

13

INFORME ESPAÑA 2 0 0 6

una interpretación
de su realidad social



Fundación Encuentro



Edita: **Fundación Encuentro**
Oquendo, 23
28006 Madrid
Tel. 91 562 44 58 - Fax 91 562 74 69
correo@fund-encuentro.org
www.fund-encuentro.org

ISBN: 84-89019-33-9

ISSN: 1137-6228

Depósito Legal: M-20405-2006

Fotocomposición e Impresión: Albadalejo, S.L.

Antonio Alonso Martín, s/n - Nave 10
28860 Paracuellos del Jarama (Madrid)

PARTE PRIMERA: CONSIDERACIONES GENERALES

1. El reto actual de la “ciudadanía”	XIII
Transición a la ética	XIII
Nivel y forma de la virtud ética	XVI
2. Por una sociedad responsable en España	XVII
El discurso “reaccionario”	XVIII
¿Una ética secularizada?	XX
Sin responsabilidad no es imaginable la ética	XXI
Ética individual y ética pública	XXIV
3. Confianza social	XXVI
Ética y “capital social”	XXIX
Debilitación de la solidaridad mecánica	XXXI
4. Lo laico y lo religioso ante el compromiso cívico	XXXV
Laicidad en los fundamentos prepolíticos	XXXVII

Parte Primera

CONSIDERACIONES GENERALES

1. El reto actual de la “ciudadanía”

Los caminos de reflexión sobre el momento actual conducen a un mismo problema. El proceso político se enfrenta ahora a su mayor desafío democrático: el de saber si los españoles, en su condición de ciudadanos, están dispuestos a esforzarse por conseguir la ciudadanía necesaria para solucionar sus conflictos de convivencia. La transición política nos devolvió los derechos y obligaciones de ciudadanos. Pero podría suceder, como en otros paréntesis liberales de nuestra historia, que hubiéramos perdido de vista el impulso ético de la ciudadanía. Nuestra primera consideración tiene que comenzar por la constatación de este hecho. La mayoría de nuestros males públicos denuncian un notable déficit de ciudadanía. Podríamos carecer de esta cualidad básica, necesaria para resolver los conflictos en la esfera pública. ¿En el mercado de valores éticos como la solidaridad, la tolerancia activa, el respeto mutuo, la igualdad y el diálogo andamos bajo los mínimos exigibles a una convivencia democrática? Éste es el gran reto del momento que atravesamos. El desarrollo del poder territorial de la España plural de manera que se integren entre sí los pueblos de España sin la forzada unidad uniformista; la gran cuestión fundamental de la educación; el mínimo exigible de consenso entre las diversas culturas políticas, económicas, religiosas y laicas; la labor de los legisladores en la conquista de libertades; la responsabilidad de los profesionales y empresarios de la comunicación en la ocupación y cerco del espacio público; y tantos otros actores sociales, civiles o inciviles, de especial influencia, ¿dan la prioridad necesaria a la virtud de la ciudadanía?

Transición a la ética

“La libertad como modo de vida, es un logro, y, por tanto, requiere esfuerzo y formación de la inteligencia y el carácter” (Peter Berkowitz). La libertad es una meta por alcanzar; no es un estado, sino un proceso dinámico y perfectivo. Hablar de la ciudadanía es algo más que una moda. Es

la cuestión más actual a la altura de nuestro tiempo. La democracia, como enseñó J. L. Aranguren, no es sólo un régimen político, sino también un *ethos* o forma de vida personal en común con el resto de los ciudadanos. “La ciudadanía –escribe Salvador Giner– es el espinazo del orden social democrático de la modernidad”¹.

Se trata de lograr una disposición activa, cultivada y exigente como hábito. Es la “virtud pública” por excelencia, ya que se dirige directamente al comportamiento con la comunidad. Esto quiere decir que a la mera convicción intelectual acerca de la vida buena, hay que añadir el elemento volitivo de la actitud y del ejercicio, es decir, del hábito o la disposición convertida en fuente de comportamiento con la comunidad entera. Se puede pensar sensatamente que desde las revoluciones laicas del siglo XVIII hasta hoy, en ambas orillas del Atlántico, existió una corriente hacia la instauración de la ciudadanía. Alexis de Tocqueville merece de nuevo consideración y renovado análisis. La misma lógica expansiva de la ciudadanía constituye un proceso histórico de dimensiones éticas gigantescas. No basta dirigirse a la ciudadanía, hay que alentar en los ciudadanos y crear los marcos necesarios para que descubran y se esfuercen por llegar a la ciudadanía. Ésta no debería tener fronteras religiosas o laicas, ni nacionales. Se trata, es verdad, de una ciudadanía universal, que domine el discurso público, para que éste se convierta en criterio principal a la hora de adoptar las decisiones políticas. Los españoles estamos ante la prueba evidente de que la transición política a la democracia no logró abrir las conciencias para esta otra tarea de transición ética. Parece como si hubiéramos encaillado en los arrecifes de los intereses partidistas y particulares. Es verdad que funcionan las instituciones democráticas. Pero también éstas rechinan frecuentemente bajo la manipulación de los que han asumido la responsabilidad de hacerlas funcionar para servir a los intereses generales. Puede darse el caso de contar con ciudadanos “demócratas” que no han barruntado en su conciencia la necesidad y la responsabilidad de desarrollar su ciudadanía. De ahí nuestro empeño, en las Consideraciones generales de este décimo tercer *Informe España 2006*, por bosquejar al menos esta gran tarea nacional de la transición ética.

La interpretación más optimista nos situaría en un proceso evolutivo de maduración ciudadana. T. H. Marshall (1949) distinguió, de manera excesivamente simple y contundente, tres aspectos de la ciudadanía que se habrían ido descubriendo a lo largo de los tres últimos siglos: la *ciudadanía civil*, con la proclamación de los derechos fundamentales del hombre, típica del siglo XVIII; la *ciudadanía política*, como derecho de todos los ciudadanos a participar en el poder político, típica del XIX; y la *ciudadanía*

¹ Giner, S. (2005): “Ciudadanía pública y sociedad civil republicana”, en *Documentación Social*, 139, 15.

nía social, con el nacimiento del Estado protector, propio del siglo XX. La hipótesis de Marshall peca de optimismo y simplicidad, como afirma Albert O. Hirschman en su original y brillante análisis *Retóricas de la intransigencia*².

Este progreso por etapas tiene la ventaja de ofrecernos perchas donde colgar nuestras inquietudes sobre la ciudadanía. Eso que llamamos sociedad civil como si se tratara de un término unívoco. De hecho, sus condiciones y componentes no llegan a ser tangibles ni ciertamente evaluables. Quedémonos con la idea del progreso evolutivo de Marshall que refrenda el esfuerzo ético requerido para llegar a una ciudadanía a la que se pueda llamar con toda seguridad democrática. Ya Ralf Dahrendorf (1985) echaba de menos, en este gran esquema, el silencio observado respecto a la dimensión socioeconómica de la ciudadanía como complemento natural y deseable de las dimensiones civil y política. Ahí hay que anotar la ética empresarial, el comportamiento ciudadano frente a la política fiscal, etc. ¿Podríamos pasar por alto la ética económica cuando tenemos que explicar componentes tan importantes de la ciudadanía como la igualdad de oportunidades o los procesos de exclusión social tantas veces enmascarados por las dudosas interpretaciones de la libertad e incluso de la justicia? El necesario progreso de la ética ciudadana tiene que salir al paso de conductas y principios económicos que se invocan en nombre del crecimiento económico general, cuando en realidad contribuyen a extender los desequilibrios económicos que dividen a la sociedad e incluso contribuyen a aumentar las bolsas de pobreza. Y, ¿por qué no aludir también a la caca-reada profesionalidad de los medios cuando determinadas conductas claramente inciviles pretenden justificarse con el engrosamiento de las audiencias, primas hermanas del interés económico?

Albert O. Hirschman demuestra que el desarrollo, tanto económico como social y político, casi nunca es rectilíneo. Con frecuencia se ve interceptado por el discurso reaccionario revestido también de un cierto progresismo, que se quiere presentar como más sensato. Alfred N. Whitehead formuló el riesgo real más grave que suelen invocar los reaccionarios dejándose llevar del pesimismo: “Los principales avances de la civilización son procesos que casi arruinan a las sociedades donde tienen lugar”³. Habrá que saber si superamos los niveles mínimos de masa crítica, homogeneidad jurídica y afinidad cultural. Nos hemos acostumbrado con excesiva facilidad a medir nuestra vida democrática invocando “el Estado de derecho” o el imperio de la ley, presumiendo de la representación parlamentaria o recordando, no sin cierto cinismo, el número de libertades garanti-

² Hirschman, A. O. (1994): *Retóricas de la intransigencia*. México: Fondo de Cultura Económica, 12.

³ Whitehead, A. N. (1959): *Symbolism*. Nueva York: Capricorn, 88.

zadas. Olvidamos que nada de esto funciona bien si no tiene peso en la sociedad una ciudadanía proactiva, aquella que se toma en serio lo público, entra en este ámbito con todo respeto y lo habita con responsabilidad. La ciudadanía se refleja en esa relación con lo que es común y de todos. Conducir por la carretera respetando a los demás, ceder el paso en la circulación urbana, pueden ser síntomas de menor cuantía, pero denuncian el nivel de cortesía de la que puede depender hasta la vida de otros ciudadanos. La calidad democrática de un país se mide siempre por el nivel de ciudadanía activa, es decir, participativa en la esfera de lo público.

