

FORTALEZAS Y DEBILIDADES DE LA SOCIEDAD CIVIL HOY

Imanol Zubero

Vida religiosa y sociedad civil, ¿ausentes, espectadores, implicados?

CONFER – Madrid 24 febrero 2012

[I] Es bien conocido que el desarrollo del Estado de bienestar supuso una *desmercantilización* de determinados derechos sociales, al convertirlos en “derechos de ciudadanía”. No somos igualmente conscientes de que el desarrollo del Estado de bienestar ha supuesto también una des-politización de esos mismos derechos. En la medida en que el Estado ha ido asumiendo en sus políticas más y más problemáticas sociales, responsabilizándose de poner los medios necesarios para su superación y convirtiendo esta actuación en un derecho ciudadano, hemos ido perdiendo de vista el carácter procesual de la construcción y desarrollo de las políticas sociales, y la importancia que en ese desarrollo ha tenido la acción colectiva.

Pérez-Díaz considera que esta decantación estatal-administrativista del sistema de bienestar “refleja el sesgo de una clase política y unas elites culturales que han tendido a hacer suya la pretensión del estado moderno a arrogarse una suerte de *potestas docendi et salvandi* de la sociedad a su cargo”, sesgo que en su opinión reflejaría “un residuo de una visión platonizante de la ciudad, en la cual unos magistrados ilustres se hacen cargo del bienestar colectivo, manejan los sentimientos de solidaridad de la comunidad, y distribuyen una parte de los recursos en consonancia con ello”. Yo creo, más bien, que esta decantación responde a la voluntad de una sociedad civil organizada que ha optado por desentenderse del bienestar colectivo, pero no de cualquier manera, sino de la manera más digna y eficiente que podía imaginar: pagando a otras y a otros para que se hagan cargo de ese bienestar colectivo y haciendo que, en la medida en que ese encargo se encomendaba preferentemente a entidades públicas dependiente del Estado (y no a organizaciones privadas) la atención a ese bienestar colectivo pudiera concebirse como una cuestión de derechos sociales.

Este es un indicador del éxito de la política democrática también en lo que se refiere al afrontamiento de los problemas sociales. Si desde una perspectiva de derechos civiles y políticos la democracia es aquel sistema en el que –Churchil *dixit*– si llaman a tu puerta a las 6 de la mañana puedes confiar en que será el lechero, desde la perspectiva de los derechos sociales y económicos la democracia sería aquel sistema en el cual si ves alguna manifestación de pobreza en tu entorno puedes confiar en que hay alguien que ya está trabajando en ello, con tus impuestos. De esta manera, la cuestión social ha dejado de ser un PROBLEQUÉ para convertirse en un PROBLECÓMO: asunto de gestión, técnica, de eficiencia, profesional.

[II] Hace ya un tiempo que vengo pensando que cuando nos aproximamos a cualquier cuestión problemática resulta esencial reflexionar sobre la perspectiva desde la que iniciamos nuestra aproximación, diferenciando entre el *qué* y el *cómo* de la misma. Son

términos que en demasiadas ocasiones se mezclan, complicando sobremanera la reflexión. Cuando preguntamos “cómo” estamos planteando una reflexión orientada hacia la práctica. Pensamos en medios, en modos, en herramientas, en instrumentos, en procesos, en metodologías, en instituciones, en recursos de todo tipo... Ya sabemos *que* tenemos que afrontar el problema en cuestión, esto es algo que ni se plantea; incluso sabemos, mejor o peor, *qué* tenemos que hacer. De lo que se trata es de buscar la mejor manera de hacer eso que sabemos que tenemos que hacer porque nos corresponde hacerlo, porque no podemos pasarle la responsabilidad a nadie.

Pero en demasiadas ocasiones nos planteamos problemas aparentemente técnicos (aparentemente son “cómos”) que, en realidad, encubren problemas sustantivos (realmente son “qués”). Parecen *problecómos*, pero en realidad son *problequés*. O *probleporqués*. Cuando ocurre esto, lo que en realidad estamos preguntándonos es: “¿Por qué tenemos que afrontar ese problema? ¿De verdad es nuestra responsabilidad?”. Y cuando nos preguntamos esto, es porque ya tenemos la respuesta rondándonos la mente y el corazón: “¿Por qué mantener un sistema de ayudas sociales cuando la mejor integración se produce a través del empleo?”; o cuando genera parasitismo, o cuando desanima la empleabilidad, o cuando... En definitiva: ¿Merece la pena? ¿Sirve para algo? O incluso: ¿De verdad tenemos que hacerlo? ¿Por qué razón?

[III] Esta es, en mi opinión, la paradoja fundamental del Estado de bienestar: aparentemente su desarrollo ha sido compatible con una desaparición creciente de cualquier justificación de su existencia soportada sobre alguna forma de interés material privado (más allá de un etéreo “por si vienen mal dadas”), pero al tiempo se elimina cualquier referencia a la actuación desinteresada (deber, obligación).

En situaciones de normalidad tendemos a dar por supuestas las bases culturales sobre las que se asientan las instituciones económicas, sociales y políticas y llegamos a pensar que tales instituciones gozan de una relativa autonomía respecto a las orientaciones cognitivas y valorativas de la sociedad. Pero en situaciones de crisis o de incertidumbre esta suposición manifiesta su futilidad. “Que las estructuras se mantengan o se modifiquen -reflexiona Pérez-Díaz- depende entonces de la definición que los sujetos hagan de la situación, de cómo la expliquen y cómo la valoren, qué alternativas vean, qué consecuencias prevean a los diferentes cursos de acción, qué decisiones tomen, qué recursos morales movilicen para apoyar una u otra decisión. Estos sujetos son, en último término, sujetos individuales, ya que las propias organizaciones, en tales circunstancias, están obligadas a confiar en el compromiso que los individuos mantengan con ellas: porque tampoco las organizaciones, ni su identidad ni su estrategia, pueden ser ya dadas por supuesto”.

