

## SOCIEDAD CIVIL Y SOLIDARIDAD\*

ANA MARTA GONZÁLEZ  
Universidad de Navarra

[Publicado como capítulo 1 de *El voluntariado. Educación para la participación social*, ed. A. Bernal, Barcelona: Ariel, 2002, pp. 27-51]

El surgimiento y extraordinario auge que en los últimos años han conocido los movimientos de solidaridad en general, y las ongs dedicadas a la cooperación y desarrollo en particular, ha venido a recordarnos dos ideas fundamentales, que acaso habíamos dejado caer en el olvido: en primer lugar, que el Estado no tiene el monopolio de la benevolencia, y en segundo lugar, que la iniciativa privada no puede identificarse a priori con el interés egoísta.

Con toda seguridad, ambas ideas han contribuido a una general renovación contemporánea del pensamiento sobre la sociedad civil, proporcionando importantes claves para una reflexión actualizada sobre su naturaleza<sup>1</sup>. Es conocido, en efecto, que las energías fundamentales de la sociedad civil han sido durante largo tiempo objeto de recelos y sospechas, porque, no obstante el rechazo inspirado por los excesos del liberalismo capitalista, se había llegado a compartir su premisa ética primordial: a saber, que el único motor de la propia acción es el interés privado<sup>2</sup>.

A partir de aquí, como es bien sabido, el pensamiento liberal continuaba argumentando que sería la misma concurrencia libre y pública de tales intereses lo que haría emerger el bien común, por la acción de una misteriosa “mano invisible”, que tendría la virtud de arreglar los entuertos sociales, mientras la economía prosperaba en nombre de la libertad concedida a los individuos<sup>3</sup>. A pesar de que esta pretendida armonía dista mucho de ser obvia, tal y como lo refleja la misma expresión de “darwinismo social” con la que se caracteriza frecuentemente a los sistemas liberales<sup>4</sup>, el neoliberalismo contemporáneo –lo que se ha venido a llamar “nueva derecha”<sup>5</sup>– no ha hecho sino

---

\* Conferencia pronunciada en el *V Seminario de Fundaciones*, el 21 de Noviembre de 2000 en la Universidad de Navarra.

<sup>1</sup> Cf. SELIGMAN, A., *The idea of civil society*, The Free Press, New York, Mac Millan, Inc., 1992. Cf. *Sociedad civil: la democracia y su destino*, R. ALVIRA, N. GRIMALDI, M. HERRERO (eds), Pamplona, 1999.

<sup>2</sup> Si no en la obra teórica de los representantes del liberalismo ético –comenzando por Adam Smith, padre de la economía política liberal-, sí en el liberalismo posterior. Cf. BELLAMY, R., *Liberalism and modern society*, Polity Press, 1992.

<sup>3</sup> Cf. BELLAMY, R., o.c.

<sup>4</sup> Una expresión que denota tal vez la realidad social más contradictoria con el ideal de la solidaridad.

<sup>5</sup> “La mejor forma de describir las ideas de la nueva derecha es hablar de neoliberalismo, más que de neoconservadurismo, dado que los mercados económicos cumplen un papel muy importante en ellas. Para los neoliberales, la empresa capitalista no se considera ya el origen de los problemas de la civilización moderna. Muy al contrario: es el centro de todo lo que tiene de bueno. Un sistema competitivo de mercado no sólo aumenta al máximo la eficacia económica, sino que es la principal garantía de libertad individual y

abundar en este presupuesto, es decir, abundar en la idea de que existe una intrínseca conexión entre bienestar económico, cohesión social y libertad política; asumiendo, en fin, que el movimiento libre de los agentes económicos había de traer inevitablemente consigo el progreso social y político<sup>6</sup>.

Como ocurriera en otro tiempo la reacción no se ha hecho esperar. Sin embargo, la reacción contemporánea es de un signo muy diferente a la que en un inicio había dado lugar la moderna combinación liberalismo-capitalismo. Pues si desde finales del XIX y buena parte del XX, esta reacción llevó a confiar la solución de la cuestión social al Estado, en detrimento de la sociedad, en la actualidad se registra más bien la tendencia contraria.

Cabe sospechar, sin embargo, que en los dos casos seguimos operando sobre el supuesto liberal que enfrenta sistemáticamente a Estado y sociedad como si de dos fuerzas opuestas se tratara<sup>7</sup>, un supuesto que, a mi juicio, responde a no haber percibido la profunda transformación del espacio público moderno, que después de haber confiado su buen funcionamiento a la maquinaria jurídico-política por espacio de dos siglos, comienza a percibir ahora con mayor clarividencia que la buena marcha de los asuntos públicos y la justicia social requiere esencialmente del compromiso ético de la ciudadanía. Entiendo que esta nueva visión de las cosas se expresa de una manera especial en el auge contemporáneo de los movimientos de solidaridad. Pero vayamos por partes.

## 1. El recurso al “Estado del bienestar” y su colapso contemporáneo

Históricamente, fue la apelación liberal a la mano invisible, a la vista de la miseria de tantos, lo que desató la impaciencia de los revolucionarios<sup>8</sup>, que querían justicia a toda costa –éste fue el error-: también a costa de las libertades legítimas. De este modo, la

---

solidaridad social. A diferencia del viejo conservadurismo, los neoliberales admiran el individualismo económico, y opinan que dicho individualismo es la clave del éxito de la democracia en el contexto del Estado mínimo. Su principal pensador, F. J. Hayek, se negaba explícitamente a llamarse conservador. No obstante, algunos de sus seguidores han intentado nadar y guardar la ropa y han calificado las ideas de Hayek de ‘liberalismo conservador’. Para los autores neoliberales, el origen del orden en la sociedad no se encuentra principalmente ni en la tradición ni en el cálculo y la planificación racionales, por mucho que los hagan el Estado o cualquier otra persona. La sociedad posee, en cierto sentido, una cualidad orgánica; pero ésta procede de la coordinación espontánea e inintencionada de muchos individuos que actúan por motivos propios. El ejemplo fundamental lo constituyen los mercados que funcionan bien...”. GIDDENS, A., *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*, Cátedra, Madrid, 1996, pp. 42-3.

<sup>6</sup> Cf. DAHRENDORF, R., “A precarious Balance: Economic Opportunity, Civil Society, and Political Liberty”, en *The Responsive Community*, Octubre 1995, 13-19. Citado por SELIGMAN en *The Problem of Trust*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1997, p. 3.