La institución de la ciudadanía es consecuencia histórica de la vida urbana. Una ciudad o pueblo en el que no rige la ciudadanía no puede presumir de demócrata. Sin ciudadanía no puede existir verdadera democracia. El caciquismo, la manipulación de los ciudadanos, la demagogia se disfrazan a veces de formas aparentemente demócratas, pero no llevarán nunca a la democracia por la falta elemental de ciudadanía. Ésta es una virtud exigible a los gobernados, pero con mucho más rigor tiene que hacerse visible en los gobernantes. Podemos distinguir, por una parte, la ciudadanía de gobernantes y administradores públicos y, por otra, la del cuerpo de los ciudadanos, congeniable con el derecho a opinar, a protestar, a asociarse y manifestarse colectivamente. La consolidación de una leal oposición política al gobierno no sólo completa y perfecciona el funcionamiento de la democracia: hace, además, visible la ciudadanía en la esfera pública.

Nivel y forma de la virtud ética

Hay niveles y formas distintas de poner en práctica esta virtud. La participación en lo público es requisito esencial. Pero no es fácil determinar los niveles y grado de ese compromiso con aquellas acciones y determinaciones que afectan a toda la comunidad. Se trataría en todo caso de considerar cuáles son los niveles mínimos desde una perspectiva política cívica. No parece necesario, por ejemplo, exigir la participación en manifestaciones públicas multitudinarias, aunque lleguen a constituir una parte de la historia de la democracia y hasta de su épica. Al otro extremo, tampoco conviene dar excesiva importancia a cierto grado de escepticismo abstencionista ante las urnas, motivado por el descrédito al que llegan en determinados momentos los partidos. Ni la democracia emocional ni la apatía son ciertamente indicadores fieles del espíritu democrático. De hecho, comprobamos en algunos ciudadanos cómo pueden juntar esta desafección a una acción estrictamente política y desarrollar al mismo tiempo una gran actividad ciudadana en la empresa o en otras organizaciones sin ánimo de lucro. Quede bien claro que sin cierto grado en la virtud de ciudadanía no podemos hablar propiamente de democracia. A su vez com-

probamos no pocas veces cómo en la afiliación de los partidos políticos se agazapan pícaros egoístas que carecen del más mínimo sentido ciudadano.

Para concluir esta primera consideración, podemos dejar constancia de tres grandes *tipos ideales* de inserción en la vida en común ciudadana. Cada uno pivota sobre un elemento político distinto. a) El primer tipo de ciudadanía lo encontramos en el ejercicio del poder. Por elección, por capacitación reconocida, mediante procedimiento regulado, un ciudadano es habilitado *de iure* para el *servicio de la autoridad*. Tendrá que hacerlo siempre de acuerdo con la ley. La falta de responsabilidad contraída con lo público y con todos y cada uno de los ciudadanos constituye una ofensa a la ciudadanía. b) El derecho a la existencia digna es propio de la mera ciudadanía. Naturalmente, incluye protecciones legales, garantías de libertad, subsidios y servicios, así como los derechos de voz y voto. c) *El altruismo* en el ejercicio de la virtud cívica, es decir, el cultivo de lo privado pensando en los demás, que se benefician con el trabajo de cada uno, es una virtud cívica que supera el mero civismo. Ésta es la ciudadanía por excelencia, que consiste en la promoción privada, activa y libre de bienes públicos comunes o de las buenas condiciones de vida de terceros. En el llamado *tercer sector* encontramos ejemplos abundantes de personas que dedican parte de su vida en favor de los demás: combatir el hambre, comprometerse con la paz y la reconciliación social, luchar por el medio ambiente, por la elevación del nivel cultural, etc. Son comportamientos que merecen figurar en el cuadro de honor de los propulsores del movimiento social cívico no partidista.

2. Por una sociedad responsable en España

Ésta es una idea ambiciosa, que podría parecer utópica a alguno de nuestros lectores. El propósito es necesario y de excepcional importancia: ¿cómo sentar unas orientaciones pedagógicas a través de las cuales los españoles hagamos de la convivencia la cuestión central de nuestra existencia?, ¿cómo la responsabilidad de cada uno sobre lo público o común podría presidir nuestras actuaciones y proyectos tanto individuales como colectivos? Para ofrecer aquí algunas orientaciones en esta dirección, tenemos que movilizar conceptos fundamentales de toda nuestra convivencia: el concepto de libertad, el concepto de convivencia, el concepto de política, el concepto de derecho, el concepto de deber, etc. Todos están implicados de tal manera que cuando cambia uno, cambian los demás.

Estas líneas no pueden ir mucho más allá de unas orientaciones para una transición larga que podría haber empezado ya y que, en todo caso, nosotros a través de nuestro Informe anual hemos pretendido ir descubriendo a lo largo de estos trece años. Podríamos haber contribuido a crear

una tremenda desilusión, si pensamos, por ejemplo, que el conocimiento es el gran valor de la inteligencia. El gran poder de la inteligencia consiste en dirigir el comportamiento. No basta analizar la realidad por el gusto de conocerla. Será siempre necesario intentar cambiar esa realidad, una vez que hemos descubierto las causas de sus conflictos internos.

El discurso “reaccionario”

De entrada, debemos desterrar dos pensamientos que pueden bloquear nuestro discurso: no estamos de acuerdo con los que ahora se identifican con una visión apocalíptica y nos anuncian la ruptura de España, el resquebrajamiento de los cimientos del Estado de derecho y la pérdida del consenso en los principios éticos mínimos para la convivencia. La acción del Gobierno, la actitud de la Iglesia jerárquica, el egoísmo de los que detentan el poder económico, el comportamiento de los medios de comunicación en su lucha por ganarse las audiencias, estarían conduciendo a la sociedad española al barranco de la desesperación. Esperemos que esta enfermedad no llegue a interesar los órganos vitales de nuestro cuerpo social y no sea más que una fiebre política pasajera. Albert O. Hirschman ha analizado bien las tres tesis que generalmente maneja el discurso reaccionario⁴. Ante cualquier proyecto progresista hay quien afila enseguida las armas clásicas: *del riesgo* que podemos correr si promovemos un determinado cambio social; *de la futilidad* o de la ilusión que supone ese intento de modificar el orden establecido, que en todo caso se va a quedar en una operación cosmética, dado que el fondo estructural de la sociedad va a seguir igual; o *de la perversidad* en virtud de la cual el cambio propuesto va a producir los efectos contrarios, como un parón o incluso un retroceso de nuestro proceso democrático. Ni el primer tercio del siglo pasado, ni la Segunda República, ni la dictadura franquista, ni siquiera los años de la transición política pueden hoy ser considerados como paraísos perdidos.

No faltan entre nosotros quienes siguen viviendo de la nostalgia, como testigos permanentes del victimismo, como lo sufrieron aquellos intelectuales del noventa y ocho. Hoy no podemos identificarnos con aquel pensamiento de Ortega sobre los españoles: “Yo sospecho que, merced a causas desconocidas, la morada íntima de los españoles fue tomada hace tiempo por el odio, que permanece allí artillado, moviendo guerra al mundo”. A nuestro juicio, resulta evidente que la humanidad actual disfruta ahora de una de sus grandes creaciones, precisamente el hecho del reconocimiento de las libertades individuales como un paso de gigante del progreso ético. La sociedad española casi acaba de estrenarlo y quizá por eso

⁴ Hirschman, A. O. (1994).

se sienta más inclinada a no reconocer sus límites. Vivimos instalados en esa conquista de las libertades individuales y, por qué no confesarlo, a veces apesadumbrados por el uso que hacemos de esas libertades. Lo que pasa es que no sabemos cómo coordinar estos derechos fundamentales con redes más amplias de solidaridad.

Podemos admitir que el desarrollo de los derechos individuales, proclamados por los padres de la Ilustración, actúan ahora algunas veces como parricidas de sus mismos progenitores. El profesor José Antonio Marina se suma a esta grave observación: “Nuestra cultura, precisamente por alguno de sus más espléndidos avances, está produciendo vástagos parricidas”⁵. ¿Para qué queremos la tecnología si destruye nuestra estabilidad atmosférica? Y, ¿cómo vamos a renunciar al gasto de energía, por el deterioro del medio ambiente, si el petróleo es hoy una de las bases del progreso económico y social? Los derechos de la persona constituyen el centro de nuestra organización social, pero su desarrollo y ejercicio, ¿no hieren en lo más profundo las formas de sociabilidad? ¿Qué está pasando con la familia, con la cohesión social tradicional, con las diversas formas de credibilidad que sostienen los mercados, la integración de las naciones y las relaciones internacionales?

Tampoco podemos volver a la restricción de libertades como la de expresión, de pensamiento o de conciencia porque no sabemos cómo evitar sus efectos colaterales que ponen en peligro nuestra organización social. Todo se hace más difícil si tenemos en cuenta, como observó Hayek, que las grandes creaciones sociales se van elaborando por una especie de evolución espontánea: no tienen un autor que les preste su nombre y apellido. Son fruto de interacciones complejísimas, muchas veces ajenas a la misma observación de los actores sociales que las engendran. Son en apariencia pequeñas novedades que van influyendo en nuestra manera de pensar y de actuar casi sin que nosotros nos demos cuenta. El problema no se resuelve con exhortaciones de las altas jerarquías religiosas o morales y apelaciones a la responsabilidad de los individuos y de los gobernantes.