Victoria Camps reflexionaba hace tres décadas sobre la relación que en su opinión parece existir entre la mayor abundancia y riqueza de una sociedad y el menor grado de solidaridad entre sus miembros: "Suecia o Alemania no son un ejemplo de reconocimiento y ayuda al prójimo. Son países insolidarios en más de un aspecto, interesados en sus propios fines, con ciudadanos que alcanzan las cotas máximas del individualismo o el narcisismo. La justicia que haya en ellos no parece fruto de una real cooperación ciudadana, sino de una política social asumida y aceptada y, sobre todo, de unas condiciones de riqueza y abundancia considerables".

Por supuesto, no se trata de cuestionar ni mucho menos de eliminar las instituciones políticas del bienestar, pues las instituciones son garantía de derechos; por el contrario, resulta fundamental el fortalecimiento y la estabilización de estas instituciones que simbolizan y objetivan las obligaciones del Estado social de derecho. Tiene razón, en este sentido, Antonio Madrid cuando señala que “las organizaciones sociales de solidaridad no deben convertirse en los pilares del bienestar social, ya que podrían reproducir, con la mejor voluntad, estructuras benéficas en las que el principio de la autonomía de la voluntad (la libre decisión de cada individuo) prevaleciese sobre el contenido obligacional de la dimensión social del estado”. En una situación de cuestionamiento de los principios e instituciones del Estado de bienestar como los que vivimos en la actualidad hay llamamientos a la responsabilización personal contra la exclusión y la desigualdad que sólo sirven para justificar la desresponsabilización estatal. Pero, ¿no es igual de cierto que, en una situación en la que cada vez está más claro que nos enfrentamos al reto de repartir solidariamente recursos escasos, los llamamientos a la responsabilización estatal pueden resultar insuficientes para combatir procesos de desresponsabilización personal?

En relación a esto resulta de mucho interés analizar el *Barómetro* de septiembre de 2011 del Centro de Investigaciones Sociológicas en el que se investiga, entre otras cuestiones, la opinión de la sociedad española ante el Estado de bienestar.

El 67% considera que el Estado es el responsable de garantizar el bienestar del conjunto de la ciudadanía y que por ello está obligado a ayudar a todas las personas a solucionar sus problemas, frente a un 8% que, al contrario, piensan que cada persona es responsable de su propio bienestar y debe valerse por sí misma, y el 21% que limita la obligación del Estado a ayudar sólo a las personas más desfavorecidas. Sin embargo, resulta disonante con todo lo anterior la opinión que la sociedad española expresa en relación a la fiscalidad. Así, aunque el 41% se muestra de acuerdo con la idea de que “es preferible gastar más en prestaciones sociales y servicios públicos, aunque eso signifique pagar más impuestos”, un porcentaje similar, el 39%, considera que “es preferible bajar los impuestos, aunque esto signifique gastar menos en prestaciones sociales y servicios públicos”. Pero si a la hora de contribuir se piensa que el Estado son los otros, ¿no existe el riesgo de que en determinadas circunstancias se extienda la idea de que también son los “otros” (y no uno mismo y “los suyos”) quienes se benefician de las políticas sociales?

[IV] "La socialdemocracia -escribe Habermas- se ha visto sorprendida por la específica lógica sistémica del poder estatal, del que creyó poder servirse como un instrumento neutral, para imponer, en términos de estado social, la universalización de los derechos ciudadanos. No es el estado social el que se ha revelado como una ilusión, sino la expectativa de poder poner en marcha con medios administrativos formas emancipadas de vida". En efecto, la historia nos ha enseñado, sobre todo en los últimos años, que no hay posibilidad alguna de animar "por decreto" propuestas emancipatorias. Estas propuestas, estas formas emancipadas de vida, sólo tienen sentido en la medida en que surgen de las posibilidades que la misma realidad ofrece.

No hay institución social que pueda sostenerse contra la corriente de los comportamientos personales. Esta es la cuestión: ¿interesa o no la solidaridad? ¿entendida cómo? ¿en qué condiciones? ¿con qué limitaciones? Más en concreto, ¿hasta qué punto están los ciudadanos y ciudadanas que participan de la sociedad de la satisfacción modificar su *modus*

vivendi con el fin de alcanzar un nuevo equilibrio, mucho más inclusivo, del que puedan formar parte plenamente los excluidos?

Las conquistas de derechos que tienen que ver con la expansión de la libertad negativa son, básicamente, *juegos de suma positiva*, es decir, situaciones en las que los beneficios obtenidos por una de las partes en términos de conquista de derechos no implican la pérdida de derechos de las otras partes concernidas. Por el contrario, las conquistas de derechos que tienen que ver con la expansión de la libertad positiva se manifiestan, en la mayoría de los casos, como *juegos de suma cero*. En estas situaciones las partes entran en negociación convencidas de que van a pelear por un producto final constante, de manera que lo que una parte consiga será a costa de la otra. Porque, finalmente, es de eso de lo que estamos hablando: de la utilización de recursos escasos que deben ser distribuidos entre individuos y colectivos con muy distinto poder de negociación a la hora de decidir los criterios para la distribución de esos recursos. Pero, ¿cuáles son los intereses representados en las mesas de negociación en las que se toman las decisiones relativas esa distribución?