<sup>7</sup> En la práctica, no obstante, es cierto que ha habido un liberalismo muy próximo al Estado, sencillamente porque ha conquistado el poder desde muy pronto. Cf. Dahrendorf, R., *El Nuevo liberalismo*, Tecnos, Madrid, 1982, p. 40.

<sup>8</sup> Cf. la novela de HENRY JAMES, *La princesa Cassamassima*, Alba, Madrid, 1999.

revolución preparó el camino para los regímenes totalitarios del s. XX. Un camino equivocado, nos sentimos inclinados a reconocer. Y con todo, ¿cómo no compartir con los revolucionarios el deseo de un orden justo? ¿quién no se llena de ira ante el espectáculo de la desigualdad?

A nosotros, europeos, nos ha parecido obvio durante decenios que precisamente aquí encuentre su lugar la idea de una autoridad –podemos llamarle Estado- que regule el uso de las libertades, que supla donde no hay, que fomente donde echamos en falta. En esta apreciación del Estado se han apoyado durante mucho tiempo no sólo el socialismo progresista, sino también el conservadurismo (la derecha) tradicional - ambos opuestos al liberalismo, aunque por razones diversas-.

Sin embargo, tanto la derecha tradicional como el socialismo parecen haber cambiado de signo en los últimos tiempos: ni unos ni otros manifiestan ahora un interés especial en reforzar al Estado. Se diría que, respecto a esto, ya han cumplido su misión histórica: sensibilizar respecto a la cuestión social, transmitir la herencia del Estado<sup>9</sup> al mismo pensamiento liberal: gracias a ello, en efecto, hemos llegado a hablar –y conviene notar al paradoja- de “Estados liberales”, que toman a su cargo la tarea de promover activamente la igualdad de las condiciones de vida como una condición previa para el ejercicio de la libertad<sup>10</sup>.

Esta ha sido la base sobre la cual los modernos Estados liberales, asumiendo la teoría económica de Keynes, han llegado a favorecer el llamado “Estado del bienestar”, el cual, a pesar de tomar formas diversas en los distintos países, se caracteriza por la intervención activa del Estado en la vida económica y social, con el fin de lograr una mayor “justicia social”. En esta línea no faltan todavía hoy quienes consideran la conservación y el incremento del Estado bienestar, como un modo de frenar el progresismo imparable por la economía neoliberal, así como sus efectos perversos –por ejemplo en el campo ecológico. Pero estos conservadores de nuevo cuño –lo que intentan conservar es el Estado del bienestar- se encuentran en franco retroceso<sup>11</sup>. La tendencia general es más bien la contraria, y se inspira en el fracaso histórico y social de las políticas estatistas.

Y es que aunque no faltan momentos en los que la intervención del Estado en la vida económica y social no sólo es aconsejable sino necesaria, es cierto que también el Estado puede pecar por exceso. Lo ha hecho siempre que, sospechando sistemáticamente de la iniciativa privada, ha coartado o dificultado la vitalidad de la sociedad civil, haciendo suyo el prejuicio liberal de que todas las iniciativas no nacidas bajo el influjo directo del Estado responden a intereses privados, a menudo

---

<sup>9</sup> Cf. SKINNER, Q., *The foundations of modern political thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.

<sup>10</sup> El autor contemporáneo más representativo de este punto de vista es John Rawls.

<sup>11</sup> Porque las condiciones sociales en las que fue propuesto el Estado del bienestar en su momento han cambiado drásticamente. Cf. GIDDENS, A., *Der dritte Weg. Die Erneuerung der sozialen Demokratie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999, p. 27. No he podido usar la edición inglesa en esta ocasión.

inconfesables. Siempre que ha actuado de esta manera, el Estado ha dado la impresión de querer recabar para sí el monopolio de la benevolencia.

Sin embargo, desde hace algunos años el Estado ha venido a demostrar su ineficacia para tal fin. A nadie se le escapa, en efecto, que la complejidad del mundo moderno ofrece una resistencia evidente a cualquier intento de planificación exhaustiva de la beneficencia por parte del Estado. El colapso de los regímenes comunistas, en los que el Estado llevaba el protagonismo de la vida pública, constituye únicamente el ejemplo más elocuente de esta nueva situación, que, de otro modo, afecta también a las expectativas generadas por el Estado del bienestar en Occidente a lo largo de varias décadas, y que él mismo ya no se encuentra en condiciones de satisfacer.

Como ejemplo puede valer la película “Hoy empieza todo”, del cineasta francés Bertrand Tavernier, en la que se nos introduce en la vida cotidiana del director de un parvulario en una zona deprimida de una ciudad francesa: el director presencia cada día auténticos dramas humanos, que de ningún modo pueden ser solventados por los funcionarios del Estado. La película, que es todo un ejercicio de diagnóstico social, nos presenta de este modo el contraste entre la buena voluntad del director de escuela y la ineficacia del sistema, que genera una constante sensación de impotencia.

Sin embargo, aunque en los últimos años hablar de la “crisis del Estado del bienestar” se ha convertido en un lugar común, es cierto también que seguimos arrastrando pesadas inercias: así, por ejemplo, la mentalidad estatalista –que puede darse también en los llamados “Estados liberales”<sup>12</sup>- sigue presente en esa idea, tan propia de los países que hemos vivido bajo influencia francesa, según la cual lo estatal es sinónimo de lo justo, y lo privado es sinónimo de lo interesado. O la misma confusión verbal entre “lo estatal” y “lo público”, que poco a poco conduce a identificar “lo privado” con lo íntimo... (otra confusión con unas implicaciones vitales cuyo examen nos llevaría más lejos de lo que conviene en este lugar).

Lo peligroso de la inercia en cuestión es que no parece dejar mucho espacio para una iniciativa privada con trascendencia pública, como tampoco lo deja –dicho sea de paso– para una opinión pública plural, hecha de las voces de todos, no monolítica, expresión de la voz única de la nación<sup>13</sup>. Así, la consecuencia lógica de esta mentalidad es la anemia de la libertad, que se ve reducida a la esfera de lo íntimo, impedida en su despliegue natural<sup>14</sup>. En esas condiciones, la percepción de la desigualdad y de la injusticia está destinada a encontrar en nuestras vidas únicamente un eco sentimental: porque la perspectiva de la acción, que habría de seguir naturalmente a la conmoción del corazón, ni siquiera comparece: ya porque el camino se presenta lleno de obstáculos (de tipo burocrático, técnico, económico), ya porque nos hayamos acostumbrado a que la acción benevolente sea monopolio estatal.

