado con una teoría moral más amplia y comprensiva que lo oriente, para lo cual propone la teoría política delineada por Brian Barry (1995), definida como justicia como imparcialidad.

III. EXCURSO SOBRE LA RELEVANCIA NORMATIVA DEL ALTRUISMO Y DE LA SOLIDARIDAD: ¿NECESITA LA JUSTICIA SOCIAL A LA ÉTICA PRIVADA?

En este capítulo nos vamos a centrar en la relevancia normativa del altruismo y de la solidaridad; la intención es indagar por el papel de estas motivaciones para la justicia social, lo cual, en último término, se convierte en un primer factor fundamental para su relación con el Estado de Bienestar. La idea que subyace a este planteamiento es la siguiente:

Como vamos a señalar más adelante, uno de los objetivos principales de dicho Estado tiene que ver con la asignación de derechos y deberes y la distribución de beneficios y cargas adecuadas entre los integrantes de una sociedad, es decir, con aquello en lo que consiste la justicia social o distributiva⁷³. Lo que proponemos ahora, es que las motivaciones altruistas y solidarias pueden influir positivamente en este objetivo, al ser un poderoso instrumento para la consecución de la justicia social. En esta línea, pueden ser un factor importante para el desarrollo de los Estados de Bienestar.

Ahora, esta posibilidad nos remite a una discusión previa sobre el papel que tienen el altruismo y la solidaridad -y en ese sentido, todas aquellas motivaciones que componen la esfera de la ética privada-, en una teoría de justicia: ¿Qué relevancia tiene la ética privada para la justicia social? ¿Más allá, desde un punto de vista normativo, deben ser el altruismo y la solidaridad partes instrumentales, o partes constitutivas de una teoría de justicia?

Como se ha dado a entender previamente, la postura que este trabajo defiende coincide con la primera posición planteada, es decir, estas motivaciones tienen una función instrumental para la justicia, si bien pueden ser un complemento muy importante para la misma. A continuación pretendemos adentrarnos en este debate, para lo cual vamos a tomar a John Rawls y a Gerald A. Cohen como representantes de las dos posiciones predominantes en este sentido; mientras que para Rawls el objeto primario de la justicia social lo componen las grandes instituciones sociales, es decir, aquellas que se encargan de repartir los derechos y deberes fundamentales, para Cohen una sociedad no es justa si, además, las elecciones y actitudes individuales de quienes la

⁷³ Arnspenger y Van Parijs (2000); Van Parijs (1995); Rawls (1971, 1993); Cohen (2000).

integran no lo son⁷⁴. Entonces, mientras que para Cohen la ética privada, -y en este sentido, las motivaciones humanas-, son constitutivas de la justicia, para Rawls estas toman un papel instrumental para la misma.

1. El objeto de la justicia social en Rawls: la estructura básica

Antes de pasar al tema central de este primer apartado, a saber, aquello que Rawls define como el ámbito de aplicación de la justicia social, es importante decir algo respecto a su teoría⁷⁵. Rawls defiende una concepción de justicia definida como justicia como imparcialidad o equidad, en la cual se esgrime un compromiso fundamental y simultaneo con los ideales de libertad e igualdad.⁷⁶ En este sentido, su teoría se sustenta en dos premisas básicas:

La primera se basa en la idea liberal de neutralidad y respeto ante las diferentes nociones de “lo bueno” por parte de la justicia. Cada persona tiene una forma particular de ver el mundo, unos principios y unas creencias específicas. Es inevitable entonces, preguntarse que habría de ser necesario para que cada uno de estos individuos, al convivir en comunidad, puedan relacionarse de una forma pacífica y tolerante, sin renunciar a lo que creen o a lo que son⁷⁷. Para esto defiende Rawls una prioridad “de lo justo sobre lo bueno”. En la pluralidad de concepciones de “vida buena” que cohabitan en una sociedad contemporánea, como afirma Noguera (2002:216), es de vital importancia la “prioridad de la libertad y del individualismo moral como puntales básicos de cualquier idea admisible de la justicia”; tratar a todos los individuos con igual respeto, sin establecer distinciones arbitrarias entre ellos.

La segunda premisa gira en torno a la importancia que debe tener la igualdad en una teoría de justicia, lo cual hace referencia, en el caso de Rawls, a la preocupación por generar y garantizar las condiciones necesarias para que cada individuo pueda perseguir su propia concepción de vida buena. En este sentido, para poder hablar de justicia social

⁷⁴ “Argumento por extenso que la justicia igualitarista no es sólo cuestión de reglas que definen la estructura de la sociedad, como nos enseña el liberalismo rawlsiano, sino también una cuestión de actitud y elección personal; la actitud y la elección personal son, además, el material con el que está hecha la propia estructura social.” (Cohen 2000:12).

⁷⁵ Cabe recalcar que por restricciones de espacio, no pretendemos hacer una exposición detallada de las Teorías de Rawls o Cohen, sino simplemente delinear los argumentos más relevantes para la discusión.

⁷⁶ Rawls (1971, 1993, 2001); Arnsperger y Van Parijs (2000); Kukathas y Pettit (1990); Sen (1999).

⁷⁷ Esto es precisamente lo que se pregunta Rawls al inicio de su libro *El liberalismo político*: “¿Cómo es posible la existencia duradera de una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales que no dejan de estar profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables?” (Rawls 1993:33).

es necesario propiciar una cierta igualdad entre todos y cada uno de los integrantes de una sociedad.

Los dos principios de justicia de su teoría⁷⁸ responden precisamente a estas dos premisas: el primer principio se dirige a una igualdad en la repartición de derechos y deberes básicos, con lo cual se pretende asegurar para todos una serie de libertades individuales fundamentales; el segundo principio plantea una justificación de las desigualdades socioeconómicas, únicamente en la medida en que estas sean necesarias para mejorar la situación de aquellos que peor están (principio de diferencia), manteniendo al mismo tiempo una igualdad equitativa de oportunidades⁷⁹ (Rawls 1971:340-341).

Teniendo en cuenta lo anterior, podemos pasar al punto central de este apartado: para Rawls, el ámbito de aplicación de la justicia social, es decir, de los dos principios descritos, debe ser la estructura básica de la sociedad, -entendida como el conjunto de grandes instituciones sociales-, al ser estas las que determinan y proporcionan los recursos y oportunidades fundamentales a sus integrantes (Rawls 1971, 1993, 2001). Un factor central que hace de estas instituciones el objeto de la justicia, se refiere a la posibilidad que ellas tienen de beneficiar unas posiciones sociales iniciales determinadas en detrimento de otras; en esa medida, pueden ser las generadoras de una serie de profundas desigualdades que dictan las posibilidades y oportunidades futuras de una persona, desigualdades que no se encuentran justificadas ni dependen del “mérito” de sus acciones.⁸⁰

Para Rawls, entonces, la justicia se aplica a instituciones, no a individuos; es decir, son las instituciones las que hacen de una sociedad justa o injusta. Si bien en su libro *Teoría de la justicia* (1971) Rawls afirma que, para completar la concepción de justicia en su teoría, habría que añadir al análisis de la justicia en la estructura básica, uno que

⁷⁸ “Son los principios que las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad como definatorios de los términos fundamentales de su asociación.” (Rawls 1971:24).

⁷⁹ Rawls (1971) establece entre estos dos principios un orden de prioridad (orden lexicográfico), donde el primer principio tiene prioridad estricta sobre la igualdad equitativa de oportunidades, la cual a su vez tiene prioridad estricta sobre el principio de diferencia.

⁸⁰ La idea central acá, es distinguir entre las circunstancias que les son impuestas a los individuos por las cuales no son responsables, y las elecciones que ellos hacen (por las que si lo son). Así, nadie merece ser beneficiado o amonestado por las circunstancias en las que le ha tocado nacer o crecer, al ser estas fruto del azar natural o social.

gire en torno de la ética individual⁸¹, en sus escritos posteriores (véase, por ejemplo, Rawls (1993)), él abandona su pretensión inicial, con el fin de salvaguardar la pluralidad de concepciones particulares de lo bueno que su teoría ampara. Por esto, la ética individual deja de estar conectada de manera necesaria con la ética pública (es decir, deja de ser un requisito para una teoría social de la justicia). A este respecto afirman Arnsperger y Van Parijs: “Pero en su segundo libro [*El liberalismo político*], subraya que en el marco de una teoría de justicia que lleva en su mismo corazón el reconocimiento de un pluralismo razonable de concepciones de la buena vida, eso fue una grave incoherencia. Entre el ámbito de la justicia y el de la ética individual se mantiene una dicotomía tajante, una <división del trabajo moral>, que resulta esencial en el enfoque de Rawls.” (Arnsperger y Van Parijs 2000:134).

Los principios de justicia, entonces, rigen únicamente sobre la estructura básica de una sociedad; y las motivaciones, opciones y elecciones individuales de los integrantes de la misma son indiferentes para la justicia, siempre y cuando los resultados de sus acciones cumplan con aquello que el marco institucional y los principios de justicia les exijan (esto se refiere a ciertas obligaciones en su “comportamiento político” y en los “deberes naturales” que de él provienen)⁸². Lo anterior no implica, entonces, que la ética privada y las motivaciones altruistas y solidarias no puedan ser importantes para la justicia (pues en muchos casos, pueden llevar a que los individuos actúen de forma congruente con lo que los principios de justicia demandan), sino simplemente que su función es instrumental para la misma.

En definitiva, aquello que hace a una sociedad justa o injusta es el resultado en la distribución de bienes primarios⁸³ que en ella se dé, es decir, la manera en que la estructura básica se ajusta a los principios de justicia. “El liberalismo político aspira, pues, a una concepción política de la justicia independiente. No ofrece ninguna doctrina

⁸¹ “Así, además de los principios para las instituciones deberá haber un acuerdo sobre los principios para nociones tales como equidad y fidelidad, respeto mutuo y beneficencia, tal como se aplican a los individuos.” (Rawls 1971:112)

⁸² “Una sociedad justa es una sociedad cuya estructura básica se ajusta a los principios de justicia enunciados. ¿Significa esto que no se exige nada individualmente de cada miembro de esta sociedad? En absoluto. Para empezar, es evidente que la instauración y la preservación de la justicia social en el seno de las instituciones sólo son posibles si los miembros de la sociedad se comportan, en cuanto ciudadanos, de una cierta manera.” (Arnsperger y Van Parijs 2000:133).

⁸³ Los bienes primarios son los recursos imprescindibles para que cada persona pueda formarse una concepción propia de vida buena, y a su vez pueda perseguir ese ideal de vida, cualquiera que sea. Son precisamente aquellos bienes sobre los que los dos principios se centran: por una parte, los diferentes tipos de libertades fundamentales del primer principio; y por otra, la igualdad equitativa de oportunidades y las ventajas socioeconómicas del segundo principio (Rawls 1971). Entonces, aquello que se distribuye en la teoría de justicia de Rawls son bienes o recursos objetivos (sobre este aspecto, véase, entre otros, Doménech (1996, 1998); Elster (1992)).

metafísica o epistemológica específica más allá de lo que implique la concepción política misma.” (Rawls 1993:40).

2. G. A. Cohen: la ética privada y la justicia distributiva.

Pasemos ahora a la posición de Cohen al respecto; cabe resaltar, de forma preeliminar, que su teoría social se articula en torno al ideal de igualdad con la mayor fuerza y radicalidad normativa posible⁸⁴. Ahora, para él, el problema con limitar la justicia social a la estructura básica de la sociedad tiene que ver en último término con el egoísmo, en la medida en que este influye y dificulta el camino a la justicia y la igualdad. Si el ser humano es egoísta, -como consecuencia, por ejemplo, de un proceso histórico determinado-, entonces, la estructura social ve limitada su capacidad de impedir, por si sola, que el resultado de dicho egoísmo sea la desigualdad (Cohen 2000:162).

En esta línea, para superar la desigualdad, además del cambio que debe darse en la estructura social y económica, surge la necesidad de una “revolución” en la motivación y el sentimiento, es decir, en la ética privada. De tal manera, la justicia tiene que ver tanto con la estructura social y el marco legal que regula los actos humanos, como con la estructura informal de la sociedad, con las elecciones y opciones personales habituales. Por esto, Cohen se pregunta: “¿Por qué nos preocupa de manera tan desproporcionada la estructura básica coercitiva, cuando la principal razón para que nos preocupe, su impacto sobre la vida de las personas, es también una razón para preocuparnos por la estructura informal y los criterios de elección personal?” (Cohen 2000:190).

Y con esto llegamos al punto central de la discusión; Cohen cuestiona que Rawls no incluya a la ética personal y a las motivaciones humanas como partes constitutivas de la justicia. Ateniéndonos a lo que Rawls afirma en sus escritos posteriores, la crítica de Cohen presenta dos argumentos analíticamente distintos:

⁸⁴ “Lejos de incitar a una reconsideración de la propia igualdad socialista, me dedico a rechazar las posturas marxistas (y rawlsianas) que buscan reducir la fuerza de la igualdad como norma moral.” (Cohen 2000:12). En este sentido, el principio de igualdad que Cohen considera adecuado para la justicia social es lo que él llama el “principio de igualdad de oportunidades socialista” (o, como se conoce de forma más general, igualitarismo de la suerte o “luck egalitarianism” (Page 2007)), el cual busca corregir todas las desigualdades o desventajas que no surjan de las decisiones tomadas por los individuos; como afirma Cohen, las diferencias en el resultado que este principio acepta reflejan únicamente diferencias de gusto o elección, y excluyen las desigualdades debidas a capacidades y poderes naturales o sociales (Cohen 2001:69).

1. Las estructuras no coercitivas de una sociedad también son la causa, -principal, en muchos casos-, de profundas desigualdades. Cohen se dirige en este caso a uno de los fundamentos que Rawls presenta para elegir a la estructura básica como el objeto primario de su teoría de justicia. Rawls (1971:20) afirma que las grandes instituciones sociales son el objeto de la justicia social, justamente porque estas, al estar presentes desde un comienzo y tener consecuencias tan profundas, benefician unas posiciones sociales iniciales determinadas en detrimento de otras (y en esa medida, son las generadoras de una serie de desigualdades que dictan las posibilidades y oportunidades futuras de una persona).

Para Cohen, no es cierto que dichos efectos profundos en las posibilidades y oportunidades de los individuos dependan únicamente de la estructura básica, pues en esto las estructuras no coercitivas tienen también un papel determinante; por eso, para combatir realmente las desigualdades que limitan las posibilidades de los individuos, no basta solamente con que la estructura básica se ajuste a los principios de justicia. “Consideren el acceso a ese bien primario que Rawls llama <la base social de la dignidad>. Mientras que la ley puede jugar un papel importante en asegurar ese bien para la gente vulnerable al racismo, las actitudes racistas que no se pueden regular por la ley también tienen un enorme impacto negativo sobre la cuantía que consiguen de ese bien primario.” (Cohen 2000:187).

2. La estructura básica necesita, entonces, del apoyo de un *ethos*⁸⁵ social orientativo para conseguir la igualdad. Es decir, un *ethos* social adecuado es imprescindible para un resultado justo en la distribución de beneficios y cargas.

Para Cohen, el *ethos* de una sociedad contribuye de manera decisiva a dar forma a las opciones individuales y colectivas de sus integrantes; este, por lo tanto, tiene una influencia determinante en el nivel de igualdad y justicia que alcanza una sociedad. Entonces, el correcto diseño del marco institucional debe ser completado con un *ethos* que moldee y oriente las opciones y elecciones individuales cotidianas, -aquellas que no están directamente relacionadas con la observancia misma de las reglas de dicho marco, como las motivaciones altruistas y solidarias-, de tal manera que sea posible llegar a una distribución más justa que aquella que la estructura básica podría conseguir por sí sola. “Efectivamente, uno puede imaginar, en abstracto, un grupo de reglas coercitivas tan bien pensadas que, de modo general, las opciones egoístas que se atuvieran al marco de

⁸⁵ “El *ethos* de una sociedad es un grupo de sentimientos y actitudes en virtud del cual su práctica normal y sus presiones informales son lo que son.” (Cohen 2000:197).

esas reglas llevarán a los que peor están a una posición tan alta como la que produciría cualquier otro modelo de opciones..... Pero la amplia literatura económica sobre la compatibilidad de los incentivos nos enseña que no pueden diseñarse reglas de ese tipo perfecto que hemos contemplado.” (Cohen 2000:174).

Antes de pasar a exponer los argumentos de Rawls al respecto es importante resaltar un elemento central en el pensamiento de Cohen al cual nos referimos al inicio, y que se concreta en este punto: para él el egoísmo es un factor determinante y perjudicial para la justicia social. Pero, tal como afirmamos en el apartado dedicado al valor moral del altruismo y de la solidaridad, no son las motivaciones, sino las conductas y sus consecuencias, lo que nos permite evaluar si una determinada situación es justa o injusta; en este sentido, como señala Noguera (2003:8), “el eje altruismo/egoísmo no tiene por qué coincidir con el eje bueno/malo o justo/injusto”, es decir, el propio interés no lleva siempre a una conducta contraria al interés público o a un resultado injusto, así como una motivación solidaria o altruista no asegura una conducta deseable, o un resultado moralmente correcto. Ahora, esto no implica que la ética privada no pueda ser relevante para la justicia social (hacia lo cual se dirige la primera crítica), pero si nos muestra que un ethos social “adecuado” no es, ni mucho menos, una condición suficiente para la justicia.

En todo caso, estos dos argumentos nos llevan a cuestionar el papel que las estructuras no coercitivas y el ethos social juegan en relación con la justicia y la igualdad. Dada la repercusión que tienen en las opciones y posibilidades individuales, y por lo tanto, en el resultado de beneficios y cargas dentro de una sociedad, la decisión de Rawls de dejar el campo de la ética privada por fuera del ámbito de aplicación de la justicia -y restringir su función a un papel instrumental- no parece ser la más acertada.

En este sentido, para Cohen resulta contradictorio que las elecciones personales tengan una serie de implicaciones centrales en relación con la justicia, pero que, al mismo tiempo, Rawls no las incluya entre sus objetivos básicos. Así, afirma él: “Rawls se encuentra ante un dilema. Pues debe o bien admitir la aplicación de los principios de la justicia a las prácticas sociales (opcionales desde un punto de vista legal) y, por tanto, a los criterios de elección personal que no están legalmente prescritos, *tanto* porque son la sustancia de esas prácticas *como* porque son de una profundidad semejante en sus efectos, en cuyo caso se colapsa la restricción de la justicia a la estructura, o bien, si Rawls limita su interés sólo a la estructura coercitiva, entonces carga con el peso de haber realizado una delineación puramente arbitraria.” (Cohen 2000:188).

3. El camino del liberalismo político: una relación instrumental

Pero la delineación que Rawls hace al restringir el campo de aplicación de la justicia a la estructura básica no es un simple capricho. Esto tiene como trasfondo y fundamento, -como se afirmó ya-, la defensa del pluralismo y la tolerancia, aspectos centrales para su teoría de justicia. La prioridad de la libertad y del individualismo moral conforma desde un comienzo la esencia misma de esta, y toma forma en el primer principio de su teoría: “Cada persona ha de tener un derecho igual al más amplio sistema total de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertad para todos.” (Rawls 1971:340)⁸⁶; este principio tiene, además, una prelación estricta (prioridad lexicográfica) sobre los demás principios presentes en su teoría.

La dicotomía entre ética pública y privada que dicha delineación enuncia, trae consigo el ideario de la tradición liberal en la cual se inscribe Rawls. El liberalismo como corriente expresa aparece con el surgimiento del pensamiento moderno occidental. Emerge con un cambio en la conciencia de los europeos, y como un mecanismo de defensa del individuo ante los atropellos de la sociedad; en este se hace especial énfasis en la primacía de la libertad individual y la autonomía. Y esto es lo que justifica normativamente la posición de Rawls en este caso, la protección fundamental del individuo, -otra vez, de su libertad y autonomía-, ante las teorías de pensamiento que pretenden regir y abarcar todos los aspectos de su vida.⁸⁷

Y esta es una razón suficiente, y necesaria a la vez, para defender esa sana dicotomía. Pero esto no implica que la crítica de Cohen pierda su fuerza; pues lo anterior sirve como respuesta a la supuesta arbitrariedad en la que Rawls incurre al limitar su atención fundamentalmente a la estructura coercitiva, pero no resuelve el problema central que Cohen presenta, a saber, la incapacidad de la estructura básica para proporcionar por sí sola la igualdad.

En ese sentido, Rawls piensa que la estructura básica tiene herramientas para corregir desde las instituciones coercitivas las conductas individuales relevantes para la

⁸⁶ Como se expuso en el primer apartado de este capítulo, el primer principio les garantiza a todos los individuos unas libertades esenciales para la búsqueda y consecución de sus propios fines; entre estas se encuentran la libertad de conciencia y de pensamiento, la libertad de expresión y reunión, el derecho de voto y elegibilidad, la libertad de la persona para detentar la propiedad personal, y la protección frente al arresto y la desposesión arbitrarios.

⁸⁷ Acerca de estos dos conceptos básicos presentes en el ideario de la tradición liberal, Mill escribe en su libro *Sobre la libertad*: “El objeto de este ensayo no es el llamado libre arbitrio, sino la libertad social o civil, es decir, la naturaleza y los límites del poder que puede ejercer legítimamente la sociedad sobre el individuo..... La única libertad que merece este nombre es la de buscar nuestro propio bien, por nuestro camino propio, en tanto no privemos a los demás del suyo o les impidamos esforzarse por conseguirlo.” Mill (1859:57,72).

justicia; Cohen, por su parte, no cree que esto sea factible. En definitiva, Rawls ve en las instituciones que conforman la estructura básica una herramienta de cambio más eficiente de lo que Cohen está dispuesto a aceptar. Y considero que Cohen en este caso tiene argumentos muy fuertes a su favor; pero lo anterior, a juicio mío, no es suficiente para eliminar la dicotomía entre ética pública y privada en el ámbito de la justicia que Rawls presenta, por las consecuencias que esto trae consigo. He aquí el gran valor de la teoría de Rawls: en el objetivo básico de la consecución de la justicia en una sociedad, permite dar cabida, a la vez, al ideal de la equidad, y al de la defensa de la libertad del individuo y el respeto a sus creencias propias.

4. Las motivaciones altruistas y solidarias como complemento de la justicia social

“Y si esa “virtud” se defendiese únicamente como un instrumento más para apuntalar tales derechos, y no como una alternativa a los mismos, ¿en qué nos apartaríamos entonces de la teoría de la justicia del igualitarismo liberal? Estaríamos, en tal caso, calibrando no dos principios de justicia diferentes, sino la eficacia relativa de determinados medios sociales e institucionales para la realización práctica de unos mismos principios.” (Noguera 2003:17).

Habiendo presentado esta discusión, y afirmando la adherencia a la postura rawlsiana, queda un último punto por resolver. Y es que el hecho de inclinarnos por el camino diseñado por Rawls no elimina la urgencia planteada por Cohen de buscar, -con el objetivo de combatir la desigualdad-, la manera de trabajar con las estructuras informales y el ethos social; sin la radicalidad pretendida por él, es decir, sin aspirar a hacerlos parte constitutiva de una teoría de justicia, pero con la total convicción de la influencia y el aporte que este campo puede tener, -como un poderoso instrumento-, para el correcto funcionamiento social y para una convivencia más humana y responsable.

Un posible camino para asumir aquello a lo que el párrafo anterior hace referencia, es trabajar sobre las estructuras no coercitivas, tomando a la solidaridad (y en este sentido, también a los demás tipos de motivaciones altruistas) como hilo conductor. Esto es lo que Arnsperger y Van Parijs llaman <suscitar disposiciones solidarias>: “Una posibilidad de compromiso entre las posiciones de Rawls y Cohen consiste en confinar de manera estricta la justicia al marco legal, pero teniendo en cuenta el impacto que este marco legal puede tener sobre el *ethos* propagado en el seno de la sociedad.” (Arnsperger y Van Parijs 2000:138).

En el contexto de una teoría de justicia como la de Rawls, es decir, en la preocupación fundamental por los más desfavorecidos de la sociedad, la solidaridad y el altruismo tienen un papel importante. Al fomentar en las estructuras no coercitivas disposiciones de este tipo, -respetando a su vez la pluralidad de voces y de concepciones de vida buena que en ella habitan-, es posible fortalecer un ethos social orientativo que apoye y contribuya con los principios de justicia que rigen sobre la estructura básica y sus instituciones. Instituciones sociales y opciones individuales pueden afirmarse y fortalecerse mutuamente, en pro de la igualdad.

Y es que un incremento en las disposiciones altruistas o solidarias puede generar, -como se expuso al final del capítulo dedicado a la solidaridad-, no sólo una tendencia mayor a ayudarse mutuamente en situaciones de necesidad, sino también una identificación más fuerte del individuo con el conjunto de su comunidad. Además, como su definición misma lo indica, cada una de las motivaciones altruistas a las que nos hemos referido puede llevar a promover la cooperación con el interés común, dado que se dirigen a procurar el bien ajeno de manera (primariamente) intencional y directa. “Esta disposición [la solidaridad] no afecta sólo a la facilidad con que la población se dejará inspirar por el principio de diferencia en su comportamiento político y, por tanto, en la elaboración del marco legal. También puede afectar de manera significativa a la suerte de los más desfavorecidos al influir en el comportamiento privado de los miembros de la sociedad.” (Arnsperger y Van Parijs 2000:138).

Así, aunque se mantiene la dicotomía entre ética pública y privada, es tarea fundamental del marco institucional y legal buscar no sólo una distribución directa adecuada de beneficios y cargas, sino también, la mejor manera de influir en el ethos social. Generar oportunidades e incentivos para que los individuos mismos elijan dirigir voluntariamente sus actitudes y elecciones en concordancia con lo que la justicia normativa dicta, tomando cada uno parte de manera responsable en su futuro y en el de aquellos que lo rodean, en la capacidad que les es propia de transformar la realidad social. La preocupación por aquellos que más lo necesitan es el punto de partida, y son muchos los medios que nos pueden llevar a mejorar su situación actual, y a aumentar sus opciones y posibilidades futuras. Con este propósito, el marco institucional y el ethos social pueden apoyarse y fortalecerse mutuamente, de la misma manera que la justicia puede complementarse y enriquecerse con el altruismo y la solidaridad.

Ahora, el camino que en este apartado brevemente se esboza deja gran cantidad de incógnitas sobre la manera en que se han de fomentar las disposiciones solidarias y

altruistas, sobre su viabilidad y eficacia (al respecto cabría preguntarse, por ejemplo, cuales habrían de ser los mecanismos idóneos para influir en el ethos social, ya sea desde el ámbito del diseño institucional⁸⁸, o a partir de otro tipo de mecanismos externos a él). Pero este es un tema que queda abierto para una investigación futura. En lo que respecta a este trabajo, el propósito de este capítulo era simplemente exponer el tipo de vínculo y la importancia que las mismas pueden tener para la justicia social, y en esta medida, en el desarrollo de uno de los objetivos centrales del Estado de Bienestar.

⁸⁸ Sobre esta cuestión, véase, por ejemplo, Pettit (1999) o Tena (2007).

IV. DE LA SOLIDARIDAD Y EL ALTRUISMO A LA SOLIDARIDAD INSTITUCIONAL

0. El Estado de Bienestar

La noción de Estado de Bienestar es, ante todo, una noción compleja en la cual confluyen una diversidad de dimensiones y de realidades concretas, tanto en lo que se refiere a su evolución histórica, como a los principios mismos que la fundamentan. Esta complejidad se ve reflejada en el gran volumen de estudios y análisis que se han desarrollado alrededor suyo, dando lugar a una variedad de posiciones teóricas y a la construcción de diferentes modelos y tipologías.