Aunque no lo notemos claramente, estamos viviendo un momento ético no sólo en la reflexión filosófica, jurídica y sociológica. Se están planteando todos los días cuestiones de bioética, de salvaguarda del entorno, de moralización de los negocios, de responsabilidad moral y política en las Administraciones Públicas, de excesos en los medios de comunicación, de debates sobre el acoso sexual, de cruzadas contra la droga y el alcoholismo, etc. Por todas partes se pide la revitalización del espíritu de responsabilidad, como el imperativo número uno, a los administradores de lo pú-

⁵ Marina, J. A. (2006): “Bases per un debat sobre la societat responsable”, en *VIA: Valors, Idees, Actituds*, Revista del Centre d’ Estudis Jordi Pujol, 34.

blico. Esto no quiebra, al hilo de una continuidad secular, un discurso alarmista que denuncia el desprecio de los valores fundamentales en la vida pública. Cultivamos dos discursos aparentemente contradictorios. Por un lado, queremos revitalizar la moral, sin que este término responda a un concepto unívoco. Nos impresiona el aumento de la delincuencia, la facilidad con la que recurrimos a la violencia, la adicción a las drogas en todas las clases sociales, la proliferación de los delitos financieros, el progreso de la corrupción en la vida política y económica. Por otro, no quisiéramos volver a una moral dogmática, sacralizada, arbitrada por representantes de una concepción religiosa. ¿Cómo explicar esta aspiración colectiva a la moral, sin que esto signifique un “retorno” a la moral de otros tiempos? Si analizamos en serio este impulso moral de nuestra época, veremos que no pretende restablecer el reino de la “antigua buena moral”. Por el contrario, se quiere librar de ella, sin conseguirlo plenamente. Porque en el fondo nadie se ha atrevido a romper con las tablas de la ley deuteronomías, nadie ha inventado nuevos valores morales en lo esencial.

¿Una ética secularizada?

Quizá podemos coincidir en parte con G. Lipovetsky, según el cual estaríamos anhelando un “tercer tipo” de ética. El primer tipo fue *la ética sacralizada* y contra ella luchó denodadamente la Ilustración. Los modernos han tenido la ambición de sentar las bases de “una moral independiente de los dogmas religiosos, que no recurra a ninguna revelación, liberada de los miedos y recompensas del más allá”⁶. El pluralismo de diversas culturas, incluso religiosas, impulsaba esta secularización de los principios morales tradicionales. Este segundo tipo de ética, cuyas referencias podrían fijarse entre 1700 y 1950, emancipada del espíritu de la religión, podría distinguirse por el imperativo categórico del deber. No es necesario invocar la voluntad de un ser absoluto: basta obedecer al *deber absoluto*. Ha conseguido muchos partidarios en las democracias liberales del Estado laico y laicista. La mayor parte de sus valores éticos trascienden la esfera personal, coinciden con los proclamados en todas las declaraciones internacionales. Los regímenes democráticos han tenido buen cuidado de salmodiar la obligación moral de respetar estos derechos, como si se tratara de regenerar las almas y los cuerpos del individuo moderno, de inculcar el espíritu de disciplina para mantener en paz la ciudad humana. Pero no han podido evitar que en virtud de las libertades individuales se aprueben leyes que favorezcan a los “vástagos parricidas”. Tampoco se puede negar que por este tipo de leyes los legisladores ponen en práctica la llamada “políti-

⁶ Lipovetsky, G. (1994): *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona: Anagrama, 11.

ca de final de cañería” (*end of the pipe policies*), término con el que designan a aquellas medidas que, desatendiendo la causa de los procesos, sólo se preocupan de los efectos y de cómo tratarlos. En el ámbito de la educación y de la familia lamentamos ahora efectos de desintegración cuyas causas no se analizan convenientemente.

Echamos de menos un tipo de ética que responda a las nuevas necesidades de la conducta humana. Si vivimos en una sociedad plural en la que el mandato divino ha perdido su vigencia universal, es natural que sintamos una gran inseguridad en nuestras relaciones y comportamientos sociales. La ciencia y la tecnología han dotado al hombre moderno de nuevas posibilidades de actuar. Podría incluso destruir el planeta en el que habitamos. Muchos de los secretos del origen de la vida han sido objeto de una investigación intensa y los especialistas pueden ahora manipular las fuentes de nuestros orígenes biológicos. En la vida política y económica qué duda cabe que esa manipulación de lo humano ha adquirido proporciones inhumanas antes increíbles. Somos capaces de condenar a la miseria a continentes enteros. El “Tú no matarás” hoy puede ser quebrantado sin señales visibles y sin la posibilidad de leyes que lo impidan.

Hans Jonas sostiene que “los nuevos tipos de acción y las nuevas dimensiones de esas acciones reclaman una ética nueva de la previsión y de la responsabilidad, proporcionadas a esa misma novedad y a las eventualidades que puedan presentarse”⁷. A primera vista, tienen poco que ver entre sí cuestiones como el fracaso escolar, la reducción de la edad penal en algunos países o la sociedad de consumo. Pero si analizamos en niveles más profundos las relaciones internas, descubrimos una visión del mundo absolutamente nueva y con la que estábamos colaborando sin tener plena conciencia de ello. El concepto de responsabilidad no es meramente jurídico. Es una realidad multidisciplinar. En psicología hablamos de personas irresponsables de sus actos; en derecho hablamos de responsabilidad penal y de responsabilidad civil; los padres piden a los educadores que hagan de sus hijos hombres y mujeres responsables, que se comporten de una manera reflexiva, consciente y honesta tanto como sea posible.

Sin responsabilidad no es imaginable la ética

No es que vivamos en una sociedad de irresponsables. Parece más justo pensar que en esta sociedad tendemos con demasiada facilidad a transferir nuestras propias responsabilidades. Podríamos considerarla como una tendencia innata, infantil. El “yo no he sido” aflora con facilidad

⁷ Jonas, H. (1992): *Le principe de responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*. París: Le Cerf, 38.

a los labios de cualquier niño que se ve amenazado por la severidad de sus padres o superiores del colegio. No creemos tanto en una irresponsabilidad consciente como enfermedad de nuestros tiempo. Pensamos más bien en la propensión a no caer en la cuenta de responsabilidades que nos afectan directamente. Rara vez llegamos a responsabilizarnos personalmente de lo público. En un mundo como el del momento actual español, que se gloría constantemente de la conquista de nuevos derechos civiles y sociales, es fácil olvidar las nuevas responsabilidades que contraemos los mismos ciudadanos favorecidos con esos nuevos derechos legitimados. Transferimos al Estado gran parte de esas nuevas obligaciones.

Citemos algún ejemplo: al final de las vacaciones de la Semana Santa hemos tenido que tragarnos la amargura de ciento ocho muertos en la carretera. Casi la mitad de esos muertos no llevaban puesto el cinturón de seguridad. El exceso de velocidad, los adelantamientos temerarios, el alcoholismo y la distracción parecen figurar entre las causas principales. Pero no se dice claramente que determinadas fechas del año se han convertido en locos festivales de la irresponsabilidad. Casi nadie cree en la grave obligación de tomar en serio las precauciones mandadas. El conductor responsable tiene que estar atento a las limitaciones de la carretera por la que circula, al número de coches y conductores a los que tiene que respetar, en definitiva, a las responsabilidades que contrae por el mero hecho de empuñar el volante de un vehículo. La mayor parte de los itinerantes se sienten amenazados por un número indeterminado de irresponsables. Es de estúpidos apelar como disculpa al pésimo estado de la carretera. Su conducta irresponsable responde precisamente a esa ignorancia culpable de no querer conocer el propio riesgo y el que crea a los demás.

La familia española ha sido tomada como ejemplo de cohesión y solidaridad. Ahora tiene que enfrentarse con el cuidado de los progenitores ancianos. Siempre habíamos pensado que el cuidado de estos familiares pertenecía a la responsabilidad de los hijos. Ahora no es que los hijos e hijas quieran que sus padres estén peor atendidos. Lo que sucede es que se dan mayores facilidades a las organizaciones del Estado. Han llegado a creer que esa soledad e indigencia de nuestros mayores se debe a las pensiones insuficientes y al mal funcionamiento de las organizaciones estatales que deberían asumir con más eficacia esta carga familiar. Podríamos multiplicar los ejemplos y vías abiertas al traspaso fácil de responsabilidades individuales.

Durante más de dos siglos, allí donde la ética se fue secularizando empezó a reinar el culto al deber. La religión del deber ha crecido como un *deber sin religión*. Los apologistas de la religión cristiana sostuvieron durante el siglo XVIII contra los filósofos de la Ilustración que una moral no cimentada en el temor divino y en la justicia *post mortem* sería incapaz de frenar a los hombres en sus ambiciones individualistas y en sus crímenes.

El esquema de la “moral independiente”, profesada al principio en círculos restringidos, se difundió en las democracias occidentales al conjunto de la sociedad, incluidos los creyentes. Esta difusión social de la moral autónoma imponía la colaboración de creyentes y no creyentes. La vida ética estaba abierta a todos y era una necesidad de todos. En la vida democrática existen sólo individuos libres y semejantes con total responsabilidad de sí mismos. Todos se enfrentaban con igualdad ante el deber. Esta preeminencia de la ética autónoma, incluso sobre la moral religiosa, se forjó a través de la lucha por la tolerancia religiosa y el reconocimiento de la libertad de conciencia. Incluso el magisterio de la Iglesia Católica, en el Vaticano II, reconoció el principio de libertad religiosa como derecho fundamental de la persona. El desapego respecto de los dogmas cristianos contribuyó a aumentar el vacío de los valores éticos.