Los excluidos son seres sin voz, seres solitarios, agrupados sólo estadísticamente cuando las administraciones o alguna organización social los cuentan. Pero los excluidos no se movilizan, no protestan, no se manifiestan, no se juntan ni se organizan. Son invisibles. Y si se muestran, lo hacen como asaltantes de la cotidianidad en una esquina o en un semáforo; pocas veces ya, como ocurría antes en los pueblos y barrios, alcanzan siquiera a mendigar puerta por puerta. Y como todo lo que rompe con nuestra normalidad, molestan: en nuestras sociedades el pobre -como el enfermo, como el viejo, como el muerto- debe ser apartado de nuestra vista.

Deberían ser tenidos en cuenta, pero no pueden hacer oír su voz. Excluidos de la comunidad de los argumentos, tales personas son *extranjeros*. Excluidos de la reciprocidad de las miradas, son *invisibles*. Excluidos de la "comunicación" pública, son *mudos*. Incluir a los excluidos, convertir en visibles a los invisibles, facilitar el uso de la palabra a quien social o institucionalmente está sancionado como áfono o afásico se cuentan entre los primeros deberes que se desprenden de nuestro genérico y precioso ideal de igualdad. Los rostros de la exclusión, de la invisibilidad y de la afonía social son múltiples. Se identifican con los numerosos rostros del sufrimiento socialmente evitable. La maximización de la atribución y de la salvaguarda universalista de los derechos exige paralelamente el compromiso a favor de la minimización del sufrimiento socialmente evitable generado por la multiforme *exclusión* (Veca).

Por primera vez en la historia, ha aparecido un grupo humano que, en palabras de Bauman, "no tienen nada que ofrecer a cambio del desembolso realizado por los contribuyentes"; son, lisa y llanamente, absolutamente prescindibles y, por ello, su presencia en el seno de las sociedades opulentas sólo provoca molestia y preocupación. Inútiles, sí, pero peligrosos. Fundamento de una nueva industria de la vigilancia y la seguridad, amenazador espejo en el que nos miramos quienes algo tenemos para así valorar nuestra situación, esta *underclass* (moderno lumpenproletariado) está constituida por un heterogéneo agrupamiento de jóvenes madres solteras, desertores escolares, inmigrantes ilegales, sintecho, etc., compartiendo un mismo rasgo: "Los demás no encuentran razón para que existan; posiblemente imaginen que estarían mejor si ellos no existieran", concluye Bauman. Están de sobra.

[V] Comparto plenamente la idea, propuesta por Bauman, de que el estado social ha sido la *última encarnación de la idea de comunidad*, es decir, "la materialización institucional de esa

idea en su forma moderna de «totalidad imaginada», forjada a partir de la conciencia y la aceptación de la dependencia recíproca, el compromiso, la lealtad, la solidaridad y la confianza”. Esa idea de comunidad, ese proyecto de totalidad imaginada, es el que ha entrado en crisis.

En noviembre de 2005 el semanario *Le Nouvel Observateur* publicaba un extenso reportaje sobre la fortuna, poder y estilo de vida de los “nuevos aristócratas” del capitalismo francés: los altos ejecutivos de las empresas que cotizan en el CAC 40 de la Bolsa de París, el equivalente del IBEX 35 español. El reportaje comenzaba así: “Les banlieus flambent, le CAC 40 grimpe... Tout est dit. Rarement une élite conomique a été aussi déconnectée de la culture de son pays. Pour ces «aristocacs», la seule chose qui compte, c’est le monde”. En efecto, coincidiendo con las revueltas de las periferias urbanas francesas a finales de 2005, mientras los coches ardían y la policía comandada por el entonces ministro de Interior, Sarkozy, tomaba los suburbios, el CAC 40 no dejaba de subir. Ciertamente, para esa aristocracia económica desconectada de su país la única cosa que importa es el mundo. ¿Qué sociedad cabe imaginar que puedan compartir los “aristocacs” y la “racaille” con la que Sarkozy prometió acabar a manguerazos?

“La brecha sistemática que se genera entre las oportunidades de vida de los grandes grupos sociales es incompatible con una sociedad civil”, nos advierte Ralf Dahrendorf. Así es. Las instituciones del bienestar han sido, por encima de todo, un proyecto de vida en común. “El estado de bienestar –señala Bauman- era un modo de evitar la tendencia a desintegrar las redes formadas por los vínculos humanos y a socavar los fundamentos sociales de la solidaridad humana”. Un Leviatán moral, pacífico, que nos permitió soñar durante el “breve siglo socialdemócrata” (Dahrendorf) en la posibilidad de superar definitivamente los principales riesgos de retroceso al estado de naturaleza. Pero la caída del Muro de Berlín puso fin a este proyecto de comunidad. “Las exigencias de la competencia global combinadas con la desintegración social –advierte Dahrendorf- no son propicias para la constitución de la libertad. La libertad y la confianza van juntas (confianza en uno mismo, confianza en las oportunidades que ofrece el entorno, confianza en la capacidad de la comunidad política en la que uno vive, ciertas reglas básicas para garantizar el imperio de la ley). Cuando esta confianza comienza a desmoronarse, la libertad lleva pronto a situaciones arcaicas, a la guerra de todos contra todos”. Es cierto, pero con una matización que considero importante: la competencia global, la globalización, supone sin duda un contexto nuevo al que todas las instituciones, especialmente las estatales, deben adaptarse; pero lo determinante es la perspectiva desde la que esta adaptación se realiza. Pero es muy difícil distinguir entre todo esto cuando nuestras políticas sociales han ido deslizándose desde el espacio ético de los *problequés* al espacio técnico de los *problecómos*.