<sup>12</sup> En el caso americano, esta postura sería la representada por los demócratas, partidarios de un gobierno fuerte, frente a los republicanos, que tienden a fomentar el autogobierno local.

<sup>13</sup> Cf. ARENDT, H., *On Revolution*, The Viking Press, New York, 1963, pp. 88-89.

<sup>14</sup> Cf. LLANO, A., *La nueva sensibilidad*, Espasa, Madrid, 1987.

Por todo ello, la objeción fundamental que cabe oponer a la mentalidad estatista no es tanto una objeción de carácter coyuntural, derivada del nuevo Estado de cosas, cuanto una objeción de carácter intrínsecamente ético: el estatismo impide o dificulta el despliegue de la libertad humana, reduce al hombre al estado de minoría de edad permanente, porque le impide secundar con toda su vida los valores para los que sin embargo es sensible su corazón.

Desde este punto de vista, ciertamente, tendríamos que dar la bienvenida a cualquier renovación de la sociedad civil. No obstante, la pregunta que queda en el aire es: ¿ha de realizarse dicha renovación a costa del Estado?

## **2. La exaltación de la sociedad civil a costa del Estado**

No, en mi opinión. Sin embargo, la reacción contemporánea discurre en esta dirección. A diferencia de lo que ocurrió en los albores del capitalismo, cuando la polarización de la riqueza y las desigualdades generadas por ella forzaron una reacción dialéctica, en la línea del intervencionismo estatal, la respuesta al neoliberalismo contemporáneo se encuentra hoy en otros frentes: desde luego persisten –sobre todo en Europa– los abogados del Estado del bienestar, pero son mayoría los que, sin cuestionar ya el supuesto liberal que otorga primacía a la libertad individual, prefieren explorar las posibilidades de ésta en el campo de la solidaridad.

Con ello, la reflexión sobre la naturaleza de la sociedad civil toma un cariz que ya no es puramente sociológico ni político, sino estrictamente ético. Precisamente por eso no debe resultar extraño que el discurso sobre la solidaridad y la sociedad civil constituya hoy un punto de encuentro entre pensadores libertarios<sup>15</sup>, por un lado, y antiguos socialistas y antiguos conservadores por otro, reunidos muchos de estos últimos actualmente bajo la etiqueta de “comunitaristas”<sup>16</sup>. Si el caso de los libertarios constituye una reedición del antiguo liberalismo, con su deseo del Estado mínimo, el caso de los comunitaristas aporta algo relativamente novedoso al debate ético contemporáneo.

Y es que, más allá de las enormes diferencias existentes entre ellos, los autores comunitaristas se caracterizan, frente a los liberales, por su pretensión de reforzar los lazos comunitarios que unen a las personas con anterioridad a la intervención del Estado. Por lo general suelen insistir en la virtud y las tradiciones, como elementos que refuerzan la solidaridad comunitaria “desde abajo y desde dentro”, en detrimento de las leyes<sup>17</sup>. De este modo, ha favorecido una visión de la sociedad civil como una realidad sustantivamente enfrentada con el Estado y sus leyes. El Estado sería más bien un

<sup>15</sup> El más representativo de los cuales es ROBERT NOZICK, con su libro *Anarchy, State, and Utopia* (New York, 1977).

<sup>16</sup> Cf. ETZIONI, A., *The Spirit of Community. The reinvention of American Society*, Simon & Schuster, New York, 1993.

<sup>17</sup> Cf. AMITAI ETZIONI and ROBERT P. GEORGE, “Virtue and the State: A Dialogue”, en *The Responsive Community, Rights and Responsibilities*, vol. 9, Spring 1999, pp. 54-66.

intruso en la vida de la sociedad, por mucho que, a diferencia de lo que ocurre en el liberalismo, las relaciones sociales no se conciben según el modelo del mercado, como basadas en el interés recíproco, sino más bien en el hecho de compartir unos valores y creencias (cuáles ya es otra cuestión).

Ahora bien, aunque de hecho lo hagan, lo que de entrada buscan los autores comunitarios no es tanto oponerse al Estado como reforzar el contenido ético de la sociedad civil, para lo cual consideran definitivo el cuestionar el principio liberal según el cual la sociedad es fruto de un contrato entre individuos libres y autónomos<sup>18</sup>. De este modo el comunitarismo se opone a la “nueva derecha”, que, tal y como señalábamos antes, lejos de rechazar el individualismo liberal, lo asume por completo.

De cualquier forma, es cierto que el comunitarismo y el liberalismo tienen una cosa en común: su deseo de un Estado mínimo<sup>19</sup>. Y es que, más allá de sus diferencias de carácter antropológico, el comunitarismo comparte con el liberalismo clásico una idea política fundamental: la idea de que un Estado fuerte significaría una sociedad débil, y a la inversa. Lo que uno y otro no aciertan a percibir, entonces, es que Estado y sociedad se encuentran embarcados en la misma tarea. Más aún: que el Estado –como la forma específica que adopta la autoridad en el mundo moderno- sea una “necesidad social”.

En esto, el comunitarista se demuestra liberal. Unos y otros son partidarios de reforzar la sociedad a costa del Estado, bien favoreciendo los contenidos éticos sustantivos de cada comunidad (en el caso de los comunitaristas), bien acogiéndose a una presunta neutralidad del Estado en materias morales (en el caso de los liberales).

### 3. El auge de la solidaridad y la necesidad de una ética universal

Que el comunitarismo sea, en el fondo, liberal, es una paradoja entre las muchas a las que nos aboca el estudio de la sociedad moderna. Una que viene especialmente al caso es la que se refleja en el estudio clásico de Durkheim sobre la solidaridad. En aquella ocasión, y asumiendo un punto de vista estrictamente sociológico<sup>20</sup>, Durkheim distinguía dos tipos de solidaridad: la “solidaridad mecánica o por semejanzas” propia de las sociedades antiguas en las que los vínculos sociales descansaban en el parentesco o la tradición<sup>21</sup>, y la “solidaridad orgánica”, originada en la división del trabajo, a la cual iría asociada la multiplicación de los roles ejercidos por un individuo en la sociedad

<sup>18</sup> Cf. TAYLOR, CH., *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1996.

<sup>19</sup> El caso más paradigmático entre los liberales es, tal vez, el de Norberto Bobbio.