La cultura moderna mantiene una doble actitud sobre la ética, ambigua e incluso contradictoria. Por un lado, proclama la imperiosa necesidad de consenso ético, de su unidad y la prioridad del mismo y, por otro, al restituir al pueblo el principio de soberanía política, fomenta la autonomía individualista que termina por enfrentar al ciudadano con sus semejantes. Se piensa que hombres más instruidos en cuanto a sus deberes serán más justos y virtuosos. Estamos viviendo en una sociedad contradictoria en muchos aspectos. Naturalmente que la libertad de conciencia es un gran valor. Nos defiende de las persecuciones religiosas y de las persecuciones políticas. Pero si mi conciencia se convierte en el más alto y último tribunal, me recluyo en mi individualidad y me blindo así contra toda norma exterior que no me guste. No sabemos cómo pasar de los derechos individuales a los derechos de la solidaridad. Incluso el Estado benefactor, como ya hemos visto, nos ayuda a movilizarnos para transferir responsabilidades. Lo que en realidad buscamos es una sociedad fundada en la reciprocidad. A cada derecho tiene que corresponder un deber. Sin embargo, la reciprocidad vivida desde el propio ego suele materializarse en la reclamación y en la queja.

Lipovetsky concluye que “la mutación postmoralista atraviesa indistintamente todas las esferas que tienen relación con lo permitido y lo prohibido, con el bien y el mal. Pero en ninguna parte es tan manifiesta como en los ámbitos concernientes a las representaciones y prácticas del placer. En pocas décadas hemos pasado de una civilización del deber a una cultura de la felicidad subjetiva, de los placeres y del sexo: la cultura del *self-love* nos gobierna en lugar del antiguo sistema de represión y de control dirigista de las costumbres, las exigencias de renuncia y austeridad han sido masivamente reemplazadas por normas de satisfacción del deseo y de realización íntima; ésta es la ruptura más espectacular del ciclo postmoralista”⁸.

⁸ Lipovetsky, G. (1994), 48.

Ética individual y ética pública

En España hemos tenido siempre un concepto escaso de la ética pública. El mismo término de moral lo hemos reservado para el ordenamiento de la vida personal. La ética pública era el trasplante, la suma de los códigos morales de los individuos. Las virtudes morales o cardinales constituían el todo de la virtud. De ahí que ahora tengamos que descubrir muchos valores públicos que no cabían en los códigos de conducta personal. A un buen gobernante sólo se le exigía la honestidad de vida. Esta reducción de la “ética pública” a la honestidad de las costumbres es un indicador elocuente del déficit endémico que padece la sociedad española.

Algunos obispos españoles expresaron su sorpresa por la corrupción de las costumbres que se hizo más visible en los años cuarenta después de una guerra a la que habían llamado cruzada⁹. Durante la dictadura, “ pese a la insistencia, un tanto retórica, en el bien común, y a la protección incipiente de algunos derechos sociales, no había fraguado una conciencia autónoma de la moral cívica, por la sencilla razón de que no había democracia ni un reconocimiento explícito de la sociedad civil como esfera independiente a la del Estado”¹⁰.

Con la transición a la democracia, se aceleró la secularización de la cultura y de la moral individual. La estructura de una ética pública, apenas existente, no podía ofrecer sitio en la conciencia individual y colectiva a aquellos nuevos valores que irrumpieron con fuerza en un régimen liberal. Aquella revolución de las costumbres afectó prácticamente a todas las esferas de la vida privada y de lo público. Faltaban, además, en la España predemocrática vigorosas tradiciones del pensamiento liberal y social reprimidas y silenciadas en el franquismo. Éstas hubieran podido ofrecer una alternativa o, en su caso, un complemento a la moral tradicional. Podemos comprender así que la joven democracia española haya contribuido a descubrir este vacío de las conciencias, ya que ni la misma democracia

⁹ Sirva como ejemplo la primera pastoral publicada por D. Vicente Enrique y Tarancón, recién nombrado obispo de Solsona, en mayo de 1946: “Parecía como si aquella guerra, que tenía caracteres de verdadera cruzada, hubiese de producir un cambio notable en las convicciones de los hombres. Y aun muchos se habían forjado la ilusión de que, como consecuencia de la misma, se produciría una transformación radical en las convicciones y en las costumbres” (BOE de Solsona, 85, mayo de 1946, 111). Al comienzo de la guerra, el 30 de septiembre de 1936, el entonces obispo de Salamanca, D. Enrique Pla y Deniel, en su famosa pastoral *Las dos ciudades*, afirmaba: “Nosotros, al entrar ya en la senectud, esperamos confiadamente que la generación de los jóvenes excombatientes de esta cruzada será mejor que las generaciones de las postrimerías del siglo XIX y principios del actual” (Montero, A. (1999): *Historia de la persecución religiosa en España*. Madrid: BAC, 702).

¹⁰ Cerezo Galán, P. (coord.) (2005): *Democracia y Virtudes Cívicas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 13.

se llegó a sentir como tarea ética, ni los nuevos usos políticos fueron aprovechados para educar las conciencias.

Otra circunstancia agrava nuestra situación de vacío cívico. La desconfianza y desinterés por lo público, enraizados en la conciencia individual española, no han disminuido con las nuevas leyes democráticas. Más bien crece el aislamiento entre la esfera pública y la esfera privada. Lo público no ha sido descubierto como terreno de todos, sino como un espacio donde mangonean unos pocos, que sólo se preocupan de sus intereses. Los partidos y los medios de comunicación se han dejado dominar por el electoralismo, que consiste en conquistar el poder aun a costa de empobrecerlo y fragmentarlo. Dada la situación española, es importante poner en marcha iniciativas que desarrollen mecanismos y hábitos de colaboración público-privado en muchos más ámbitos de actuación, sin que ello implique confusión o difuminación de responsabilidades. Habría que comenzar por fortalecer las instituciones locales, a través de las cuales se puede reforzar más fácilmente la realidad asociativa española. Los poderes locales pueden actuar más como fuerzas rehabilitadoras que jerárquicas; son más capaces de integrar y canalizar sin necesidad de protagonizar. El asociacionismo es el primer instrumento procedimental que puede utilizar el ciudadano para intervenir en los asuntos públicos.

La debilidad del espíritu asociativo en la sociedad española se suele atribuir a causas muy diversas: en primer lugar, a la absoluta falta de libertades individuales, políticas y civiles durante la dictadura, que generaba apatía, desinterés y desconfianza social, opuestas a la cooperación o al simple intercambio e intercomunicación; a las características del acelerado proceso de modernización económica y social en la etapa final del franquismo; a una larga tradición cultural que facilitaba el carácter clientelar de las relaciones sociales y al particularismo, la intolerancia e insolidaridad como rasgos propios de nuestra cultura social y política.

Juan Linz (1971), en una investigación sobre las asociaciones voluntarias en España, mostraba la estrecha relación entre el grado de industrialización, de alfabetización y el nivel de renta de las regiones españolas, por una parte, y los índices de asociatividad, por otra. La regiones más industrializadas y de mayor renta per cápita destacaban ya entonces por su mayor tasa de asociacionismo. Durante las décadas de los años cincuenta y sesenta se produjo la mayor migración de las poblaciones españolas. La emigración de diez millones de españoles a la ciudad y al extranjero, en un corto período de tiempo, tuvo un coste sociocultural altísimo. La España básicamente rural tuvo que improvisar una serie de referencias en las realidades urbanas y metropolitanas: la crisis de los valores tradicionales, singularmente los religiosos, la masificación de los universitarios, las nuevas corrientes políticas, actuaron como detonantes en la aparición de numerosos grupos de animación social (T. Villasante, 1988).

Este asociacionismo, de grupos, estaba marcado por su origen: tenía que vivir bajo la represión civil y económica; estaba marcado por la dualidad de lo social y de lo económico; se había formado a través de redes mecánicas típicas de grupos primarios, semiabiertos, más o menos informales en los que la participación estaba muy poco desarrollada. Este movimiento ciudadano entró en crisis en la década de los años ochenta por las razones indicadas y porque sus dirigentes se incorporan a las formaciones políticas de más influencia. Este salto de los movimientos ciudadanos a la vida política fue muy significativo. Disminuyeron las posibilidades de actuación de una sociedad civil autónoma independiente de la disciplina de los partidos de masa, más preocupados por el poder político y su utilización en la transformación de la sociedad que por el compromiso cívico.

El escaso nivel organizativo y la dependencia de los grupos primarios, deseosos de recrear las solidaridades tradicionales de los lugares de origen, se enfrentaban a un Estado que mejoraba sensiblemente las condiciones económicas y que consolidaba las instituciones políticas democráticas en el conjunto del país. El factor “confianza social”, tan importante para la emergencia y extensión del asociacionismo voluntario, marcaba niveles muy bajos en las encuestas. En 1981, el 62% de los españoles manifestaba actitudes de desconfianza personal, según se recoge en las afirmaciones de que “nunca se es lo bastante prudente cuando se trata de los demás”. Sólo un 30% mostraba una abierta confianza hacia los demás creyendo que “se puede confiar en la mayoría de la gente” (López Pintor y Wert Ortega, 1982). Este nivel de desconfianza social en realidad situaba a la sociedad española próxima a sociedades como la alemana (58%), la belga (63%) y a nuestros vecinos mediterráneos, Francia (71%) e Italia (72%) (Harding y Philips 1986). La desconfianza social generalizada se ha mantenido dentro de un intervalo constante, según se desprende de la Encuesta Mundial de Valores.