[VI] Las ideas mueven el mundo. Que nadie lo dude. Su importancia a la hora de orientar las políticas públicas y, en concreto, las políticas sociales y económicas de los gobiernos, está ampliamente contrastada. No por sí solas. Es preciso un determinado contexto social e institucional. Pero las ideas configuran marcos (*frames*) que delimitan en un momento dado el espacio de lo pensable y de lo impensable, de lo posible y de lo imposible, de lo deseable y de lo indeseable. Como nos advirtió el sociólogo William I. Thomas, “si los hombres definen las situaciones como reales, son reales en sus consecuencias”.

Pero la mentalidad progresista se volvió, hace ya demasiado tiempo, burdamente leninista, olvidándose de la propuesta de Gramsci; obsesionada con el poder, se ha olvidado de la hegemonía. Hace ya muchos años que los mejores lectores de Gramsci se encuentran en la derecha. Por el contrario, desde los Sesenta la izquierda orientada a la gestión del poder en las sociedades democráticas ha arrojado por el sumidero, junto con el agua sucia de la crisis de la clase obrera como sujeto histórico, el niño de la construcción de hegemonía.

Naomi Klein subraya con acierto la importancia trascendental que ha tenido esta capacidad de la “nueva derecha” para generar discurso durante la travesía del desierto que para el pensamiento conservador fueron las décadas de los años Cincuenta, Sesenta y Setenta. Milton Friedman escribía en su libro *Capitalismo y libertad*, publicado originalmente en 1962: “Sólo una crisis –real o percibida- da lugar a un cambio verdadero. Cuando esa crisis tiene lugar, las acciones que se llevan a cabo dependen de las ideas que flotan en el ambiente. Creo que esa ha de ser nuestra función básica: desarrollar alternativas a las políticas existentes, para mantenerlas vivas y activas hasta que lo políticamente imposible se vuelve políticamente inevitable”. Y llegó la crisis, la real (la del petróleo de 1973 y la del cambio del modelo tecnológico y productivo que la siguió) y la percibida o imaginada (la crisis del miedo y la desconfianza que dio al traste con cualquier cultura del compromiso y del pacto). Y la crisis generó la estructura de oportunidad política para el “libertarianismo” más radical. La socialdemocracia ha producido una *soteriología* que coincidía con la ideología de progreso del capitalismo: libertad, seguridad, consumo. Pero ha fallado a la hora de proponer una *teodicea* (sociodicea) que permitiera afrontar con entereza los tiempos malos.

En 1987 Margaret Thatcher pronunció su más famosa y definitoria sentencia: “La sociedad no existe. Sólo existen los individuos, hombres y mujeres, y las familias”. En la actualidad su más conspicuo heredero político, David Cameron, enarbola la bandera de la *Big Society*, la “gran sociedad”. No hay ninguna contradicción. Lo que tanto una como otro afirman es que tanto los individuos como las familias deben asumir que se encuentran solos en una sociedad cada vez más frágil; que no hay nada parecido a un bien común o a unos bienes públicos de cuya protección deba responsabilizarse ninguna instancia gubernamental.

¿Estado mínimo? Ni mucho menos. Estado manco, si queremos, con su mano izquierda (redistributiva) amputada, pero con un hipermusculado brazo derecho. *Estado centauro*, lo ha llamado Löic Wacquant: “Guiado por una cabeza liberal montada en un cuerpo autoritario, aplica la doctrina del *laissez-faire* y *laissez-passer* cuando se trata de las desigualdades sociales y de los mecanismos que las general (el libre juego del capital la escasa aplicación de derecho laboral y la desregulación del trabajo, la retracción o la eliminación de las protecciones colectivas), pero es brutalmente paternalista y punitivo cuando se trata de hacer frente a sus consecuencias en el día a día”.

Porque hay consecuencias, claro que sí. La Organización Internacional del Trabajo ha constatado en varios de sus documentos que durante toda la década de los Noventa una palabra clave ha sido *inseguridad*: no sólo en los países en desarrollo, donde la inmensa mayoría de la población ha vivido y vive en una situación crónica de inseguridad, también en los países desarrollados muchas personas viven preocupadas e inseguras de sus derechos en el trabajo y en la sociedad, sintiéndose expuestas a una evolución económica y social que parece haber escapado a su control y que Carnoy y Castells resumieron así en un informe para la OCDE sobre el futuro del trabajo, la familia y la sociedad en la Era de la Información: “Lo que emerge de nuestro análisis es la visión de una economía extraordinariamente

dinámica, flexible y productiva, junto con una sociedad inestable y frágil, y una creciente inseguridad individual”.

Hay consecuencias. Y hay individuos, mujeres y hombres, que las sufren. Y que cuando las sufren, a falta de instituciones que propongan intervenciones desde la perspectiva de los derechos y la igualdad, sucumben a las promesas de una derecha populista que se ha apropiado de la bandera del *bienestar existencial* y que procesa los miedos de las sociedades para transformarlos en ira contra los gobiernos y contra los grupos sociales más vulnerables (Bauman). “Si seguimos siendo grotescamente desiguales -advierte Judt-, perderemos todo sentido de fraternidad: y la fraternidad, pese a su fatuidad como objetivo político, es una condición necesaria de la propia política”. Y eso es, precisamente, lo que viene ocurriendo desde hace ya tres décadas.