Dado que en este trabajo nos interesa estudiar un aspecto concreto de dicha noción, - a saber, la relación que con ella tienen las motivaciones altruistas y solidarias-, una exposición detenida sobre el Estado de Bienestar y sus diferentes componentes y dimensiones excede el propósito del mismo. Por esto, damos por sentada la extensa literatura que existe al respecto, y en este capítulo nos vamos a limitar a presentar una definición general de la manera en que entendemos este concepto, y a exponer aquellos elementos que consideramos directamente relevantes para su relación con este tipo de motivaciones y conductas. Lo que pretendemos señalar, es que en la situación en la que los Estados de Bienestar se encuentran actualmente, -sometidos a diferentes e intensas presiones, y en un estado de transición-, las actitudes de apoyo y legitimación popular pueden ser especialmente importantes de cara a su sostenibilidad futura.

Al Estado de Bienestar nos referimos ya en el apartado dedicado a la solidaridad política o institucional, cuando afirmamos que es precisamente esta dimensión de la solidaridad la que recogen dichos Estados como fundamento de sus sistemas de protección, y de las políticas sociales y redistributivas que de ellos proceden. La solidaridad, en este caso, se presenta como un arreglo democrático, institucionalizado y coordinado por los poderes políticos estatales, sustentado tanto en el derecho de todos a unas condiciones mínimas para la vida en sociedad, como en el deber de cada uno de contribuir al sostenimiento de las cargas públicas.⁸⁹

Otra forma de aproximarnos al concepto de Estado de Bienestar, consiste en señalar algunos de los elementos básicos que lo diferencian de otros conceptos cercanos. En

⁸⁹ Es el Estado, entonces, el encargado de asegurar unos derechos fundamentales, y de prestar unos servicios sociales básicos: de ahí la concepción de este tipo de Estado como Estado de Bienestar.

esta línea, tal como señala Goodin (1988:10), es posible distinguirlo tanto de otro tipo de Estados, como de otras formas de provisión de bienestar. Por una parte, el Estado de Bienestar se sitúa en el contexto de una economía de mercado con propiedad privada, en la cual interviene para satisfacer unas necesidades básicas de la población a través de una serie de mecanismos relativamente directos; en este sentido, se diferencia de los Estados que funcionan en sistemas de economías públicas o planificadas, y de aquellos que buscan garantizar una igualdad estricta en la distribución de recursos, o influir sobre los derechos de propiedad de los recursos productivos con este fin. Por otra parte, el Estado de Bienestar se diferencia de otras formas de provisión del bienestar, como la caridad pública o privada, al ser un sistema de carácter colectivo, obligatorio, y no discrecional (Goodin 1988:12), sustentado en el ordenamiento jurídico de una sociedad.

Desde una perspectiva histórica, la conformación de los Estados de Bienestar, -tal y como se conciben actualmente-, se sitúa a mediados del siglo XX como respuesta a la crisis vivida en Europa a partir de la posguerra de la segunda guerra mundial. Dichos Estados conllevan una serie de reformas sociales, políticas y económicas, las cuales giran alrededor de dos aspectos básicos: por una parte, se centran en políticas económicas de corte keynesiano de mayor intervencionismo público, con el objetivo de conseguir un pleno empleo, y fomentar la estabilidad y el crecimiento económico (Muñoz de Bustillo 2000). Por otra parte, establecen unos sistemas de asistencia y seguridad social, con el propósito de dar a la población una cobertura generalizada de una serie de prestaciones sociales, -tales como educación, salud, y pensiones, entre otros-, y generar una disminución en las desigualdades sociales.⁹⁰ En este entorno se presentan dos grandes modelos de protección social, uno basado en políticas más universalistas -desarrollado por Beveridge en el Reino Unido-, y el modelo de corte más contributivo establecido en Alemania a partir de Bismarck (Van Parijs y Vanderborght 2005).⁹¹ En esta misma línea, cabe destacar también tres modelos principales de régimen de bienestar, -a saber, el socialdemócrata, el conservador, y el liberal-, de

⁹⁰ Como afirma Martínez (2004:75), “los servicios públicos implementados por el Estado servirían de cauces de redistribución de las riquezas, en su compromiso por integrar la eficiencia económica y las exigencias de la justicia social.”

⁹¹ Van Parijs (1994:224) los define de la siguiente manera: “En el modelo que llamo <bismarckiano>, los trabajadores renuncian obligatoriamente, a una parte de sus remuneraciones presentes, para constituir un fondo que se utilizará para cubrir -cuando tengan necesidad- los gastos de la atención de su salud y para suministrarles un ingreso cuando no puedan trabajar. Por su parte, en el modelo que llamo <beveridgeano>, todos los titulares de ingresos primarios (del trabajo o del capital) renuncian, obligatoriamente, a una parte de sus ingresos para constituir un fondo que suministrará a todos los miembros de la sociedad un nivel mínimo de recursos, incluida la prima de un seguro de salud.”

acuerdo con la tipología desarrollada por Esping-Andersen (1990, 1999), de gran influencia en la literatura posterior.⁹²

Ahora, si bien hay una coincidencia general entre los diferentes Estados alrededor de los objetivos y las políticas mencionadas, existen diferencias importantes en la manera en que los distintos países fueron desarrollando cada una de las políticas en cuestión.⁹³ En este sentido, -y este es un punto fundamental a destacar-, lo que se ha dado a conocer como Estado de Bienestar es en realidad un agregado heterogéneo de políticas, llevadas a cabo en contextos y realidades diversas (Goodin 1988; Noya 2004); por un lado, su construcción en cada uno de los países donde ha evolucionado se dio de forma fragmentada, programa por programa, dependiendo del éxito o fracaso de cada una de las políticas que lo sustentaban; por otro lado, se desarrolla en distintas dimensiones (seguridad, igualdad, cobertura de las necesidades etc.), y persigue diferentes objetivos (aparte de los mencionados previamente, cabe destacar la coordinación política y social, y el interés por evitar los conflictos sociales, entre otros).

Teniendo en cuenta los diferentes elementos destacados alrededor del concepto de Estado de Bienestar, podemos pasar ahora a presentar brevemente la situación actual en la que los mismos se encuentran. Los Estados de Bienestar se han visto enfrentados, especialmente en las últimas dos décadas, a intensas presiones derivadas de una serie de cambios y transformaciones en diferentes estructuras y niveles. Al respecto existe un volumen tan amplio de literatura que resulta imposible de abordar aquí en detalle, por lo que a continuación nos limitamos a enumerar algunas de ellas⁹⁴: el aumento de las desigualdades sociales y del desempleo, el envejecimiento de la población, y una mayor inestabilidad familiar; los cambios al interior de los modelos de producción, y en el funcionamiento del mercado de trabajo; las presiones derivadas de la globalización y

⁹² En su tipología, los Estados de Bienestar son estudiados como parte del concepto de régimen de bienestar (el cual está compuesto, además, por el mercado y la familia); los tres tipos de régimen de bienestar de su modelo son los siguientes: en primera instancia se encuentra el régimen socialdemócrata, integrado por los países escandinavos; por otra parte, los países de Europa continental componen el régimen conservador; por último está el régimen de bienestar liberal, el cual incluye a Estados Unidos, al Reino Unido, Nueva Zelanda y Australia. Esping-Andersen afirma que entre estos grupos se da una tendencia relativamente constante, en la cual los primeros han tenido un mayor gasto social, políticas más redistributivas, y una sociedad más igualitaria que los segundos, los cuales a su vez se han destacado en este sentido por encima de los liberales.

⁹³ “Hasta principios de la década de los ochenta el esquema de bienestar posbélico europeo presenta rasgos comunes entre países, pero también pautas de diversidad que se expresan en los regímenes de protección social y de empleo. Puede sostenerse, pues, la existencia de un modelo keynesiano de bienestar, propio de las democracias avanzadas europeas, en cuyo seno se despliegan variantes y concreciones empíricas múltiples.” (Adelantado y Gomà 2000:63).

⁹⁴ Para un análisis detallado de esta cuestión, véase, entre otros, Adelantado y Calderón (2005); Cochrane, Clarke, y Gewirtz (2001); Huber y Stephens (2001); Pierson (2001); Navarro (2006); Muñoz de Bustillo (2000); Esping-Andersen (1990, 1999).

una mayor influencia de la teoría neoliberal; y, por último, el posible debilitamiento del efecto de legitimación.

En este sentido, los Estados de Bienestar se han visto enfrentados a presiones endógenas y exógenas, a variaciones ideológicas y culturales en un entorno cada vez más competitivo y global. Ahora bien, los diferentes autores citados coinciden en afirmar que los Estados de Bienestar han sobrevivido, en mayor o menor medida⁹⁵, a estos cambios y presiones, si bien se encuentran en un estado de contención y en un proceso de transición, y continúan en un ambiente de intensas presiones de austeridad.

Por otra parte, aunque en algunos países la lealtad de los ciudadanos con respecto al Estado de Bienestar puede haber tendido a disminuir en los últimos años (Muñoz de Bustillo 2000), continúa existiendo un consenso más o menos generalizado en las actitudes populares de legitimación del mismo (Pierson 2001; Noya 2004; Ringen 1987)⁹⁶.

En este entorno, de acuerdo con Pierson (2001), la política estatal se centra, más que en un proyecto de desmantelación, en una renegociación, reestructuración, y modernización del contrato social que ha sustentado los Estados de Bienestar a partir de la segunda guerra mundial. El elemento central recae, entonces, en si las diferentes configuraciones nacionales particulares facilitan o no, y en que términos, el surgimiento de una reforma que permita lograr un consenso sobre la manera de reestructurar los Estados de Bienestar. Además, como hace notar Muñoz de Bustillo (2005), el Estado de Bienestar no es un elemento imprescindible para el correcto funcionamiento del mercado, por lo que su sostenibilidad futura es una cuestión del ámbito político, de sus opciones y restricciones, y no de “inevitabilidad económica”.

En una situación como la que se encuentran actualmente los Estados de Bienestar, sometidos a diferentes e intensas presiones, las actitudes de apoyo y legitimación popular pueden ser entonces especialmente decisivas de cara a su sostenibilidad futura.⁹⁷ Y este es el punto central que pretendemos destacar. Ahora, tal como vamos a

⁹⁵ Si bien los diferentes Estados de Bienestar han enfrentado en dicho periodo presiones similares, la respuesta de cada uno se ha basado en las diferentes trayectorias históricas particulares (Cochrane, Clarke, y Gewirtz 2001; Adelantado y Calderón 2005).

⁹⁶ En este sentido, Ringen (1987) afirma que, a pesar de las diferencias de régimen de Estado de Bienestar, no existe una crisis de legitimación global, ni de sus fines, ni de sus políticas. Asimismo, de acuerdo con Pierson (2001:419), en la mayoría de los países hay pocos indicios de que los compromisos básicos con una economía mixta de bienestar se enfrenten actualmente a un retroceso fundamental. En la mayor parte de los casos, continúa existiendo un entusiasmo popular por la provisión social.

⁹⁷ “En mi opinión, es en este campo de las opciones políticas y sus restricciones (en términos de grupos de presión que se opongan a las mismas) donde se librará la lucha a favor y en contra del Estado de Bienestar en el futuro.” (Muñoz de Bustillo 2000:101).

ir exponiendo en los dos próximos capítulos, las motivaciones altruistas y solidarias pueden ser en muchos casos el fundamento de este tipo de actitudes, por lo que su influencia puede ser de gran relevancia para lograr un consenso en el que el Estado de Bienestar salga fortalecido.

1. La centralidad de las motivaciones y creencias en el apoyo a los programas políticos y a los Estados de Bienestar.

Este trabajo gira entorno a la importancia que pueden tener las motivaciones altruistas y solidarias para el mantenimiento y desarrollo de los Estados de Bienestar. Si bien el nivel de influencia que estas motivaciones puedan ejercer en un caso concreto es algo que debe estudiarse empíricamente (y es el objetivo central al cual este trabajo apuntará posteriormente), ahora aparece una cuestión teórica previa: ¿en que medida puede afirmarse que las motivaciones, -no sólo las altruistas y solidarias, sino las motivaciones humanas en general-, son importantes para el desarrollo de dichos Estados?

Como señalamos en el capítulo anterior, una de las razones centrales, -sino la principal-, reside en que estas son en muchos casos el fundamento mismo de las actitudes de apoyo y legitimación que posibilitan la viabilidad de un proyecto con estas características. Tal como afirma Ringen (1987:40), en una democracia el Estado de Bienestar no puede llevar a cabo sus objetivos si no cuenta con el respaldo popular necesario. En este sentido, las opiniones y actitudes de las personas hacia sus diferentes políticas sociales y redistributivas se convierten en un factor de vital importancia, y lógicamente, lo mismo puede decirse de las motivaciones y creencias que tras ellas subyacen.

Los distintos autores que se han dedicado al estudio -tanto empírico como teórico- de la relación entre el Estado de Bienestar y las actitudes de apoyo popular hacia el mismo⁹⁸, han presentado en cada caso diferentes motivaciones como las más importantes para este fin, y han desarrollado una serie de hipótesis y argumentos para sustentar su posición. Un primer objetivo de este capítulo se dirige a exponer el debate que a este respecto se ha generado.

Ahora, un segundo punto se refiere específicamente a la relevancia de las motivaciones altruistas y solidarias en este campo; este aspecto es de la mayor importancia para nuestro trabajo, pues si llegásemos a la conclusión de que este tipo de motivaciones no influyen de manera alguna en el desarrollo de los Estados de Bienestar, la hipótesis misma sobre la que se estructura sería hasta cierto punto irrelevante. Si bien

⁹⁸ Véase, ente otros, Linos y West (2003); Bowles y Gintis (2001); Fong, Bowles y Gintis (2005); Albrekt (2005); Funk (2000); Noya (2004); De Swaan (1988); Baldwin (1990); Miller (1990); Bean y Papadakis (1998); Svallfors (1997); Pierson (2001); Ringen (1987); Van Parijs (1994); Matthews y Erickson (2008).

hay que señalar que no existe un consenso definitivo en este sentido, considero que existen argumentos suficientes para defender esta posición.

Un primer argumento fundamental, tal y como se expuso en el capítulo anterior, se refiere a la importancia de las motivaciones altruistas y solidarias para la justicia social, a la influencia que estas pueden tener para la consecución de la misma.⁹⁹ Este argumento tiene que ver con una defensa del altruismo y de la solidaridad en el ámbito normativo: si la justicia es -como afirma Rawls (1971)- la virtud principal de las instituciones sociales (y en esta línea, uno de los objetivos centrales del Estado de Bienestar), y las motivaciones altruistas y solidarias son un poderoso instrumento para este propósito, dichas motivaciones tienen, -desde una perspectiva normativa-, un papel importante en relación con el desarrollo de los Estados de Bienestar. Pero, como indicamos ya de forma preeliminar en el capítulo anterior, este no es el único aspecto en el cual estas motivaciones son relevantes para el mismo; el segundo objetivo de este capítulo es precisamente exponer otro tipo de argumentos presentes en la literatura, en los cuales se destaca la centralidad de estas motivaciones para el respaldo a los Estados de Bienestar.

Antes de abordar directamente el doble propósito de este capítulo, es importante resaltar dos aspectos a los cuales nos hemos referido previamente, y que influyen notablemente en la relación que pueda darse entre las motivaciones y creencias individuales, y el apoyo que de las mismas puede surgir a los Estados de Bienestar.

En primera instancia, tal como afirmamos en el capítulo dedicado al Estado de Bienestar, el mismo es en realidad un agregado heterogéneo de políticas, por lo que es intrínsecamente incoherente (Goodin 1988; Noya 2004). Por una parte, se desarrolla en distintas dimensiones (seguridad, igualdad, cobertura de las necesidades, etc.) y persigue diferentes objetivos¹⁰⁰, los cuales son en muchos casos inconsistentes entre sí; por otra parte, -y esto se dirige a su evolución histórica-, su construcción en cada uno de los países donde se ha desarrollado se dio de forma fragmentada, programa por programa, dependiendo del éxito o fracaso de cada una de las políticas que lo sustentaban; finalmente, incorpora en sus programas ideas contradictorias de

⁹⁹ Si bien, como vimos en su momento, la perspectiva que en este trabajo se sostiene es que estas motivaciones tienen una función instrumental -y no constitutiva- para la justicia social.

¹⁰⁰ Entre los objetivos principales del Estado de Bienestar podemos destacar los siguientes: la disminución de la tasa de desempleo, evitar los conflictos sociales, la coordinación política y social, el crecimiento (la productividad y eficiencia) y la estabilidad económica, garantizar una protección ante los riesgos futuros y las externalidades (una forma de seguro), y la disminución de las desigualdades y la justicia social, entre otros.

igualdad.¹⁰¹ En este sentido, el carácter heterogéneo de los Estados de Bienestar genera una ambivalencia en las actitudes hacia el mismo; las motivaciones y creencias de una persona la pueden llevar a respaldar unos fines y unas políticas determinadas, y por las mismas razones puede rechazar otras.

Además, a esto hay que agregar la pluralidad motivacional inherente al ser humano a la que nos hemos referido reiteradamente, por lo que el comportamiento político de las personas tiende a ser en sí mismo contradictorio y ambivalente en muchos casos; mi actitud hacia diferentes políticas -o hacia una misma política- puede variar dependiendo de la motivación que en cada caso me impulse (interés propio, reciprocidad, solidaridad, o una preocupación por la equidad distributiva, entre otros). Dicha ambivalencia puede llevar, por ejemplo, a que un individuo tenga una actitud sociopolítica en el “terreno de lo abstracto o de los grandes principios”, y otra en el de lo concreto. “Un ejemplo muy socorrido del tipo de inconsistencias al que se hace referencia es querer más gasto público por parte del Estado de Bienestar, pero desear una presión fiscal menor. Otro ejemplo, ahora de ambivalencia en el campo de la desigualdad, es dudar entre el mérito o la necesidad a la hora de elegir un principio de justicia distributiva (por ejemplo, para decidir qué debe ganar una persona).” (Noya 2004:IX).

La literatura experimental y conductual -desarrollada especialmente en campos como la psicología y la economía-, ha detectado una serie de sesgos cognitivos y déficits de consistencia que operan en este tipo de situaciones, y que sirven para explicar las contradicciones y ambivalencias a las que nos venimos refiriendo.¹⁰² En este sentido, Noguera y De Wispelaere (2007) destacan, entre otros, los efectos de “framing” o enmarcación (dependiendo de la forma en que un mismo programa se presente, la actitud de una persona o un grupo hacia el mismo puede variar de manera significativa), las cuentas mentales (por ejemplo, puede ser que los individuos realicen diferentes cuentas mentales, ya sea para las prestaciones en especie, o para las monetarias, de tal manera que para las primeras acepten unas condiciones diferentes a las que estarían dispuestos a aprobar para las segundas), o los efectos de punto de referencia (en muchos casos las preferencias de las personas por un programa dependen,

¹⁰¹ De acuerdo con Noya (2004:20), el Estado de Bienestar institucionaliza en sus políticas redistributivas ideas más o menos contradictorias de igualdad, entre las cuales destaca él las siguientes: igualdad de lotes vs. igualdad que considera la persona; igualdad de oportunidades (medios vs. perspectivas); necesidades vs. utilidad general.

¹⁰² Si bien no pretendemos profundizar ahora en ellos, este tipo de factores, y los avances que la literatura experimental ha mostrado en este campo, conforman un aspecto importante sobre el que se pretende volver en el desarrollo futuro de este trabajo. Para una exposición detallada de estas cuestiones, véase, por ejemplo, Camerer y Loewenstein (2004).

más que de una serie de cálculos racionales sobre los beneficios que de él pueden conseguir, de un punto referencia o de su posición actual). Cada uno de estos factores apunta a diferentes regularidades y patrones relacionados con la conducta y los estados mentales de los individuos, que influyen en los juicios y las elecciones de los mismos en el momento de evaluar una determinada política o propuesta.

Todo lo anterior nos muestra que la relación entre las motivaciones y creencias de las personas y el apoyo popular a los Estados de Bienestar (y a sus diferentes políticas sociales y redistributivas) es una relación compleja y ambivalente, en la cual coexisten diversas motivaciones, actitudes, y sesgos cognitivos, con los diferentes objetivos y políticas del Estado. Si bien a lo largo de este apartado volveremos sobre este punto, es importante tenerlo en cuenta desde el inicio como un marco de referencia general.

1.1 El propio interés como fundamento del apoyo al Estado de Bienestar

De acuerdo con Linos y West (2003:393), la evidencia empírica existente confirma tres tipos de argumentos presentes en la literatura que estudia la relación entre el Estado de Bienestar, y las opiniones y creencias de las personas sobre el mismo. Por una parte, los modelos basados en el propio interés ofrecen evidencia a favor de la tesis que afirma que los beneficiarios actuales y potenciales de los programas redistributivos apoyan en mayor medida este tipo de políticas. Por otra parte, diferentes estudios muestran que los principales determinantes de la actitud de las personas hacia la redistribución radican, más que en sus circunstancias materiales, en las creencias que ellos tienen sobre las causas de la pobreza, o la existencia de movilidad social, entre otros. Por último, afirman ellos, los niveles agregados de respaldo a los programas redistributivos varían sistemáticamente a través de los diferentes Estados; en este sentido, los ciudadanos de los países con un Estado de Bienestar de tipo universalista son los que apoyan en mayor medida las políticas redistributivas, mientras que los habitantes de países cuyo Estado de Bienestar promueve políticas selectivas son los que presentan un menor respaldo.

En cada uno de estos tres tipos de argumentos se destacan unas motivaciones específicas como fundamento del apoyo a los Estados de Bienestar, por lo que vale la pena analizarlos detenidamente. El primer enfoque se centra en la importancia del interés propio; como señalan Linos y West, diferentes estudios realizados revelan que aquellos individuos que pueden verse beneficiados -directa o indirectamente- por los programas del Estado de Bienestar tienden a mostrar un mayor respaldo por el mismo. Bean y Papadakis (1998), por ejemplo, muestran que las políticas redistributivas y las

transferencias que de ellas provienen son especialmente populares entre los desempleados y las personas con ingresos bajos. En esta línea, el interés que las diferentes posiciones sociales pueden tener respecto al Estado de Bienestar, y las coaliciones de clase que de ahí surgen, han sido señalados como elementos fundamentales para la legitimación del mismo que pueda generarse (Matthews y Erickson 2008:413). Este aspecto ha dado lugar a una serie de hipótesis, entre las cuales cabe destacar, por ejemplo, las hipótesis nulas, las posicionales, la hipótesis de la autonomía, o la hipótesis de la visibilidad.¹⁰³

Más allá, algunos autores han visto en el interés propio la motivación más importante en la evolución histórica de la solidaridad institucional que dicho Estado representa. Baldwin (1990), por ejemplo, afirma que es precisamente un interés propio recíproco y generalizado el que impulsó la universalización de la seguridad social, y no una solidaridad basada en el altruismo; en este sentido, Baldwin destaca como factores básicos la incertidumbre hacia el futuro (compartida por todas las clases sociales), o la búsqueda de seguridad por parte de las clases altas ante una serie de riesgos generados por una mayor interdependencia entre ricos y pobres, debida a los procesos de urbanización e industrialización.

De manera semejante, De Swaan (1988) ve en el interés propio la principal causa explicativa de la aparición de las instituciones básicas de los Estados de Bienestar. Para él, estas instituciones se convierten en la mejor solución por parte de las clases altas para protegerse ante las externalidades negativas (como las enfermedades y epidemias) que una mayor interdependencia trae consigo. Las explicaciones que De Swaan presenta se basan entonces en la relación que se genera entre la interdependencia, las externalidades y la colectivización, en la cual el dilema de acción colectiva al que se enfrentan los ricos encuentra su concreción en la centralización y el monopolio del Estado sobre la provisión de los bienes públicos.

¹⁰³ “En las *hipótesis nulas*, de Baldwin, Lepsius, Alber y Offe, las actitudes ante el Estado de Bienestar ni vienen determinadas por la estructura de clase ni entran como imput ideológico en la formación de las clases. El Estado de Bienestar genera sus propias divisiones sociales de estatus, y estos son los cleavages objetivos que hay que considerar en la explicación de las actitudes ante el Estado de Bienestar. En las *hipótesis posicionales*, de Hirsch, De Swaan, y Barbalett, la satisfacción o insatisfacción con el Estado de Bienestar no viene determinada por el bienestar absoluto que de él se deriva para cada clase social, sino por el bienestar relativo, de unas clases respecto a las otras. En la *hipótesis de la autonomía*, de Kosonen, las nuevas clases medias ocupan una posición contradictoria entre la clase capitalista y la proletaria: son asalariados, pero considerablemente autónomos... [lo cual] les lleva a deslegitimar el Estado de Bienestar por su no reconocimiento de una ciudadanía activa o participativa. En la *hipótesis de la visibilidad*, de Hibbs y Madsen, los grupos económica y socialmente privilegiados deslegitimarán el Estado de Bienestar si su efecto redistributivo se logra mediante el aumento de impuestos muy “visibles” en su progresividad (el impuesto sobre la renta).” (Noya 2004:24).

Además de la incertidumbre hacia el futuro, y de la búsqueda de protección ante las externalidades, un elemento complementario que ha sido señalado en este sentido es la aversión al riesgo (Van Parijs 1994; Bowles y Gintis 2001). Ante los diferentes riesgos que el futuro depara, está en el interés de cada uno asegurarse y protegerse en caso de que algo ocurra; ahora, si se asume que las personas son prudentes y adversas al riesgo, tenderán a preferir una opción que implique renunciar a una parte de sus ingresos con el fin de asegurarse un ingreso más elevado en caso de que algo inesperado y negativo les suceda (enfermedades, desempleo, etc.). La aversión al riesgo sirve entonces para explicar por qué aquellos que se encuentran en una situación económica privilegiada estarán motivados a financiar un sistema de seguridad social del cual pueden recibir menos de lo que aportan, y que, a su vez, beneficia a otros individuos con ingresos menores que se encuentren en una situación similar. En este sentido, como afirma Van Parijs, un sistema de seguridad social de este tipo representa un principio de solidaridad débil entre afortunados y desafortunados¹⁰⁴. “[El estado de Bienestar] aparece como un sistema de seguros sociales de carácter obligatorio que efectúa descuentos y transferencias, y no necesita más justificación que el interés personal de los cotizantes... No es necesario invocar a la solidaridad, pues ella emerge como consecuencia de un contrato que no tiene otra motivación diferente al propio interés del asegurado.” (Van Parijs 1994:231).

Un último elemento a resaltar -para el cual es también el egoísmo la motivación central en el surgimiento de la solidaridad institucional- tiene que ver con lo que se ha llamado la “miopía”, o irresponsabilidad de los individuos de cara a su futuro (Noguera 2001:91). Dado que las personas tienen un horizonte temporal limitado (por lo que tienden a infravalorar los riesgos futuros) y son débiles de voluntad, se imponen a sí mismos un sistema de seguridad social de carácter obligatorio dirigido por el Estado de Bienestar. En este sentido, es el Estado a quién se le encarga la labor de velar por los intereses futuros de los ciudadanos por medio de la instauración de medidas como los sistemas de pensiones obligatorias.

¹⁰⁴ Cabe resaltar que para Van Parijs (1994) este esquema representa sólo uno de los tipos ideales de políticas sociales presentes en los Estados de Bienestar actuales, los cuales incorporan también -en mayor o menor medida- otros modelos de prestaciones y programas que van más allá de la lógica puramente aseguradora, -y en este sentido, exigen una base motivacional más amplia que el interés personal-.

1.2 Las motivaciones sociales y el respaldo popular al Estado de Bienestar

Pasemos ahora al segundo tipo de argumentos; a diferencia del caso anterior, diferentes autores enfatizan en la importancia que tienen otras motivaciones, además del interés propio, como trasfondo de las actitudes de apoyo al Estado de Bienestar y a sus programas sociales y redistributivos. Motivaciones como el altruismo (Miller 1990) y la justicia o motivación igualitaria (Van Parijs 1994; Noya 2004), o la reciprocidad fuerte y la generosidad -y en este sentido, la solidaridad personal- (Bowles y Gintis 2001; Fong, Bowles y Gintis 2005), en las cuales se refleja un interés social como fundamento del respaldo a una solidaridad institucional, aparecen como complementarias al egoísmo en este sentido. Cabe aclarar que este tipo de planteamientos no niegan en ningún caso la relevancia del propio interés como uno de los factores centrales para el respaldo popular al Estado de Bienestar, pero cuestionan su presunto papel de único principio explicativo relevante. Como señalan Albrekt (2005) y Matthews y Erickson (2008), si bien el egoísmo sirve para explicar el apoyo de algunos grupos específicos a dicho Estado, -como es el caso de los desempleados al cual nos referimos anteriormente-, en otros casos los estudios no han encontrado los efectos esperados.