<sup>20</sup> “... El estudio de la solidaridad depende, pues, de la Sociología. Es un hecho social que no se puede conocer bien sino por intermedio de sus efectos sociales (...) Es cierto, en efecto, que la solidaridad, aun siendo ante todo un hecho social, depende de nuestro organismo individual. Para que pueda existir es preciso que nuestra constitución física y psíquica la soporte. En rigor puede uno, pues, contentarse con estudiarla bajo ese aspecto. Pero, en ese caso, no se ve de ella sino la parte más indistinta y menos especial; propiamente hablando, no es ella en realidad, es más bien lo que la hace posible...”, DURKHEIM, E., *La división del trabajo social*, Akal, Madrid, 1982, p.78.

<sup>21</sup> “... existe una solidaridad social que procede de que un cierto número de Estados de conciencia son comunes a todos los miembros de la misma sociedad...”, DURKHEIM, E., o. c., p. 128.

y, con eso mismo, su diferenciación con respecto a cada uno de ellos. De alguna manera, podría decirse que el individuo moderno habría nacido como fruto de la división del trabajo, la cual habría traído consigo, simultáneamente, un nuevo tipo de solidaridad, que tendría por protagonista al individuo en cuanto tal, es decir, al individuo que desempeña múltiples funciones dentro del entramado social<sup>22</sup>: una solidaridad basada en la diferenciación, en lugar de en la semejanza, pero solidaridad, a fin de cuentas. Con otras palabras: Durkheim reconoce en las condiciones de la vida moderna una moralidad intrínseca; reconoce, frente al liberalismo de Spencer, el carácter ético de toda forma social humana<sup>23</sup>.

En efecto: a juicio de Spencer, la lógica del proceso habría sido diversa: en lugar de venir exigida por la división del trabajo, la solidaridad habría pasado a ocupar un lugar central en el mundo contemporáneo a causa de las condiciones sociales creadas por la expansión del individualismo liberal. Frente a esto, Durkheim parece reconocer en la división del trabajo el origen mismo no sólo del individuo moderno, sino también de la solidaridad. Sin duda, tampoco el análisis de Durkheim puede considerarse definitivo: después de todo la solidaridad, como actitud ética, no puede justificarse únicamente como resultado de una diferenciación funcional. Toda sociedad humana es intrínsecamente moral, pero la moral no es un puro efecto de la sociedad.

En nuestro contexto, sin embargo, reviste mayor importancia destacar la insuficiencia del liberalismo para generar un clima solidario. Coherente hasta el final con los principios del liberalismo sería, más bien, la postura del trascendentalista americano Henry David Thoreau, quien el día de la Independencia de los Estados Unidos, mientras sus compatriotas agitaban sus banderitas alegremente por la calle, prefería permanecer en su casa, celebrando en solitario su propia independencia. La imagen tiene algo de paradigmático: las relaciones afirmadas por el liberalismo son las relaciones entabladas por individuos autónomos, autosuficientes que, en todo caso haciendo uso de su razón, se comprometen libremente mediante un contrato en un estilo de convivencia señalado por la protección de la propia independencia.

Como apuntaba, en ello tenemos un indicio de que el individualismo liberal es insuficiente por sí solo para justificar la emergencia de la solidaridad como actitud ética,

---

<sup>22</sup> “... Mientras la anterior implica la semejanza de los individuos, ésta supone que difieren unos de otros. La primera no es posible sino en la medida en que la personalidad individual se observa en la personalidad colectiva; la segunda no es posible como cada uno no tenga una esfera de acción que le sea propia, por consiguiente, una personalidad. Es preciso, pues, que la conciencia colectiva deje descubierta una parte de la conciencia individual para que en ella se establezcan esas funciones especiales que no puede reglamentar; y cuanto más extensa es esta región, más fuerte es la cohesión que resulta de esta solidaridad...”. DURKHEIM, E., o. c., p. 154.

<sup>23</sup> “Es pues equivocado oponer la sociedad que procede de la comunidad de creencias a aquélla que tiene por base la cooperación, al no conceder a la primera más que un carácter moral, y no ver en la segunda más que una agrupación económica. En realidad, la cooperación también tiene su moralidad intrínseca. Sólo cabe la creencia, como veremos mejor más adelante, de que en nuestras sociedades actuales esta moralidad no alcanza todavía todo el desarrollo que les sería desde ahora necesario”. DURKHEIM, E., *De la división du travail social*, P.U.F., Paris, 11 ed., 1986, p. 208, citado por MÚGICA, F., *La profesión: enclave ético de la moderna sociedad diferenciada*, en Cuadernos de Empresa y Humanismo, Pamplona, 1998, p. 64.

pues, así entendida, la solidaridad no responde a ninguna forma de contrato social previo –de hecho trasciende fronteras-. Lejos de esto, la solidaridad, parece responder, más bien, a la activación de otras energías humanas, que no por ser anteriores al contrato han de calificarse de irracionales, ni meramente sentimentales, como tampoco son irracionales las tradiciones ni las tendencias más radicales de nuestra naturaleza<sup>24</sup>.

En este sentido, el pensamiento comunitario –aunque no sólo él<sup>25</sup>- sí puede ofrecer una oportuna corrección al liberalismo dominante. Sin embargo, dudo mucho que tal corrección pueda ser suficiente, pues en un momento como el nuestro, de globalización económica creciente, hemos de ser capaces de desarrollar actitudes éticas que trasciendan la propia cultura y tradición. En todo caso se requeriría explorar las tendencias universalistas presentes en las distintas tradiciones.

Y de hecho es esto lo que está ocurriendo: para afrontar los nuevos retos sociales, se ha echado mano de las tendencias universalistas presentes en la tradición occidental, actualmente recogidas en el discurso de los derechos humanos. Sin embargo, el recurso a los derechos humanos tiene algo de problemático, no tanto porque él mismo sea un discurso originariamente liberal, como porque en la actualidad la apelación a los derechos humanos resulta puramente formal, convirtiéndose a menudo en una estrategia para imponer los intereses económicos o ideológicos de los países más desarrollados.

Lastrado con estos inconvenientes, el discurso de los derechos humanos no da cuenta suficiente de la realidad y del deber de la solidaridad, pues ésta no responde en ningún caso a principios abstractos y formales sino a percepciones muy concretas y sustantivas de las necesidades humanas. La solidaridad, como actitud ética, se encuentra antes de cualquier discurso jurídico. Y en la medida en que la solidaridad es universal, esto significa que existe una ética universal anterior a la convención de los derechos humanos.