[VII] En 1992 John Kenneth Galbraith nos advertía frente a la aparición y consolidación creciente en las sociedades más desarrolladas de una *cultura de la satisfacción* que, en su opinión, estaba laminando la base electoral sobre la que se había construido el Estado de bienestar. La notoria asimetría entre quienes pagan los servicios sociales y quienes se benefician de estos empezaba a operar como un obstáculo fundamental para el mantenimiento de tales servicios: “Los afortunados del sistema se encuentran con que pagan con sus impuestos el coste público de la subclase funcional, y, con la reacción más previsible, se resisten a ello. Y de eso nace una resistencia muy comprensible a todo impuesto”.

Los nuevos pobres acaban desterrados del universo de la empatía y la solidaridad: “Al mismo tiempo que se los expulsa de las calles -escribe Bauman-, también se los puede desterrar de la comunidad de los seres humanos, del mundo de los deberes éticos. Para esto hay que reescribir la historia: hay que poner depravación donde antes se leía privación”. Y es que, ¿cómo es posible ser pobre cuando existe tanta necesidad de trabajar? Se extiende así la idea del pobre como víctima, sí, pero víctima de sí mismo (de sus adicciones, de su amoralidad, de su estulticia) o de sus circunstancias (de su entorno familiar, de su fracaso escolar). La falta de trabajo y de dinero no es la causa, sino la consecuencia del modo de vida de esta nueva clase de marginados.

Y como esta relectura se hace desde quien tiene poder económico y político para hacerla, la proclamada crisis económica de las instituciones del bienestar es un perfecto ejemplo de profecía autocumplida. ¿Cuánto hay de “real” en las afirmaciones que sobre dicha crisis se hacen? “Al responder a ésta pregunta -advierte Claus Offe-, debemos tener presente que la posición de poder de los inversores privados incluye el poder de *definir* la realidad. En otras palabras, lo que *consideren* una carga intolerable *será* una carga intolerable que, *de hecho*, conducirá a una propensión decreciente a invertir”. Y concluye: “El debate relativo a saber si el Estado del Bienestar está realmente exprimiendo beneficios es por eso puramente académico, porque los inversores están en posición de *crear la realidad -y los efectos- de semejante cosa*”.

[VIII] Cada vez más las políticas sociales se constituyen en torno a unas problemáticas y unas necesidades que no tienen nada que ver con los intereses materiales de quienes las sostienen económica y electoralmente. Salvo en iniciativas de autoayuda, las víctimas, los

excluidos, los sufrientes, aquellos que son los destinatarios de la reivindicación y la acción solidaria, no son los protagonistas activos de la movilización. Quienes pueden comprometerse con las políticas de igualdad no son las víctimas de la situación. Los logros que puedan obtenerse a través de su acción no tienen ninguna relevancia práctica para ellos. No obtienen ningún beneficio material de su participación: porque no son excluidos, en nada se benefician materialmente de una mejora en las rentas mínimas de inserción, o de las ayudas de emergencia social, o de la apertura de más servicios para víctimas de los malos tratos. Al contrario, asumen que para que otros sean más iguales ellos deberán ser, muchas veces, menos desiguales: “Sin duda, todas las políticas igualitarias, o proteccionistas de algún modo, constituyen una limitación de las libertades individuales. Una limitación de la libertad negativa de unos cuantos para que la libertad positiva de otros pueda desarrollarse mejor” (Camps). Así es.

De ahí la propuesta de Peter Glotz (1987) para una reconsideración de la solidaridad que a mí me parece fundamental: “La izquierda debe poner en pie una coalición que apele a la solidaridad del mayor número de fuertes con los débiles, en contra de sus propios intereses; para los materialistas estrictos, que consideran que la eficacia de los intereses es mayor que la de los ideales, ésta puede parecer una misión paradójica, pero es la misión que hay que realizar en el presente”. Jürgen Habermas ha planteado una reflexión similar: “*Sin la voz de la mayoría de los ciudadanos que se pregunten y permitan que se les pregunte si de verdad quieren vivir en una sociedad segmentada, en que hayan de cerrar los ojos ante los mendigos y ante los que carecen de hogar, ante los barrios convertidos en guetos y las regiones abandonadas, tal problema carecerá de la suficiente fuerza impulsora, incluso para ser objeto de un debate público que lo haga calar de verdad en la conciencia de todos.* Una dinámica de autocorrección no puede ponerse en marcha sin moralización, sin una generalización de intereses efectuada desde puntos de vista normativos”. Por último, sin creer que la acumulación de citas de autoridad sea suficiente para sostener ninguna propuesta, pero sí convencido de que es preciso hacer verosímil algo que hoy resulta contracultural, recojo una reflexión de Bauman en el mismo sentido:

La cuestión *ética* no es tanto la de si los nuevos desposeídos o desfavorecidos se levantan y se suman a la lucha por la justicia, que no pueden entender más que como rectificación de la injusticia cometida contra ellos, sino la de si los acomodados y, por ende, privilegiados, la nueva “mayoría satisfecha” de John Kenneth Galbraith, se ponen por encima de sus intereses singulares o grupales y se consideran responsables de la humanidad de los Otros, los menos afortunados. En otras palabras, si están dispuestos a suscribir, en pensamiento y en acto, y antes de que se los obligue a ello, y no por miedo a verse obligados, unos principios de justicia tales que no puedan satisfacerse a menos que se conceda a los Otros el mismo grado de libertad práctica, positiva, del que ellos mismos han venido gozando.