En este trabajo nos identificamos con un enfoque semejante, y es a él al que nuestra hipótesis apunta: precisamente, lo que pretendemos es indagar si existe una relación causal entre las motivaciones altruistas y solidarias, y los Estados de Bienestar; en otras palabras, planteamos la posibilidad de que estas motivaciones sean dos de los factores sociales que promueven la existencia de este tipo de Estados, y fomentan su mantenimiento y desarrollo.

Como señalamos anteriormente, los resultados de diferentes estudios sugieren que los determinantes centrales de las opiniones y actitudes hacia la redistribución, residen principalmente en las creencias de la gente acerca de las causas de la pobreza y la existencia de movilidad social (es decir, la “atribución causal de la desigualdad”), por encima de otros factores como las circunstancias materiales personales, el nivel de estudios, o los beneficios que de este tipo de políticas se puedan obtener (Linos y West 2003). En esta línea, Bowles y Gintis (2001:188) afirman: “De hecho, los ingresos y el origen social son indicadores muy pobres del grado de en que las personas apoyarían programas particulares o el igualitarismo, en general. Resulta mucho más importante, en cambio, saber por qué los individuos piensan que los pobres son pobres o conocer las creencias personales acerca de la importancia relativa del esfuerzo, la suerte, u otras circunstancias ajenas al control de las personas.”

Además, Fong, Bowles y Gintis (2005) presentan una serie de estudios en los que se muestra, por una parte, que contrario a lo que cabría suponer de acuerdo con la tesis del interés propio, una amplia porción de los ricos apoya una redistribución de ingresos, mientras que una fracción importante de los pobres se opone a ella. En este sentido, Noya (2004:545) concluye: “Ni la clase, ni el nivel de estudios, ni el nivel de renta suelen explicar mucha varianza de las actitudes, se trate de la dimensión de la que se trate: impuestos, gasto público, servicios del Estado de Bienestar, satisfacción, etc. Por lo tanto, todo parece apuntar a que la hipótesis del interés propio es de escasa relevancia en la comprensión de las actitudes ante el Estado de Bienestar.”

Por otra parte, estos estudios señalan que el respaldo a la redistribución es alto entre aquellos que piensan que la pobreza es resultado de la mala suerte, y bajo entre los individuos que creen que la falta de esfuerzo es la causa principal de la misma¹⁰⁵, lo cual se ve corroborado, entre otros, por estudios similares realizados por Matthews y Erickson (2008) en Canadá. En resumen, como Funk (2000) lo hace notar, los ciudadanos incorporan tanto intereses personales como sociales a la hora de evaluar las propuestas de políticas públicas.

A continuación vamos a analizar en detalle algunas de las principales motivaciones sociales que han sido propuestas como fundamento de las actitudes de respaldo al Estado de Bienestar. Tomemos en primera instancia al altruismo y a la reciprocidad. Miller (1990:98) distingue tres tipos diferentes de altruismo, cada uno de los cuales trae consigo buenas razones para preferir al Estado de Bienestar frente a otras formas de provisión, como la caridad privada. Por una parte, están los altruistas calculadores, quienes se preocupan únicamente por los resultados colectivos y en lo posible, preferirían no tener que contribuir si no es imprescindible. Por otra parte, los altruistas recíprocos están dispuestos a contribuir, siempre y cuando los demás también lo hagan. Por último, los altruistas concienzudos (“conscientious”) tienen una inclinación a contribuir con su parte independientemente del comportamiento de los otros.

Los tres tipos de altruismo a los que se refiere Miller son análogos a tres conceptos definidos en este trabajo en el capítulo dedicado a la noción de altruismo: el altruismo

¹⁰⁵ Bowles y Gintis (2001:188) presentan en este artículo los resultados de un trabajo hecho por Christina Fong que corroboran esta postura: basándose en un estudio realizado en una muestra de mil novecientas personas, Fong descubrió que de aquellos que consideraban como razón de la pobreza “la falta de un esfuerzo suficiente por parte de los mismos pobres”, únicamente el 18% de los encuestados pensaba que se estaba gastando “demasiado poco” en asistencia social, comparado con el 49% que sostenía que se gastaba “demasiado”. Enfrentado a esto, entre quienes creían que la falta de esfuerzo “no era relevante” para explicar la pobreza, el 44% afirmaba que se estaba gastando “demasiado poco” en asistencia social, mientras que el 28% pensaba que se estaba gastando “demasiado”.

calculador coincide con lo que nosotros hemos llamado egoísmo inteligente, o reciprocidad débil; el altruismo recíproco¹⁰⁶ concuerda con el concepto de reciprocidad fuerte (el cual hace parte del altruismo impuro), y el altruismo concienzudo se ajusta a nuestra definición de altruismo puro.

Lo central, en este caso, se dirige a las razones que existen tras este tipo de motivaciones, que pueden llevar a las personas impulsadas por ellos a apoyar y defender al Estado de Bienestar como el mecanismo propicio de provisión. Dado que el primer tipo de “altruismo” es en última instancia otra forma del interés propio, las razones expuestas más arriba servirían también para este caso. Para el segundo tipo de altruismo, es decir, para la reciprocidad fuerte, una de las principales ventajas que el Estado de Bienestar tiene frente a otras formas de provisión es que soluciona lo que se ha llamado el “dilema del seguro” (un altruista recíproco puede comportarse como un altruista calculador si no percibe que los demás también cooperan); El Estado de Bienestar, -por medio de un sistema obligatorio de impuestos y de seguros contributivos, por ejemplo-, dificulta el gorroneo (el que unos se aprovechen o abusen de unos servicios por los que no contribuyen, o contribuyen menos), por lo que el altruista recíproco ve minimizado el riesgo de verse explotado por los no altruistas (Noya 2004:33).

Más allá, Bowles y Gintis (2001) y Fong, Bowles y Gintis (2005), -apoyándose en los resultados de diferentes estudios realizados en distintas áreas de las ciencias sociales-, afirman que el respaldo de las personas al Estado de Bienestar puede ser explicado principalmente porque este expresa, o refleja, unas normas de reciprocidad y unas obligaciones condicionales para con otros profundamente arraigadas en el ser humano; en este sentido, para ellos, la motivación central tras el apoyo a dicho Estado es la reciprocidad fuerte, o la predisposición humana a colaborar y a ser generoso de manera condicional, y a castigar a quienes no lo hacen¹⁰⁷. La importancia que tienen las creencias sobre las causas de la pobreza en la actitud de las personas hacia la redistribución, -a lo cual nos hemos referido ya-, es un ejemplo del peso que esta disposición tiene en este sentido: la gente tiende a ayudar en mayor medida a los pobres

¹⁰⁶ Para evitar equívocos, es importante advertir que la noción de “altruismo recíproco” que utiliza Miller no coincide con la acepción que este término tiene para la biología, más cercana a una forma autointeresada de cooperación, y en este sentido, al concepto de altruismo calculador que él propone.

¹⁰⁷ En este sentido, Bowles y Gintis (2001:172) afirman: “No es el egoísmo lo que se opone al Estado de Bienestar, ni es la generosidad incondicional la que lo sostiene... En experimentos y encuestas, las personas no se comportan de modo mezquino, pero su generosidad es condicional... La reciprocidad fuerte y la generosidad ante las necesidades básicas explican las motivaciones que se encuentran por debajo de las políticas igualitaristas mejor de lo que lo hace el altruismo incondicional.”

cuando considera que su condición responde a circunstancias que escapan a su control, y a retirar su apoyo cuando percibe que los mismos pueden mejorar su situación pero eligen no cooperar, o no se esfuerzan lo suficiente para lograrlo¹⁰⁸ (de esta forma, la reciprocidad fuerte puede ayudar también a explicar la oposición a aquellas políticas igualitaristas del Estado de Bienestar que van en contravía con este principio motivacional).

Ahora, estos mismos autores resaltan otra motivación importante para el apoyo a los Estados de Bienestar, la cual, según afirman, tiende a coexistir junto con la reciprocidad fuerte: la generosidad ante las necesidades básicas, estrechamente ligada a las nociones de solidaridad y compasión. “Pensamos que la interacción de la generosidad de las necesidades básicas y la reciprocidad fuerte explica los principales hechos examinados en cuanto a la opinión pública sobre el Estado de Bienestar.” (Bowles y Gintis 2001:192). Este tipo de generosidad, -el cual definen como una voluntad virtualmente incondicional de compartir con otros para asegurarles un mínimo vital-, coincide con lo que nosotros hemos llamado una motivación solidaria o solidaridad personal, a saber, una reacción compasiva ante una condición que afecta negativa, grave, e inmerecidamente a otros (independientemente de quienes sean), en la cual me veo impulsado a ayudarlos, a actuar de forma generosa y desinteresada. Es una disposición de ayuda dirigida hacia un individuo o un grupo percibido como necesitado de algo sobre lo cual yo puedo incidir, la cual surge de un juicio por medio del cual el otro (o los otros) es reconocido como un fin en sí mismo cuyo bienestar debe ser promovido¹⁰⁹.

Dada la multiplicidad de factores que influyen en el surgimiento de una motivación solidaria (compasión, generosidad, merecimiento, etc.), vale la pena analizar detenidamente la manera en que cada uno de ellos puede o no impulsar a que una persona con una motivación de este tipo apoye al Estado de Bienestar. En primera instancia, los diferentes estudios y experimentos en los que Bowles y Gintis se basan

¹⁰⁸ Entre los diferentes ejemplos que Fong, Bowles y Gintis presentan, podemos resaltar uno muy ilustrativo en este sentido: en un experimento comportamental sobre la donación caritativa hacia los beneficiarios de los diferentes programas del Estado de Bienestar, los sujetos dieron una cantidad de dinero significativamente mayor cuando fueron emparejados aleatoriamente con aquellos beneficiarios que afirmaban que les gustaría trabajar, que cuando fueron emparejados con beneficiarios que manifestaban lo contrario (Fong, Bowles y Gintis 2005:280).

¹⁰⁹ Esta motivación ha sido destacada también por Van Parijs (1994) como justificación del segundo tipo ideal de Estado de Bienestar estudiado por él, a saber, el “beveridgeano” (los otros dos modelos son el “bismarckiano” y el “paineano”); para Van Parijs, este tipo ideal se encuentra presente en muchos de los Estados de Bienestar actuales, e implica una noción fuerte de solidaridad, es decir, una motivación a ayudar a otros cuando no pueden desenvolverse solos (a pesar de sus esfuerzos), y que lleva a la construcción de un fondo que suministre a todas las personas que integran una sociedad un nivel mínimo de recursos.

muestran que el alcance de esta motivación se restringe a un nivel básico de necesidades, si bien la generosidad que de ella se desprende no depende de las características personales, o del grado de familiaridad con aquellos que son identificados como necesitados. En este sentido, aunque la generosidad de la motivación solidaria en relación con los programas redistributivos no es ilimitada (pues con ella se pretende garantizar a cada individuo un sustrato mínimo, que por más amplio que pueda ser, ha de tener un tope máximo razonable para no generar un rechazo por parte de la opinión popular), es, -a diferencia de la reciprocidad fuerte- incondicional; además, como acabamos de afirmar, no se encuentra supeditada a las características de las personas, por lo que se convierte en fuente de respaldo de políticas redistributivas, aun entre extraños.

Por otra parte, como se expuso en el apartado dedicado a la solidaridad personal, la noción de merecimiento es un elemento central para el surgimiento de una motivación solidaria, por la repercusión que tiene en el sentimiento de compasión que impulsa a la misma. Esta noción ha sido destacada por algunos autores, además, como una de las variables explicativas principales del apoyo popular a las políticas de bienestar. Albrekt (2005:5), por ejemplo, presenta -a partir de una revisión de la literatura al respecto- cinco criterios básicos de merecimiento que la gente utiliza comúnmente para juzgar si una persona o un grupo merece ser ayudado: 1. Control (la causa de su padecer debe ser producto de algo que escapa a su control, las personas necesitadas no pueden ser responsables o culpables de la misma); 2. Necesidad (los individuos o grupos en cuestión deben poder ser identificados como necesitados, es decir, algo malo y serio -no trivial- debe haberles ocurrido); 3. Identidad (esta tiene que ver con el sentimiento de pertenencia, o con la percepción de una identidad compartida, entre los individuos necesitados y los demás miembros de la sociedad); 4. Actitud (esta se refiere al nivel de gratitud, docilidad, amabilidad y obediencia mostrada por las personas necesitadas); 5. Reciprocidad (esta se dirige al nivel de cooperación y de retribución social previa o futura por parte de aquellos que van a recibir la ayuda).

De acuerdo con él, un mayor nivel en cada uno de estos criterios (exceptuando el primero, que funciona en el sentido inverso), corresponde a un grado mayor de merecimiento. En resumen, las personas estarán dispuestas a apoyar los diferentes programas de bienestar, en mayor o menor medida, de acuerdo con la percepción que se

tenga en cada caso del grado de merecimiento de los individuos necesitados a las políticas relevantes, teniendo en cuenta los cinco criterios expuestos¹¹⁰.

Ahora, analíticamente podemos distinguir entre los criterios que Albrekt propone dos grupos distintos, y de esa manera ver como pueden ser vinculados con dos tipos diferentes de motivación: mientras que los dos últimos criterios tienen que ver específicamente con la reciprocidad fuerte (si bien esta motivación incorpora también a los demás criterios presentados), los tres primeros coinciden substancialmente con los tres elementos cognitivos destacados por Nussbaum como necesarios para el surgimiento de un sentimiento de compasión¹¹¹. Así, si los individuos toman en cuenta sólo los tres primeros criterios a la hora de juzgar quién merece ser ayudado, -y en este sentido, a quienes debe dirigirse una política de bienestar-, será el surgimiento de una motivación solidaria lo que explique el posible respaldo a la misma; por otra parte, si lo que los impulsa o no a apoyarla depende de los cinco criterios, estaríamos hablando de reciprocidad fuerte.

Finalmente podemos pasar al altruismo puro o, como lo define Miller (1990), altruismo “concienzudo”. Tal como afirmamos en la primera parte de este trabajo, diferentes disposiciones motivacionales, -como la solidaridad personal, o los valores morales y el compromiso-, pueden inducir a actuar de una forma altruista pura. Para las personas impulsadas por una motivación de este tipo, una de las principales ventajas que el Estado de Bienestar tiene frente a otras formas de provisión, es que soluciona los problemas de coordinación que se presentan a la hora de organizar eficientemente la contribución de cada uno de ellos con el bienestar común.

¹¹⁰ Albrekt (2005:6) presenta como ejemplo el amplio respaldo a las políticas de asistencia pública a las personas mayores, reflejado en los resultados de diferentes estudios realizados al respecto. Este puede ser explicado porque existe la percepción de que estas personas 1) no tienen control sobre sus necesidades, 2) pertenecen a “nosotros”, 3) son generalmente agradecidas, dóciles y obedientes, y 4) han contribuido con “nosotros” a lo largo de su vida laboral.

¹¹¹ Como se expuso en el capítulo dedicado a la solidaridad, para Nussbaum el sentimiento de compasión requiere de tres elementos cognitivos básicos: en primera instancia, debe existir un juicio o una creencia acerca de la gravedad del padecer ajeno, algo malo y serio (no trivial) debe haber ocurrido. Además, la persona afligida no debe merecer el sufrimiento, no puede ser responsable o culpable del mismo (la causa de su padecer debe ser producto de algo que escapa a su control). El tercer elemento cognitivo se refiere a lo que Nussbaum llama “eudemonistic judgment”: este consiste en un juicio por medio del cual el otro es reconocido como un elemento significativo de mi esquema de proyectos y fines, un fin en sí mismo cuyo bienestar debe ser promovido (Nussbaum 2001:321).

Hay que aclarar en todo caso que el tercer criterio de merecimiento y el último elemento cognitivo no coinciden totalmente, pues mientras que el primero hace alusión a una noción de pertenencia, el segundo se limita al reconocimiento del otro como un fin en sí mismo, lo cual puede tener lugar sin que exista un sentimiento de pertenencia de por medio; pero, más allá, este sentimiento puede ser un camino importante para dicho reconocimiento.

Más allá, esta motivación se convierte en una fuente de legitimación general de las diferentes políticas sociales y redistributivas, pues, como su definición misma lo indica, la preocupación de una persona altruista pura se dirige a procurar el bien ajeno de manera intencional, incondicional, y directa, aunque esto implique un posible sacrificio de su propio bienestar. Un altruista puro estará motivado, por ejemplo, a pagar correctamente sus impuestos simplemente por el hecho de saber que su contribución va a beneficiar a otras personas; o también, a apoyar aquellas políticas que se dirijan a mejorar la calidad de vida de aquellos que más lo necesitan, sin importar si su propia situación vital se ve o no favorecida por las mismas, o si quienes se benefician de ellas tienen una predisposición a cooperar de manera recíproca.

Si bien, como afirman Fong, Bowles y Gintis (2005:282), los diferentes estudios muestran que el altruismo puro no es un principio motivacional tan ampliamente extendido como la reciprocidad fuerte, esta motivación –al igual que el propio interés– se encuentra presente en la mayoría de los grupos estudiados por ellos, sin importar su tamaño. Y aunque el altruismo puro trae consigo un nivel de exigencia mayor, pues requiere cierto heroísmo moral por parte del sujeto, debe ser tenido en cuenta por el respaldo directo e incondicional que supone para las políticas del bienestar. “Es indudable que los altruistas puros también existen y hacen importantes contribuciones a la vida social. Para decirlo brevemente, la política igualitarista, no menos que los grandes proyectos de diseño institucional, corre el riesgo de convertirse en irrelevante si ignora la irreductible heterogeneidad de las motivaciones humanas.” (Bowles y Gintis 2001:174).

Hasta ahora hemos analizado el papel del altruismo, la reciprocidad, y la solidaridad personal como fundamento del apoyo a los Estados de Bienestar y a la solidaridad institucional que los mismos representan. Por otra parte, también se ha afirmado que el respaldo a los distintos programas políticos igualitarios puede tener como trasfondo las diferentes concepciones sobre lo justo que se encuentran internalizadas en las creencias y las motivaciones de las personas (Noya 2004). Una motivación por la justicia o la igualdad puede incorporar elementos de las demás disposiciones presentadas, pero se caracteriza por una propensión a buscar y privilegiar una cierta noción de igualdad entre los diferentes miembros de una sociedad, como principio fundamental de organización social. En este sentido, como afirma Van Parijs (1994:249), aquellos programas y políticas del Estado de Bienestar que tengan como propósito el distribuir entre todos el patrimonio común de forma equitativa, pueden justificarse a partir de este principio; en

otras palabras, dichos programas encontrarían en esta motivación la fuente de respaldo necesaria para llevar a cabo sus objetivos.

Si bien podría pensarse que una motivación de este tipo habría de generar un apoyo directo y decisivo al Estado de Bienestar (dado que este Estado tiene entre sus objetivos fundamentales generar un cierto nivel de igualdad por medio de sus diferentes políticas sociales y redistributivas), esta relación es mucho más compleja de lo que a primera vista puede parecer.

Al respecto cabe señalar, en primera instancia, que las diferentes concepciones sobre lo justo que coexisten -tanto a nivel social o institucional, como en cada uno de sus miembros-, son una fuente de ambivalencia y ambigüedad hacia la igualdad y el Estado de Bienestar. Por una parte, en una sociedad cohabitan una pluralidad de principios de justicia propuestos por diversas teorías normativas, los cuales son en muchos casos contradictorios entre sí; en este sentido podemos destacar, entre otros, el principio de igualdad “absoluta” (o partes proporcionales iguales), el utilitarista, o el maximin rawlsiano, en el cual una situación es justa si se optimiza la proporción relativa de las posiciones menos favorecidas de una sociedad. Por otra parte, las personas mismas evalúan la justicia distributiva de una situación desde diferentes criterios, entre los cuales cabe resaltar la igualdad, la necesidad, y el mérito¹¹². Estos criterios pueden o no coincidir con los principios de las teorías, a lo cual hay que agregar la tensión que entre ellos mismos existe (en todo caso, entre el mérito, por un lado, y la necesidad y la igualdad, por otro).

Además, un mismo problema puede ser analizado desde diferentes perspectivas; como afirma Noya (2004), la evaluación de cualquier distribución puede hacerse, tanto desde la óptica de la “microjusticia” (en la cual la atención se centra en los atributos de las personas), como desde la “macrojusticia” (esta se enfoca en el orden justo o correcto de una sociedad), y no tiene por que darse una coincidencia entre las apreciaciones que de ellas se desprendan. En este sentido, es posible que una persona apoye en abstracto unos principios de justicia como los propuestos por Rawls, pero que, a su vez, en

¹¹² Siguiendo a Noya, desde la investigación psicosocial se han destacado una variedad de principios o criterios abstractos de justicia a partir de los cuales las personas evalúan la realidad: “Adams (1965) desde la teoría del intercambio social, sugirió que el criterio básico es siempre la equidad, entendida como proporcionalidad respecto al imput. Sampson (1969), por el contrario, sugerirá que la igualdad es un principio no derivable de la equidad... Deutch (1975) añadirá un tercer principio, el de necesidad. Y Lerner (1977) ampliará la lista de principios al considerar seis: los tres anteriores (equidad, igualdad y necesidad), más la obligación, la justicia darvinista, y el autointerés justificado... Reis (1984) estudia 17 reglas distintas de justicia distributiva. En estas incluye, aparte de los seis principios “clásicos”, otras extraídas de distintas fuentes (literarias, filosóficas, etc.)” (Noya 2004:101).

políticas concretas opte por respaldar aquellas que se basan en el mérito y no en la necesidad.

Otro factor a tener en cuenta es el uso ambivalente que se hace de los principios de justicia distributiva, ya sea que el problema en cuestión se dirija a uno mismo, o al conjunto de la sociedad; este punto ha sido explicado -entre otros- por la teoría de la atribución (Alwin y Shepelak 1986): por ejemplo, si soy yo el que me encuentro desempleado, puedo tender a justificar mi estado por la alta tasa de paro que hay, y que escapa a mi control (atribución externa); mientras que si son otros los que se encuentran en esta situación, puedo afirmar que esto se debe a que no se esfuerzan lo suficiente (atribución interna).

Ahora, a todo esto debe agregarse que el Estado de Bienestar, -por medio de sus políticas de redistribución de la renta, y de desmercantilización de la provisión de determinados bienes-, juega un papel central tanto en las desigualdades de acceso como en las de resultados; de esta forma, busca garantizar a su vez una igualdad de oportunidades o recursos (educación, sanidad, etc.), y una igualdad de bienestar. En este sentido, tal y como afirmamos anteriormente, el Estado de Bienestar institucionaliza en sus programas ideas más o menos contradictorias de igualdad, las cuales pueden generar a su vez ambigüedad en el respaldo popular al mismo (por ejemplo, si yo valoro especialmente el mérito como criterio de justicia, es posible que apoye las políticas dirigidas a asegurar una igualdad de oportunidades, pero también, que por esto mismo rechace aquellas que se dirigen a una igualdad de resultados).

Si vinculamos cada uno de los elementos expuestos, es evidente que la relación entre una motivación igualitaria y el apoyo a los Estados de Bienestar es una relación compleja, en la cual entran en juego diferentes dimensiones y factores, tanto normativos, como pragmáticos y cognitivos, todos ellos en tensión constante; de ahí que, si bien esta motivación puede ser un factor importante para explicar el respaldo a dichos Estados, esto dependerá en buena medida de la noción de igualdad que se encuentre más ampliamente extendida entre los miembros de una sociedad, y de la manera en que los diferentes programas sociales y redistributivos que de él se desprenden respondan a la misma.

Como conclusión, puede afirmarse que las diferentes motivaciones expuestas -incluyendo al altruismo y a la solidaridad-, se presentan como factores explicativos básicos de las actitudes de apoyo o rechazo al Estado de Bienestar y a sus programas, si bien la relevancia de cada una habrá de variar según sea el caso concreto a estudiar.

Ahora, cada una de ellas puede aportar una explicación parcial, siempre referida a un contexto más amplio y complejo de motivaciones complementarias y contradictorias¹¹³.

1.3 El Estado de Bienestar y su repercusión sobre las motivaciones y actitudes de apoyo a sus políticas de bienestar

Pasamos ahora a analizar el tercer tipo de argumentos destacado por Linos y West (2003); según ellos, diferentes estudios presentan evidencia empírica que confirma que los niveles agregados de respaldo a los programas redistributivos varían sistemáticamente a través de los diferentes Estados. En este sentido, los ciudadanos de los países con un Estado de Bienestar de tipo universalista (es decir, Estados cuyas políticas de bienestar suministran beneficios a toda la población, independientemente de las circunstancias económicas individuales) son los que apoyan en mayor medida las políticas redistributivas, mientras que los habitantes de países cuyo Estado de Bienestar promueve políticas selectivas (en las cuales el acceso a los diferentes subsidios y prestaciones está condicionado por una variedad de factores) son los que presentan un menor respaldo.

Este tipo de argumentos plantean una relación causal opuesta a los dos anteriores: más que enfocarse en la manera en que las diferentes motivaciones y opiniones pueden influir en las actitudes de respaldo a los programas sociales y redistributivos de los Estados de Bienestar, se dirigen a la forma en que dichos Estados influyen o repercuten, -por medio del tipo de políticas que promueven-, en las actitudes populares de apoyo a las mismas. Así como el planteamiento anterior se enmarca en la primera dirección que nuestra hipótesis plantea, -tal y como se hizo notar-, esta perspectiva coincide con la segunda dirección que la misma propone: la posibilidad de que los Estados de Bienestar puedan generar, a su vez, un mayor nivel de motivaciones solidarias y altruistas.

Los autores que se han dedicado a analizar empíricamente esta relación, toman generalmente el trabajo de Esping-Andersen (1990, 1999) sobre los diferentes regímenes de bienestar como marco de referencia. Tal como señalamos en el capítulo anterior, él desarrolla una tipología en la que los Estados de Bienestar son estudiados

¹¹³ Noya presenta un ejemplo de Miller muy ilustrativo en este sentido: la expansión del Estado de Bienestar en Gran Bretaña que tuvo lugar posteriormente a la Segunda Guerra Mundial. “Algunos han querido ver en ella un ejemplo de cómo el Estado de Bienestar se basa en el interés propio, entendido en este caso como equiprobabilidad de riesgos. El alto nivel de inseguridad que provocó la guerra en todas las clases llevó incluso a las más altas a demandar un esquema de protección contra los riesgos. Este es el argumento de Dryzek y Goodin. Miller objeta que la motivación en este caso es más ambivalente de lo que parece. Las guerras suelen tener el efecto de reforzar la solidaridad intragrupo, esto es, el sentimiento de comunidad, y el altruismo hacia los miembros del endogrupo.” (Noya 2004:35).

como parte del concepto de “régimen de bienestar” (el cual está compuesto, además, por el mercado y la familia). En su modelo se establecen tres tipos diferentes de régimen de bienestar, de acuerdo tanto a la distribución de responsabilidades sociales entre sus distintos componentes, como a sus hipótesis básicas acerca de las insuficiencias del mercado laboral y la familia. En primera instancia se encuentra el régimen socialdemócrata, integrado por los países escandinavos; por otra parte, los países de Europa continental componen el régimen conservador; por último está el régimen de bienestar liberal, el cual incluye a Estados Unidos, el Reino Unido, Nueva Zelanda y Australia.