En efecto: ser receptivo a las necesidades humanas es una cualidad ética que se explica únicamente cuando consideramos que la naturaleza y el destino de los demás seres humanos no son ajenos a nuestra naturaleza y a nuestro propio destino. En la tradición ética occidental estas dos ideas se encuentran recogidas en la doctrina estoica de la ley natural (además, por supuesto, de en la religión cristiana<sup>26</sup>).

Pienso que dar cuenta de la solidaridad en un mundo globalizado como el nuestro requiere rehabilitar esa línea de pensamiento. No se me oculta que la apelación a la ley

---

<sup>24</sup> En este punto conviene recordar la controversia entre Sócrates y Calicles, en el *Gorgias* de PLATÓN. Cf. GONZÁLEZ, A. M., “Verdad y libertad: su conexión en la acción humana”, en *Expertos en sobrevivir. Ensayos ético-políticos*, Eunsa, Pamplona, 1999.

<sup>25</sup> Cf. por ejemplo, ROBERT P. GEORGE, *Making men Moral. Civil Liberties and Public Morality*, Clarendon Press, Oxford, 1993.

<sup>26</sup> Esto lo aceptan autores tan poco sospechosos de ortodoxia como RICHARD RORTY (cf. *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1994). Esto no comporta hacer equivalentes solidaridad y caridad: la solidaridad es una virtud humana. Sin embargo, parece claro que, desde un punto de vista histórico, sensibilidad por las necesidades de otros hombres recibió un fuerte impulso del cristianismo.

natural se enfrenta hoy a muchas objeciones, derivadas sobre todo de la ambigüedad inherente al término “naturaleza”, y del hecho de que nuestra actual relación con ella es muchas veces conflictiva (piénsese en los problemas bioéticos). Sin embargo, entiendo que el lenguaje de los derechos, a pesar de sus ventajas retóricas, ofrece similares o peores inconvenientes, tanto en el plano teórico (por su formalidad) como en el práctico (es instrumento al servicio de los poderosos).

#### **4. La revolución de la solidaridad**

En todo caso, en la medida en que es expresión de preocupaciones éticas sustantivas nacidas del seno mismo de la sociedad civil, el auge de los movimientos de solidaridad resultan doblemente revolucionarios.

En primer lugar porque, como se viene sugiriendo, expresan la insuficiencia del sistema vigente –básicamente una combinación de liberalismo más Estado del bienestar- para hacer frente a las nuevas formas de pobreza y marginación, dentro y fuera de las sociedades occidentales.

Pero además, porque proponen una respuesta en términos estrictamente éticos, y no en términos de técnica jurídico-política -como ha ocurrido en los siglos XIX y XX-, y lo hacen rescatando las intuiciones morales más arraigadas en nuestra naturaleza.

En ambos casos tengo presente los esfuerzos políticos más recientes por encontrar una “tercera vía” entre la antigua derecha e izquierda<sup>27</sup>, con la que se logre mediar razonablemente entre los requerimientos de la libertad y la justicia. Por muy interesante que resulte tal propuesta, me parece más importante comprender que la dialéctica justicia-libertad plantea problemas prácticos insolubles desde el punto de vista de la pura técnica jurídico-política, sencillamente porque la conciliación de justicia y libertad, por su propia naturaleza, es un asunto ético<sup>28</sup>, es decir, un asunto relativo al ejercicio de la libertad personal, que se compromete activamente con la promoción del desfavorecido.

Precisamente esto, en efecto, es lo que entendemos por “solidaridad”: una actitud del corazón para la cual no existe sustituto técnico-político adecuado. Las nuevas formas de marginación no se resuelven únicamente con decisiones políticas y medidas legislativas. Esto se percibe de manera especial no ya cuando se trata de salir al paso de grandes catástrofes, sino con ocasión de las tragedias cotidianas en medio de las cuales transcurre la vida de tanta gente, bastante cerca de nosotros. Y es que la solidaridad como actitud ética conduce a mostrar una especial sensibilidad e intentar poner remedio

---

<sup>27</sup> Esta tercera vía se define por la apertura a la globalización, sin renunciar por ello a un control de sus posibles consecuencias; por su atención a los individuos, y, en consecuencia, por su renuncia a las soluciones colectivas; por la consideración de que no hay derechos sin obligaciones: por ejemplo, que el derecho al trabajo lleva consigo la obligación de buscarlo. Otro principio de esta tercera vía sería no tomar decisión alguna sin recurso al proceso democrático. Cf. GIDDENS, A., *Der dritte Weg*, p. 84.

<sup>28</sup> Cf. GONZÁLEZ, A. M. “Una llamada a la responsabilidad civil”, en *Nuestro Tiempo*, marzo 2000.

a todo aquello que, aunque sea levemente, amenaza la ya de por sí frágil existencia humana, especialmente en el caso de aquellos grupos sociales que, por diversas circunstancias, se podrían incluir entre los más vulnerables de la sociedad.

El carácter estrictamente ético de la solidaridad explica que, aun encontrándose en la base de diversas propuestas políticas contemporáneas, no pueda sin embargo reducirse a ni identificarse con ninguna de ellas:

Desde luego, no puede identificarse con posturas estatistas, porque, como acabo de señalar, el auge de los movimientos de solidaridad constituye por sí solo una muestra de la insuficiencia de la planificación de la vida social por parte del Estado.

Asimismo no puede identificarse con posturas liberales porque la misma práctica de la solidaridad pone de relieve que las energías de la sociedad civil no se pueden reducir a la búsqueda más o menos pactada con otros de intereses en última instancia individuales<sup>29</sup>.

Finalmente, el mismo carácter de la solidaridad –la universalidad de su propósito- nos sugiere la imposibilidad de interpretar la sociedad civil en clave comunitarista, apelando únicamente a tradiciones locales.

Y es que, como actitud ética, la solidaridad ciertamente comienza promoviendo una acción social que va más allá del mínimo previsto por las leyes de un Estado, pero al mismo tiempo no renuncia a influir en las políticas de desarrollo de los gobiernos locales, nacionales o regionales. Incluso se podría decir que, como actitud que no conoce fronteras, la solidaridad es uno de los factores más a tener en cuenta cuando se considera actualmente la posibilidad de un tránsito a unidades políticas –y legislaciones- más amplias y abarcentes que las del Estado moderno.