La solidaridad necesaria sólo puede construirse contra una cultura que sitúa la satisfacción del interés propio, entendida esta en su sentido más material, como horizonte de toda acción, ya sea individual o colectiva. Nada de esto será posible si no tenemos en cuenta que la política de igualdad contra la exclusión ha de ser, antes que nada, una red de complicidad cultural y ética.

[IX] Lo que nos preocupa es cómo actuar de manera más adecuada y eficaz en favor de las personas más frágiles y de los colectivos más vulnerables y en contra de los procesos sociales, las estructuras institucionales y los marcos culturales que provocan, permiten,

mantienen o justifican esa fragilidad y esa vulnerabilidad. No estamos buscando razones para trabajar en esta dirección. No las necesitamos. Pero es que sería inútil buscarlas, porque no las hay:

No hay, seamos francos, ninguna «buena razón» para que debamos ser guardianes de nuestros hermanos, para que tengamos que preocuparnos, para que tengamos que ser morales, y en una sociedad orientada hacia la utilidad los pobres y dolientes, inútiles y sin ninguna función, no pueden contar con pruebas racionales de su derecho a la felicidad. Sí, admitámoslo: no hay nada «razonable» en asumir la responsabilidad, en preocuparse y en ser moral. La moral sólo se tiene a sí misma para apoyarlo: es *mejor* preocuparse que lavarse las manos, es mejor ser solidario con la infelicidad del otro que indiferente, es muchísimo mejor ser moral, aun cuando ello no haga a las personas más ricas y a las empresas más rentables (Bauman).

“La moralidad –insiste Bauman- es endémica e irremediamente *no racional*, en el sentido de que no es calculada y, por ende, no se presenta como reglas impersonales que deben seguirse”. No hay razón *per se* que valga para justificar nuestro compromiso con nuestras hermanas y hermanos más frágiles. O sí la hay es una razón sobrevenida, una razón a posteriori, una razón que sólo es razonable porque se alimenta de una *narración*.

Como señala Ignatieff, el actual clima de desencanto frente a las grandes filosofías del compromiso y a sus propuestas coincide con la desaparición o, al menos, con el debilitamiento de aquellas *narraciones morales* que servían para dotar de significado a los acontecimientos en los que se juega nuestra propia condición humana y en las que se fundamentaba el compromiso: “La ausencia de narraciones explicativas erosiona la ética del compromiso”. Parábolas, historias ejemplares, cuentos, relatos, mitos... Nuestra ecología moral se construye narrativamente. Necesitamos ejemplos que simbolizen aquello que queremos ser, aquello que creemos que es lo bueno. Sin historias compartidas no hay sociedad. Mediante el lenguaje -que no es sino construcción humana, artificio- creamos y mantenemos la realidad. Hasta que las cosas no son nombradas, podemos decir que no existen. De ahí la importancia que adquiere el manejo del lenguaje. Por eso la ausencia de narraciones adecuadas erosiona continuamente la ética del compromiso al volver crecientemente argumentativo (¿por qué debo comprometerme?) lo que, al menos en términos ideales, debería fundarse en la convicción. La ausencia de narraciones hace que los que debería ser “problecómos” se conviertan en “problequés”

“Soy yo acaso el guardián de mi hermano?”, responde enojado Caín cuando Dios le pregunta dónde está Abel. Por el relato del Génesis sabemos que cuando Caín responde así acaba de asesinar a su hermano, por lo que sus palabras pueden parecernos un intento de ocultar su crimen, algo así como un “No sé de qué me hablas”, o un “Yo no he sido”, o un “A mí qué me cuentas”, con el que eludir su responsabilidad tras el crimen. En realidad, el evasivo interrogante de Caín no es consecuencia de su fratricidio, sino causa del mismo. Sólo cronológicamente sucede al crimen: en realidad, el asesinato de Abel sólo es posible porque previamente Caín había decidido que no era el guardián de su hermano, que entre ellos no existía vínculo de interdependencia ninguno, que el destino de Abel no era algo de lo que debería sentirse responsable. Pero la comunidad humana sólo es posible si respondemos positivamente a la pregunta de Caín: “Sí, soy el guardián de mi hermano”. Más aún, la comunidad humana es posible sólo si no nos hacemos esta pregunta, sólo si no necesitamos hacernos esta pregunta, al considerarla plena y legítimamente respondida. Bauman lo ha expresado con luminosa rotundidad: “La aceptación del precepto de amar al prójimo es el

acta de nacimiento de la humanidad. Todas las otras rutinas de la cohabitación humana, así como sus reglas preestablecidas o descubiertas retrospectivamente, son sólo una lista (nunca completa) de notas al pie de página de ese precepto. Si este precepto fuera ignorado o desechado, no habría nadie que construyera esa lista o evaluara su completud”.

En palabras de Simone Weil, “hay obligación hacia todo ser humano por el mero hecho de serlo, sin que intervenga ninguna otra condición, e incluso aunque el ser humano mismo no reconozca obligación alguna”. Esta obligación no se basa en una convención, es eterna e incondicionada. “Es preciso reconocer -escribe por su parte Crespi- que la relación con el otro no depende de una elección personal; tenemos una *deuda* con él que hemos contraído aún antes de reconocer su existencia”. En efecto, existe una trama de vinculaciones entre los seres humanos derivada de nuestra naturaleza social que nos compromete con unas obligaciones cuya ignorancia no exime de su cumplimiento. No cabe, pues, elegir el descompromiso, la irresponsabilidad hacia las necesidades vitales del otro, salvo que al hacerlo elijamos también despojarnos de nuestra propia humanidad. Es por ello que el compromiso no es algo que se escoja, sino algo que nos escoge. No tenemos compromisos, sino que son los compromisos los que nos tienen. Sólo si somos capaces de reconocernos deudores del otro, sólo si, como dice Reyes Mate, aceptamos que “el otro lleva una contabilidad que no coincide con la nuestra”, podremos abrirnos a la exigencia de ponernos al servicio de sus necesidades.