Esping-Andersen sostiene que entre estos grupos se da una tendencia relativamente constante, en la cual los primeros han tenido un mayor gasto social, políticas más redistributivas, y una sociedad más igualitaria que los segundos, los cuales a su vez se han destacado en este sentido por encima de los liberales. Además, él sostiene que los diferentes Estados de Bienestar generan distintas posturas en las actitudes populares hacia la redistribución, -de acuerdo con la trayectoria seguida por cada uno de los regímenes expuestos-, posturas que determinan a su vez la trayectoria futura de los mismos. Como afirman Adelantado y Calderón (2005), la idea de fondo de este tipo de argumentos radica en que el comportamiento de los diferentes Estados de Bienestar (y los cambios y transiciones que puedan tener lugar) dependen principalmente de procesos endógenos a los mismos, es decir, de la trayectoria propia de cada Estado o régimen de bienestar (esto es lo que se conoce como “path-dependency”).

Esping-Andersen, junto con otros autores que han estudiado este fenómeno, afirma que una de las posibles causas de esta dependencia radica precisamente en la conexión que se genera entre los regímenes de bienestar y el apoyo popular a sus políticas. En este sentido, Albrekt (2005) y Linos y West (2003) señalan que muchos de los estudios realizados aportan evidencia empírica a favor de esta teoría, si bien no existe un consenso definitivo¹¹⁴; lo que dichos estudios tenderían a confirmar, es la existencia de un bajo respaldo popular en los regímenes liberales, un respaldo moderado en los conservadores, y un apoyo alto en los socialdemócratas, lo cual se refleja en las diferentes trayectorias de cada uno de ellos.

¹¹⁴ Svallfors (1997), por ejemplo, a partir de un estudio empírico al respecto, concluye que los patrones de las actitudes hacia la redistribución son esencialmente los mismos a través de los diferentes regímenes de bienestar. Por otra parte, Linos y West (2003), en un análisis posterior en el cual amplían el modelo de Svallfors, cuestionan las conclusiones a las que él llega; según ellos, si es posible identificar diferencias en las bases sociales de apoyo a la redistribución que confirman las predicciones de la teoría de los regímenes de bienestar.

En todo caso, más allá de las diferencias que puedan existir en este sentido, tal y como afirmamos en el capítulo anterior continúa existiendo un consenso más o menos generalizado en las actitudes populares de legitimación del Estado de Bienestar (Pierson 2001; Noya 2004).¹¹⁵ Como afirma Ringen (1987:55), a pesar de las diferencias de régimen de Estado de Bienestar, no existe una crisis de legitimación global ni de sus fines ni de sus políticas; si bien tanto las políticas sociales como las opiniones públicas son diferentes en todos los países, señala él, existen similitudes muy importantes entre los Estados de Bienestar en la estructura de las opiniones respecto a las políticas sociales.

Ahora, volviendo a las diferencias entre los distintos regímenes, como Albrekt mismo resalta, una cosa es encontrar el patrón esperado, y otra explicar como surge este patrón¹¹⁶; y esto nos devuelve al tema central de este apartado, a saber, analizar la forma en que las distintas políticas sociales y redistributivas propias de cada régimen influyen en las diferentes motivaciones, creencias y actitudes de respaldo a las mismas.

Tomemos en primera instancia al propio interés; como afirmamos ya, diferentes estudios realizados revelan que aquellos individuos que pueden verse beneficiados directa o indirectamente por los programas del Estado de Bienestar, tienden a mostrar un mayor respaldo por el mismo. Ahora, como destaca Pierson (2001), el tamaño de la “clientela del bienestar” (los beneficiarios de sus políticas y los empleados del sector público) es muy grande en el régimen de bienestar socialdemócrata, moderado en el conservador, y reducido en el liberal, lo que podría explicar los diferentes niveles de apoyo al Estado de Bienestar en cada uno de ellos. Por otra parte, en lo que se refiere al efecto que los diferentes regímenes de bienestar pueden tener en el interés de las distintas posiciones sociales respecto al Estado de Bienestar, -y la legitimación del mismo que de ahí se genera-, se ha subrayado principalmente el papel que juega la clase media en este sentido. De acuerdo con este enfoque, la tendencia de esta clase sería a formar una coalición con la clase trabajadora a favor del Estado de Bienestar en los regímenes socialdemócratas, y a aliarse con la clase alta en contra del mismo en los

¹¹⁵ De acuerdo con Pierson (2001:419), en la mayoría de los países hay pocos indicios de que los compromisos básicos con una economía mixta de bienestar se enfrenten actualmente a un retroceso fundamental.

¹¹⁶ En este mismo sentido, y refiriéndose a tipologías como la desarrollada por Esping-Andersen alrededor de los Estados de Bienestar, Hedström (2005:13) afirma: “Such typologies can be extremely useful in that they can create order out of otherwise perplexing chaos. But typologies are not explanations. They are classificatory devices that allow us to attach labels of different phenomena in an orderly fashion, but they do not tell us why we observe the phenomena we observe.”

regímenes liberales (Albrekt 2005:3); esto explicaría el mayor respaldo general en los primeros, y el bajo respaldo en los segundos.

El supuesto común que subyace en los enfoques anteriores, es que la variación en el nivel de apoyo popular tiene como determinante principal a la influencia de las políticas propias de cada régimen en las circunstancias materiales de las personas. Si bien este supuesto explica parcialmente los patrones encontrados, diferentes autores han presentado evidencia significativa a favor de incluir otras variables que permitan entender en mayor medida este fenómeno (Matthews y Erickson 2008). En esta línea, otras perspectivas han resaltado el impacto que estas políticas tienen en la configuración de los sistemas de creencias de la gente, y la respectiva repercusión en las actitudes de respaldo o rechazo a los Estados de Bienestar. Este análisis coincide con lo que se ha afirmado al respecto desde la teoría de la atribución causal de la desigualdad (a la cual nos hemos referido en el apartado anterior)¹¹⁷. En este sentido, afirma Noya (2004:143): “El efecto de la atribución causal varía según la política del Estado de Bienestar de la que estemos hablando, siendo mayor en las asistenciales que en las universalistas-redistributivas.”

Un segundo efecto de los diferentes regímenes de bienestar en los sistemas de creencias de las personas, podría ser a través de lo que hemos llamado una motivación igualitaria; de acuerdo con Noya (2004:142) cada uno de los regímenes presentados en la tipología de Esping-Andersen institucionalizaría principios distintos de igualdad y justicia: el régimen socialdemócrata, la igualdad y el universalismo; el conservador, la seguridad, las contribuciones y el particularismo; y el liberal, la necesidad y el asistencialismo. Según este planteamiento, tanto la legitimación de los Estados de Bienestar, como la fuerza explicativa de una motivación igualitaria, habrán de variar en función del tipo de régimen de Estado de Bienestar. Así, los regímenes de bienestar en los cuales la ciudadanía social se institucionaliza como igualdad, -es decir, los socialdemócratas-, generarán una motivación más fuerte por la igualdad, mientras que en los regímenes de bienestar liberales esta motivación tendrá menor relevancia, por lo que habrá una legitimación menor del Estado de Bienestar.

Para Albrekt (2005), en cambio, la variación en las actitudes de respaldo a los diferentes Estados de Bienestar en función del tipo de régimen al que pertenecen, no

¹¹⁷ De acuerdo con esta perspectiva, el respaldo al Estado de Bienestar y a sus políticas redistributivas es alto entre aquellos que piensan que la pobreza es resultado de la mala suerte, y bajo entre los individuos que creen que la falta de esfuerzo es la causa principal de la misma.

responde principalmente a un cambio generado en las motivaciones igualitarias de la población, en el interés propio, o en los intereses de clase, sino al efecto que las políticas propias de cada régimen pueden tener en las percepciones de la realidad de las personas; específicamente, a la influencia que estas tienen en la manera en que se juzga quien merece ser ayudado. Y esto nos lleva a centrarnos en la solidaridad personal y en la reciprocidad fuerte.

Para analizar la influencia de cada régimen de bienestar en estas dos motivaciones, - y su respectiva repercusión en las actitudes de apoyo a sus políticas-, podemos volver a los cinco criterios o dimensiones de merecimiento destacados por Albrekt (2005), a saber, control, necesidad, identidad, actitud, y reciprocidad; como expusimos en su momento, según esta teoría las personas estarán dispuestas a apoyar en mayor o menor medida los diferentes programas de bienestar, dependiendo de la percepción que se tenga en cada caso del grado de merecimiento de los beneficiarios potenciales a las políticas relevantes, teniendo en cuenta los cinco criterios expuestos. Además, afirmamos que si los individuos toman en cuenta sólo los tres primeros criterios a la hora de juzgar quién merece ser ayudado, -y en este sentido, a quienes debe dirigirse una política de bienestar-, será el surgimiento de una motivación solidaria lo que explique el posible respaldo a la misma; por otra parte, si lo que los impulsa o no a apoyarla depende de los cinco criterios, estaríamos hablando de reciprocidad fuerte.

Ahora, según afirma Albrekt (2005:7), cada régimen de bienestar influye de manera diferente en la percepción de las personas sobre cada una de las dimensiones de merecimiento. Por una parte, los Estados de Bienestar que se caracterizan por ofrecer a través de sus programas unos beneficios y unos servicios selectivos (es decir, los que pertenecen a un régimen liberal), tienen un efecto negativo en los cinco criterios: estos abren la discusión acerca de si los beneficiarios son o no culpables o necesitados¹¹⁸, definen a los beneficiarios como un grupo especial diferente de los demás miembros de la sociedad, abren la discusión acerca de si los destinatarios reciben los servicios y beneficios con una actitud agradecida, dócil y obediente, y acentúan la frontera entre aquellos que dan y aquellos que reciben.

¹¹⁸ Como Albrekt (2005:6) señala, una política selectiva cuyo propósito es proveer a los necesitados con recursos económicos debe determinar, por una parte, “quienes” son necesitados y “cuanto” necesitan, y por otra, el grado de responsabilidad de ellos sobre la propia necesidad (para poder definir el nivel de recursos a los que pueden acceder). En este sentido, la discusión pública sobre las políticas sociales en un sistema selectivo tiende a volverse una cuestión de cómo perciben los miembros mejor acomodados de una sociedad a los menos acomodados, y de qué es lo que se debe hacer al respecto (Matthews y Erickson 2008:414).

Por otra parte, los Estados de Bienestar en los cuales predominan las políticas de bienestar de tipo universalista (a saber, aquellos que componen el régimen socialdemócrata), influyen en el sentido opuesto en todos los criterios: cierran la discusión acerca de si los beneficiarios son o no culpables o necesitados, definen a los beneficiarios como ciudadanos iguales que pertenecen a "nosotros", borran la frontera entre aquellos que dan y aquellos que reciben, y cierran la discusión acerca de si los destinatarios reciben los servicios y beneficios con una actitud agradecida, dócil y obediente. Por último, las políticas propias de los Estados de Bienestar del régimen conservador se caracterizan por unos sistemas de seguridad financiados a partir de las contribuciones de los trabajadores; en este sentido, las discusiones sobre la necesidad, el control, y las actitudes se hacen mas o menos irrelevantes, mientras que la frontera pasa a ser entre quienes pagan las contribuciones (y sus familias), y los otros, tanto para el criterio de identidad como para el de reciprocidad. Así, en este caso tienden a coexistir los dos tipos de políticas de los regímenes anteriores, el universal para los contribuyentes y sus familias, y el selectivo para los demás.

Finalmente, al analizar en conjunto todas estas dimensiones, y teniendo en cuenta otros factores propios de cada régimen de bienestar además del tipo de políticas que promueven (selectivas o universalistas), -como el grado de generosidad, de oportunidades laborales, y de diversidad cultural-, Albrekt concluye que se puede esperar que las personas necesitadas tengan una mayor dificultad para cumplir con los criterios de merecimiento en un régimen de bienestar liberal, un grado medio de dificultad en el conservador, y un grado bajo en el socialdemócrata, lo cual redundaría en un apoyo popular bajo a las políticas de bienestar en el primero, medio en el segundo, y alto en el tercero.

La teoría desarrollada por Albrekt nos da elementos suficientes para pensar que los Estados de Bienestar del régimen liberal favorecerían en menor medida la consolidación de las motivaciones solidarias. Por un lado, sus políticas dificultan una percepción de los beneficiarios potenciales como afectados por una condición negativa, grave e innecesaria (factor central para el surgimiento de una motivación de este tipo). Pues si bien los pobres y los desempleados, -por ejemplo-, pueden aparecer como realmente necesitados (percepción que puede verse favorecida por el hecho de que un Estado del régimen liberal es generalmente menos generoso con sus políticas de bienestar), tiende a

existir en él la creencia generalizada de que dichos colectivos tienen un amplio control sobre las propias necesidades¹¹⁹ (Albrekt 2005:13).

Si a todo esto se le agrega que las políticas propias de este régimen abren la discusión acerca de si los beneficiarios son o no culpables de sus necesidades, puede concluirse que el nivel de exigencia para cumplir con este criterio de merecimiento va a ser mayor. En lo que respecta al tercer criterio, el definir a los posibles beneficiarios como un grupo diferente de los demás miembros de la sociedad, no sólo aumenta el riesgo de estigmatización, sino que, además, dificulta el reconocimiento de los mismos como un elemento significativo del esquema propio de proyectos y fines (pues no pertenecen a "nosotros"). En definitiva, las políticas de bienestar propias de dichos Estados no parecen favorecer el desarrollo de las condiciones básicas para que una motivación solidaria se manifieste, y se convierta en una fuente de actitudes de respaldo a las mismas.

Las políticas universalistas características de los Estados de Bienestar del régimen socialdemócrata, en cambio, generarían exactamente el efecto contrario. Si bien el criterio de necesidad puede volverse más estricto, pues los Estados de este régimen son generalmente más generosos con sus políticas de bienestar, al cerrar la discusión acerca de si los beneficiarios son o no culpables o necesitados este dilema se hace relativamente irrelevante (Albrekt 2005:8). Así, aquellos individuos que estén motivados por una disposición solidaria no se encontrarán en un escenario que cuestiona continuamente los principios de su motivación (a saber, si los posibles beneficiarios se ven afectados realmente por una condición negativa, grave e inmerecida). Además, este tipo de políticas posibilitan el reconocimiento de los mismos como un elemento significativo del esquema propio de proyectos y fines, -al definirlos como ciudadanos iguales que pertenecen a "nosotros"-, lo cual facilita el surgimiento de una motivación solidaria.

En lo que respecta a los Estados de Bienestar del régimen conservador y su efecto sobre este tipo de motivación, la situación sería ambigua. Pues mientras que la

¹¹⁹ Para Albrekt, esto se debe principalmente a que en estos Estados, -a diferencia de lo que sucede en aquellos que pertenecen a los otros regímenes de bienestar-, el mercado laboral se percibe como generador de un alto grado de oportunidades de trabajo; en este sentido, se piensa que todo aquel que se encuentre en una situación de necesidad, tiene la posibilidad de conseguir una fuente de ingresos por sus propios medios. Linos y West (2003:401) corroboran en su estudio esta tesis: de acuerdo con los resultados por ellos obtenidos, los norteamericanos y los australianos presentan una tendencia significativamente mayor que los noruegos y los alemanes a creer que los individuos pueden progresar basándose en sus propias habilidades, esfuerzo, y ambición.

repercusión de sus políticas en los dos primeros criterios de merecimiento es similar al caso anterior, en el último sería como en el caso del régimen liberal.

Ahora, antes de pasar al análisis de la reciprocidad fuerte, es importante referirse a otro aspecto relevante para la solidaridad personal, y que ha sido destacado como una de las consecuencias no queridas del Estado de Bienestar, a saber, el debilitamiento del capital social. De acuerdo con Noya (2004:45), se ha afirmado que la causa de este tipo de consecuencias radica en el carácter de gran intermediario abstracto entre las personas que el Estado de Bienestar tiene; al convertirse en sustituto de las relaciones directas entre ellas, las relaciones reales se hacen invisibles, por lo que puede producirse, entre otros, una destrucción del capital social.

El problema se dirigiría a que el Estado de Bienestar, -a través de sus diferentes instituciones, como los impuestos-, desplazaría la iniciativa privada de la acción social, lo cual podría traer como consecuencia un debilitamiento de los lazos sociales de la sociedad civil. En este caso, el Estado de Bienestar desincentivaría el surgimiento de las motivaciones solidarias y altruistas, debido a al debilitamiento que genera en este campo. Si bien este es un riesgo que debe tenerse en cuenta, como afirma Noya a continuación, la evidencia empírica a favor de esta teoría es débil, ya que los estudios realizados reflejan que la confianza y el comportamiento asociativo no parecen estar correlacionados con el tamaño y las actividades de sus Estados. Por lo tanto, concluye, el efecto del Estado de Bienestar sobre el capital social o relacional tiende a ser más bien ambivalente¹²⁰.

¿Qué podríamos decir a partir de la teoría desarrollada por Albrekt, sobre la reciprocidad fuerte? A este respecto, la situación es hasta cierto punto semejante a la de la solidaridad personal, es decir, las políticas promovidas por los Estados de Bienestar del régimen liberal tenderían a ser menos compatibles con una reciprocidad fuerte, las del régimen socialdemócrata favorecerían este tipo de motivación, y las del régimen conservador serían un caso intermedio. No obstante, en el caso de la reciprocidad fuerte aparecen otro tipo de factores en los que precisamente se diferencia de la solidaridad personal, -como en el carácter condicional de la generosidad, o en la predisposición a castigar a quienes no colaboran-, que añaden a su análisis una mayor complejidad.

¹²⁰ “El Estado de Bienestar fortalece y debilita los lazos comunitarios al mismo tiempo. Al contribuir a la prosperidad social aumenta el tiempo de ocio y expande los horizontes sociales de los beneficiarios. Al mismo tiempo, al contribuir a la movilidad social y geográfica, socava los lazos solidarios; al crear redes de funcionarios que atienden a las necesidades, lo hace más eficientemente pero más fríamente que los amigos...” (Wolfe en Noya 2004:47).

Como vimos, las políticas selectivas que caracterizan al régimen liberal abren la discusión acerca de si los beneficiarios son o no culpables o necesitados, y tienden a generar una catalogación de los mismos como un grupo diferente, por lo que se produce una barrera entre “ellos” y “nosotros” (Albrekt 2005:7). Lo anterior lleva a que los diferentes miembros de la sociedad se cuestionen por el nivel de cooperación de cada uno con el Estado de Bienestar, y por los beneficios que de él obtienen. De esta forma, la reciprocidad del sistema puede verse objetada por aquellos que pagan sus impuestos - es decir, cooperan- pero no se benefician de ninguna de las políticas selectivas, y que, a su vez, perciben que existen unos grupos determinados de beneficiarios que no contribuyen¹²¹.

En los Estados de Bienestar del régimen socialdemócrata, en cambio, la frontera entre aquellos que dan y aquellos que reciben queda oscurecida por la lógica misma del sistema (Albrekt 2005:8), por lo que la posibilidad de que las personas motivadas por una reciprocidad fuerte se sientan explotadas por otros se minimiza. Además, como afirma Albrekt, en este régimen las personas necesitadas tendrían una dificultad menor para cumplir con los criterios de merecimiento, elemento esencial para que la reciprocidad fuerte impulse a colaborar con ellas¹²².

Pero, por otra parte, las políticas universalistas características del mismo, en las cuales se compensa a las personas independientemente de su contribución, pueden convertirse en un factor de resistencia para quienes tienen una motivación de este tipo (Bowles y Gintis 2001); dichos individuos esperan de parte de los beneficiarios una disposición a cooperar recíprocamente –en la medida de sus posibilidades- como requisito para contribuir con ellos, por lo que podrían considerar injusto que se les ayude sin pedir retribución alguna de su parte –por pequeña que sea-. En este sentido, estas políticas podrían afectar negativamente una motivación semejante y llevar a que se retire el apoyo a las mismas, aún si los supuestos beneficiarios merecieran, en otras circunstancias, la ayuda en cuestión. Puede ser, como se dijo anteriormente, que la lógica del sistema oculte este efecto negativo de sus políticas; en este caso, cabría pensar que la repercusión en la reciprocidad fuerte sería netamente positiva. De lo

¹²¹ Recordemos el “dilema del seguro” al cual hicimos alusión en el apartado anterior: una persona motivada por una reciprocidad fuerte, si percibe que los demás no cooperan, puede ver mermada su motivación y pasar a guiar su comportamiento por el interés propio, es decir, por una reciprocidad débil.

¹²² Bowles y Gintis (2001:187) presentan un ejemplo al respecto: “[La reciprocidad fuerte] explica el apoyo constante a la seguridad social y médica en Estados Unidos, ya que la percepción del público es que los beneficiarios <merecen> tales protecciones y que dichas políticas no sostienen lo que se consideran comportamientos antisociales.”

contrario, habría una cierta ambigüedad en sus efectos, y la cuestión sería ver cual de ellos tiene un peso mayor.

Finalmente, en lo que respecta al régimen conservador, la reciprocidad fuerte tendería a verse más fortalecida que en el régimen liberal, pero menos que en el socialdemócrata. Y esto se debe principalmente a que, -si bien existen grandes diferencias entre los distintos Estados de Bienestar que se incluyen en este régimen-, el grado en el que sus sistemas de bienestar se basan en políticas selectivas es menor que en el liberal, pero mayor que en el socialdemócrata (Albrekt 2005:9); en este sentido, las barreras entre los beneficiarios y los no beneficiarios que este tipo de políticas generan, de existir, van a ser menos marcadas que en el régimen liberal, pero lo suficientemente altas como para acentuar la frontera entre aquellos que dan y aquellos que reciben.

Las dos motivaciones que acabamos de analizar, a saber, la reciprocidad fuerte y la solidaridad personal, sirven cada una como ejemplo de los dos tipos de altruismo definidos en este trabajo: la primera es un caso del altruismo impuro, y la segunda del altruismo puro. La forma en que las distintas políticas sociales y redistributivas propias de cada régimen influyen en cada una de ellas nos da una idea general de la manera en que estas motivaciones se verían afectadas y habrían de responder a las mismas.

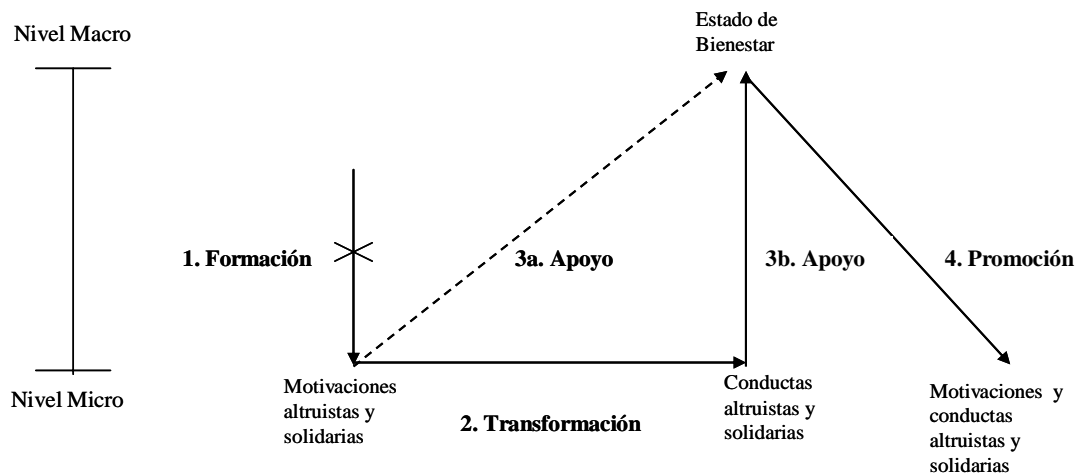
2. Identificación de mecanismos sociales alrededor de las motivaciones altruistas y solidarias, y de su relación con el Estado de Bienestar.

En el capítulo anterior afirmamos, -apoyándonos en distintos estudios y análisis realizados por diferentes autores-, que las motivaciones altruistas y solidarias son un factor explicativo importante del apoyo popular a los Estados de Bienestar; además señalamos que dichos Estados pueden, a su vez, influir a través de sus políticas en el desarrollo y fortalecimiento de este tipo de motivaciones. A continuación vamos a dedicarnos a identificar y especificar una serie de mecanismos y factores sociales importantes, tanto para la relación que ha venido siendo delineada entre la solidaridad institucional (representada por el Estado de Bienestar) y las motivaciones altruistas y solidarias, como para la manifestación y promoción de este tipo de motivaciones y conductas.

Ahora, es importante hacer una aclaración preliminar sobre los ámbitos de interacción social en los cuales nos vamos a centrar: de acuerdo a lo que nuestra hipótesis plantea, -a saber, la existencia de una relación causal entre las motivaciones altruistas y solidarias, y el Estado de Bienestar-, es posible establecer, en primera instancia, tres ámbitos diferentes en los cuales pueden identificarse diversos mecanismos sociales.¹²³ Estos ámbitos siguen la lógica de lo que se conoce como el “barco”, o el gráfico micro-macro de Coleman (1990) (Ver Gráfico 1). Tal como Hedström (2005:115) indica, el mismo sirve para describir y explicar la relación que existe entre dos fenómenos sociales, al señalar la forma en que un fenómeno social influye sobre las acciones y motivaciones individuales en un momento determinado, y como estas producen precisamente los resultados sociales que se pretende explicar. En otras palabras, la idea consiste en tratar de explicar fenómenos que ocurren al nivel macro, basándose en las motivaciones y conductas de los individuos (nivel micro) comprendidas en el nivel macro del sistema.

¹²³ Si bien existen diferentes definiciones de “mecanismo social”, una buena aproximación a lo que este concepto pretende expresar puede encontrarse en Hedström (2005:25): “A social mechanism, as here defined, describes a constellation of entities and activities that are organized such that they regularly bring about a particular type of outcome. We explain and observed phenomenon by referring to the social mechanism by which such phenomena are regularly brought about.”

Grafico 1: Ámbitos para la identificación de mecanismos sociales



En este sentido, por una parte, es posible indagar por cuales habrían de ser los mecanismos explicativos de la formación de las motivaciones altruistas y solidarias, es decir, los factores más importantes que influyen en el surgimiento de las mismas (flecha 1. Formación). Por otra parte, podemos determinar una serie de mecanismos centrales para la manifestación y el desarrollo de estas motivaciones; en otras palabras, dejando de lado la forma en que las mismas surgen, -y dando por sentado que se encuentran presentes-, podemos indagar por aquellos elementos que pueden influir en las creencias, deseos, o posibilidades de las personas con estas motivaciones, de tal manera que decidan transformarlas en acciones (flecha 2. Transformación).

Por último, es posible establecer una serie de mecanismos explicativos alrededor de aquellos factores que pueden llevar a que las motivaciones y conductas altruistas y solidarias se conviertan en un elemento importante para el mantenimiento y desarrollo de los Estados de Bienestar (flechas 3a y 3b. Apoyo). Ahora, la relación causal entre este tipo de motivaciones y los Estados de Bienestar, -tal como hemos afirmado ya-, puede ir también en la dirección opuesta; entonces, en este caso aparece un cuarto ámbito a estudiar, en el cual lo principal sería identificar los mecanismos explicativos de la forma en que los Estados de Bienestar pueden influir, a su vez, en la promoción y manifestación de las motivaciones y conductas solidarias y altruistas (flecha 4. Promoción).

De acuerdo con los objetivos planteados en este trabajo, nos vamos a centrar en el análisis de los mecanismos relacionados con los tres últimos ámbitos descritos¹²⁴, tal y como hemos venido haciendo de forma preeliminar a lo largo del mismo. En esta línea, en el primer apartado nos vamos a dedicar al segundo grupo de mecanismos, y en el siguiente vamos a profundizar en aquellos que tienen que ver con la relación entre estas motivaciones y la solidaridad institucional.