3. Confianza social

“Hace casi un siglo que Lyda Judson Hanifan, un joven educador y reformador del partido progresista que había estudiado en varias de las mejores universidades norteamericanas, regresó a su tierra de origen, Virginia Occidental, un estado empobrecido de los Apalaches, para trabajar en su sistema educativo rural. Hanifan, presbiteriano, rotario y republicano, no era un radical, pero llegó poco a poco a la conclusión de que los graves problemas sociales, económicos y políticos de las comunidades en que trabajaba sólo podían resolverse reforzando las redes de solidaridad entre sus ciudadanos. Observó que habían caído en desuso las viejas costumbres de vecindad rural y compromiso cívico, como las sociedades de debate y las fiestas para ayudar a construir graneros e injertar manzanos.

Esas costumbres se habían abandonado casi del todo, y la gente practicaba menos las relaciones de vecindad. La vida social de la comunidad dio paso al aislamiento familiar y al estancamiento comunitario”¹¹. Así describe Robert D. Putnam el nacimiento de una teoría que ahora todos quisiéramos poder llevar a la práctica.

Esta doctrina del “capital social” es así de sencilla: las redes sociales importan. Producen beneficios tanto en la micro como en la macroeconomía. A veces solemos decir que la agenda de teléfonos, que todos cuidamos, no la cambiaríamos por nada. Los socioeconomistas dicen que el capital social podría competir con el humano como factor de productividad. Los filósofos de la ética valoran también el capital social como condición de la convivencia y de la ciudadanía. La descripción que hizo Hanifan (1916) del capital social contenía por adelantado todos los componentes esenciales que luego han ido apareciendo en las interpretaciones posteriores. Pero aquel invento conceptual de Hanifan no llamó la atención. Quedó hundido en la arena y sólo las mareas posteriores volvieron a sacarlo a la superficie. Intervinieron en su favor sociólogos canadienses en la década de los años cincuenta para estudiar el grado de pertenencia a ciertos clubes en los barrios residenciales suburbanos. Urbanistas y economistas volvieron a llamar la atención en las décadas de los años setenta y ochenta sobre la importancia de las relaciones de vecindad.

Es significativo que las primeras intuiciones de Hanifan (1916) y la introducción de la expresión “capital social” de manera firme, realizada por el sociólogo James S. Coleman durante la década de los años ochenta, se hayan hecho en torno a la escuela para poner de relieve el contexto social de la educación. La nueva pedagogía está requerida por la capacitación del alumno para obtener la mejor información de todo su entorno y transformarla después en conocimiento propio. El capital social tiene una faceta individual y otra colectiva, un rostro privado y un rostro público. Los dos se presentan como una misma tarea ética básica de la sociedad de nuestro tiempo. Hoy se encuentra empleo no tanto por el caudal de conocimientos, siempre difíciles de comprobar, sino manejando la agenda de conocidos. Este hecho refuerza la tendencia pedagógica actual de conseguir los conocimientos a través de un pensamiento social, compartido y cooperativo, que a nuestro juicio constituye el gran reto de la educación en nuestro tiempo. Un individuo con buenas conexiones en una sociedad escasamente conectada no es tan productivo como otro con buenas conexiones en una sociedad bien conectada.

En nuestros días, los ensayos del célebre sociólogo y politólogo americano Robert D. Putnam, siguiendo a James S. Coleman, han contribuido

¹¹ Putnam, R. D. (ed.) (2003): *El declive del capital social. Un estudio internacional sobre las sociedades y el sentido comunitario*. Barcelona: Círculo de Lectores, 10.

a divulgar la expresión “capital social”. Mantiene que está disminuyendo en EE UU y posiblemente en otros países. La relajación de los vínculos entre los ciudadanos y las normas de reciprocidad y confianza derivadas de ellos equivale a la pérdida del factor más potente de satisfacción social y personal. Califica como “capital social” las redes sociales y las normas de reciprocidad asociadas a ellas. Podemos invertir en el capital físico y humano (las herramientas y el conocimiento), pero las redes sociales no son meros “bienes de inversión”, puesto que a menudo crean valor de consumo directo que puede ser más importante para el bienestar de la humanidad que los bienes materiales.

Es conveniente que tengamos en cuenta el ensayo de Víctor Pérez Díaz, publicado por Putnam junto con otros ensayos dedicados al sentido comunitario de las sociedades en diversos países occidentales. El caso español, que es el de un país que ha pasado de una guerra civil a una sociedad políticamente liberal, a través de una larga experiencia autoritaria, puede ser analizado con el esquema de Putnam. Las normas, redes de cooperación y sentimientos de confianza tienen que haber evolucionado necesariamente. “Este proceso, tan complejo, de experimentación y de difusión –según Pérez Díaz– debe ir acompañado de una teoría de capital social que distinga los diferentes tipos de capital social en relación con las distintas formas de solidaridad y explore los vínculos entre esta teoría y las teorías clásicas sobre la integración social en las sociedades modernas”¹².

Existen, sin duda, dos tipos de capital social, uno “civil” y otro “incivil”. La guerra, 1936-1939, significó para nosotros la apoteosis de un capital social de carácter incivil. Fue una experiencia fratricida y, como tal, la apoteosis de la desconfianza, la quiebra de la comunidad y la destrucción de la solidaridad social. Pero al mismo tiempo constituyó también la apoteosis de cierta solidaridad “tribal” dentro de cada uno de los bandos. La solidaridad mecánica, basada en valores y experiencias comunes (Durkheim), típica de la familia y grupos pequeños, medró y floreció bajo la forma más incivil. En cambio, la solidaridad orgánica, propia de los espacios extensos, aquella capaz de respetar las diferencias y los papeles sociales diferentes, fue prácticamente arrasada. Desde este punto cero hay que contemplar la dolorosa evolución de la sociedad española. Aquella utópica obsesión por la unidad nacional pretendió extender e imponer a toda la sociedad española la solidaridad mecánica de los grupos pequeños y terminó poniendo en peligro la solidaridad orgánica. Esa solidaridad, de importancia fundamental para la supervivencia de un grupo reducido de per-

¹² Pérez Díaz, V. (2003): “De la guerra civil a la sociedad civil: el capital social en España entre los años treinta y los años noventa del siglo XX”, en Putnam, R. D. (ed.), 427-489.

sonas de hábitos similares contrastados y situaciones reiteradas, carece de sentido cuando se trata de un grupo numeroso que tiene que adaptarse a situaciones muy diferentes.

Ética y “capital social”

En general, no podemos imaginar ningún agrupamiento estable sin alguna forma de capital social, sin vínculo de confianza o reglas de cooperación. Ni microsociedades como la familia, ni macrosociedades como las naciones pueden prescindir de él. Hasta los grupos mafiosos y los partidos sometidos a un déspota poseen alguna variedad de capital social. La cuestión está en comprobar de qué tipo de capital social se trata.

La misma sociedad civil es un híbrido compuesto de dos elementos: por un lado, contamos con asociaciones civiles, basadas en la aceptación de unas reglas comunes por parte de sus miembros en la consecución de unos objetivos y, por otro, existen asociaciones civiles cuyos miembros, como en una empresa, están vinculados por la aceptación de un proyecto u objetivo común. Cada una de las dos modalidades se caracteriza por un tipo de confianza y solidaridad propia, el “orden nomocrático” o de la norma y el “orden teleocrático” o del objetivo común, cuyas diferencias son más que notables.

La solidaridad exige también un tipo de altruismo y sus normas morales correspondientes. En el grupo pequeño el altruismo tiene que corresponder a las necesidades percibidas de los compañeros o de aquellos a quienes conocemos personalmente. Pero la ética del mercado, tanto de los productos como de las ideas, sólo nos exige ser leales y honestos en el comportamiento personal e institucional. Bastará con que actuemos de tal manera que el efecto derivado de nuestras acciones sea favorable a los demás. Aquí somos altruistas en los efectos. Podemos, por tanto, ofrecer a los demás la “intención altruista” y el “efecto altruista”. El primero se hará más visible entre nuestros familiares, amigos y conocidos. El segundo hará posible los órdenes extensos. Ambos tipos de altruismo tendrán que llevarse a la práctica en la vida cotidiana.

Esto nos lleva a subrayar y relacionar las dos éticas: la de los grupos pequeños y la de los órdenes extensos. La que se sirve de la solidaridad mecánica para aplicarla a los grupos extensos sostenibles con la solidaridad orgánica. La cuestión tiene extraordinaria importancia para el caso español, donde se han producido y persisten como conductas de referencia auténticas solidaridades “tribales” civiles e inciviles, en el sentido puramente sociológico de la palabra. Para responder a esta cuestión, Pérez Díaz invoca la doctrina de Emile Durkheim y la interpretación que hace de ella Talcott Parsons. Éste sugiere que la solidaridad orgánica, típica de una so-

ciudad plural o diferenciada, en la que los intercambios suelen realizarse en órdenes extensos, necesita el complemento de la solidaridad mecánica. Para Parsons, esta sociedad extensa necesita también de las normas subyacentes e internalizadas. Para la aplicación de las mismas, tienen que estar definidas las fronteras como en una colectividad de afiliación. El mismo hecho de internalización de las normas supone un proceso de socialización y una cultura común, es decir, unas creencias y sentimientos compartidos.