Estos planteamientos resultan extemporáneos en una época calificada de *posmoralista*, en la que se ha levantado acta de defunción de la cultura sacrificial del deber, tanto en su versión religiosa como laica. La cultura moral de la deuda ha entrado en crisis, como ha entrado en crisis la cultura económica de la deuda: nada más simple hoy que vivir permanentemente endeudados, incluso como opción, en estos tiempos de tarjetas de crédito y de préstamos a bajo interés. En palabras de Berger, “hoy en día no sólo están desapareciendo y extinguiéndose especies animales y vegetales, sino prioridades humanas que, una tras otra, están siendo sistemáticamente rociadas, no de pesticidas, sino de *eticidas*: agentes que matan la ética y, por consiguiente, cualquier idea de historia y de justicia”. *Eticidas* que se ceban muy especialmente con todo aquello que tenga que ver con “la necesidad humana de compartir, legar, consolar, condolerse y tener esperanza”.

Por eso es imprescindible insistir una y otra vez en que nuestra responsabilidad hacia el otro es previa incluso a nuestra propia libertad. Somos porque somos con otros. No es posible la comunidad humana sin comunidad moral, sin reconocimiento del otro, de nuestra mutua dependencia y de la responsabilidad que de ella se deriva. Y en esta tarea el papel de la educación resulta esencial. Una educación que, siguiendo la propuesta de Martha C. Nussbaum, ponga especial énfasis en el desarrollo del pensamiento crítico, en la capacidad de trascender las lealtades nacionales y abrazar una identidad cosmopolita, en la capacidad de imaginar la experiencia del otro, en reforzar el sentido de la responsabilidad individual. Una educación esencialmente narrativa y sólo secundariamente argumentativa pues, como señala Nussbaum, la *patología de la repugnancia* que divide el mundo entre “un «nosotros» sin falla alguna y un «ellos» con carácter contaminante, sucio y malo” se ha nutrido también “de numerosas historias ancestrales relatadas a las niñas y los niños, las cuales dan a entender que el mundo se salvará cuando las brujas y los monstruos feos y repugnantes sean asesinados por alguien, o incluso cocinados en sus propios hornos”.

[X] El reto es de envergadura. Hoy vivimos un tiempo caracterizado por la búsqueda de esas que Giddens ha denominado *relaciones puras*, es decir, relaciones que se establecen sólo por lo que cada persona puede obtener de ellas y que se mantienen sólo mientras ambas partes piensan que produce satisfacción suficiente para que cada individuo permanezca en ella. Satisfacción o, simplemente, beneficio. En cualquier caso, las consecuencias para las relaciones sociales son claras: “No se deje atrapar. Evite los abrazos demasiado firmes. Recuerde: cuanto más profundos y densos sean sus lazos, vínculos y compromisos, mayor es el riesgo. No confunda una red –un entramado de caminos por el cual deslizarse- con una tela de araña, ese objeto traicionero que sólo sirve para atraparnos (Bauman). Estas relaciones puras (no nos dejemos despistar por el concepto: no tienen nada de puras, en un sentido moral) son lo contrario de las relaciones sociales que construyen vinculaciones. Son relaciones de usar y tirar

El lema del capitalismo actual no es otro que el de *nada a largo plazo*. Y se nota. Como advierte Richard Sennett en su libro *La corrosión del carácter*, de lectura imprescindible, «Nada a largo plazo» es un principio que corroe la confianza, la lealtad y el compromiso mutuos. Estos vínculos sociales, en buena medida dependientes de la posibilidad de establecer relaciones informales, tardan en desarrollarse, y sólo después y lentamente enraízan en las grietas de las instituciones. Unos vínculos sólidos dependen de una asociación larga; en un plano más personal, dependen de una disposición a establecer compromisos con los demás. Pero el caso es que la organización a corto plazo de las instituciones modernas limita la posibilidad de que madure la confianza informal. Las asociaciones intermedias son las grandes perdedoras de esta tensión.

Pensemos en la escuela, cuya problemática situación resumo así: la escuela se ha vuelto una institución rara, extraña, aislada del resto de instituciones socializadoras e incluso en contradicción con ellas. Pensemos en la vivencia que de la escuela puede tener un niño o una niña, uno de nuestros hijos o hijas. Esa vivencia es la de un lugar donde los tiempos están perfectamente pautados, lo mismo que los espacios: ahora es el momento de jugar, no antes ni después, y se ha de hacer aquí, no en otro sitio. Un lugar donde la norma es la convivencia pacífica, ordenada, respetuosa: no se admite la imposición por la fuerza de unos sobre otros, se practica el diálogo, se comparten los objetos de juego y se funciona desde la igualdad. Un lugar donde la autoridad está claramente instaurada. Un lugar donde se respetan y se cuidan los bienes públicos. Un lugar donde el libro es un objeto casi sagrado y la televisión se ve reducida a instrumento educativo. Un lugar donde se aprenden y se hablan otras lenguas. Un lugar donde se enseña el respeto a otras culturas, donde se educa en valores, donde se enseña, por encima de todo, la trascendencia innegociable de cada persona. Y ahora, pensemos en lo que esos mismos niños y niñas viven fuera de la escuela. No es de extrañar que, cada vez más, todas esas cosas que la escuela enseña sean sólo eso: cosas que tienen su lugar en el espacio escolar, pero no fuera de él.