2.1 La manifestación del altruismo y de la solidaridad: mecanismos y factores sociales.

Volvamos por un momento al tema de las motivaciones altruistas y solidarias. En primer lugar, hemos señalado que existe una constatación empírica de que las personas - en algunas ocasiones- se preocupan desinteresadamente¹²⁵ por la situación y las necesidades de los demás, cooperan con ellos, y procuran por su bienestar; ya sea porque dicha preocupación viene dictada por su carga genética, porque es inherente a su naturaleza, o porque ha sido inculcada a través de los procesos de socialización (como consecuencia de una influencia cultural o de unos principios morales, por ejemplo), lo central es que este tipo de motivaciones se presentan en la realidad, como parte de un marco más amplio y heterogéneo de disposiciones, preferencias e intencionalidades. Además, hemos expuesto diferentes argumentos en los que se muestra que las mismas son importantes para el desarrollo y mantenimiento de los Estados de Bienestar, ya sea por su influencia en la búsqueda de la justicia social, o por su repercusión en las actitudes de respaldo a la solidaridad institucional que ellos representan.

Ahora, en el espacio social en el cual este tipo de motivaciones y conductas tienen lugar, y en la forma en que al interior del mismo se estructura la interacción social (es decir, la manera en que el comportamiento de unos individuos afecta la conducta de otros), se pueden generar unas condiciones que facilitan o dificultan el desarrollo y la manifestación de las mismas.

Uno de los autores que se ha dedicado a estudiar esta relación es Michalski (2003); específicamente, él busca explicar las conductas altruistas a partir de la relevancia que en ellas tienen, entre otras, las redes de relaciones sociales, las diferencias de estatus, y

¹²⁴ El análisis de los mecanismos y factores relacionados con el primer ámbito expuesto, si bien es un tema de gran relevancia, excede el propósito de este trabajo. Sobre esta cuestión, véase, por ejemplo, Pettit (1999) o Tena (2007).

¹²⁵ Por una preocupación desinteresada se quiere dar a entender un tipo de motivación -como el altruismo puro e impuro-, que no tiene como fundamento (principal) al interés propio, o la búsqueda de la satisfacción de los deseos propios.

las constricciones estructurales en las cuales tiene lugar el comportamiento humano¹²⁶. Para esto, él desarrolla el concepto de “altruismo financiero”, entendido como la provisión unilateral de recursos monetarios de una unidad social a otra¹²⁷; en otras palabras, este concepto se refiere a la transferencia unilateral de recursos de bienestar, como por ejemplo, la llevada a cabo por el Estado de Bienestar a través de algunas de sus políticas sociales y redistributivas, o las que se dan al interior de un grupo familiar entre sus diferentes miembros (Michalski 2003:345).

A partir del estudio de la forma en que este tipo de transferencias ocurren, Michalski propone una serie de factores que describen el comportamiento social del altruismo financiero: suponiendo que los demás factores permanecen constantes, por una parte, el altruismo financiero tiende a dirigirse desde aquellos que tienen una mayor riqueza y un nivel mayor de integración social, hacia quienes cuentan con menores recursos y se encuentran menos integrados, o con un estatus social inferior (por ejemplo, desde las personas empleadas hacia quienes se encuentran en paro); por otra parte, dicho altruismo tiende a manifestarse en mayor medida en grupos pequeños, así como entre quienes existe una distancia relacional y cultural menor.

Finalmente, un mayor grado de convencionalismo y respetabilidad en las unidades sociales o individuos en cuestión, tiende a influir positivamente en el nivel de altruismo financiero que alrededor de ellos se genera. Michalski (2003:352) da un ejemplo que ilustra lo anterior: de acuerdo con un estudio realizado por Black (1979), es más probable que las personas que piden dinero tocando música en una estación de metro se vean recompensadas unilateralmente -en muchos casos, quienes colaboran con ellos no se detienen siquiera a escuchar su música-, que aquellos individuos que esperan pasivamente a recibir unas cuantas monedas.

En síntesis, cada uno de los factores señalados por Michalski ayuda a identificar, tanto las condiciones sociales en las cuales las transferencias unilaterales de recursos (y

¹²⁶ En relación a la teoría desarrollada por Michalski es importante hacer una aclaración preeliminar de tipo metodológico: si bien él parte de una perspectiva teórica definida como “sociología pura” (Hedström 2005:18), -en la que se enfatizan las condiciones sociales y las constricciones estructurales en las cuales tiene lugar el comportamiento humano (en vez de centrarse en elementos como la motivación o la intencionalidad)-, esto no impide el poder dar un paso más en cada uno de los factores que él resalta, y tratar de explicarlos en términos de los deseos, creencias, y oportunidades de los individuos, tal y como se pretende hacer en este apartado (paso que, a mi criterio, en algunos casos es dado ya por el mismo Michalski).

¹²⁷ Nótese que la noción de altruismo financiero de Michalski coincide a grandes rasgos con la definición que en este trabajo hemos hecho del altruismo, pues se refiere a un comportamiento dirigido a procurar el bien ajeno de manera intencional y directa. Ahora, puede referirse a un altruismo puro o impuro, dependiendo de si la transferencia financiera unilateral tiene o no un carácter incondicional.

en este sentido, las conductas altruistas y solidarias) tienden a ocurrir, como a las personas o a las unidades sociales que tienen una probabilidad mayor de verse excluidas de las mismas, y por esto mismo, en una situación de mayor vulnerabilidad: son aquellas que se encuentran menos integradas, que tienen un grado mayor de anonimidad, que son menos convencionales y respetables, y que tienen una distancia cultural y relacional mayor con los demás miembros de la sociedad (Michalski 2003:355).

Por otra parte, a partir de la interacción social que se genera entre las diferentes unidades sociales o individuos que intervienen en este proceso, es posible identificar una serie de mecanismos sociales que explican el nivel de altruismo que en cada caso puede llegar a manifestarse; como vamos a presentar a continuación, cada uno de los factores descritos se convierte en un criterio que ayuda a entender por qué diferentes individuos tienden o no a desarrollar entre ellos un comportamiento de este tipo.

Tomemos en primera instancia al criterio según el cual el altruismo tiende a dirigirse, desde aquellos que tienen una mayor riqueza o un nivel mayor de integración social, hacia quienes cuentan con menores recursos o se encuentran menos integrados. Analíticamente, este criterio apunta en dos direcciones distintas: por una parte, cabría pensar que quienes cuentan con unos recursos (monetarios, relacionales, etc.) proporcionalmente mayores, -y tienen una motivación altruista o solidaria-, tienden a presentar un mayor nivel de conductas de este tipo (nótese que si bien esta afirmación no puede ser deducida lógicamente de la premisa anterior, existe en ella una referencia tácita a la misma). Lo que se quiere dar a entender con esto, es que las personas que cuentan con mayores recursos tienen, ya sea una capacidad económica o una posibilidad mayor de transformar estas motivaciones en acciones, o que deben incurrir en un esfuerzo o un sacrificio menor para hacerlo. Ahora, lo anterior no implica que dichos individuos tengan un nivel mayor o menor de este tipo de motivaciones, que quienes cuentan con menos recursos¹²⁸; simplemente indica que, de tenerlas, cuentan con más o mejores medios para manifestarlas y actuar en consecuencia.

¹²⁸ Si bien no pretendemos profundizar en este aspecto, cabría pensar que, -debido a otro tipo de mecanismos subyacentes pertenecientes al primer ámbito definido en la introducción (a saber, aquellos que buscan explicar el surgimiento de las motivaciones altruistas y solidarias)-, las personas que cuentan con menores recursos pueden tener una tendencia mayor a desarrollar este tipo de motivaciones. Esto puede deberse, entre otros, a que dichos individuos tienen un contacto más cercano con situaciones de necesidad, -ya sea porque ellos mismos las afrontan, o porque en su entorno cercano hay un mayor número de personas con un riesgo similar-, por lo que pueden desarrollar una sensibilidad mayor (derivada, por ejemplo de un grado más alto de empatía, o de un sentimiento de compromiso más profundo) hacia quienes se encuentran en este tipo de situaciones; lo anterior, a su vez, los puede llevar a

En este caso, entonces, el mecanismo subyacente se refiere a las oportunidades con las que cuentan las personas; aquellos individuos que tienen mayores recursos económicos (las personas empleadas en relación con las desempleadas, los padres en relación con los hijos, etc.), o que están más integrados (los miembros antiguos de una comunidad en relación con los nuevos, por ejemplo), tienen mayores oportunidades o alternativas para desarrollar y manifestar sus motivaciones altruistas y solidarias. Es de esperar, entonces, que las conductas a las que este tipo de motivaciones conllevan provengan con mayor frecuencia de ellos.

Por otra parte, este criterio señala que aquellos que cuentan proporcionalmente con menos recursos son los que tienden a verse beneficiados en mayor medida por actos altruistas y solidarios. El mecanismo que opera tras esta premisa tiene que ver con las creencias de las personas. En primera instancia, como su definición lo indica, estas motivaciones se dirigen a procurar el bien ajeno de forma intencional (es decir, existe un deseo desinteresado de ayudar a otros). Ahora, para decidir a quién o a quienes ayudar, las personas utilizan diferentes criterios de merecimiento dependiendo de la percepción que se tenga en cada caso de los beneficiarios potenciales, y de la situación en que se encuentran. Entre los criterios más comunes para este fin cabe destacar el de necesidad y el de control¹²⁹; ahora, aquellos que cuentan proporcionalmente con menos recursos son los que tienden a cumplir más fácilmente con estos criterios, al ser quienes tienen un mayor grado de necesidad y, generalmente, un menor control sobre la misma. Y esto podría explicar, entonces, por qué tienden a verse beneficiados en mayor medida por las personas con este tipo de motivaciones.

Pasemos ahora al grado de convencionalismo y respetabilidad. Volviendo al ejemplo presentado por Michalski, tal y como él mismo afirma, la tendencia mayor a recompensar a los artistas del metro puede deberse al hecho de que ellos se encuentran “trabajando”, actividad que tiende a ser percibida como más “convencional” y “respetable” que la espera pasiva de los otros individuos. En este sentido, puede

desear y buscar diferentes formas de ayuda desinteresada o de colaboración mutua, con una mayor intensidad que quienes tienen un contacto más lejano con este tipo de situaciones.

¹²⁹ En el capítulo anterior destacamos cinco criterios básicos de merecimiento que la gente utiliza comúnmente para juzgar si una persona o un grupo merece ser ayudado, a saber, control, necesidad, identidad, actitud, y reciprocidad (Albrekt 2005); entre estos, los tres últimos son los que presentarían un escenario más problemático para el mecanismo expuesto, pues podrían llevar a que las conductas altruistas y solidarias no se dirigieran –en algunos casos– en el sentido al que el mismo apunta. En todo caso, dada la importancia que el criterio de necesidad tiene para este tipo de motivaciones, -especialmente para la solidaridad-, podría pensarse que por lo regular el mecanismo especificado es relevante (si bien para la reciprocidad fuerte es claramente menos determinante).

afirmarse que estos criterios influyen en las creencias de aquellos que tienen una motivación altruista o solidaria, de tal manera que, al igual que en el caso anterior, juzgan que la persona merece ser ayudada y deciden actuar conforme a lo que su motivación indica (en la situación contraria, las personas pueden tener una motivación de este tipo (el deseo de ayudar a otros), pero consideran que quienes esperan pasivamente no merecen ser recompensados, y en consecuencia deciden no transformar su motivación en una acción correspondiente).

Tomemos finalmente a la distancia relacional y cultural, y al tamaño de los grupos en cuestión. En la medida en que el tamaño de un grupo o una red social aumenta, afirma Michalski, el sentimiento de obligación a responder a las demandas de los otros tiende a disminuir. Esto se debe a que el mayor tamaño de un grupo puede generar un efecto desincentivador sobre el nivel de altruismo que las personas pertenecientes al mismo manifiestan, al influir sobre su sistema de creencias; en una serie de estudios experimentales y de trabajo de campo realizados por Latane, Nida y Wilson (Michalski 2003:353), se concluye que el comportamiento altruista ocurre con una frecuencia menor si otras personas se encuentran presentes y pueden, -o se cree que existe la posibilidad- de que ellas sean las que incurran en una conducta semejante. Además, en los grupos grandes existe un mayor nivel de anonimato, lo cual facilita el gorroneo y otro tipo de conductas que llevan a aquellos que tienen una motivación de este tipo a enfrentarse a problemas como “el dilema o juego del seguro”, al cual nos hemos referido en el capítulo anterior.¹³⁰

Por otra parte, al interior de las redes de relaciones sociales existen grupos con un mayor nivel de intimidad que otros, es decir, con una distancia relacional menor. De acuerdo con Michalski, las conductas altruistas tienden a suceder con mayor frecuencia en la medida en que la distancia relacional entre unidades sociales disminuye (pensemos por ejemplo en las transferencias unilaterales de recursos de bienestar al interior de una misma familia). Lo mismo ocurre con la distancia cultural; una mayor afinidad cultural, ya sea entre individuos o grupos sociales, facilita generalmente el desarrollo de comportamientos altruistas entre ellos.

Estudios realizados por Bowles y Gintis (2001) aportan evidencia significativa que corrobora los dos planteamientos anteriores: en los diversos experimentos realizados

¹³⁰ Una persona motivada por una reciprocidad fuerte, si percibe o cree que los demás no cooperan, puede ver mermada su motivación y pasar a guiar su comportamiento por el interés propio, es decir, por una reciprocidad débil.

por ellos, los niveles de generosidad y cooperación entre los participantes aumentaba de forma sostenida en la medida en que la “distancia social subjetiva” entre ellos disminuía.¹³¹ Este es un factor de gran relevancia, pues, -como afirman Bowles y Gintis-, ayuda a entender por qué las desigualdades tienden a mantenerse aún entre personas y grupos sociales aparentemente generosos. “La desigualdad económica, particularmente cuando está revestida de diferencias raciales, étnicas, o de lenguaje, incrementa la distancia social, que, a su vez, mina las bases motivacionales que nos hacen preocuparnos por aquellos más necesitados.” (Bowles y Gintis 2001:185).

¿Qué mecanismos explicativos podemos identificar tras esta tendencia? Por una parte, un incremento en la distancia relacional puede tener efectos similares sobre las creencias de las personas a los expuestos en el caso de los grupos sociales grandes, lo que explicaría una menor manifestación de las motivaciones altruistas y solidarias. Por otra parte, si el aumento en la distancia relacional viene unido a una mayor distancia cultural (como en el caso, por ejemplo, de la existencia de una diversidad cultural marcada al interior de una comunidad), es posible identificar otro tipo de factores que ejercen una influencia determinante en el desarrollo de estas motivaciones.

Como señala Van Parijs (2004:377), la diversidad cultural estructura canales de interacción que conllevan a la formación de distintas sub-unidades sociales con una comunicación interna más intensa -generados, por ejemplo, por una barrera de lenguaje, por diferentes prácticas religiosas, o por una segregación geográfica, entre otros-. Además, la diversidad cultural viene unida generalmente a diversas tradiciones y creencias, las cuales repercuten en la manera en que cada sub-unidad social percibe la realidad. Ahora, estos dos elementos presentan dos escenarios diferentes para nuestro análisis, uno al interior de cada una de las sub-unidades sociales con una distancia relacional y cultural menor, y otro al nivel de la sociedad en cuestión (es decir, aquella que se compone por las diferentes sub-unidades generadas por la diversidad cultural) con una distancia relacional y cultural mayor.

Y son precisamente estos dos elementos destacados por Van Parijs los que afectarían el nivel de motivaciones altruistas y solidarias que en cada caso pueden

¹³¹ Por ejemplo, en un experimento realizado por ellos en la Universidad de California, se planteó un juego del “dilema del prisionero” en el cual los miembros de una asociación de estudiantes perteneciente a dicha universidad interactuaban, entre otros, con otro miembro de su asociación, con un miembro de otra asociación desconocida, con estudiantes de otra universidad, y con un oficial del departamento de policía de la universidad. Los jugadores evidenciaron, en general, una preferencia significativamente mayor a cooperar cuando jugaban con un miembro de su asociación, y una disminución de la misma en la medida en que la distancia social entre jugadores aumentaba (Bowles y Gintis 2001:184).

llegara a manifestarse, a partir de su repercusión en los deseos y creencias individuales. En el primer escenario, una comunicación más fluida entre las personas, y un conjunto de tradiciones y creencias en común, favorecen el surgimiento espontáneo de un sentimiento de identificación mutua o de compañerismo entre ellos. Lo anterior puede repercutir positivamente, tanto en el nivel de empatía y en los sentimientos de compasión y compromiso que entre los miembros de un grupo se puedan producir, -y en este sentido, en los deseos de las personas de transformar en actos sus motivaciones altruistas y solidarias-, como en el grado de confianza mutua que al interior del mismo se establece, -y en esta medida, en la reciprocidad fuerte que entre ellos se pueda generar-.¹³²

Ahora, en el segundo escenario los elementos planteados influirían en el sentido opuesto; por una parte, la dificultad para el surgimiento de un sentimiento de identificación mutua -producida por una comunicación deficiente o por la ausencia tradiciones comunes derivadas de una mayor distancia relacional y cultural-, puede llevar a que las personas no perciban a los otros como parte de su esquema de proyectos y fines, y por esto mismo, prefieran no manifestar sus motivaciones altruistas o solidarias.¹³³ Por otra parte, un menor nivel de confianza entre los individuos o las sub-unidades sociales en cuestión, puede promover la creencia de que los otros, de tener la oportunidad, no colaborarían de la misma manera, y desincentivar así el grado de reciprocidad al interior de la sociedad.

Un factor que puede contrarrestar la influencia ejercida por una mayor distancia social y cultural a la que nos venimos refiriendo, surge a partir del concepto de “bienes solidarios” desarrollado por Sunstein y Ullmann (2001). Ellos realizan un análisis sobre la relación que existe entre los mercados económicos y las prácticas sociales de consumo; los consumidores, en las decisiones que toman sobre el tipo de productos que consumen, no sólo se relacionan con bienes de mercado, sino también, con otros consumidores. Más allá, afirman ellos, sus decisiones al respecto incluyen esfuerzos por

¹³² Por ejemplo, si yo me encuentro motivado a cooperar siempre y cuando los demás también lo hagan, el percibir que esto sucede (percepción derivada de un mayor nivel de confianza al interior del grupo al cual pertenezco) puede repercutir positivamente en mi motivación, e impulsarme a actuar en consecuencia.

¹³³ En este sentido, como afirma Kraus (2004:313), un reconocimiento cultural entre los diferentes miembros de una sociedad (en el cual se enfatice en el respeto por la diversidad de identidades existentes y sus diferentes formas de expresión), se convierte en un requerimiento importante para el ejercicio individual y colectivo de una solidaridad cívica.

construir redes de experiencias e identidades en común, por lo que en este proceso las personas muchas veces buscan un sentido de solidaridad¹³⁴ y pertenencia.

Sunstein y Ullmann (2001:132) definen a los bienes solidarios como aquellos bienes cuyo valor depende, en gran parte, del hecho de que otras personas también los consuman o disfruten; en la medida en que otros disfruten de ellos, entonces, un bien solidario va a tener un valor mayor (entre los ejemplos que dan de bienes de este tipo, se encuentran los debates políticos, las películas, libros, o canciones populares, los monumentos nacionales, o las celebraciones públicas). De acuerdo con ellos, una presencia numerosa y sobresaliente de este tipo de bienes puede incentivar en los individuos comportamientos altruistas y solidarios; al unir a personas diversas alrededor de símbolos, experiencias, e intereses compartidos, los bienes solidarios pueden promover el desarrollo de una identidad en común, y un mayor nivel de confianza y cercanía en las relaciones que entre ellos se establecen. Ahora, los mecanismos que operan tras esta tendencia serían básicamente los mismos a los que nos hemos referido en el caso de una menor distancia cultural y relacional, dada la semejanza entre los elementos que influyen en cada caso sobre los deseos y creencias individuales.

Finalmente, podemos destacar otro factor que puede repercutir de manera notable sobre las decisiones de las personas de transformar las motivaciones altruistas y solidarias en acciones, destacado por Titmuss (1970); él desarrolla un extenso análisis acerca de la entrega de donaciones y del tipo de relaciones en las cuales estas tienen lugar, a partir del cual indaga sobre el papel del altruismo y la repercusión que sobre el mismo pueden tener las políticas de bienestar. En el caso concreto de la donación de sangre, Titmuss descubrió que el sistema de donación inglés, de carácter voluntario, era más eficiente que el sistema remunerado desarrollado en su momento en Estados Unidos, ya que el segundo generaba un mayor desperdicio de sangre, un sistema administrativo más costoso, y una menor calidad en el suministro de la misma¹³⁵, entre otros; además, -y esto es lo principal para nuestro trabajo-, el sistema remunerado y su lógica tendía a desincentivar las expresiones altruistas individuales, al desplazar a los donantes potenciales con este tipo de motivaciones por la introducción de recompensas materiales.

¹³⁴ El término solidaridad es usado en este caso por Sunstein y Ullmann como un posible subproducto derivado de los bienes solidarios.

¹³⁵ Como señala Elster (1992:236), el permitir a las personas vender su sangre puede generar un problema de selección adversa, al crear incentivos en ellas para no informar enfermedades adquiridas o heredadas relevantes.

Como afirma Pelligra (2004), el argumento de Titmuss se centra en los distintos tipos de motivaciones que pueden impulsar a diferentes personas a llevar a cabo una misma acción; volviendo al ejemplo de la donación de sangre, los donantes voluntarios expresan una motivación altruista basada en razones intrínsecas (pues no responden a algún tipo de incentivo externo al sujeto mismo), mientras que en los donantes remunerados el motivo de su acción es extrínseco, ya que el objetivo de la misma es obtener una recompensa material. Ahora, al introducir una recompensa económica, no sólo se tenderá a seleccionar únicamente a los sujetos con una motivación extrínseca, sino que, además, se disminuyen las oportunidades para que aquellos que se encuentran motivados intrínsecamente a donar sangre, -por una motivación altruista, por ejemplo-, puedan participar en esta clase de actividades, desincentivando así el desarrollo de este tipo de motivaciones.¹³⁶

El posible efecto de las intervenciones externas en las motivaciones señalado por Titmuss, ha llevado a otros autores a desarrollar lo que se ha llamado el “efecto de exclusión” (Pelligra 2004) o “Motivation Crowding Effect” (Frey y Jegen 2001). De acuerdo con esta teoría, un mismo agente puede tener tanto motivaciones extrínsecas como intrínsecas, y una intervención externa a través de incentivos o sanciones materiales puede socavar o fortalecer en él este tipo de motivaciones.¹³⁷ En el caso que ahora nos ocupa, esta teoría afirma que al tratar de incrementar -por medio de incentivos monetarios- la predisposición de una persona con una motivación intrínseca a llevar a cabo cierto tipo de actos regidos por la misma, el efecto puede ser el contrario al deseado: por una parte, como acabamos de afirmar, dichas recompensas materiales pueden desincentivar este tipo de comportamientos; pero, además, pueden generar una transformación en la motivación subyacente, -de intrínseca (o altruista) a extrínseca-, al influir sobre las creencias de las personas acerca del tipo de conductas que son valoradas socialmente.¹³⁸ “Una intervención externa puede transmitir el mensaje de que

¹³⁶ En este sentido, Titmuss (1970:224) afirma: “The evidence in preceding chapters shows the extent which commercialization and profit in blood has been driving out the voluntary donor. Moreover, it is likely that a decline in the spirit of altruism in one sphere of human activities will be accompanied by similar changes in attitudes, motives and relationships in other spheres.”

¹³⁷ Nótese que en esta teoría se hace referencia, tanto al caso expuesto por Titmuss en el cual un mismo incentivo afecta de forma diferente a distintas personas -dependiendo del tipo de motivaciones que las impulsan a actuar-, como a la manera en que dicho incentivo puede alterar las motivaciones de un mismo individuo.

¹³⁸ En Shaftesbury, por ejemplo, podemos encontrar ya rastros de lo que el planteamiento anterior señala: “Porque, si se crea el hábito de que cada individuo preste más exclusiva atención a su bien propio y a su interés privado, irán disminuyendo insensiblemente luego las afecciones por el bien público o el interés de la sociedad.” (Shaftesbury 1745:39).

la responsabilidad individual del sujeto (y por consiguiente también el mérito potencial) no se reconoce y que la motivación intrínseca se rechaza.” (Pelligra 2004:20).

Resumiendo, en este apartado hemos destacado una serie de factores centrales que pueden influir en las decisiones individuales de transformar en acciones las motivaciones altruistas y solidarias: los recursos (económicos, relacionales, etc.) con los que cuentan las personas, los criterios que utilizan para evaluar la justicia distributiva de una situación, el grado de respetabilidad y convencionalismo percibido en los demás individuos, el tamaño del grupo social, la distancia relacional y cultural, las prácticas sociales de consumo, y, por último, el tipo de intervenciones externas que puedan tener lugar. Asimismo, a partir de la manera en que estos factores afectan la forma en que se desarrolla la interacción social, y de la influencia que pueden tener sobre los deseos, creencias y oportunidades de las personas, hemos identificado una serie de mecanismos sociales que pueden ayudar a explicar una mayor o menor regularidad en el nivel de conductas altruistas y solidarias que pueden llegar a manifestarse.

En el siguiente apartado nos vamos a centrar en la identificación de una serie de mecanismos relacionados con los dos últimos ámbitos expuestos en la introducción de este capítulo; la intención es esclarecer la manera en que este tipo de motivaciones y conductas, y la solidaridad institucional pueden apoyarse y fortalecerse mutuamente.

Una aclaración final; tal como afirmamos en la introducción, en este apartado hemos supuesto que las motivaciones altruistas y/o solidarias se encuentran presentes en los individuos; es decir, el elemento común en ellos es la existencia de un deseo primario de procurar por el bienestar ajeno, o de colaborar con los demás, y lo importante era ver como se veía influenciado ese deseo por los diferentes factores señalados, y por las variaciones en el tipo de interacción social a las que los mismos podían llevar. En este sentido, las motivaciones y conductas altruistas y solidarias podían verse reforzadas, entre otros, por aquellos factores que facilitaban la percepción de la existencia de este tipo de motivaciones en otros individuos con los cuales interactuaban (pensemos, por ejemplo, en el caso de una menor distancia relacional o cultural).

Ahora, un aspecto importante a destacar para el apoyo a la solidaridad institucional, es que esta percepción puede influir también en las decisiones de aquellos que no tienen una motivación de este tipo, y llevarlos a comportarse de una manera semejante. La distinción entre deseos primarios y secundarios (Hedström 2005:53), nos puede ayudar a aclarar esta cuestión: en el primer caso, existe un deseo primario de ayudar o colaborar con otros, el cual puede llevar a comportarse de manera altruista o solidaria; en el

segundo, en cambio, este deseo no existe, pero la presencia de otro tipo de deseos primarios en un individuo, unida a la percepción de este deseo en otros, puede inducirlo a actuar de manera semejante. Por ejemplo, el deseo primario de una persona no es colaborar, sino ser como los otros, o ganarse su confianza o aprecio; ahora, el percibir que los otros cooperan puede influir en él de tal manera que decida modificar su comportamiento en este sentido, no porque su objetivo central sea actuar así, sino porque considera que es la mejor forma de conseguir aquello que desea. Si bien en este caso no es una motivación altruista o solidaria lo que lo lleva a colaborar con los demás, su conducta es una consecuencia de la presencia de este tipo de motivaciones en los otros, y de la influencia de ellos en él.

2.2 Las motivaciones altruistas y solidarias, la solidaridad institucional, y el Estado de Bienestar: mecanismos que fortalecen la relación entre ellos.