De hecho ha sido esto último lo que ha llevado a algunos autores a ver en el auge de los movimientos de solidaridad un indicio claro de cambio de paradigma político. Es el caso de Giddens, quien por considerar que el concepto de “sociedad civil” es histórica y sistemáticamente dependiente del concepto de Estado, ve en el auge de la solidaridad una alternativa a la idea de sociedad civil y no tanto una expresión de la vitalidad ética de ésta<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> Sin duda, el propio ADAM SMITH, principal proponente del liberalismo económico con su obra “La riqueza de las naciones”, reconocía la existencia en el hombre de tendencias “altruistas”; no obstante, al igual que Hume antes que él o Rorty en nuestros días daba de este altruismo una explicación puramente sentimental, evitando así ulteriores implicaciones ontológicas. No es este el lugar para criticar en profundidad esta tesis. Nos basta con señalar que, en la práctica, el ejercicio prolongado de la solidaridad no encuentra base suficiente en el sentimiento, que puede faltar.

<sup>30</sup> Cf. GIDDENS, A., o. c., pp. 130-131.

A mi juicio, esta apreciación ha de ser matizada: en primer lugar porque el tránsito del “Estado” (español, francés, etc) a la “Región” (europea)<sup>31</sup> no constituye de por sí una superación de la idea de sociedad civil: nada se opone en principio a la idea de una sociedad civil europea –como nada se opone tampoco a una ciudadanía europea-. Pero además porque, de hecho, el Estado sigue operando hoy como intermediario entre personas de una y otra nacionalidad<sup>32</sup>, y, en la mayoría de los casos esto vale también para las ongs<sup>33</sup>.

Por esta razón entiendo que, al menos por el momento, es posible seguir operando con el término “sociedad civil”: basta despojarlo de aquellas connotaciones orgánicas que conducen a verlo como un cuerpo al lado del cuerpo del Estado, y destacar, en contrapartida el carácter plural de las iniciativas que, emergiendo del “mundo de la vida”, y no de la “tecno-estructura”<sup>34</sup>, se encuentran su raíz en la solidaridad como actitud ética. En ello, resulta obvio decirlo, estamos dando por supuesto que el término sociedad civil no designa ya la mera concurrencia de intereses en el mercado. Situando la solidaridad en el corazón mismo de la sociedad civil queremos subrayar, por el contrario, su carácter radicalmente ético<sup>35</sup>.

Precisamente por eso, las actitudes solidarias que emergen de la sociedad civil, tienen una importancia determinante: no sólo porque ayudan efectivamente al desarrollo de personas y pueblos más desfavorecidos, sino también porque, aglutinando voluntades en torno a un proyecto de estas características, cooperan activamente a la humanización de nuestras mismas sociedades. No obstante, y precisamente porque durante mucho tiempo las iniciativas nacidas de la sociedad civil han sido miradas con recelo, tiene una gran importancia que estas iniciativas se hagan merecedoras de confianza, a fin de contar con el respaldo necesario para llevar a cabo sus objetivos.

## 5. Confianza

Hablando de confianza tocamos uno de los temas que más preocupan actualmente a los sociólogos y los éticos contemporáneos. El contexto de esta preocupación lo define bien el título de un conocido libro de Ulrich Beck: “la sociedad del riesgo”. Y es que, al menos desde Luhmann –uno de los primeros sociólogos en reflexionar sobre la

---

<sup>31</sup> Cf. DRUCKER, P., *La sociedad poscapitalista*, Apóstrofe, Barcelona, 1994.

<sup>32</sup> No es el único campo en el que el Estado se está viendo “desbordado” por la historia: los fenómenos transnacionales, que exceden las posibilidades de control por parte de los Estados individuales, se multiplican: terrorismo, ecologismo, comunicación electrónica, fusiones de grandes empresas... Por otro lado, la idea de soberanía nacional se está viendo superada por la práctica: la globalización de la economía sugiere un tránsito de la idea de soberanía a la de interdependencia; por otra parte, la misma idea de soberanía se ha visto cuestionada repetidamente por las intervenciones internacionales en países supuestamente soberanos, en nombre de los derechos humanos.

<sup>33</sup> Sin duda existen excepciones, como Greenpeace, que no dejan de plantear serios problemas al derecho internacional. Recuérdese las pruebas nucleares de Mururoa.

<sup>34</sup> Cf. LLANO, A., *La nueva sensibilidad*, Espasa, Madrid, 1987.

<sup>35</sup> Cf. SANTOS, M., “La constitución ética de la sociedad civil”, en *En defensa de la razón. Estudios de ética*, Eunsa, Pamplona, 1998.

confianza<sup>36</sup> - se ha hecho común el caracterizar la sociedad moderna como un tipo de sociedad en la que disminuyen los “peligros” externos al sistema, al tiempo que aumentan los “riesgos” internos, entendiéndose por tales aquellos riesgos asociados al tipo de relaciones generadas por la sociedad moderna, unas relaciones que ya no se basan tanto en lazos familiares sino en las expectativas generadas por los diferentes roles que cada uno desempeña en la sociedad<sup>37</sup>.

En efecto: el cambio de las condiciones sociales, en particular la diferenciación social y la multiplicación de los roles desempeñados por un mismo individuo, con la consiguiente generalización de formas de relación no directamente personales ni basadas en el parentesco, ha aumentado la complejidad del sistema social y ha generado nuevos riesgos, que sólo se pueden asumir cuando existe un cierto grado de confianza. La confianza en cuestión, sin embargo, es de un tipo diverso a la que desarrollamos en el contexto de una relación más personal.

No es lo mismo, sin duda, confiar directamente en una persona que confiar en el sistema y en las instituciones. Esta última es una confianza casi mecánica, basada en el “ensamblaje” de las piezas del sistema constituido por el Estado y el Mercado, un ensamblaje que tiene lugar hasta cierto punto sin una particular intervención de los individuos: bastan las rutinas adquiridas.

Con todo, conviene advertir que incluso esta confianza abstracta encuentra su referente último en la confianza personal, y que de ella se alimenta. Después de todo, los individuos tienen que cumplir cotidianamente con sus rutinas. Precisamente por ello es oportuno notar, con Seligman que, como actitud específica, la confianza emerge y se expresa de manera particular en los márgenes del sistema, en situaciones no previstas por el sistema<sup>38</sup>: es ahí donde las relaciones directamente personales cobran un claro protagonismo, donde la cuestión decisiva pasa a ser si la persona con la que hablo me inspira o no confianza.