A juicio de Pérez Díaz, Parsons va demasiado lejos. Piensa, por una parte, que los miembros compartan la concepción de una sociedad ideal. Esto no se puede esperar de personas con ideas diferentes, que, a su juicio, deberían constituir una “buena sociedad”. Por otra parte, parece una interpretación demasiado rígida de lo que se puede esperar en la integración de una sociedad abierta. La intervención de un gobierno que defina objetivos comunes y el cumplimiento de las normas mediante el uso de la fuerza, más allá de un amplio consenso en los principios éticos mínimos, parece una fantasía o una receta que multiplica los enfrentamientos civiles. La convivencia y la civilidad no pueden excluir la coexistencia de concepciones del mundo divergentes. El gobierno no está llamado a dictar valores fundamentales comunes. Le basta con asegurar el cumplimiento de normas procedimentales.

Sin embargo, no pocas de las recomendaciones de Parsons sobre la integración de sociedades han de tenerse en cuenta: la insistencia en la solidaridad mecánica en la medida en que pueda ayudar a la integración de órdenes extensos; la importancia de los ritos colectivos, que son dramatizaciones del compromiso de las personas con valores compartidos; el lazo cuasi familiar facilita la transmisión de los sentimientos de solidaridad (mecánica) del grupo familiar en sentido estricto a grupos mucho más amplios. Las grandes religiones universales suelen referirse a sus afiliados como miembros de una familia gigantesca.

Tanto Parsons como Durkheim recalcan el vínculo entre los ritos religiosos (o de otro tipo) y la solidaridad mecánica de la sociedad en cuanto colectividad concreta y circunscrita. Hayek da gran importancia a la influencia positiva de las religiones universales en una sociedad entendida desde la perspectiva de los órdenes extensos. Por nuestra parte, no seríamos sinceros si no hiciéramos aquí mención de nuestra experiencia histórica, donde la comunidad religiosa mantuvo también gestos y comportamientos, en algunos momentos, que pueden ser calificados de inciviles. La cultura tribal y las solidaridades mecánicas intensas se reproducen con frecuencia en los partidos políticos y en los sindicatos cuando adoptan posturas inciviles. Ahí reside precisamente el secreto de medir hasta qué punto las adhesiones inquebrantables o las fidelidades categóricas pueden favorecer o dañar la solidaridad entre los miembros de órdenes extensos.

Nuestra guerra civil constituye no solamente un punto de partida de un proceso histórico. Ha sido una experiencia que ha intervenido a veces decisivamente en la formación del capital social de varias generaciones. Durante la transición a la democracia influyó como un referente negativo básico. Fue el contraejemplo que debía ser superado y evitado. La reconciliación, el consenso y la decisión de “construir juntos” una nueva sociedad acreditaron en aquel momento un alto nivel de capital social que luego debería trasladarse a la práctica, no sólo en la vida política, sino en las redes de intercambio recíproco, en las normas y en los sentimientos. Se abría un proyecto grandioso de futuro que debía apoyarse precisamente en la memoria purificada del pasado.

Debilitación de la solidaridad mecánica

Después de la guerra apareció en primer plano la España de los vencedores. Estaba organizada de forma teleocrática, orientada hacia las metas de la grandeza y la unidad (solidaridad) nacional, el corporativismo económico estatal y la defensa de la fe católica. El Estado reorganizó el sistema legal para dar cobertura a las decisiones extraordinarias que permitieran someter a los vencidos. No hubo garantías procesales sólidas hasta 1941. El miedo dejó su huella aún por más tiempo en la actitud de la gente hacia la política y la discrepancia cívica. Ni siquiera la Iglesia pudo organizar sus propias asociaciones. Como todo el Estado era católico, los gobernantes suprimieron la federación católica de estudiantes y las restantes federaciones de profesionales católicos. Las organizaciones obreras como la JOC, la HOAC y las Vanguardias Obreras no pudieron aparecer hasta la década de los años cincuenta y tuvieron que moverse bajo la estrecha vigilancia de los ministros de Gobernación y de Información. El 50% de la población española se dedicaba a la agricultura. Predominaba la organización de la sociedad rural, que combinaba aspectos de solidaridad orgánica con otros de solidaridad mecánica. La vida en el pueblo estaba regida por lo familiar y lo local y las personas se atenían a una ética del honor, de las tradiciones y de la buena vecindad.

El desarrollo del capital social tuvo que experimentar nuevos factores modernizantes. El Estado franquista no tuvo más remedio que adaptarse al entorno internacional. El régimen político intentó convertirse en un Estado de derecho. Abrió espacio para diversas actividades sociales y para cierta disidencia cívica. La Ley de convenios colectivos (1958) permitió negociaciones salariales directas entre empresarios y obreros. A partir de los años sesenta empezó a surgir una cierta legitimidad, apelando a los sentimientos de las nuevas clases medias, e incluso a una nueva clase obrera. La Ley Orgánica del poder del Estado (1966) despejó el camino para la elección pública de un quinto de las Cortes franquistas. En las elecciones

sindicales se permitió la presentación a candidatos independientes para los puestos de jurados de empresa. En estos años se puede observar un aumento de dos tipos de capital social, que parecen reforzarse: el de los órdenes extensos y el de las asociaciones. El Estado tenía que tolerar la autonomía de la Iglesia y de las asociaciones católicas que empezaron a colaborar con las fuerzas antifranquistas, valiéndose de los espacios aforados por el Concordato, como eran los salones de las parroquias.

Los ingresos per cápita se duplicaron entre 1960 y 1975. La población española comenzó a desplazarse al extranjero, con un millón de trabajadores emigrantes a Europa, y más de dos millones dentro del país cambiaron su residencia a otra provincia en marcha ascendente hacia el urbanismo. El acceso de los jóvenes a la educación primaria y secundaria se multiplicó por 1,4, el de las escuelas profesionales por 1,9 y el de las universidades por 4,3. La nueva ley de prensa permitió un nuevo tipo de publicaciones como *Cuadernos para el Diálogo*, *Cambio 16*, *Triunfo*, *Destino* y *El Ciervo*. En los años sesenta los televisores comenzaron a invadir los hogares españoles. Los españoles empezaron a confiar en el funcionamiento del poder judicial. Una ética de la reciprocidad, de raíz cristiana junto con otras tradicionales ya casi arcaicas, facilitó el entendimiento dentro del mercado laboral.

La moral se hacía de día en día más permisiva. Las relaciones entre las generaciones y entre los miembros de la familia se volvieron más igualitarias. Los padres perdieron el control de los hijos. Las relaciones sentimentales y sexuales entre los jóvenes eran más abiertas, especialmente en aquellas regiones más frecuentadas por el turismo. Aparecieron así los críticos y disidentes que denunciaban la corrupción de las costumbres, que en definitiva ponía más dificultades para la extensión de la solidaridad orgánica y el aumento del capital social. No obstante, creció la participación en diversas asociaciones, partidos políticos, sindicatos e incluso asociaciones culturales y religiosas por el simple hecho de haber ensanchado el arco de las libertades públicas. Muchos de los que se enrolaron en los nuevos movimientos sociales, a mediados de los años cincuenta y de los sesenta, se orientaban a un tipo de compromiso cívico que aunaba la disidencia política y la crítica social. Estaban en contra de un modelo de sociedad que estaba generando un capitalismo y un consumismo que ellos consideraban inmorales.

En esta transición hacia el asociacionismo desempeñaron un papel especial de consejeros los clérigos jóvenes más progresistas. Reivindicaban la libertad de forma instrumental como medio necesario para la consecución de la justicia. Aquí debemos citar también el sector disidente de los falangistas, que empieza a notarse en la mitad de los años cincuenta. Tienen la sensación de que el régimen los ha privado de su identidad original. Sienten la orfandad de sus padres, fundadores que habían desaparecido

prematuramente y quieren volver a sus raíces y a la crítica anticapitalista. Necesitaban también oponerse a las otras fuerzas políticas del franquismo. En los años sesenta se desarrolló un importante movimiento estudiantil que sirvió como campo de entrenamiento para una clase emergente de opositores políticos. El núcleo estudiantil estuvo formado por entusiastas con una ideología no sólo antifranquista, sino también anticapitalista de carácter heroico y moralizante. Sin embargo, la necesidad de atenerse a unas reglas de juego, la práctica de la tolerancia y el pluralismo dentro del terreno de los disidentes y la necesidad de alcanzar compromisos con personas más moderadas que formaban la mayoría de las masas, a las que intentaban movilizar, exigió moderar la estrategia anticapitalista y fomentar los hábitos y las disposiciones que acabaron arrinconando el ideario inicial, en buena medida colectivista y autoritario.

“La creciente riqueza del tejido asociativo de la sociedad española en terrenos tan distintos como las relaciones industriales, la religión y la discrepancia política marcharon a la par con la mayor exposición a las influencias externas. De este modo, los procesos simultáneos de cambio sociocultural y de liberalización política y económica crearon el escenario para la acumulación de los diversos tipos de capital civil que contribuyese a la transición a la democracia”¹³.