Podemos reformular la pregunta con la que iniciamos el capítulo anterior, ahora dirigida específicamente a las motivaciones y conductas altruistas y solidarias: ¿Por qué son importantes para el mantenimiento y desarrollo de los Estados de Bienestar? La respuesta que hemos ido delineando a lo largo de este trabajo puede ser dividida analíticamente en dos partes:

1. Porque son el fundamento de opiniones y actitudes de respaldo y legitimación hacia los diferentes programas y políticas sociales y redistributivas que de él provienen, tanto cuando las mismas expresan o reflejan unas normas de reciprocidad y unas obligaciones condicionales para con otros, como cuando se dirigen a ayudar a aquellos que más lo necesitan de forma incondicional (en este caso, el apoyo sería independiente del hecho de que su propia situación vital se vea o no favorecida por las mismas, o si quienes se benefician de ellas tienen una predisposición a cooperar de manera recíproca).¹³⁹

2. Porque, en el día a día, llevan a comportarse de manera congruente con lo que la solidaridad institucional representa, a saber, un convenio de cooperación y ayuda mutua. Muchas de las conductas a las que las mismas impulsan cotidianamente son un factor importante para el desarrollo de sus programas, y el estudio de Titmuss (1970) sobre la donación de sangre es un ejemplo de ello; el sistema de donación de sangre inglés, de

¹³⁹ Nótese que en este caso nos referimos a las opiniones y actitudes sociopolíticas de respaldo o legitimación hacia el tipo de programas y políticas que han de ser diseñadas -o que han sido ya implementadas- por el Estado de Bienestar, más que a la colaboración con el funcionamiento cotidiano de las mismas que de estas motivaciones pueda derivarse (hacia lo cual se dirige el segundo punto).

carácter voluntario, no habría podido funcionar si no existiera en muchas de las personas que en él participaban una preocupación desinteresada (por lo menos en lo que se refiere a las recompensas materiales) por la situación y las necesidades de los otros. En este sentido, podemos señalar también otros ejemplos que han ido surgiendo a lo largo de este trabajo, como la disposición a cooperar recíprocamente con la financiación de los servicios públicos de los cuales se disfruta (salud, educación, etc.), o la motivación a pagar correctamente los impuestos, simplemente por el hecho de saber que su contribución va a beneficiar a otras personas.

Los dos puntos destacados se dirigen a la viabilidad política misma de los Estados de Bienestar, en la medida en que dichos Estados difícilmente podrían llevar a cabo sus objetivos de no contar con un respaldo popular necesario, tanto en lo que tiene que ver con una legitimación de sus políticas y proyectos, como en lo que se refiere al funcionamiento cotidiano de sus programas.¹⁴⁰

Ahora, es importante hacer una aclaración respecto a la manera en que entendemos acá la noción de viabilidad política; esta noción alude a un caso especial de la factibilidad de una política o actuación determinada, la cual gira entorno a cuatro dimensiones principales (Noguera y De Wispelaere 2007): la viabilidad político-estratégica, la institucional y administrativa, la socio-psicológica, y la viabilidad conductual;¹⁴¹ tal como afirman ellos, un mínimo de viabilidad en cada una de estas dimensiones, se convierte en un factor determinante para el éxito de la política en cuestión. Podemos volver entonces sobre los dos puntos resaltados anteriormente. Por una parte el primero se relaciona con la tercera dimensión identificada por Noguera y de Wispelaere; el altruismo y la solidaridad, -al influir sobre las creencias o los juicios normativos de las personas, por ejemplo-, pueden repercutir positivamente en la recepción social que las diferentes políticas del Estado de Bienestar lleguen a tener, y en esta línea, en su viabilidad social o psicológica. Por otra parte, el segundo punto tiene

¹⁴⁰ Como hemos señalado en diferentes momentos, las motivaciones altruistas y solidarias son uno de los factores importantes para este fin, si bien no son el único. En este sentido, hay que tener en cuenta también al propio interés y al igualitarismo, entre otros.

¹⁴¹ De acuerdo con Noguera y De Wispelaere (2007:3), la *viabilidad político-estratégica* se refiere a “la lucha estratégica de individuos y grupos en defensa de los propios intereses y/o opciones ideológicas”; la *viabilidad institucional y administrativa* tiene que ver con “los problemas de gestión e implementación administrativa de una propuesta”; la *viabilidad socio-psicológica* se relaciona con los “problemas de aceptación social y política de la propuesta debidos a normas interiorizadas, creencias fácticas, juicios normativos, prejuicios o sesgos psicológicos y cognitivos que estén extendidos en la población objeto”; y, por último, la *viabilidad conductual* se dirige a los problemas asociados a los posibles efectos de determinados programas y políticas, una vez han sido implementados, sobre el comportamiento de los individuos.

que ver con la viabilidad conductual; como hemos afirmado, estas motivaciones pueden favorecer un comportamiento adecuado para el desarrollo de sus programas, por lo que aumentaría la posibilidad de que los efectos de los mismos sobre la población, una vez implementados, coincidan con los objetivos planteados.

Además, las motivaciones altruistas y solidarias son importantes porque pueden traducirse, en caso de ser necesario, en conductas de respaldo a los Estados de Bienestar. Pero su valor no se restringe a su transformación presente en acciones, sino también a la capacidad que estas tienen en sí mismas¹⁴², -aunque no se hayan dado las condiciones apropiadas o necesarias, ya sea a nivel subjetivo o a nivel social¹⁴³-, para dicha transformación. Lo central a resaltar, es que tras ellas existe un potencial importante a tener en cuenta para el desarrollo y la consolidación de un arreglo como el que la solidaridad institucional representa, ya sea que se traduzcan en un respaldo activo y expreso, o a través del apoyo indirecto que su presencia misma implica (tanto por el hecho de no generar una oposición frontal a sus programas y políticas, como por las posibilidades futuras que conllevan). Un ejemplo de lo anterior: los agentes encargados del diseño institucional pueden anticipar cual ha de ser la reacción de las personas con una motivación altruista o solidaria, ante una propuesta de recortar alguno de los programas del Estado de Bienestar respaldados por ellas, y por esto mismo, abstenerse de llevar a cabo el recorte; en este caso, no es necesario que las motivaciones se transformen realmente en acciones¹⁴⁴, pues basta con saber que las mismas se encuentran presentes en ellas, y dado el caso, podrían llevar a una conducta semejante.

Con esto claro, podemos pasar entonces a una segunda pregunta fundamental: ¿Cómo se explica este respaldo, es decir, cuáles son los mecanismos principales que operan tras estos dos puntos? De acuerdo con la hipótesis de este trabajo, la respuesta que proponemos tiene que ver con tres elementos centrales: por una parte, las motivaciones altruistas y solidarias pueden llevar a un mayor nivel de cooperación

¹⁴² Tal como afirmamos en el capítulo dedicado al altruismo, las motivaciones altruistas pueden ser entendidas como actos altruistas en potencia, en la medida en que estas tienen no sólo la capacidad o la aptitud de convertirse en actos altruistas (potencia pasiva), sino también el poder o la facultad de producir en nosotros conductas altruistas, o de transformar nuestro comportamiento en este sentido (potencia activa).

¹⁴³ En este sentido, cada uno de los factores señalados en el apartado anterior puede tener una influencia importante, al facilitar o dificultar este proceso.

¹⁴⁴ Si bien dicha transformación debe haber ocurrido en el pasado, pues de otra manera los agentes no habrían podido anticipar o suponer el respaldo en cuestión. En todo caso, como afirman Noguera y De Wispelaere (2007), para la viabilidad socio-psicológica de una propuesta no se requiere necesariamente un respaldo activo y militante, pues basta con una aceptación pasiva de la misma, es decir, con que no genere un rechazo mayoritario o masivo.

social, dado que el interés central que en ellas se expresa tiene que ver con una preocupación por el bienestar ajeno. En segunda instancia, el Estado de Bienestar no sólo se presenta como un escenario atractivo al cual dirigir este tipo de motivaciones, sino que, además, genera oportunidades para que las mismas se conviertan en un mecanismo de fortalecimiento de una solidaridad institucional. Tercero, el nivel de apoyo a cada tipo de Estado de Bienestar puede variar, de acuerdo a la manera en que el mismo se ajuste a las ideas normativas sobre aquello en lo que consiste la justicia distributiva y la equidad, presentes en las personas con una motivación semejante. A continuación vamos a desarrollar cada uno de estos elementos.

2.2.1 Las motivaciones altruistas y solidarias y la cooperación social

El primer elemento sobre el cual se estructura la relación causal que pretendemos explicar, se refiere a aquello en lo que, por definición, consisten las motivaciones altruistas y solidarias: una voluntad o un deseo intencional y directo de procurar por el bien ajeno.

Tal como hemos venido sosteniendo, su presencia misma representa un potencial importante de respaldo para una colaboración social mutua y co-participativa. El argumento central en este sentido, se dirige a que este tipo de motivaciones, -al influir sobre los deseos de los individuos-, pueden inducir tanto a una mayor cooperación con el interés común, como generar una tendencia más fuerte a ayudarse mutuamente en situaciones de necesidad; además, pueden reforzar una identificación del individuo con el conjunto de su comunidad.¹⁴⁵ Ahora, cada uno de los factores destacados en el apartado anterior, -al repercutir en la manera en que se estructura la interacción social al interior de un grupo determinado-, pueden influir en las decisiones individuales de manifestar este deseo (es decir, de transformarlo en acciones), y en esta medida, en el tipo de apoyo a la solidaridad que del mismo puede provenir (activo y expreso, o indirecto).

Tomemos el caso de la distancia relacional y cultural: como afirmamos en su momento, una mayor distancia de este tipo, -derivada, por ejemplo, de una mayor

¹⁴⁵ Como afirmamos en el capítulo dedicado a la solidaridad, la propensión a ayudar al otro que este tipo de motivaciones implica, y los sentimientos que impulsan a la misma (compasión, empatía, compromiso, etc.), pueden generar una conciencia mayor de la dependencia mutua y de los lazos vinculantes que existen fácticamente entre las personas, y promover una voluntad de adherirse a (o hacer nuestra) la causa de otros. Esto, a su vez, puede generar un vínculo de comunidad, una perspectiva desde la cual el altruismo y la solidaridad llevan a la cooperación mutua y a una búsqueda co-participativa del bien común.

diversidad cultural-, puede influir negativamente en el desarrollo de estas motivaciones; esto, a su vez, puede implicar un menor respaldo (directo) a la solidaridad. En un estudio coordinado por Van Parijs sobre la relación entre la diversidad cultural y la solidaridad económica¹⁴⁶, por ejemplo, se señalan dos mecanismos centrales en este sentido: por una parte, la diversidad cultural hace más difícil que aquellos que se encuentran en una mejor situación económica perciban como legítima una redistribución hacia quienes se hallan peor, al debilitar la “solidaridad cívica” entre sus diferentes integrantes. Por otra parte, la diversidad cultural hace más difícil para quienes se encuentran peor el poder articular sus demandas de una manera exitosa, al disminuir la cohesión entre aquellos que pertenecen a este colectivo (Van Parijs 2004:377). Nótese que en los dos casos, la explicación de la manera en que una mayor diversidad cultural repercute en la solidaridad económica, tiene que ver con la influencia de la primera sobre las motivaciones altruistas o solidarias, -o sobre las condiciones que afectan a las mismas (una menor cohesión, en el segundo caso)-, y la forma en que dicha influencia afecta a su vez a la solidaridad.

2.2.2 De la solidaridad y el altruismo a la solidaridad institucional

Ahora, más allá de la influencia señalada, es decir, vengan o no acompañadas este tipo de motivaciones de un comportamiento correspondiente, en su existencia y en el deseo que las mismas expresan reside el punto de partida de nuestra hipótesis. Un segundo elemento consiste en identificar una serie de mecanismos relacionados con las oportunidades y creencias de las personas en cuestión, que nos permitan explicar por qué habrían ellas de orientar ese deseo hacia una forma institucionalizada de la solidaridad como la que los Estados de Bienestar representan.

Y es que una motivación altruista o solidaria, -si bien genera unas condiciones favorables para un mayor nivel de apoyo y colaboración mutua-, no tiene por qué dirigirse o desarrollarse en un ámbito como el que la solidaridad institucional representa, es decir, puede restringirse a una dimensión voluntaria y no coercitiva de la misma (pensemos, por ejemplo, en la caridad pública o privada). Entonces, para que estas motivaciones puedan convertirse en un factor importante para la consolidación de una solidaridad institucional, es necesario identificar los elementos centrales que pueden

¹⁴⁶ Van Parijs (2004:375) define la solidaridad económica como la institucionalización de una serie de transferencias de los miembros ricos de una sociedad a los miembros pobres de la misma, asociada con políticas económicas redistributivas y con el mantenimiento de Estados de Bienestar fuertes.

llevar a las personas impulsadas por ellas, ya sea a preferir al Estado de Bienestar frente a otras formas de provisión de bienestar o, en todo caso, a apoyarlo como una manera más de manifestar su motivación.¹⁴⁷

Aquellos individuos que tienen una motivación de este tipo pueden encontrar en el Estado de Bienestar un escenario propicio para manifestarla, por dos razones principales: por una parte, pueden percibir que, de forma general, los programas y políticas desarrollados por dicho Estado concuerdan con el interés principal de su motivación, dado que muchos de ellos expresan o reflejan, ya sea unas normas de colaboración recíproca y condicional (los sistemas de prestaciones sociales de carácter contributivo, por ejemplo), o unos mecanismos de ayuda incondicional (por ejemplo, programas de cobertura básica en áreas como salud o educación). En este sentido, las personas con una motivación altruista o solidaria hallarían en los mismos la oportunidad de desarrollarlas, y promover así un respaldo a sus propuestas y proyectos.

Por otra parte, el Estado de Bienestar sirve como un mecanismo para corregir algunos de los problemas a los que se pueden enfrentar las personas con una motivación semejante. Como afirmamos en el primer capítulo de esta sección, dicho Estado, -por medio de un sistema obligatorio de impuestos y de seguros contributivos, por ejemplo-, puede solucionar el dilema del seguro al hacer más difícil el gorroneo (el que unos se aprovechen o abusen de unos servicios por los que no contribuyen, o contribuyen menos), de tal manera que el altruista recíproco ve minimizado el riesgo de verse explotado por los no altruistas. Además, para las personas impulsadas por una motivación altruista pura, una de las principales ventajas que el Estado de Bienestar tiene frente a otras formas de provisión, es que soluciona los problemas de coordinación que se presentan a la hora de organizar eficientemente la contribución de cada uno de ellos con el bienestar común.

Ahora, los instrumentos utilizados por la política pública pueden también promover activamente este tipo de motivaciones. Tal como Titmuss (1970) afirma, las políticas sociales son en sí mismas “agentes de oportunidades altruistas”¹⁴⁸. Estas políticas

¹⁴⁷ Un aspecto preeliminar a destacar en este sentido, se dirige al nivel de confianza que las personas puedan tener en el Estado de Bienestar; un Estado con altos niveles de corrupción, o con políticas que violenten valores básicos de la población, por ejemplo, puede ser desestimado desde un principio como una forma adecuada de provisión, y en esta línea, no ser tenido en cuenta entre las opciones deseables para este fin. Si bien no es este el lugar para profundizar al respecto, es un factor importante a tener en cuenta.

¹⁴⁸ “What we do suggest, is that the ways in which society organizes and structures its social institutions – and particularly its health and welfare systems- can encourage or discourage the altruistic in man.” (Titmuss 1970:255).

pueden fomentar las motivaciones altruistas y solidarias existentes al generar oportunidades para que las personas las expresen, no sólo de forma indirecta (al solucionar, por ejemplo, los problemas de coordinación y el dilema del seguro), sino también de forma directa: en este caso, otra vez, el sistema inglés de donación de sangre estudiado por Titmuss sirve como ejemplo; este sistema, al ser de carácter voluntario, genera un escenario adecuado para la manifestación de las mismas.¹⁴⁹

Un factor importante a tener en cuenta en este sentido, -señalado ya de forma general en el apartado anterior-, reside en la manera en que las intervenciones y los incentivos vinculados a las políticas de bienestar influyen en las motivaciones de las personas; así como este tipo de intervenciones pueden promover las motivaciones altruistas y solidarias y generar oportunidades para su desarrollo, pueden también desincentivarlas, o más allá, producir una transformación en las disposiciones motivacionales del individuo, de intrínsecas a extrínsecas. Si lo que se pretende es fomentar la consolidación de dichas motivaciones para que puedan servir de respaldo al Estado de Bienestar, entonces, un aspecto fundamental reside en el tipo de mensajes que sus diferentes políticas transmiten a las personas, de tal manera que, en vez de afectar negativamente el nivel de solidaridad institucional, ayuden a fortalecerlo.¹⁵⁰

2.2.3 Las motivaciones altruistas y solidarias, y el respaldo a los diferentes tipos de Estado de Bienestar

Podemos pasar ahora al tercer elemento central de nuestra argumentación. En el punto anterior nos referimos al Estado de Bienestar en singular, como si fuera una entidad que se presenta de forma única y uniforme. Esta abstracción nos ha sido de gran utilidad, pues en este caso lo que nos interesaba era ver por qué, en términos generales, una persona con una motivación de este tipo podría verse atraída por una dimensión de la solidaridad como la que el mismo representa. Ahora, como hemos afirmado anteriormente, existen diferencias importantes en la manera en que los distintos Estados

¹⁴⁹ Cabe aclarar, como Titmuss mismo indica, que este mecanismo no es generalizable a todos los ámbitos de la política de bienestar, es decir, sólo es aplicable a ciertos campos y programas. Un ejemplo de un caso contrario puede ser el pago de impuestos, para lo cual es necesario generar un sistema de incentivos y sanciones; si este sistema funcionara de forma voluntaria -y no compulsiva, como es el caso-, la cantidad de “free-riders” o gorriones tendería a aumentar de tal manera que el mismo podría volverse insostenible. Si bien no pretendemos profundizar sobre este tema, es importante hacerlo notar.

¹⁵⁰ En este sentido, Pelligra (2004:28) afirma: “Debido a la interacción de motivos intrínsecos y extrínsecos, puede ser posible que la utilización de premios materiales para incentivar actividades motivadas intrínsecamente, reduzca el rendimiento en tales actividades (exclusión motivacional)... A fin de evitar los efectos de la exclusión, las recompensas materiales deben apuntar cuidadosamente a transmitir una sensación de respaldo en lugar de una sensación de control.”

de Bienestar se han configurado, cada uno en contextos y realidades diversas; y lo anterior, si bien implica un mayor nivel de complejidad, es un aspecto fundamental para nuestro análisis. Para abordar esta cuestión, podemos volver sobre la tipología desarrollada por Esping-Andersen (1990, 1999).

Recordemos los tres tipos diferentes de régimen de bienestar que su modelo propone, y las políticas propias de cada uno de ellos: por una parte se encuentra el régimen liberal, compuesto por aquellos Estados de Bienestar que se caracterizan por ofrecer a través de sus programas unos beneficios y unos servicios selectivos; por otra parte, los Estados de Bienestar en los cuales predominan las políticas de bienestar de tipo universalista componen el régimen socialdemócrata; finalmente, el régimen conservador representa un caso intermedio, es decir, si bien existen grandes diferencias entre los distintos Estados de Bienestar que en él se incluyen, el grado en el que sus sistemas de bienestar se basan en políticas selectivas es menor que en el liberal, pero mayor que en el socialdemócrata. Además, como afirma Noya (2004:142) cada uno de los regímenes presentados en esta tipología tiende a institucionalizar principios distintos de equidad y justicia: el régimen socialdemócrata, la igualdad y el universalismo; el conservador, la seguridad, las contribuciones y el particularismo; y el liberal, la necesidad y el asistencialismo.

Teniendo esto como marco de referencia, podemos volver sobre las motivaciones altruistas y solidarias. Una persona con una motivación semejante puede verse impulsada a colaborar con el bienestar común, y percibir en el Estado de Bienestar un escenario propicio para su propósito. Ahora, lo anterior explicaría de donde surge el apoyo potencial, y por qué habría de dirigirse hacia una solidaridad institucional, pero no, específicamente, qué tipo (o tipos) de Estados o programas de bienestar preferiría respaldar.

Este aspecto nos lleva a centrarnos en las creencias relacionadas con la óptica de la “macrojusticia” (la cual tiene que ver con el orden justo o correcto de una sociedad), y en la influencia que las mismas pueden tener en este sentido. Esta óptica se refiere a las ideas normativas de la gente sobre la justicia distributiva y la equidad; como hemos afirmado, las personas evalúan la justicia de una situación desde diferentes criterios o principios¹⁵¹, entre los cuales podemos resaltar a la igualdad, la necesidad, y el mérito.

¹⁵¹ Siguiendo a Elster (1992:62), en este caso utilizamos el término principio para designar una concepción general de cómo deberían destinarse o asignarse los bienes escasos en una sociedad.

El punto central se dirige a que ellas generalmente se encuentran comprometidas con alguno de estos criterios como principio fundamental de organización social.

Entonces, dependiendo de qué criterio defienda en cada caso una persona con una motivación altruista o solidaria, se vería inclinada a apoyar en mayor medida un tipo específico de Estado de Bienestar, de acuerdo con los principios que el mismo institucionalice. Pero antes de abordar esta cuestión, es importante analizar conceptualmente qué principios de equidad serían más compatibles con estas motivaciones, de acuerdo con la definición de las mismas que hemos hecho en este trabajo.¹⁵²

Tomemos en primera instancia al criterio de igualdad; una persona con una motivación altruista pura podría verse inclinada a defender este principio. Dado que su interés principal se dirige a procurar por el bienestar ajeno de forma incondicional, defender un cierto nivel de igualdad puede representar, para ella, un camino propicio para asegurar el bienestar de todos aquellos que cuentan con menores oportunidades o recursos, independientemente de las circunstancias particulares que los hayan llevado a encontrarse en una situación semejante. La reciprocidad fuerte (vinculada con el altruismo impuro), por su parte, podría llevar a respaldar este principio, siempre y cuando la compensación resultante de las políticas igualitarias no sea independiente de cómo y cuanto contribuyen los demás con la sociedad.¹⁵³

Pasemos ahora al criterio de necesidad. Cabría pensar que una motivación altruista pura también llevaría a defender este principio, si bien tendería a privilegiar el criterio de igualdad por encima suyo, al enfocarse el primero en el bienestar de una proporción más amplia de la población (al beneficiar no sólo a quienes se encuentran en una situación de mayor precariedad en términos absolutos, sino también en términos relativos –en relación con la media de ingresos, por ejemplo-). En este sentido, podría pensarse que para esta motivación el principio de necesidad representa una alternativa sub-óptima. Ahora, en el caso específico de una motivación solidaria (la cual, como hemos visto, es un caso particular del altruismo puro), la preocupación central se dirige a ayudar, -de forma virtualmente incondicional-, primordialmente a aquellos que son

¹⁵² A este respecto es importante aclarar que las conexiones que vamos a señalar tratan de mostrar una posible tendencia o regularidad, más que una relación necesaria; lo que queremos evidenciar es cuales principios de equidad son más coherentes conceptualmente con este tipo de motivaciones, más allá de las ambigüedades o ambivalencias que puedan presentarse en la realidad.

¹⁵³ Como señalan Bowles y Gintis (2001:183), esta motivación incorpora “una convicción de que entre todos los iguales debe existir un balance ajustado de derechos y obligaciones capaces de regular el intercambio social.”

percibidos como necesitados, por lo que cabría pensar que el principio de necesidad representa para ella la mejor opción.¹⁵⁴ Pasando a la reciprocidad fuerte, la situación sería similar al caso anterior, es decir, podría llevar a respaldar este principio siempre y cuando se respeten unos mínimos de cooperación recíproca por parte de aquellos que se ven beneficiados por la instauración del mismo.

Finalmente podemos tomar al mérito. Para una persona con una motivación altruista pura, en su acepción más radical, es hasta cierto punto irrelevante si un individuo es responsable o no de su sufrimiento, o si se esfuerza o no por remediarlo (es decir, si merece en mayor o menor medida ser ayudado), pues lo que le interesa es procurar por su bienestar de forma incondicional. En esta línea, cabría pensar que el mérito no es un principio importante para esta motivación. Algo parecido podría afirmarse para una motivación solidaria, aunque en este caso la situación es un poco más compleja. Pues si bien para la misma el criterio de merecimiento sí es relevante¹⁵⁵, este se contrapone en muchos casos con el de necesidad, el cual constituye su esencia misma por definición (la persona que tiene un mérito mayor para recibir una ayuda no tiene por qué coincidir con aquella que cuenta con menos recursos, o que se encuentra en una situación de necesidad mayor, mucho menos si no se parte de una igualdad de oportunidades). Entonces, de acuerdo con el objetivo central de esta motivación, -a saber, ayudar incondicionalmente a quien se encuentra en una situación de mayor precariedad-, podría pensarse que primará la necesidad sobre el mérito a la hora de decidir que principio de justicia se defiende.

Por último, para la reciprocidad fuerte el mérito es claramente un principio atractivo, si bien esto no implica un apoyo definitivo o incondicional al mismo; por una parte, para esta motivación son importantes los procesos que determinan los resultados, -es decir, un equilibrio entre los derechos y las obligaciones provenientes de la cooperación social-, lo cual incorpora una noción básica de igualdad (como afirman Bowles y Gintis (2001:173), “las formas modernas de reciprocidad suelen tomar la división en partes iguales como punto de referencia”). Además, en la misma existe también una preocupación por el bienestar ajeno; la voluntad de colaborar de forma condicional que en ella subyace no exige una reciprocidad estricta, pues lo importante es que cada cual

¹⁵⁴ Además, como hemos afirmado anteriormente, la generosidad que esta motivación expresa no es necesariamente ilimitada (pues con ella se pretende garantizar a cada individuo un mínimo vital), por lo que el principio de necesidad puede ser percibido como el más adecuado.

¹⁵⁵ Tal como señalamos en su momento, la noción de merecimiento es un elemento importante para el surgimiento de una motivación solidaria, por la repercusión que tiene en el sentimiento de compasión que impulsa a la misma.

coopere en la medida de sus posibilidades. En este sentido, esta motivación incluye una disposición a ayudar al necesitado cuando sus circunstancias escapan a su control, por lo que incorpora también al criterio de necesidad. Por todo lo anterior, cabría pensar que la reciprocidad fuerte tendería a combinar al mérito con un principio básico de igualdad y necesidad.

En definitiva, desde una perspectiva conceptual, una persona con una motivación altruista pura, o con una motivación solidaria, tendería a defender o a comprometerse con los principios de necesidad o de igualdad con una regularidad mayor que con el mérito; en lo que respecta a la reciprocidad fuerte la situación sería más ambigua, por lo que el apoyo a uno u otro principio de equidad dependerá en cada caso de la percepción que se tenga de la actitud y de la situación, ya sea de los demás integrantes de la sociedad, o de los individuos necesitados.

Podemos pasar entonces a analizar la relación que de ahí cabría suponer que se establece con los diferentes tipos de Estados y programas de bienestar, de acuerdo con los principios que los mismos institucionalizan. Ahora, es importante aclarar que lo que se pretende hacer a continuación es simplemente evidenciar una posible coherencia conceptual entre el altruismo y la solidaridad, y unos principios llevados a la práctica por los diferentes tipos de Estado de Bienestar, la cual puede señalar una tendencia general entre estas dos dimensiones. Además, cabe enfatizar que el tipo de políticas o programas que se presentan como característicos de un determinado régimen de bienestar, se encuentran también presentes en mayor o menor medida en los demás regímenes; tal como hemos señalado en diferentes ocasiones, ninguno de los Estados de Bienestar que actualmente existen responden en forma pura a alguno de estos tipos ideales.

Volviendo al tema que ahora nos ocupa, podría plantearse que las motivaciones altruistas y solidarias quedarían satisfechas en mayor medida, ya sea por los Estados de Bienestar y los programas característicos del régimen socialdemócrata, -en los cuales los principios que predominan son los de igualdad y universalismo-, o por aquellos que componen el régimen liberal, -en la medida en que sus programas tienden a institucionalizar la necesidad y el asistencialismo, y se caracterizan por políticas selectivas-.

Sin embargo, es importante resaltar que el régimen liberal representa actualmente un escenario más problemático. Tal como hemos señalado, el principio de necesidad que las motivaciones altruistas puras y solidarias (e incluso en algunos casos la reciprocidad

fuerte) defenderían, sería aquel que se dirigiese a asegurar unas necesidades básicas de forma virtualmente incondicional; en esta línea, se verían avocadas a apoyar aquellos programas que respondan a este principio, tal y como era tradicionalmente el objetivo central de las políticas asistenciales características del régimen liberal.¹⁵⁶ El problema se dirige a que hoy en día han aumentado en muchos casos las restricciones para poder acceder a ellas, incluso para aquellos que satisfacen ampliamente el requisito de necesidad.