La importancia de este punto se calibra mejor si tenemos en cuenta que, en los últimos tiempos se tiene una percepción más clara de que las ocasiones de riesgo se multiplican, en parte por la complejidad creciente del sistema, en parte porque todos nos hemos hecho más conscientes de que “el sistema” como tal no es suficiente. Las rutinas se quiebran<sup>39</sup>: lo inesperado y azaroso hace su aparición en la vida corriente en forma de conflictos sordos, de violencia gratuita. Proliferan los que se declaran al margen del sistema, corroborando la idea de que la marginación social en nuestras sociedades no es, en absoluto, un fenómeno marginal<sup>40</sup>. En consecuencia, se han multiplicado no ya las situaciones de riesgo, sino también de peligro, en el sentido tradicional de la palabra.

<sup>36</sup> Cf. LUHMANN, N., *Confianza*, Editorial Anthropos, México, 1996. Edición en alemán en 1968.

<sup>37</sup> Cf. SELIGMAN, A., *Trust*, p. 170.

<sup>38</sup> Cf. SELIGMAN, A., *Trust*, p. 171.

<sup>39</sup> Cf. U. BECK/E. BECK-GERNSHEIM, “Individualisierung in modernen Gesellschaften”, en *Risikanten Freiheiten*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994, p. 18.

<sup>40</sup> Cf. LLANO, A., o. c.

Lo anterior permite abundar en la idea de que “el sistema” es insuficiente cuando de lo que se trata es de hacer frente a los conflictos sociales, pues el sistema mismo sólo funciona sobre una base de confianza, pero la confianza, a su vez, sólo se genera en los márgenes del sistema. Por eso cabe aventurar que “demasiado sistema” puede incluso resultar contraproducente. En efecto: si la confianza como actitud emerge precisamente en los márgenes del sistema, no está fuera de lugar concluir que una excesiva sistematización de las relaciones sociales terminará arrojando un balance negativo, porque tenderá a debilitar la capacidad humana de entablar relaciones no regladas desde fuera. Esto es patente en aquellos casos donde la ley desciende a regular los detalles más nimios de la existencia, como el fumar o no fumar. Pero entiendo que afecta también al modo de afrontar el tema de la solidaridad.

Concretamente me parece en primer lugar, que no se debe aspirar a institucionalizar toda iniciativa de solidaridad. Cuando hablo de “institucionalizar” no me refiero únicamente a legalizar, sino también a mercantilizar las iniciativas solidarias: como cuando se asocia la compra de un producto a un acto de beneficencia: “tú con Fairy, en contra de la tuberculosis”. Frente a este tipo de mensajes, que vuelven a falsear la naturaleza de la solidaridad y de la sociedad civil, considero positivo que haya iniciativas específicamente voluntarias, que nos recuerden a todos que las bases del sistema no son abstractas, sino personales.

Desde luego, esto no significa excluir, en modo alguno, el que determinadas iniciativas de solidaridad puedan y deban estar sometidas a ciertos controles por parte del Estado, con los que se garantice el cumplimiento de los requisitos que, ordinariamente, las harían merecedoras de la confianza abstracta que prestamos a las instituciones. Entiendo que este es el caso de las ongs (a pesar de su nombre, que sugiere expresamente lo contrario). Por esa razón considero que el reconocimiento y la confianza en estas organizaciones dependerá en una medida esencial de que su trabajo reúna las características de transparencia y rigor, comparable al de cualquier otra institución, así como profesionalidad e integridad ética que hacen eficaz y creíble sus proyectos. En estos dos aspectos quisiera centrarme ahora.

## **6. La profesionalidad de la cooperación al desarrollo**

Existe en nuestra sociedad una tendencia más o menos consciente a identificar profesionalidad con “eficacia técnica”. En ella ha influido sin duda el pensamiento utilitarista, con su conocida identificación de racionalidad y racionalidad instrumental. Frente a esta tendencia conviene recordar el origen religioso del término “profesión” (en alemán *Beruf*), en el que se recoge la idea de “dedicación abnegada y absorbente”, que todavía hoy reconocemos cuando hablamos de un “buen profesional”, como opuesto al “mero aficionado”<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Una abnegación que, tal y como ha observado Fernando Múgica, resulta tan “irracional” desde el punto de vista del propio interés eudemonístico. Cf. MUGICA, F., *La profesión: enclave ético de la moderna sociedad diferenciada*, Cuadernos de Empresa y Humanismo, Pamplona, 1998, p. 14.

A diferencia de lo que ocurre en el contexto de un planteamiento utilitarista, el ideal de “profesionalidad” es aquí mucho más que un ideal de eficacia. En la idea de “buen profesional”, en efecto, van incluidas una serie de actitudes personales que permiten hablar incluso de un ideal ético: pues en dicha idea no sólo incluimos la preparación y dedicación intelectual que conducen a la posesión de los conocimientos necesarios, sino también la capacidad de saber usarlos, cuando y como se debe.

En la historia de la ética este “saber usar” constituía para Platón el “arte regio”, el “arte de las artes”, pero fue Aristóteles el que clarificó el estatuto de esta sabiduría peculiar cuando, llamando la atención sobre su carácter práctico, mostró su vinculación no sólo con la inteligencia, sino también con la virtud moral. Dicho “saber usar”, en efecto, no es otra cosa que la prudencia.

La mención de esta virtud en nuestro contexto es clave por dos razones: la primera tiene que ver con la índole intelectual de la prudencia: pues se trata de una virtud que, de múltiples maneras, tiene que ver con el conocimiento: porque requiere experiencia, conocimiento de las circunstancias, previsión, etc.

Pero existe una segunda razón que convierte en decisiva la mención a la prudencia. Y es que, según afirma Aristóteles, no hay prudencia sin virtud moral<sup>42</sup>. Si hemos de hacerle caso, esto equivale a decir que ejercer un trabajo con profesionalidad es de suyo un asunto ético, y no meramente técnico. Con otras palabras: si hemos de trabajar con profesionalidad, la ética no puede verse como una especie de complemento a un trabajo, por lo demás perfecto: no será perfecto –profesional-, si no es intrínsecamente ético, si no es ético de punta a cabo.

Entiendo que si en algún terreno se advierte especialmente la conexión entre los aspectos intelectuales y morales de la propia profesión, éste es el de los proyectos de cooperación al desarrollo. Pienso que no es difícil notar que a menudo es la falta de ética en este terreno lo que termina perpetuando los problemas, lo que termina impidiendo atajar las verdaderas causas del subdesarrollo.