La democracia supuso un cambio sustancial no sólo en el marco institucional. Supuso, además, una transformación de las condiciones para la acumulación de capital social. La gente era consciente de los difíciles compromisos contraídos en el pacto constitucional. Se hizo visible un clima de consenso y una cierta facilidad para los pactos políticos y sociales. Aquellos pactos comprometían a representantes de la derecha y de la izquierda, de patronos y sindicatos, de católicos y de la intelectualidad laica, del centro y de la periferia, del poder militar y civil. Los pactos obedecían más a un deseo de convivencia que a un proyecto común bien determinado. También fue notorio el crecimiento de la actividad asociativa, aunque ésta mantenga un ritmo moderado. Debemos reconocer que los españoles somos más proclives a las formas blandas de sociabilidad que a comprometernos con organizaciones de tradiciones arraigadas y líderes autoritarios.

Quizá esta misma tendencia explique la importancia creciente del tercer sector. Este sector generó un valor añadido bruto de 21.778 millones de euros en 2001 y ocupaba a 721.639 personas a tiempo completo equivalente. La proporción de ingresos procedentes de fuentes privadas ha sido más alta en España (32,1%) que en Francia (7,5%) y Alemania (3,4%). Las estimaciones de la Universidad Johns Hopkins (1995) sugieren la existencia de un sector importante de organizaciones no gubernamentales y no

¹³ Pérez Díaz, V. (2003), 458.

lucrativas, con una tendencia al crecimiento. Contrasta este tipo de asociacionismo con la escasa filiación de los españoles a los partidos y sindicatos. Según una encuesta de 1980, la tasa de filiación a los partidos era del 6%. Pero otras encuestas realizadas entre 1985 y 1993 sugieren la caída a un nivel entre el 2% y el 3,4%. Al mismo tiempo, hay que añadir el hecho de que los grandes partidos comenzaron a aumentar su filiación en la década de los años noventa, probablemente como resultado de la intensa competición partidista.

Las redes sociales de cooperación informal o con grado bajo de formalidad constituyen una multitud variopinta de experiencias sociales. Desde los “pueblos corporativos”, que conservan algunos de los rasgos tradicionales en diversas partes del campo español, a las vecindades urbanas o periurbanas. Existen comunidades de carácter estrictamente transitorio, en torno a una fiesta local o a otras manifestaciones lúdicas. Sobre el fenómeno de las pandillas no existen estudios espaciales, pero son claramente visibles en el paisaje nocturno. Es también notorio el aumento asociativo de los clubes deportivos, especialmente los de fútbol, cuya influencia en la sociedad española merecería un estudio, tanto por sus aspectos lúdicos y mediáticos como por el modelo ético económico que parecen canoizar.

España tiene la tasa más alta de bares por habitante de Europa: del orden de 7,45 por cada 1.000 personas. Esta proporción, unida al bajo índice de alcoholismo, sugiere un grado alto de sociabilidad. Los sociólogos atribuyen a la cohesión familiar la superación de problemas sociales tan grandes como la alta tasa de paro a la que se llegó en los años ochenta y noventa. De igual modo, hay que atribuir a la cohesión familiar la solución, relativamente aceptable, que se está dando a la sociedad dependiente. La ley en trámite permitirá aliviar esta carga, que hasta el momento ha sido soportada con naturalidad por la mayoría de las familias.

Es evidente que los factores económicos influyen en la prolongación de la estancia de los hijos en el hogar paterno. El hecho cobra mayor importancia si se tiene en cuenta que el discurso y el funcionamiento de la familia se ha hecho más igualitario y no autoritario. Entre padres e hijos reina un clima de tolerancia. Aunque de hecho hoy la carga principal de las tareas domésticas y el cuidado de los miembros enfermos de la familia recaen sobre todo en las esposas y madres, el conflicto no es la norma general.

El proceso de descentralización es más que evidente. Los símbolos nacionales, tales como las banderas y los himnos, fueron modificados durante la transición a la democracia y su presencia en la vida diaria ha decaído rápidamente. La Constitución de 1978 fue el punto de arranque para una tarea de reconocimiento de la variedad de los pueblos de España y para el desarrollo de las diversas tradiciones nacionales, nacionalistas o re-

gionalistas a todo lo largo y ancho del país, especialmente en su periferia, País Vasco, Cataluña, Andalucía y Galicia. A pesar de los acontecimientos de los dos últimos años, la sociedad española está respondiendo con más sensatez que los políticos y los medios de comunicación a este fuerte desafío histórico entre el centro y la periferia. El tema de la identidad nacional no se ha convertido en un drama como parece dar a entender un discurso público alimentado por un pensamiento ideológico tradicional, más influenciado por el temor que por la realidad de los hechos. Pensamos que terminará por imponerse el sentido común más cercano a la integración de los pueblos que la unidad uniformista.

No es fácil trazar un diagnóstico sobre el capital social en España. Tenemos un tipo de sociedad semejante al descrito por Durkheim como solidaridad orgánica típica de los órdenes extensos. No deberíamos caer en la nostalgia de exigir a las instituciones públicas que impongan, en espacios extensos, solidaridades mecánicas más tradicionales. Los nacionalismos tienden por sí mismos a una política identitaria que refuerce la solidaridad mecánica, en la identidad de normas y sentimientos. Pero estos no pueden exigirse de tal manera que abran grietas profundas en la misma comunidad dentro del propio país, ni desequilibrios injustos con el resto de las otras comunidades constitucionales. Al redactar estas Consideraciones generales, se ha reforzado en una gran mayoría la esperanza de la pronta desaparición de la violencia etarra, incompatible con cualquier forma política.

El caso español ilustra la afirmación de los sociólogos de que el capital social de tipo civil puede adoptar diversas formas de sociabilidad, y su tejido social correspondiente puede tener un textura muy compleja. La dicotomía entre sociedades tradicionales y modernas requiere una revisión profunda. El comienzo del siglo XXI ha sorprendido a España, después de tres décadas de democracia, con una suficiente reserva de capital social civil que le permite enfrentarse a retos considerables. Aquella mezcla de capitales sociales civiles con capitales sociales inciviles que arrastramos durante dos siglos tiende a buscar soluciones razonables.

4. Lo laico y lo religioso ante el compromiso cívico

Nadie puede negar la honda trascendencia histórica y el influjo social que ha tenido la religión, y concretamente la Iglesia Católica, en los distintos períodos de convivencia ciudadana. Actuó como un motor potente de capital social civil, en algunas ocasiones incivil. Algo tiene que ver con la crisis de civilismo que atravesamos. El pensamiento cristiano y el pensamiento laicista son en sí complementarios, aunque hayan tratado de excluirse uno al otro en la práctica de las democracias liberales. Sus rela-

ciones, al menos en el discurso público, siguen siendo polémicas. Ni la laicidad del Estado ni su secularización histórica son por sí mismas excluyentes del hecho religioso. Deben reconocer la libertad religiosa, que es fundamental para el reconocimiento de los derechos humanos.

Thomas Jefferson (1776), el defensor de las libertades públicas, pedía levantar un muro entre la Iglesia y el Estado. La ley francesa de separación (1905), a pesar de su radicalidad, no pudo llegar a ese extremo. Ambas instituciones no pudieron en ningún momento ignorarse. Precisamente porque no se puede llevar a cabo la perfecta separación sin que cada institución no respete a la otra. La posición del magisterio pontificio respecto a la laicidad natural del Estado ha evolucionado de manera visible. Ya antes del Vaticano II, Pío XII se refirió varias veces a la “sana laicidad” del Estado.

La celebración del centenario de la ley francesa de separación (1905) ofreció a la Iglesia la oportunidad de pronunciarse sobre la laicidad y el laicismo. Hay que citar especialmente el mensaje de Juan Pablo II dirigido a los obispos franceses (11-2-2005), en el que comenta las buenas relaciones de los obispos con las autoridades civiles y donde afirma que el principio de laicidad “pertenece a la doctrina social de la Iglesia”.

Benedicto XVI apoyaba esta misma doctrina al dirigirse al presidente de la Cámara de Diputados de Italia, el 18 de noviembre de 2005, con motivo del aniversario de la visita de Juan Pablo II al Parlamento: “Quisiera una vez más confirmar que la Iglesia, en Italia y en todo país, al igual que en las diferentes instituciones internacionales, no pretende con el mensaje cristiano reivindicar para sí ningún privilegio, sino sólo tener la posibilidad de cumplir la propia misión en el respeto de la legítima laicidad del Estado. Ésta, por otra parte, si es bien entendida, no está en contraste sino que más bien es deudora de éste, como bien saben los expertos de historia de las civilizaciones”¹⁴.

En España, los representantes de la Iglesia y del Estado buscan las sanas relaciones de cooperación sin aparentes resultados positivos. Se puede distinguir fácilmente el poder político de la autoridad religiosa. Las democracias liberales han aceptado la soberanía del pueblo, independiente de la autoridad religiosa. En un sentido concreto, es tarea de la política someter el poder al control de la ley a fin de garantizar que se haga un uso razonable de él. Ahora bien, ¿de dónde surge la ley y cómo debe estar configurada para que sea vehículo de la justicia y no privilegio de unos pocos, ni siquiera de los que ostentan el poder legislativo? Para que la ley sea expresión del interés común de todos se ha dotado la democracia de los ins-

¹⁴ Benedicto XVI (2005): Mensaje a Pier Ferdinando Casini, Presidente de la Cámara de los Diputados italiana, 18 de noviembre de 2005, en *Ecclesia*, 3.285, 26 de noviembre, 1815.

trumentos de representatividad a través de los cuales se acepta que legisla la voluntad popular, ya que esos instrumentos permiten la participación de todos en la creación de la ley y, en consecuencia, la ley pertenece a todos y puede y debe ser respetada por todos.