Tal como afirma Noguera (2005:104), las condiciones de elegibilidad para este tipo de prestaciones, especialmente en lo que se refiere al ámbito laboral, se han visto intensificadas; además, poco a poco han ido perdiendo peso otro tipo de requisitos que históricamente habían sido centrales para tener derecho a las mismas, -como tener un ingreso por debajo de la línea de pobreza, o vivir con familiares dependientes-, y se han ido vinculando cada vez más con una obligación a participar en el mercado laboral formal, a aceptar un empleo cuyas condiciones son determinadas por el Estado (esto es lo que se ha dado a conocer como “workfare”).

Lo anterior, entonces, distanciaría a las políticas propias del régimen liberal del principio de necesidad, y las acercaría, ya sea a un principio basado en el mérito (dado que la discusión no giraría ya en torno a “quién necesita”, sino a “quién merece”, de acuerdo con su contribución individual a la sociedad), o a algún otro principio diferente a los tres estudiados, de cualquier forma menos susceptible de ser apoyado por el altruismo o la solidaridad (consideramos que esta segunda posibilidad es lo que en la práctica termina sucediendo, por dos razones principales: por una parte el criterio de merecimiento que en este caso se aplicaría pierde su valor moral, pues aquello que me hace digno de “merecer” no surge voluntariamente, sino que me es impuesto como una condición para poder tener un nivel decente de ingresos. Además, este criterio difícilmente puede ser aplicado en un contexto donde la decisión de aportar o no a la sociedad, depende de mi voluntad a aceptar un empleo cuyas condiciones difícilmente serían aceptadas por quienes me lo imponen¹⁵⁷). En todo caso, de ser percibido como un

¹⁵⁶ En este sentido, de acuerdo con Van Parijs (1994), la justificación del modelo “beveridgeano” –el cual es de alguna manera el origen del sistema de protección característico del régimen liberal-, implica una noción fuerte de solidaridad, es decir, una motivación a ayudar a otros cuando no pueden desenvolverse solos (a pesar de sus esfuerzos), y que lleva a la construcción de un fondo que suministre a todas las personas que integran una sociedad un nivel mínimo de recursos.

¹⁵⁷ Si bien no pretendemos profundizar al respecto, este problema lleva a un cuestionamiento de fondo de los principios mismos que fundamentan un sistema con estas características; tal como afirma Noguera (2005:118), “It pertains to the impossibility of a non-arbitrary distinction between voluntary and involuntary unemployment. Is a fired executive who would not accept work as waiter “involuntarily”

principio basado en el mérito, la tendencia que hemos señalado previamente indicaría que la posibilidad de este tipo de políticas de verse respaldadas por las motivaciones altruistas o solidarias, sería menor que si respondieran al principio de necesidad.

Volviendo a los programas y políticas característicos del régimen socialdemócrata, como afirmamos anteriormente, cabría suponer que generarían un apoyo amplio y directo por parte de las motivaciones altruistas puras y solidarias (dado que los mismos se basan en un principio de igualdad). El problema podría surgir con la reciprocidad fuerte, pues las políticas universalistas características del mismo, -en las cuales se compensa a las personas independientemente de su contribución-, podrían convertirse en un factor de resistencia para quienes tienen una motivación de este tipo. Pero, tal como señalamos en el capítulo anterior, la frontera entre aquellos que dan y aquellos que reciben tiende a quedar oscurecida por la lógica misma de este sistema (Albrekt 2005), por lo que la posibilidad de que las personas motivadas por una reciprocidad fuerte se sientan explotadas por otros se minimiza. Entonces, podría plantearse que las motivaciones altruistas y solidarias tenderían a defender con una regularidad mayor a los Estados o programas de bienestar del régimen socialdemócrata.

Finalmente podemos pasar al tercer tipo de Estados de Bienestar –a saber, aquellos que pertenecen al régimen conservador-, los cuales tienden a institucionalizar a la seguridad, las contribuciones y el particularismo. El análisis del principio de particularismo sería similar al caso del régimen de bienestar liberal, pues el tipo de políticas que el mismo conlleva son también de carácter selectivo y asistencialista; en este sentido, podrían generar un mayor o menor respaldo dependiendo de si responden a un criterio de necesidad, al mérito, o a algún otro, tal como acabamos de mostrar. Ahora, el grado en el que sus sistemas se basan en este tipo de políticas es menor que en los Estados de Bienestar del régimen liberal, por lo que en este caso este aspecto tendría un peso menor.

El principio contributivo o de seguridad, sin embargo, presenta un escenario diferente. La cuestión central sería dilucidar si el mismo coincide con alguno de los tres principios que hemos destacado, para así poder saber cual sería la tendencia esperada de apoyo por parte de los individuos con una motivación altruista o solidaria. Este modelo ha sido defendido en muchos casos como un principio sustentado en el mérito, en la medida en que en él el derecho a las diferentes prestaciones (vejez, enfermedad,

unemployed? Is, on the other hand, a fired clerk voluntarily unemployed if he does not accept work as a bricklayer?"

desempleo, etc.) vendría dado, no por un criterio de necesidad o igualdad, sino por el hecho de “haberlas ganado”; es decir, este derecho está condicionado por la contribución de cada uno con el producto social, a partir de los aportes provenientes de su participación previa en el trabajo asalariado (Noguera 2001).

Planteado de esta forma, cabría suponer que las políticas y programas propios de este régimen recibirían (y necesitarían) un respaldo menor de las motivaciones solidarias o altruistas puras¹⁵⁸, que aquellos que corresponden a los dos regímenes anteriores (con la ambigüedad señalada en el caso del régimen liberal), si bien la reciprocidad fuerte podría impulsar a defenderlos en mayor medida. Ahora, es importante marcar una diferencia entre el principio de meritocracia que subyace en este modelo, y aquel que aparece en el asistencialista liberal, lo cual podría influir en el respaldo que hacia los mismos se genere: mientras que el mérito toma en el modelo conservador una dimensión colectiva, en el asistencialista es en esencia individual, y esto jugaría a favor del primero; pero considero que en este caso podría tener un peso mayor el poder relacionar el modelo liberal también con el principio de necesidad, por lo que podría darse una tendencia general a su favor.

En todo caso, el análisis anterior funcionaría bajo el supuesto de que este tipo de programas y políticas respondieran verdaderamente al principio del mérito, -para lo cual sería imprescindible que las oportunidades y recompensas de cada uno se correspondieran con su esfuerzo y talento-, lo cual es cuestionable. Como afirma Noguera (2001:88), “es evidente que los sistemas contributivos no responden ni de lejos a ese ideal, pues no es el talento ni el esfuerzo lo que concede el derecho a la prestación, sino la percepción de un determinado salario durante un determinado periodo de tiempo, algo que en la sociedad actual refleja circunstancias azarosas del mercado y arreglos sociales muchas veces arbitrarios.” Más allá, al margen de la incoherencia resaltada, si la percepción general existente tiende a vincular este tipo de programas y políticas con un principio meritocrático, cabría suponer entonces que los mismos llevarían a un apoyo menor que los dos regímenes anteriores.

En definitiva, podría plantearse que las personas con una motivación altruista o solidaria respaldarían en mayor medida a aquellos Estados de Bienestar o programas

¹⁵⁸ Tal como afirma Van Parijs (1994:231), en este caso el Estado de Bienestar “aparece como un sistema de seguros sociales de carácter obligatorio que efectúa descuentos y transferencias, y no necesita más justificación que el interés personal de los cotizantes... No es necesario invocar a la solidaridad, pues ella emerge como consecuencia de un contrato que no tiene otra motivación diferente al propio interés del asegurado.”

que corresponden al régimen socialdemócrata (ligados a un principio de igualdad); por otra parte, los Estados y programas relacionados con el régimen liberal recibirían un apoyo intermedio (dependiendo del principio que se perciba como fundamento suyo, a saber, la necesidad, el mérito, o un tercer principio diferente), mientras que aquellos vinculados con el régimen conservador (relacionados con el mérito, o con algún otro principio como el interés personal) tendrían un apoyo menor.¹⁵⁹

Por último, es importante volver a recalcar que hemos tratado de exponer una coherencia conceptual, tomando unos tipos ideales de políticas y de Estados de Bienestar, los cuales en la realidad presentan una combinación de los diferentes principios mencionados, por lo que no hay una correspondencia exacta o unívoca. Sin embargo, considero que el análisis realizado da luces importantes para una investigación empírica posterior, gracias a la identificación de una serie de conexiones y mecanismos explicativos posibles, relacionados con la importancia que pueda tener la presencia de las motivaciones altruistas o solidarias para el respaldo a cada uno de los diferentes tipos de Estado de Bienestar. Además, nos señala que existen cierto tipo de programas y políticas que podrían beneficiarse especialmente de estas motivaciones (aquellos que buscan tener un mayor alcance en sus coberturas a la población necesitada -o a toda la población-, o que se sustentan en menor medida en principios condicionales, por ejemplo), por lo que las mismas representan un potencial especial para su surgimiento y desarrollo.

¹⁵⁹ Si bien, como ha quedado expresado, los Estados de Bienestar y los programas de los regímenes de bienestar liberal y conservador presentan casos más ambiguos, donde la tendencia señalada queda supeditada a las percepciones que en cada caso particular puedan llegar a darse sobre los principios que tras ellos subyacen.

V. LÍNEAS DE CONTINUIDAD CON LA TESIS DOCTORAL: HIPÓTESIS BÁSICAS Y POSIBLES INDICADORES

Finalizamos esta memoria de investigación planteando la posible línea de continuidad con la tesis doctoral, al señalar tentativamente el camino hacia el cual habría de dirigirse la investigación empírica. A continuación vamos a presentar un avance en dos niveles:

En primera instancia vamos a hacer una esquematización de los mecanismos principales planteados en el cuerpo central del trabajo; la intención es presentarlos a manera de hipótesis, de tal forma que puedan servir como guía de la investigación, y a su vez ser medidos y contrastados empíricamente con una serie de indicadores que capturen los conceptos que los mismos involucran.

En segunda instancia, vamos a exponer diferentes ejemplos del tipo de indicadores que podrían ser utilizados para este propósito; el diseño metodológico que proponemos se basaría en indicadores estadísticos secundarios sobre las actitudes de la gente, provenientes de diferentes encuestas y cuestionarios disponibles en distintas bases de datos dedicadas a temas relacionados con nuestro objeto de investigación.¹⁶⁰

Por último, vamos a presentar dos ejemplos ilustrativos de la manera en que es posible contrastar empíricamente las diferentes hipótesis planteadas a partir de los indicadores identificados. Cabe aclarar que este último apartado tiene como único propósito señalar como podría ser abordada la investigación empírica, por lo que con los ejemplos no se pretende, ni mucho menos, evidenciar resultados concluyentes o generalizables al respecto.

1. Esquematización de las hipótesis y los mecanismos principales.

Podemos iniciar este apartado exponiendo nuevamente la hipótesis central de este trabajo, a saber, la posible existencia de una relación causal entre las motivaciones altruistas y solidarias, y los Estados de Bienestar; concretamente, en la misma se plantea una relación causal bidireccional entre estas dos dimensiones: por una parte, el

¹⁶⁰ En lo que respecta a los diferentes tipos y modelos de Estados de Bienestar, y a las políticas y programas característicos de cada uno de ellos (socialdemócrata, liberal, conservador, universalista, etc.), la idea podría consistir en seleccionar unas variables relevantes que nos permitan discernir a que modelo corresponden en la realidad (por ejemplo, el nivel de gasto social como porcentaje del gasto total o el nivel de desmercantilización, en el caso de los Estados de Bienestar, o también el tipo de condiciones y la población objetivo, en el caso de programas o políticas específicas). Si bien sobre este aspecto no vamos a profundizar en este capítulo, creo que es importante dejarlo anotado.

altruismo y la solidaridad se presentan como dos de los factores sociales que posibilitan la existencia de los Estados de Bienestar, y fomentan su mantenimiento y desarrollo; por otra parte, los Estados de Bienestar pueden generar, a su vez, un mayor nivel de motivaciones y conductas de este tipo.

A lo largo de los capítulos anteriores fuimos identificando una serie de mecanismos sociales que giran alrededor de esta hipótesis, los cuales profundizan en los diferentes ámbitos y dimensiones que de ella se desprenden. A continuación vamos a enumerar los mecanismos que consideramos más relevantes¹⁶¹, planteándolos de tal manera que puedan entenderse como una serie de hipótesis secundarias derivadas de la principal, y así ser contrastados posteriormente con una serie de indicadores empíricos. Las hipótesis secundarias serían las siguientes¹⁶²:

1. Las motivaciones altruistas y solidarias son importantes para una solidaridad institucional, al inducir a una mayor voluntad de colaborar con el bien común.
2. Las motivaciones altruistas y solidarias son importantes para una solidaridad institucional, al generar una tendencia más fuerte a ayudarse mutuamente en situaciones de necesidad.
3. Las motivaciones altruistas y solidarias son importantes para una solidaridad institucional, al reforzar una identificación del individuo con el conjunto de su comunidad.
4. Los individuos con una motivación altruista o solidaria apoyan una solidaridad institucional cuando perciben que la misma expresa una colaboración recíproca.
5. Los individuos con una motivación altruista pura, o solidaria, respaldan una solidaridad institucional cuando perciben que la misma refleja unos mecanismos de ayuda incondicional.
6. Los Estados de Bienestar fomentan las motivaciones altruistas y solidarias al solucionar el dilema o juego del seguro¹⁶³.

¹⁶¹ Cabe aclarar que nos vamos a limitar a exponer los mecanismos en los cuales se vinculan las dos dimensiones principales de nuestra hipótesis, por lo que no vamos a incluir aquellos que se refieren, por ejemplo, al ámbito de la manifestación y el desarrollo de las motivaciones altruistas y solidarias.

¹⁶² En dichas hipótesis nos vamos a referir siempre al altruismo y a la solidaridad como motivaciones más que como conductas, con la intención de resaltar un aspecto importante: tal como hemos señalado en diversas ocasiones, su valor para el apoyo a los Estados de Bienestar no se restringe necesariamente a su transformación en acciones correspondientes, pues un respaldo pasivo puede ser también determinante.

¹⁶³ Una persona motivada por una reciprocidad fuerte, por ejemplo, si percibe o cree que los demás no cooperan, puede ver mermada su motivación y pasar a guiar su comportamiento por el interés propio, es decir, por una reciprocidad débil.

7. Los Estados de Bienestar fomentan las motivaciones altruistas y solidarias, al solucionar los problemas de coordinación que surgen al intentar organizar eficientemente la contribución de cada uno con el bien común.
8. Los Estados de Bienestar y sus políticas promueven las motivaciones altruistas y solidarias, al generar oportunidades y espacios adecuados para su manifestación y desarrollo.
9. Las políticas de bienestar universalistas favorecen en mayor medida la consolidación de las motivaciones altruistas y solidarias que las políticas selectivas.
10. Las personas con una motivación altruista o solidaria defienden en mayor medida a la igualdad y a la necesidad como principios de justicia distributiva, y en menor medida al mérito.
11. Las personas con una motivación altruista o solidaria apoyan en mayor medida las políticas de bienestar vinculadas con los principios de igualdad o de necesidad, que aquellas que se relacionan con el mérito.
12. Las personas con una motivación altruista o solidaria respaldan en mayor medida a los Estados de Bienestar y a los programas propios del modelo socialdemócrata, que a los característicos del modelo liberal y el conservador.
13. Las personas con una motivación altruista o solidaria respaldan en mayor medida a los Estados de Bienestar y a los programas propios del modelo liberal, que a los correspondientes al modelo conservador.

2. De las hipótesis a la realidad: los indicadores estadísticos secundarios.

En cada una de las hipótesis expuestas en el apartado anterior hacemos una serie de supuestos acerca de las actitudes, opiniones, o conductas de las personas, relacionadas con las dos dimensiones básicas que componen nuestra hipótesis central. Para comprobarlas empíricamente, es decir, para poder contrastar dichos supuestos con la forma en que este tipo de actitudes se presentan en la realidad, es posible identificar diferentes indicadores estadísticos secundarios que nos permitan llevar a cabo este proceso.

El objetivo de este apartado consiste precisamente en presentar una serie de ejemplos de indicadores que podrían servir para este propósito.¹⁶⁴ Un paso previo y

¹⁶⁴ Como afirmamos en la introducción, el objetivo de este capítulo es hacer una aproximación preliminar a aquello en lo que podría consistir la investigación empírica futura; por esto mismo, no pretendemos

necesario para saber que tipo de indicadores buscar, consiste en precisar cuales son los conceptos y las premisas básicas que dan forma a las diferentes hipótesis, de tal manera que se dé una correspondencia entre las mismas y los indicadores. En este sentido, de acuerdo con las dos dimensiones centrales alrededor de las cuales giran las diferentes hipótesis, podemos plantear dos ámbitos conceptuales susceptibles de ser explorados empíricamente:¹⁶⁵

1. La presencia de motivaciones o conductas altruistas y solidarias en las personas.
2. Actitudes de respaldo, ya sea a una solidaridad institucional, a los Estados de Bienestar y/o los programas y políticas que de los mismos se desprenden, o a los diferentes principios de justicia distributiva que ellos pueden representar.

Como venimos afirmando, para cada uno de estos ámbitos es posible identificar diferentes indicadores que capturen los conceptos y premisas que involucran; a continuación vamos a exponer una serie de ejemplos, los cuales han sido tomados de las siguientes bases de encuestas internacionales:

- *European Social Survey* (ESS), Round 3 (2006/7). Consultable en: www.europeansocialsurvey.org/
- *European Values Study* (EVS), 2008. Consultable en: www.europeanvalues.nl/
- *International Social Survey Programme* (ISSP), Role of Government III (1996). Consultable en: www.issp.org/
- *International Social Survey Programme* (ISSP), Social Inequality II, (1992). Consultable en: www.issp.org/
- *International Social Justice Project* (ISJP), ISJP1, (1991). Consultable en: <http://www.butler.edu/isjp/>
- *World Values Survey* (WVS), 1999. Consultable en: www.worldvaluessurvey.org/

1. La presencia de motivaciones o conductas altruistas y solidarias en las personas:

- Por favor indique para cada uno de los siguientes aspectos, qué tan importante es en su vida. “Servicio a los demás”... (WVS, A007)

hacer una exposición exhaustiva de los diferentes tipos de indicadores que serían necesarios para la misma, sino simplemente señalar algunos ejemplos que nos permitan ilustrar como podría ser desarrollada.

¹⁶⁵ Si bien en la tesis doctoral habría que precisar mucho más los diferentes ámbitos y conceptos, considero que para esta primera aproximación estos ámbitos sirven para dar la idea deseada.

- Pensando en las cualidades que se pueden alentar en los niños en el hogar, si tuviera que escoger, ¿cuál considera usted que es especialmente importante de enseñar a un niño? “Altruismo, no ser egoísta”... (WVS, A041)
- ¿En cuál de las siguientes organizaciones o actividades voluntarias realiza usted actualmente trabajo voluntario sin remuneración? “Servicios de bienestar social para ancianos, discapacitados o personas de escasos recursos”... (WVS, A081; EVS, v10)
- Ahora voy a leerle una lista de organizaciones voluntarias. Respecto a cada una de ellas, ¿podría Ud. decirme si es Ud. miembro activo, si es Ud. un miembro no activo o si no es Ud. miembro de ese tipo de organizaciones? “Organizaciones benéficas”... (WVS, A105)

2. Actitudes de respaldo, ya sea a una solidaridad institucional, a los Estados de Bienestar y/o los programas y políticas que de los mismos se desprenden, o a los diferentes principios de justicia distributiva que ellos pueden representar:

- Las personas deberían asumir individualmente más responsabilidades en cuanto a proveerse de medios de vida vs. El estado debería asumir más responsabilidades en cuanto a proporcionar medios de vida a todo el mundo. (WVS, E037; EVS, v194)
- ¿Cree Ud. que lo que está haciendo el Gobierno por los pobres en su país es más o menos lo correcto, demasiado o demasiado poco? (WVS, E133)
- Para que sea considerada como "justa", ¿qué es lo que una sociedad debe proporcionar?
 - La eliminación de las grandes desigualdades de ingresos entre los ciudadanos. (WVS, E146)
 - La satisfacción garantizada de las necesidades básicas de todos los ciudadanos: alimentación, vivienda, vestido, educación, salud. (WVS, E147)
 - El reconocimiento de la gente por sus méritos. (WVS, E148)
- ¿Por qué hay gente en este país que vive en situación de necesidad? Aquí tiene cuatro posibles razones. ¿Cuál de ellas cree Ud. que es la más importante? “1. Porque tienen mala suerte. 2. Por pereza y falta de fuerza de voluntad. 3.

Debido a la injusticia en nuestra sociedad. 4. Es una parte inevitable del progreso moderno. 5 Ninguna de estas.” (WVS, E190; EVS, v67)

- Las personas que se encuentran desempleadas deben aceptar cualquier empleo disponible o perder el derecho al subsidio por desempleo vs. Las personas que se encuentran desempleadas deben tener derecho a rechazar un empleo que no desean. (EVS, v195)
- ¿En qué medida está Ud. de acuerdo o en desacuerdo con las siguientes afirmaciones? “El gobierno debe tomar medidas para reducir las diferencias en el nivel de ingresos”... (ESS, B30)
- ¿En qué medida está Ud. de acuerdo o en desacuerdo con las siguientes afirmaciones? “El gobierno debe garantizarle a todas las personas un ingreso básico”... (ISSP-1992, p.6)
- Le voy a mencionar diversos capítulos de gasto público. Dígame, por favor, si a Ud. le gustaría que se gastara más o menos en cada uno de ellos. (Tenga en cuenta que para gastar “mucho más” podría ser necesario aumentar los impuestos). “b. Sanidad. d. Educación. f. Pensiones. g. Seguro de desempleo.” (ISSP-1996, p.10)
- En general cree Ud. que debería o no debería ser responsabilidad del gobierno... “c. Ofrecer asistencia sanitaria para todos. d. Asegurar pensiones dignas para los ancianos f. Asegurar un subsidio digno para los parados. g. Reducir las diferencias de ingresos entre ricos y pobres. i. Facilitar una vivienda digna a las familias con pocos ingresos.” (ISSP-1996, p.12)
- Si el gobierno pudiera elegir entre bajar los impuestos o gastar más en servicios públicos y prestaciones sociales, ¿qué cree Ud. que debería hacer? (Nos referimos a la totalidad de los impuestos) “a. Bajar los impuestos aunque esto signifique gastar menos en prestaciones sociales y servicios públicos. b. Gastar más en prestaciones sociales y servicios públicos, aunque esto signifique pagar más impuestos. c. N.S.” (ISSP-1996, p.16)

3. Dos ejemplos ilustrativos de la relación entre las hipótesis y los indicadores expuestos.

Para finalizar este capítulo, vamos a presentar dos ejemplos de la forma en que las hipótesis planteadas en el primer apartado pueden ser contrastadas con las actitudes u opiniones reales de las personas, a partir de los indicadores estadísticos secundarios expuestos. La intención es simplemente ilustrar como puede llevarse a cabo este proceso, al combinar o cruzar diferentes indicadores que responden o capturan las premisas y conceptos que una hipótesis determinada plantea. En cada caso vamos a presentar las tablas con los resultados obtenidos a partir de los indicadores elegidos, y hacemos una breve referencia acerca de lo que esto podría significar para la hipótesis.

Los dos ejemplos que vamos a exponer se basan en una encuesta realizada por la *World Values Survey* en el año 1999; en el primer ejemplo vamos a remitirnos a la encuesta realizada en España, mientras que en el segundo tomamos los datos correspondientes a España y Argentina.

3.1 El altruismo y la solidaridad, y los principios de justicia distributiva.

“Las personas con una motivación altruista o solidaria defienden en mayor medida a la igualdad y a la necesidad como principios de justicia distributiva, y en menor medida al mérito.” (Hipótesis número 10 expuesta en el primer apartado).

Para medir o contrastar la relevancia empírica de la hipótesis planteada, vamos a tomar los siguientes indicadores del apartado anterior:

- ¿En cuál de las siguientes organizaciones o actividades voluntarias realiza usted actualmente trabajo voluntario sin remuneración? “Servicios de bienestar social para ancianos, discapacitados o personas de escasos recursos”... (WVS, A081).
- Para que sea considerada como "justa", ¿qué es lo que una sociedad debe proporcionar? “La eliminación de las grandes desigualdades de ingresos entre los ciudadanos” (WVS, E146). “La satisfacción garantizada de las necesidades básicas de todos los ciudadanos: alimentación, vivienda, vestido, educación, salud” (WVS, E147). “El reconocimiento de la gente por sus méritos” (WVS, E148).

El primer indicador puede relacionarse con la existencia de conductas altruistas y/o solidarias en las personas, por lo que puede servirnos para identificar a aquellos que tienen una motivación de este tipo, que es justamente a lo que se refiere la primera

premisa de la hipótesis. Ahora, el mismo podría presentar dos inconvenientes básicos para este fin: por una parte, no nos permite señalar con certeza el tipo de motivación que subyace a una conducta semejante, ni implica que aquellos que no trabajan en esta clase de organizaciones, no se comporten de forma altruista o solidaria en otros ámbitos. Sin embargo, considero que es relevante para este propósito en la medida que nos permite identificar claramente, entre la población encuestada, una muestra de aquellos individuos que procuran por el bienestar ajeno de manera intencional, directa, e incondicional (por lo menos en lo que a recompensas materiales se refiere), que es en lo que consiste precisamente nuestra definición de altruismo.

El segundo indicador se refiere a la segunda premisa de la hipótesis, y cada una de las tres respuestas posibles alude puntualmente a cada uno de los principios de justicia distributiva planteados en la misma.

Así, al cruzar estos dos indicadores podemos medir¹⁶⁶ si la relación planteada en la hipótesis tiende o no a darse en la realidad (ver tablas 1, 2 y 3, las cuales se refieren a la encuesta realizada en España). Cabe recalcar que se trata de un ejemplo ilustrativo, por lo que no se pretende ni mucho menos evidenciar resultados concluyentes o generalizables al respecto.

Tabla 1: Altruismo y/o solidaridad, y el principio de igualdad.

BASE=1200 Ponderación	SUMA	Muy importante	2	3	4	Nada importante	No sabe	No contesta
No menciona	1169 (100%)	50,1	28,8	12,7	2,2	1,4	4,3	0,4
Trabaja	31 (100%)	74,2	16,1	3,2	3,2	0,0	3,2	0,0
SUMA	1200 (100%)	50,7	28,5	12,5	2,2	1,3	4,2	0,4

Fuente: *World Values Survey*, España 1999, preguntas A081 y E146.

Tabla 2: Altruismo y/o solidaridad, y el principio de necesidad.

BASE=1200 Ponderación	SUMA	Muy importante	2	3	4	Nada importante	No sabe	No contesta
No menciona	1169 (100%)	68,1	20,7	6,2	1,4	0,2	3,1	0,3
Trabaja	31 (100%)	74,2	22,6	3,2	0,0	0,0	0,0	0,0
SUMA	1200 (100%)	68,2	20,8	6,2	1,3	0,2	3,0	0,3

Fuente: *World Values Survey*, España 1999, preguntas A081 y E147.

¹⁶⁶ Dado que se trata de un ejemplo ilustrativo, hacemos abstracción de los diferentes problemas o sesgos de tipo metodológico que puedan surgir alrededor del mismo.

Tabla 3: Altruismo y/o solidaridad, y el mérito.

BASE = 1200 Ponderación	SUMA	Muy importante	2	3	4	Nada importante	No sabe	No contesta
No menciona	1169 (100%)	45,1	30,4	14,6	3,6	2,2	3,5	0,6
Trabaja	31 (100%)	45,2	29,0	16,1	9,7	0,0	0,0	0,0
SUMA	1200 (100%)	45,1	30,3	14,7	3,8	2,2	3,4	0,6

Fuente: *World Values Survey*, España 1999, preguntas A081 y E148.