Efectivamente: el ejercicio de esta profesión, especialmente en un mundo globalizado como el nuestro, requiere una inteligencia atenta no sólo a los detalles materiales de un proyecto, sino también a los acontecimientos económicos y políticos que de un modo u otro pueden afectar a su puesta en práctica y continuidad. Parto de la base de que los programas de cooperación al desarrollo, en lo que tienen de programa, se distinguen de las acciones urgentes dirigidas a paliar un desastre natural o humano. En este sentido, lo que preside un programa de cooperación no es la urgencia, sino el estudio y la planificación de objetivos. Ahora bien: esta planificación exige, ante todo, una visión clara de lo que constituye el bien humano, así como de la lógica de la acción dirigida a conseguirlo, lo cual es, precisamente, el asunto propio de la ética.

---

<sup>42</sup> Cf. ARISTÓTELES, *EN*, VI, 13.

En este punto se impone una precisión: bajo el término “ética” no se ha de entender única ni principalmente el conjunto de normas que señalan los límites de lo moralmente posible. La ética no trata única ni principalmente de límites, sino de los bienes que perseguimos con nuestra acción, así como del modo de conseguirlos, es decir, de virtudes. Las normas éticas sólo pueden comprenderse en este contexto: como límites transgredidos los cuales se falsea la integridad del bien humano. Este falseamiento se traduce, de manera inmediata, en una instrumentalización de la persona cuyo bien se procura en apariencia; pero tiene, además, ulteriores consecuencias sociales, que no es posible pasar por alto.

Un ejemplo en el que esto se percibe con particular claridad es el de los programas de control de natalidad. De entrada, estos programas se imponen con el benéfico fin de limitar la pobreza. A la vista de determinadas situaciones, todos podríamos ver en ellos una solución. Sin embargo, conocemos los inconvenientes morales del control artificial de la natalidad, a los que se debe añadir el hecho de que con frecuencia se promueven sin el consentimiento de las mujeres. Es un problema difícil, porque lo extremo de la situación requeriría en muchos casos limitar los nacimientos, y, con todo, el recurso a la continencia en períodos infértiles no parece una solución allí donde las mujeres son objeto de abuso constante.

Con todo, apartar la mirada del problema inmediato –estudiarlo con cierta distancia- nos lleva a considerar las cosas de otra manera, que de entrada puede parecer más fría, pero que, cuando se trata de plantear un programa de desarrollo, es mucho más eficaz, porque va al corazón del problema.

En primer lugar, se debe cuestionar la tesis de que el número de hijos constituyen la causa de la pobreza: lo que se encuentra en la causa de la pobreza de un país no es el número de hijos sino su deficiente formación. Un ser humano formado s un enorme potencial. Por eso nuestra atención se ha de dirigir en primer lugar al examen de las causas de una formación deficiente. Fundamentalmente se tratará de razones políticas y culturales: políticas, porque en determinados países, los altos niveles de corrupción constituyen un obstáculo serio a la eficacia de cualquier medida dirigida a promover el tránsito de una economía agrícola de subsistencia a una economía de producción, en la que pueda haber lugar para el ahorro y, consecuentemente, para la educación y promoción posterior de los hijos. Pero también culturales: sobre todo en aquellos lugares donde el contraste entre la economía tradicional y la moderna es tan brutal que resulta difícil esperar una adaptación espontánea de la población a las nuevas formas de la economía.

Todo ello puede hacer pensar que invertir en la formación de la gente del país es un proceso lento, cuyo éxito no está asegurado *a priori*. Dejando al margen el pesimismo antropológico que subyace a esta tesis, lo cierto es que las políticas de control de la natalidad se han venido aplicando desde hace décadas sin lograr un progreso perceptible. Y personalmente, no me cabe duda alguna de que si las grandes sumas de dinero empleadas desde hace décadas en fomentar este tipo de medidas, se hubieran

empleado en programas de educación y promoción de la juventud a estas alturas la situación sería diferente en muchos países.

He aquí el efecto perverso del pragmatismo ético: de entrada parece que se soluciona un problema humano cuando mediante una ligadura de trompas se evita que una mujer rodeada de criaturas, quede embarazada de otro cuando se encuentre de nuevo con su marido ebrio. Y, con todo, este acto no deja de constituir una nueva cosificación de la mujer, con el agravante de que, en este caso, es un tercero el que se arroga el derecho de decidir que no deberá tener más hijos.

Por lo demás, el ejemplo permite advertir también que la ética, o falta de ética, tiene efectos políticos: actos como éste, reiterados, van creando una justificación práctica para la continuidad de las políticas anticonceptivas, desviando la atención del verdadero problema, y, de ese modo, perpetuándolo indefinidamente.

La conclusión que hemos de sacar de esta reflexión me parece obvia: promover el verdadero bien de la persona, actuar éticamente, exige actuar con la razón, para lo cual se requiere fortaleza, con frecuencia fortaleza heroica. Pero sólo si se actúa así se ponen las bases para una acción social eficaz, que vaya a las causas reales de los problemas. Sin dejar de poner los medios que hagan falta, es necesario recordar la necesidad de la paciencia. Sin paciencia no hay ética, y tampoco verdadero progreso. La impaciencia no sólo es la causa de revoluciones sangrientas, sino también de errores de planteamiento.

\*\*\*

Una palabra para concluir. Entiendo que el auge de los movimientos de solidaridad los últimos años constituye uno de los signos más claros y esperanzadores de la renovación de la sociedad civil. Hemos pasado de ser espectadores pasivos de la pobreza a tomar conciencia de las posibilidades reales que tenemos de intervenir en el curso de los acontecimientos sociales. En este cambio de actitud se refleja la convicción de que la mera técnica política no basta para solucionar los problemas humanos, en particular los que resultan del conflicto entre igualdad y justicia; la convicción de que armonizar estas dos dimensiones es una tarea específicamente ética, una tarea que se cumple en la acción libre dirigida a paliar injusticias. Los seres humanos podemos actuar por esta clase de motivos. No es cierto, pues, que actuemos movidos únicamente por intereses egoístas. Si esto ni siquiera es cierto de las empresas lucrativas, con mayor motivo no lo es de las que operan sin ánimo de lucro. No es cierto tampoco que actuemos sólo cuando prevemos una gratificación, si no lucrativa, sí de algún modo sensible. Ambas tesis, que de Hume pasaron al pensamiento utilitarista, envenenando el pensamiento sobre la sociedad civil, quedan desmentidas en la práctica por la existencia de organizaciones sin ánimo de lucro que perseveran día tras día, sin especiales gratificaciones sensibles trabajando por el bien ajeno.

---

Ana Marta González  
[agonzalez@unav.es](mailto:agonzalez@unav.es)  
<http://sophia.unav.es/agonzalez>

16-I-2001