Con todo, y dando por buenas estas normas procedimentales, no llegaríamos a las fuentes de los litigios si no planteáramos la cuestión ética como sustantiva de la ley. Porque existen cosas que nunca pueden ser justas, es decir, cosas que en sí mismas son injustas o, inversamente, cosas que por su misma naturaleza siempre sean irrevocablemente justas y que, por lo tanto, estén por encima de cualquier decisión mayoritaria y deben ser siempre respetadas por ésta. Ésta es la gran cuestión de los fundamentos éticos del derecho. En nuestro tiempo a través de organismos internacionales ha sido posible formular las declaraciones de los derechos humanos. Un repertorio de elementos normativos han sido sustraídos al juego de las mayorías. La conciencia moderna, al menos en la inmensa mayoría de la humanidad, reconoce esos principios. Existen, pues, valores que se sustentan por sí mismos, que tienen su origen en la esencia del ser humano. No se concibe que un parlamento democrático en nuestros días legitime la tortura o suprima la libertad de expresión o restaure medidas antiguas de desigualdad en los derechos de la mujer. Con todo, no podemos hablar de unanimidad total en el conjunto de la humanidad. El Islam ha definido un catálogo propio de los derechos humanos, divergente en parte del occidental. En ese campo de los fundamentos prepolíticos del Estado surgen entre nosotros también diferencias en la interpretación y la aplicación de dichos principios normativos.

Laicidad en los fundamentos prepolíticos

Jürgen Habermas se plantea esta cuestión y se pregunta si en efecto “el poder político, consumada la total positivización del Derecho, sigue admitiendo una justificación secular, es decir, no religiosa o posmetafísica [...]. Y aun en el caso de que se pueda despejar esa duda, resulta indiscutible que los ordenamientos liberales dependen de la solidaridad de sus ciudadanos, cuyas fuentes podrían agostarse por completo si se produjera una secularización desencaminada de la sociedad”¹⁵. La posibilidad de la secularización del poder se plantea en los niveles más profundos de la laicidad y afecta al cimiento y eficacia del mismo poder político. De ahí que debamos seguir preguntándonos sobre las premisas normativas que debe imponer el Estado liberal a sus ciudadanos creyentes y no creyentes en sus

¹⁵ Del encuentro entre Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger en la Academia Católica de Baviera, Munich, 19 de enero de 2004. Traducción de la intervención completa, publicada por *La Vanguardia*, 3 de mayo de 2005.

relaciones recíprocas. En nuestras mismas sociedades occidentales tienen que convivir las culturas más diversas. Y no nos referimos solamente a la integración de los inmigrantes. Todo Occidente, y España de manera particular, sangra por una grieta profunda, causada por las diferencias entre el pensamiento secular y el religioso.

Algunos esperan que se solucione el litigio con la privatización absoluta del sentimiento religioso o incluso con su radical desaparición. Creen en el fatalismo de una secularización que no es la que está actuando en la historia contemporánea. Sinceramente, no creemos estar ante un torrente exterminador que destruya los cimientos más profundos del pensamiento cristiano. Ahora puede parecer que este pensamiento ha desaparecido cuando en realidad está sumergido en el fondo de culturas aparentemente secularizantes. Esta presunción no es real, no la confirma la realidad de un mundo “desencantado” que siente visiblemente hambre de trascendencia. Por otra parte, no es posible privar al pensamiento de su tendencia natural, que es de progreso en el conocimiento.

Habermas propone entender la secularización cultural y social como un doble proceso de aprendizaje que obligue a reflexionar tanto a las tradiciones de la Ilustración como a las doctrinas religiosas acerca de sus propias limitaciones. El Estado de derecho necesita apoyarse en principios éticos prepolíticos, de valor universal, y por tanto no discutibles, comúnmente admitidos por todos los ciudadanos. Para la determinación de esas normas, la razón y la doctrina revelada necesitan conocerse y reconocerse entre sí más allá de sus propias fronteras. En ese espacio de consenso sobre los límites de ambas tradiciones habría que situar la sana laicidad.

Ratzinger, por su parte, en su encuentro con el filósofo de la escuela de Frankfurt, comenzó anotando que la rápida evolución histórica en la que nos encontramos ha puesto de manifiesto dos factores característicos: por un lado, la formación de una sociedad global en la cual los distintos poderes (políticos, económicos y culturales) se han vuelto cada vez más interdependientes entre sí y se rozan e interpretan recíprocamente en sus respectivos espacios vitales. El segundo hecho, no menos importante, es el desarrollo de las posibilidades humanas para crear y destruir. La conciencia de este poder en las manos del ser humano va mucho más allá de la acostumbrada cuestión del control jurídico y ético del poder. De ahí que ahora adquiera especial importancia el diálogo entre todas las culturas para encontrar los fundamentos éticos que conduzcan a la convergencia y a una forma común, jurídicamente legitimada, de determinación y regulación del poder. Se añade también a los dos factores aludidos la consideración de que en los procesos de encuentro e interpretación de las culturas se han quebrado en buena parte una serie de certezas éticas que hasta ahora resultaban fundamentales. La cuestión de qué es entonces en realidad el bien, especialmente en el contexto dado, y por qué hay que ponerlo en

práctica, aunque sea en perjuicio propio, es básica y sigue careciendo de respuesta.

Quedémonos al menos con la idea de que el futuro no está en el divorcio o en el desconocimiento mutuo de fuentes tan importantes del conocimiento como han sido la religión y la Ilustración. No ha sido el “muro de separación”, propuesto por Jefferson, sino el diálogo creciente el que ha interpretado de manera más auténtica las relaciones del pensamiento religioso con el postsecularizado. Una filosofía consciente de su falibilidad y de su posición frágil dentro del complejo edificio de la sociedad moderna y un discurso religioso auténticamente católico están llamados a entenderse.

Volvamos de nuevo a Ratzinger: “El derecho natural ha seguido siendo –en especial en la Iglesia Católica– la figura de argumentación con la que se apela a la razón común en el diálogo con la razón secular y con otras comunidades religiosas [...]. Pero por desgracia el derecho natural ha dejado de ser una herramienta fiable, de modo que en este diálogo renunciaré a basarme en él”¹⁶. Con el triunfo de la teoría de la evolución ha entrado en crisis aquella visión en la que naturaleza y razón se daban la mano; la naturaleza misma era totalmente racional. Ahora se admite que la naturaleza no es racional, aunque existan en ella comportamientos racionales: ése es el diagnóstico evolucionista, que hoy en día parece poco menos que indiscutible. “El último elemento que queda en pie del derecho natural son los derechos humanos, los cuales no son comprensibles si no se acepta previamente que el hombre por sí mismo, simplemente por su pertenencia a la especie humana, es sujeto de derechos, y su existencia misma es portadora de valores y normas, que pueden encontrarse, pero nunca inventarse. Quizá hoy en día la doctrina de los derechos humanos debería complementarse con una doctrina de los deberes humanos y los límites del hombre”¹⁷. Esta tarea requiere la participación de todos, porque la universalidad de un valor ético necesita ser descubierta por todos y cada uno de los seres humanos. La eticidad está por encima de la ley de las mayorías. En modo alguno puede imponerse.

La Iglesia Católica vivió en el Vaticano II el desafío de su universalidad. Es necesario llevar a la práctica la catolicidad a través de la totalidad, es decir, del aprecio de todo lo creado y auténticamente humano. A las diferencias hay que darles el trato de la complementariedad, sin la cual no es posible la unidad. Ésta no es posible sin la diversidad. La gran tentación histórica ha consistido precisamente en olvidar o menospreciar la complementariedad. Los católicos han dado preferencia a la identidad aun a costa de dejar en el camino partes muy humanas de la totalidad. La Iglesia es

¹⁶ Ibídem.

¹⁷ Ibídem.

una y católica a través de la diferencia, y no a través exclusivamente de la identidad.

En todos los tiempos, y especialmente en aquellos en los que la Iglesia ha tenido que evangelizar otras culturas, se ha corrido el riesgo de anatematizar, como opuestos al evangelio, rasgos que parecían novedosos o extraños. Con la cultura secular sucede otro tanto. Nos cuesta salir de nuestras particulares convicciones y del concepto único de identidad. A estas alturas de nuestra reflexión el lector habrá caído en la cuenta de que la realidad de lo religioso no se puede reducir a lo que habitualmente solemos entender por relaciones entre la Iglesia y el Estado. Hemos tratado de diseñar el encuentro que tiene lugar en la esfera de la conciencia personal entre la trascendencia religiosa y el pensamiento secular. A este respecto, convendría poner fin a estas consideraciones con unos cuantos consejos tomados a la letra de ese encuentro entre Joseph Ratzinger, entonces cardenal, y Jürgen Habermas:

“La religión debe abandonar la aspiración de monopolizar la interpretación y organizar todos los aspectos de la vida”.

“Al Estado constitucional le conviene ser respetuoso con todas las fuentes culturales de las que se nutre”.

“Los ciudadanos secularizados no deben negar a las visiones religiosas del mundo un potencial de verdad” (Jürgen Habermas).

“La ciencia como tal no puede generar una ética y no se obtiene conciencia ética mediante debates científicos”.

“Es bueno plantearse la cuestión de si razón y religión no deberían limitarse recíprocamente”.

“Nos hemos de liberar de la falsa idea de que la fe ya no tiene nada que decir a los hombres de hoy” (Joseph Ratzinger).