A continuación vamos a hacer una breve referencia a lo que estos resultados tienden a indicar. Por una parte, cabe resaltar que se da una coincidencia con lo que la hipótesis plantea; aquellos que trabajan voluntariamente en organizaciones que prestan diferentes servicios de bienestar social, -es decir, las personas con un comportamiento altruista o solidario, en este caso-, le dan mayor importancia a la igualdad (74,2%, tabla 1) y a la necesidad (74,2%, tabla 2) como principios de justicia distributiva (con una leve inclinación por la necesidad, la cual es considerada como muy importante o importante por el 96,8%, contra el 90,3% en el caso de la igualdad), mientras que el mérito, si bien también es valorado, tiene para ellos una relevancia menor (45,2%, tabla 3).

Cabe destacar además, que aquellos que no trabajan en este tipo de organizaciones - acerca de los cuales no podemos inferir si presentan o no motivaciones o conductas altruistas y solidarias-, si bien muestran también una preferencia mayor por el principio de necesidad (68,1%), en lo que se refiere a la igualdad (50,1%) y al mérito (45,1%) la situación es más ambigua.

3.2 El altruismo y la solidaridad, y la responsabilidad del Estado en la provisión de bienestar para todos.

“Los individuos con una motivación altruista pura, o solidaria, respaldan una solidaridad institucional cuando perciben que la misma refleja unos mecanismos de ayuda incondicional.” (Hipótesis número 5 expuesta en el primer apartado).

Para este ejemplo tomamos los siguientes indicadores:

- ¿En cuál de las siguientes organizaciones o actividades voluntarias realiza usted actualmente trabajo voluntario sin remuneración? “Servicios de bienestar social para ancianos, discapacitados o personas de escasos recursos”... (WVS, A081).
- Las personas deberían asumir individualmente más responsabilidades en cuanto a proveerse de medios de vida vs. El estado debería asumir más

responsabilidades en cuanto a proporcionar medios de vida a todo el mundo. (WVS, E037).

Dada la similitud entre la primera premisa de esta hipótesis y la del ejemplo anterior, en este caso optamos otra vez por el mismo indicador para identificar, entre la población encuestada, a aquellos que se comportan de forma altruista y/o solidaria.

La segunda premisa plantea una relación entre el respaldo a una solidaridad institucional (representada en el Estado de Bienestar), y el tipo de ayuda que en ella se expresa. El segundo indicador seleccionado apunta indirectamente a esta relación; en el caso de aquellos que muestren una preferencia por la segunda afirmación que en él se enuncia, ellos manifiestan una actitud de apoyo a lo que consideran que debe ser una responsabilidad asumida por el Estado, a saber, proporcionar medios de vida a “todo” el mundo. Si bien como acabamos de señalar la relación entre la premisa y el indicador no es directa, si puede dar una idea de la percepción de la gente a este respecto, por lo que considero que puede servir como ejemplo ilustrativo.

A continuación presentamos en la tabla 4 los resultados que se obtienen al cruzar estos dos indicadores para el caso de España, y en la tabla 5 los resultados para el caso de Argentina.¹⁶⁷

Tabla 4: Altruismo y/o solidaridad, y la provisión de bienestar, España.

BASE = 1200 Ponderación	SUMA	Las personas deberían asumir más responsabilidades (1)	2	3	4	5	6	7	8	9	El estado debería asumir más responsabilidades (10)
No menciona	1169 (100%)	4,4	4,4	9,1	11,1	22,5	9,1	12,1	9,2	3,1	9,1
Trabaja	31 (100%)	3,2	0,0	3,2	12,9	9,7	12,9	25,8	9,7	3,2	19,4
SUMA	1200 (100%)	4,4	4,3	8,9	11,2	22,2	9,2	12,4	9,2	3,1	9,3

Fuente: *World Values Survey*, España 1999, preguntas A081 y E037.

¹⁶⁷ Para poder interpretar las tablas, en el caso del segundo indicador (eje horizontal), “1” significa que se está totalmente de acuerdo con la afirmación de la izquierda, y “10” significa que se está completamente de acuerdo con la afirmación de la derecha; los demás números representan opiniones intermedias.

Tabla 5: Altruismo y/o solidaridad, y la provisión de bienestar, Argentina.

BASE=1280 Ponderación	SUMA	Las personas deberían asumir más responsabilidades (1)	2	3	4	5	6	7	8	9	El estado debería asumir más responsabilidades (10)
No menciona	1245 (100%)	11,6	3,1	5,9	4,4	5,8	14,8	5,0	8,0	7,8	30,3
Trabaja	35 (100%)	15,1	3,7	2,5	2,7	8,9	16,9	4,8	8,3	8,3	25,7
SUMA	1280 (100%)	11,7	3,2	5,8	4,3	5,8	14,8	5,0	8,0	7,8	30,2

Fuente: *World Values Survey*, Argentina 1999, preguntas A081 y E037.

Tomemos en primera medida al caso español (tabla 4); los resultados que se presentan en esta tabla muestran que una mayor proporción de aquellos que trabajan voluntariamente en las organizaciones mencionadas, -es decir, las personas con un comportamiento altruista o solidario-, respaldan que el Estado asuma una mayor responsabilidad en cuanto a proporcionar medios de vida para todos (en este caso, el 71% se ubica entre los que están totalmente de acuerdo con esta afirmación -el número 10 en el eje horizontal en la tabla 4-, y los que consideran que esta función debería recaer más en el Estado que en cada una de las personas, individualmente -el número 6 del mismo eje-). Es decir, la mayoría de ellos considera adecuado delegar en una solidaridad institucional la función de asegurar una provisión del bienestar generalizada. Cabe destacar, además, que en el caso español quienes no trabajan en este tipo de organizaciones muestran una preferencia mucho menor en este aspecto (42,6%)¹⁶⁸.

Si volvemos sobre nuestra hipótesis, este resultado puede entenderse como una medida indirecta y provisional para España del apoyo mayoritario que podría tener, entre las personas altruistas o solidarias, una solidaridad institucional cuando se percibe que la misma asume un rol más protagónico en la provisión del bienestar para *todos* (en este caso, el que deba asegurarse “a todo el mundo”, nos indica que se está refiriendo a una cierta incondicionalidad en la provisión, que es el último elemento que la hipótesis plantea). En este sentido, podría pensarse que hay una cierta coincidencia entre los resultados obtenidos y nuestra hipótesis.

Para el caso argentino (tabla 5) la situación varía un poco; por una parte, en este caso tanto aquellos que trabajan en las organizaciones mencionadas como quienes no lo

¹⁶⁸ Este valor representa la suma de los porcentajes que van del número 6 al 10 en el eje horizontal, para el caso de aquellos que no trabajan en las organizaciones mencionadas.

hacen muestran una preferencia alta por que sea el Estado el encargado de asumir esta responsabilidad; ahora, a diferencia de lo que ocurre en el caso español, en Argentina la preferencia es aún mayor entre quienes “no trabajan” (65,9%)¹⁶⁹ que entre quienes si lo hacen (64%). Por otra parte, la intensidad de esta opinión entre los “altruistas argentinos” (64%), es menor que en el caso de los “altruistas españoles” (71%); una posible hipótesis al respecto podría ser que en Argentina existe una confianza menor en el Estado que en España (generada, por ejemplo, por la percepción de un alto nivel de corrupción), por lo que algunos de aquellos que tienen una motivación altruista o solidaria, prefieren otras formas de provisión de bienestar distintas al Estado para asegurar los medios de vida para todos. En todo caso, las dos diferencias resaltadas nos llevarían a pensar que en el caso argentino existe una coincidencia menor con nuestra hipótesis que en el caso español.

Ahora, al margen de la capacidad real que puedan llegar a tener cada uno de los ejemplos expuestos para corroborar las hipótesis (lo cual, valga repetir, no era nuestro propósito), creo que sirven para ilustrar la forma en que podría enfocarse una investigación empírica posterior sobre la teoría desarrollada a lo largo de este trabajo. La intención del mismo ha sido simplemente clarificar los conceptos básicos (muchas veces presentados de forma ambigua en la literatura) que componen nuestra hipótesis central, e identificar y sistematizar una serie de mecanismos causales que giran alrededor de la misma, y profundizan en los diferentes ámbitos y dimensiones que de ella se desprenden. Y si bien las conclusiones a las cuales podamos llegar se encuentran sujetas a un proceso de comprobación empírica posterior, considero que en esta memoria se ha construido un marco teórico adecuado para continuar con este proyecto (ya sea a partir de una investigación como la que en este capítulo se ilustra, o también, en una segunda fase en la cual se estudie la correlación de las actitudes favorables al Estado de Bienestar, -como las presentadas aquí-, con el desarrollo real de los Estados en cuestión).

La intuición de que las motivaciones altruistas y solidarias podrían presentar una serie de posibilidades y oportunidades importantes para fortalecer una solidaridad institucional, y para mantener o ampliar un Estado de Bienestar que le permita a todas y cada una de las personas tener unos mínimos necesarios para vivir dignamente, es el

¹⁶⁹ Al igual que en el caso español, este valor representa la suma de los porcentajes que van del número 6 al 10 en el eje horizontal, para el caso de aquellos que no trabajan en este tipo de organizaciones.

punto de partida. Enfatizar y profundizar teóricamente en este aspecto ha sido el objetivo fundamental de esta memoria. Considero que, con sus limitaciones y defectos, este propósito se ha cumplido; se deja, entonces, un campo abierto para explorar en el futuro.

VI. BIBLIOGRAFÍA:

- Adelantado, J. y Calderón, E. (2005). “Globalización y Estados de Bienestar: ¿respuestas semejantes a problemas parecidos?”. *Cuadernos de Relaciones Laborales*, vol. 23, No. 2.
- Adelantado, J., Noguera, J., y Rambla, X. (2000): “El marco del análisis: Las relaciones complejas entre estructura social y políticas sociales”, en Adelantado, J. (Coord.): *Cambios en el Estado de Bienestar. Políticas sociales y desigualdades en España*. Barcelona. Icària-UAB, 2000.
- Adelantado, J. y Gomà, R. (2000). “El contexto: La reestructuración de los regímenes de bienestar europeos”, en Adelantado, J. (Coord.): *Cambios en el Estado de Bienestar. Políticas sociales y desigualdades en España*. Barcelona, Icària-UAB, 2000.
- Aguiar, Fernando (1990). “Lógica de la cooperación”. *Zona Abierta*, núm. 54/55.
- Albrekt, Christian (2005). “How welfare regimes influence judgment of deservingness and public support of welfare policy”. (texto presentado en: International Sociological Association conference, Chicago, Septiembre de 2005). Consultable en: <http://www.northwestern.edu/rc19/Larsen.pdf>
- Altuna, Belén (2006). “Sobre el sentido de la ética y el sentido del saber. (Una aproximación a Levinas)”. *Isegoría, Revista de filosofía moral y política*, núm. 35 (julio-diciembre).
- Alwin, D. y Shepelak, N. (1986). “Beliefs about inequality and perceptions of distributive justice”. *American Sociological Review*, vol. 51, No. 1.
- Antón, Antonio (2000): “Trabajo, derechos sociales y globalización”, en Antón, A. (Coord.): *Trabajo, derechos sociales y globalización: Algunos retos para el siglo XXI*. Madrid. Talasa, 2000.
- Aristóteles (s. IV a.J.C). *Metafísica*. Madrid, Gredos, 2000.
- Aristóteles (s. IV a.J.C). *Ética a Nicómaco*. Madrid, Alianza, 2001.
- Arnsperger, Christian (2000). “Methodological Altruism as an Alternative Foundation for Individual Optimization”. *Ethical Theory and Moral Practice*, núm. 3.

- Arnsperger, C. y Van Parijs, P. (2000). *Ética económica y social. Teorías de la sociedad justa*. Barcelona, Paidós, 2002.
- Arnsperger, C. y Varoufakis, Y. (2003). “Toward a Theory of Solidarity”. *Erkenntnis*, núm. 59.
- Baldwin, Peter (1990). *The Politics of Social Solidarity. Class Bases of the European Welfare State 1875 – 1975*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Bar-Tal, Daniel (1986). “Altruistic motivation to help: Definition, utility and operationalization”. *Humboldt Journal of Social Relations*, núm. 13.
- Barry, Brian (1995). *Justice as Impartiality*. Oxford, Clarendon, 1995.
- Bean, C. y Papadakis, E. (1998). “A comparison of mass attitudes towards the welfare state in different institutional regimes, 1985-1990”. *International Journal of Public Opinion*, vol. 10, No. 3.
- Bierhoff, H. y Küpper, B. (1999). “Social Psychology of Solidarity”, en Bayertz, K. (Ed.): *Solidarity*. Boston, Kluwer, 1999.
- Bowles, S. y Gintis, H. (2001). “¿Ha pasado de moda la igualdad? El Homo reciprocans y el futuro de las políticas igualitarias”, en Gargarella, R. y Ovejero, F. (Comps.): *Razones para el socialismo*. Barcelona, Paidós, 2001.
- Bowles, S., Gintis, H., Boyd, R. y Fehr, E. (2005). “Moral Sentiments and Material Interests: Origins, Evidence, and Consequences”, en Gintis, H., Bowles, S. Boyd, R. y Fehr, E. (Eds.): *Moral Sentiments and Material Interests. The Foundations of Cooperation in Economic Life*. Londres, MIT Press, 2005.
- Bowles, S., Gintis, H., Boyd, R. y Fehr, E. (2003). “Explaining altruistic behavior in humans”. *Evolution and Human Behavior*, núm. 24.
- Camerer, C. F. y Loewenstein, G. (2004). “Behavioral Economics: Past, Present, Future”, en Camerer, C. F., Loewenstein, G., y Rabin, M. (Eds.): *Advances in behavioral economics*. New York, Russell Sage Foundation, 2004.
- Cochrane, A., Clarke, J., y Gewirtz, S. (2001): “Looking for a European Welfare State”, en Cochrane, Clarke, y Gewirtz (Eds.): *Comparing Welfare States*. Londres, Sage, 2001.
- Cohen, Gerald A. (2000). *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* Barcelona, Paidós, 2001.

- Cohen, Gerald A. (2001). “¿Por qué no el socialismo?”, en Gargarella, R. y Ovejero, F. (Comps.): *Razones para el socialismo*. Barcelona, Paidós, 2001.
- Coleman, James S. (1990). *Foundations of Social Theory*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1990.
- Comte, Auguste (1854). *Système de politique positive, ou, Traité de sociologie*. Paris, Cres, 1912.
- De Wispelaere, Jurgen (2004). “Altruism, Impartiality and Moral Demands”, en Seglow, J. (Ed.): *The Ethics of Altruism*. Londres, Routledge, 2004.
- De Swaan, Abram (1988). *A cargo del Estado*. Barcelona, Pomares-Corredor, 1992.
- Descartes, René (1641). *Meditaciones metafísicas*. Madrid, Tecnos, 2002.
- Descartes, René (1637). *Discurso del método*. Madrid, Alianza, 1999.
- Doménech, Antoni (1993). “... y fraternidad”. *Isegoría, Revista de filosofía moral y política*, núm. 7 (abril).
- Doménech, Antoni (1996). “Ética y economía de bienestar: una panorámica”, en Guariglia, O. (Ed.): *Cuestiones morales*. Madrid, Trotta, 1996.
- Doménech, Antoni (1998). “Ocho desiderata metodológicos de las teorías sociales normativas”. *Isegoría, Revista de filosofía moral y política*, núm. 18.
- Dugatkin, Lee (2006). *Qué es el altruismo. La búsqueda científica del origen de la generosidad*. Buenos Aires, Katz, 2007.
- Durkheim, Émile (1893). *La división del trabajo social*. Madrid, Akal, 1987.
- Ebenhöh, E. y Pahl-Wostl, C. (2005). “Modeling human behavior with attributes and heuristics based on observation”, en ESSA (2005): *Representing Social Reality: Proceedings of the Third Conference of the European Social Simulation Association (ESSA)*. Koblenz, septiembre 5-9.
- Elster, Jon (1992). *Local Justice. How Institutions Allocate Scarce Goods and Necessary Burdens*. New York, Russell Sage Foundation, 1992.
- Esping-Andersen, Gøsta (1999). *Fundamentos sociales de las economías postindustriales*. Barcelona. Ariel, 2000.
- Esping-Andersen, Gøsta (1990). *The three worlds of welfare capitalism*. Cambridge, Polity Press, 1990.
- Ferrater, José (1979). *Diccionario de filosofía*. Barcelona, Ariel, 1994.

- Fong, C., Bowles, S., Gintis, H. (2005). “Reciprocity and the Welfare State”, en Gintis, H., Bowles, S. Boyd, R. y Fehr, E. (Eds.): *Moral Sentiments and Material Interests. The Foundations of Cooperation in Economic Life*. Londres, MIT Press, 2005.
- Frey, B. y Jegen, R. (2001). “Motivation Crowding Theory”. *Journal of Economic Surveys*, vol. 15, No. 5.
- Funk, Carolyn (2000). “The dual influence of self-interest and societal interest in public opinion”. *Political Research Quarterly*, vol. 53, No. 1.
- Gadamer, Hans-Georg (1960). *Verdad y Método*. Salamanca, Sígueme, 1988.
- Gattino, Silvia (2004). “Representaciones sociales de la solidaridad. Un estudio empírico con estudiantes universitarios”. *Psicología Política*, núm. 28.
- Ghiretti, Héctor (2003). “El término olvidado de la trilogía revolucionaria: la fraternidad como ideal político”. *Anuario filosófico*, vol. XXXVI, No. 1.
- González de la Fuente, Ángel (1960). *Acción y contemplación según Platón*. Madrid, Consejo S. de Investigaciones Científicas, 1965.
- Goodin, Robert (1988). *Reasons for Welfare. The Political Theory of the Welfare State*. Princeton, Princeton University Press, 1988.
- Gutiérrez, Carlos B. (2002). *Temas de filosofía hermenéutica*, Bogotá, Uniandes, 2002.
- Habermas, J. y Rawls, J. (1998). *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona, Paidós, 1998.
- Hedström, Peter (2005). *Dissecting the Social. On the Principles of Analytical Sociology*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Heidegger, Martin (1927). *El Ser y el Tiempo*, Madrid, Trotta, 2003.
- Hobbes, Thomas (1642). *Tratado sobre el ciudadano*. Madrid, Trotta, 1999.
- Hobbes, Thomas (1651). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México, Fondo de Cultura Económica, 1940.
- Hu, Y. y Liu, D. (2003). “Altruism versus Egoism in Human Behavior of Mixed Motives”. *American Journal of Economics and Sociology*, vol. 62, No. 4 (octubre).
- Huber, E. y Stephens, J. (2001): “Welfare State and Production Regimes in the Era of Retrenchment”, en Pierson, P. (Ed.): *The New Politics of the Welfare State*. Oxford, Oxford University Press, 2001.

- Hume, David (1742). *Investigación sobre los principios de la moral*. Madrid, Alianza, 1993.
- Hume, David (1739). *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid, Tecnos, 1998.
- Kant, Immanuel (1785). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid, Espasa-Calpe, 1983.
- Kraus, Peter (2004). "Between Mill and Hallstein. Cultural diversity as a challenge to European integration", en Van Parijs, P. (Ed.): *Cultural Diversity versus Economic Solidarity: proceedings of the Seventh Francqui Colloquium, Brussels, 28 February - 1 March 2003*. Bruselas, De Boeck Université, 2004.
- Kukathas, C. y Pettit, P. (1990). *La teoría de la justicia de John Rawls y sus críticos*. Madrid, Tecnos, 2004.
- Laín Entralgo, Pedro (1961). *Teoría y realidad del otro*. Madrid, Castilla, 1968.
- Levinas, Emmanuel (1961). *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Sígueme, 1987.
- Linos, K. y West, M. (2003). "Self-interest, Social Beliefs, and Attitudes to Redistribution. Re-addressing the Issue of Cross-national Variation". *European Sociological Review*, vol. 19, No. 4.
- Mandeville, Bernard (1714). *La fábula de las abejas (o los vicios privados hacen la prosperidad pública)*. México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Martínez, José S. (2004). "Tipos de elección racional". *Revista Internacional de Sociología*, núm. 37.
- Martínez, Julio L. (2004). "El sujeto de la solidaridad: una contribución desde la ética social cristiana", en Villar, A. y García-Baró, M. (Eds.): *Pensar la solidaridad*. Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2004.
- Matthews, J. S. y Erickson L. (2008). "Welfare State Structures and the Structure of Welfare State Support: Attitudes towards social spending in Canada, 1993-2000." *European Journal of Political Research*, núm. 47.
- Michalski, Joseph (2003). "Financial Altruism or Unilateral Resource Exchanges? Toward a Pure Sociology of Welfare". *Sociological Theory*, vol. 21, No. 4 (diciembre).
- Mill, John S. (1859). *Sobre la libertad*. Madrid, Alianza, 2001.
- Miller, David (1990). *Market, State, and Community*. Oxford, Oxford University Press, 1990.

- Muñoz de Bustillo, Rafael (2000): “Retos y restricciones del Estado de Bienestar en el cambio de siglo”, en Muñoz de Bustillo, R. (Ed.): *El Estado de Bienestar en el cambio de siglo*. Madrid. Alianza, 2000.
- Navarro, Vicenc (2006) “¿La Europa Social?”. (Texto presentado en las jornadas “El Rumbo de Europa”, Salamanca. Fundación Sistema, 2006).
- Noguera, José A. (2001). “La Renta Básica y el principio contributivo”, en Raventós, D. (Ed.): *La Renta Básica. Por una ciudadanía más libre, más igualitaria y más fraterna*. Barcelona, Ariel, 2001.
- Noguera, José A. (2002). “Necrológica John Rawls”. *Papers. Revista de Sociología*, núm. 68.
- Noguera, José A. (2003). “Rawlsianos, marxistas y santos: sobre el socialismo igualitarista de G. A. Cohen” (texto inédito; presentado en el IV Congrés Català de Sociologia, Reus, abril de 2003). Consultable en: http://selene.uab.es/cs_grsaps/catala/xgeneral2.htm
- Noguera José A. (2003b). “¿Quién teme al individualismo metodológico? Un análisis de sus implicaciones en la teoría social”. *Papers. Revista de Sociología*, núm. 69.
- Noguera, José A. (2005). “Citizens or workers? Basic income vs. Welfare-to-work policies”. *Rutgers Journal of Law & Urban Policy*, Vol. 2, No. 1.
- Noguera, José A. (2007). “Capitalismo y justicia: los términos de la cuestión”. *Sistema*, núm. 200.
- Noguera, J. A. y De Wispelaere, J. (2007). “La viabilidad social y conductual de una Renta Básica: un programa experimental” (texto presentado en: VII Simposio de la Renta Básica, Barcelona, noviembre de 2007).
- Noya, Javier (2004). *Ciudadanos ambivalentes. Actitudes ante la igualdad y el Estado de Bienestar en España*. Madrid, Siglo XXI, 2004.
- Nussbaum, Martha C. (2001). *Upheavals of Thought. The intelligence of Emotions*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Nussbaum, Martha C. (2002). *Las mujeres y el desarrollo humano*. Barcelona, Herder, 2002.
- Oliner, P., Oliner, S., Baron, L., Blum, L., Krebs, D., Smolenska, M. (Eds.) (1992). *Embracing the Other: philosophical, psychological, and historical perspectives on altruism*. Nueva York, NYU Press, 1995.

- Page, Olof (2007). “Igualdad, suerte y responsabilidad”. *Estudios Públicos*, núm. 106.
- Pascal, Blaise (1670). *Los Pensamientos*. Madrid, Cátedra, 1998.
- Pelligra, Vittorio (2004). ¿Cómo y a quién incentivar? Mecanismos Intrapersonales e Interpersonales. *Revista Valores en la Sociedad Industrial*, año XXII, No. 61.
- Pettit, Philip (1999). *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona, Paidós, 1999.
- Pierson, Paul (2001). “Coping with Permanent Austerity: Welfare State Restructuring in Affluent Democracies”, en Pierson, P. (Ed.): *The New Politics of Welfare State*. Oxford. Oxford University Press, 2001.
- Piliavin, J. y Charng, H. (1990). “Altruism: A Review of Recent Theory and Research”. *Annual Review of Sociology*, vol. 16.
- Rawls, John (1971). *Teoría de la justicia*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Rawls, John (1993), *El liberalismo político*. Barcelona, Crítica, 1995.
- Rawls, John (2001), *La justicia como equidad: una reformulación*. Barcelona, Paidós, 2002.
- Rehg, William (2007). “Solidarity and the Common Good: An Analytic Framework”. *Journal of Social Philosophy*, vol. 38, No. 1.
- Ringen, Stein (1987). *The Possibility of Politics. A Study in the Political Economy of the Welfare State*. Oxford, Clarendon Press, 1987.
- Sánchez-Cuenca, Ignacio (2007). “Cooperar por principio”. *Revista Internacional de Sociología*, núm. 46.
- Sen, Amartya (1999). *Desarrollo y Libertad*. Barcelona, Planeta, 2000.
- Sen, Amartya (1993). “Capacidad y bienestar”, en Nussbaum, M. y Sen, A. (Comps.): *La calidad de vida*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Sen, Amartya (1976). “Los tontos racionales: una crítica de los fundamentos conductistas de la teoría económica”. *Philosophy and Public Affairs*, núm. 6 (1976-1977).
- Shaftesbury, Anthony (1745). *Investigación sobre la virtud o el mérito*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997.

- Smith, Adam (1759). *Teoría de los sentimientos morales*. Madrid, Alianza, 1997.
- Smith, Adam (1776). *Una investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Madrid, Alianza, 1996.
- Sober, Elliot (1998). “El egoísmo psicológico”. *Isegoría, Revista de filosofía moral y política*, núm.18.
- Sunstein, C. y Ullmann-Margalit, E. (2001). “Solidarity Goods”. *The Journal of Political Philosophy*, vol. 9, No. 2.
- Svallfors, Stefan (1997). “Worlds of welfare and attitudes to redistribution: A comparison of eight western nations”. *European Sociological Review*, vol. 13, No. 3.
- Tena, Jordi (2007). “Diseño institucional y virtud cívica” (Memoria de investigación de doctorado, Universidad Autónoma de Barcelona, 2007).
- Tischner, Josef (1981). *Ética de la Solidaridad*. Madrid, Encuentro, 1983.
- Titmuss, Richard (1970). *The Gift Relationship. From Human Blood to Social Policy*. Middlesex, Penguin Books, 1973.
- Tocqueville, Alexis de (1840). *La democracia en América*. Madrid, Alianza, 1980.
- Van Parijs, Philippe (2004). “Cultural diversity against economic solidarity”, en Van Parijs, P. (Ed.): *Cultural Diversity versus Economic Solidarity: proceedings of the Seventh Francqui Colloquium, Brussels, 28 February - 1 March 2003*. Bruselas, De Boeck Université, 2004.
- Van Parijs, Philippe (1995). *Libertad real para todos. Qué puede justificar al capitalismo (si hay algo que puede hacerlo)*. Barcelona, Paidós, 1996.
- Van Parijs, Philippe (1994). “Mas allá de la solidaridad. Los fundamentos éticos del Estado de Bienestar y de su superación”, en Alonso, M. y Giraldo, J. (Eds.): *Ciudadanía y Derechos Humanos Sociales*. Medellín, ENS, 2001.
- Van Parijs, P. y Vanderborght, Y. (2005). *La renta básica. Una medida eficaz para luchar contra la pobreza*. Barcelona, Paidós, 2006.
- Villar, Alicia (2004). “El futuro de la libertad”. *Cuenta y razón del pensamiento actual*, núm. 133.

- Villar, Alicia (2004b). “El valor de la compasión en la modernidad”, en Villar, A. y García-Baró, M. (Eds.): *Pensar la solidaridad*. Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2004.
- Wilson, Eduard O. (1975). *Sociobiología: la nueva síntesis*. Barcelona, Omega, 1980.