Lo que ha ocurrido es que se ha roto la sinergia que históricamente existía entre las grandes instituciones socializadoras: familia, escuela, iglesia, medios de comunicación, trabajo y (en una medida distinta, pues siempre ha tenido un componente transgresor) grupo de amistad. Hasta hace unos años todas esas instituciones se apoyaban mutuamente: hoy cada una funciona movida por lógicas distintas y hasta contradictorias. Todas ellas, además, cada vez más colonizadas por el imperativo instrumental del cortoplacismo.

A este respecto tengo que hacer referencia a una investigación que, impulsada por la Fundación Fernando Buesa Blanco, está llevando a cabo un equipo de la UPV del que formo parte junto con las profesoras Ana Irene del Valle y Elisa Usategui. Al finalizar la primera fase de la investigación, centrada en descubrir la visión del profesorado sobre el sentido y la finalidad de la transmisión de valores en la enseñanza obligatoria, descubrimos cosas como estas:

- ❑ El lamento común del distanciamiento en la labor que la Escuela lleva a cabo en el ámbito de la formación y el resto de la sociedad en general y, en particular, con el entorno más cercano de las familias. La escuela se está convirtiendo, sin desearlo, en una especie de “campamento” o “parque temático” de la transmisión de unos valores cuyo brillo social es inversamente proporcional a la distancia que nos aleja del recinto escolar.
- ❑ Esta ruptura del consenso entre los valores que se pretenden transmitir en la escuela y aquellos que sus alumnos viven en el exterior constituye el eje central de la lectura que se hace desde el profesorado del lugar que ocupa la enseñanza de valores en nuestra escuela, de las dificultades en su transmisión, de los problemas que tiene que afrontar en la práctica académica, de sus posibilidades y limitaciones.

«Si, tendría una cierta parte de aislamiento (...), pero sí que los mismos críos perciben, pues parece que cuando están en el centro están en una burbuja y cuando salen están viviendo otra cosa ¿no? Hay detalles que te lo dicen, por ejemplo, yo qué sé, trabajando la paz y resulta que dos se han peleado y nos dicen “no, pero nos hemos peleado fuera del colegio, no se qué» (Director Colegio concertado religioso).

- ❑ Es en este escenario donde los profesionales de la enseñanza perciben “brechas” preocupantes entre los valores “en” la escuela y los valores “más allá” de la escuela, produciéndose un efecto paradójico: en la práctica, la escuela transmite “contravalores”, ya que lo que enseña se está viendo continuamente contrastado y contestado socialmente

«Yo muchas veces lo pienso, yo creo que muchas veces nos tienen que ver como hippies, pero en el sentido peyorativo del término, una cuadrilla de iluminados, que van de no sé qué, y, entonces, claro, esto es lo incómodo (...), porque que me miren con ese aire, no de crítica, sino displicente, mírala que ingenua, todavía cree, me molesta muchísimo (...) y eso socialmente es así» (Directora IES).

[XI] En su último libro Touraine advierte que las transformaciones sociales y culturales actuales bien pudieran conllevar “la desaparición real de los actores” –cita expresamente la situación en que se encuentran sindicatos y partidos de izquierda en Europa- pero también abre la posibilidad de que aparezcan “nuevos actores, que ya no sean sociales, sino más bien morales”, unos actores “que opongan los derechos de todos los hombres a la acción de quienes sólo piensan en incrementar sus beneficios”. “Debemos llegar a la conclusión – afirma más adelante- de la pérdida de importancia o incluso de la desaparición de actores propiamente sociales, pero éstos dejan paso a otros actores, no sociales, en la medida en que ponen en juego orientaciones culturales fundamentales”. El fundamento de su actuación es “la defensa de unos derechos que deben ser directamente humanos, y no solamente sociales”.

Se trata de un libro sugerente pero complejo, a ratos desconcertante y contradictorio. Para comprenderlo habría que poner esta reflexión en relación con sus trabajos de dos décadas atrás, como el titulado *Crítica de la modernidad* (1993). En este trabajo Touraine sostiene que la modernidad se ha constituido como un diálogo complejo entre dos dimensiones, la *racionalización* y la *subjetivación*. Como consecuencia de la confusión entre la Modernidad – proceso histórico cuya raíz está en la sustitución de un mundo concebido como creación de la voluntad divina, la Razón o la Historia por otro en el que el individuo emerge como actor de la historia- con un modo particular de modernización, aparentemente el más exitoso, el modelo capitalista, definido por la “extrema autonomía de la acción económica”, la modernidad “sólo ha sido definida por la eficacia de la racionalidad instrumental, el dominio del mundo vuelto posible por la ciencia y la técnica. “La modernidad –señala más adelante- triunfa con la ciencia, pero también a partir del momento en que las conductas humanas son reguladas por la conciencia, llamemos o no alma a ésta, y no por la búsqueda de la conformidad con el orden del mundo. Los llamamientos a servir al progreso y a la razón, o al Estado que es su brazo armado, son menos modernos que el llamamiento a la libertad y a la gestión responsable de su propia vida”.

Relacionemos esta reflexión con conceptos como los de *sociedad individualizada* (Bauman) o *individualismo institucionalizado* (Beck y Beck-Gernsheim). Beck advierte que la individualización, en la actualidad, no significa –necesariamente-atomización y aislamiento, ni tampoco emancipación y autonomía; lo que significa es la *disolución* y el *desmembramiento* de las formas de vida características de la sociedad industrial/estatonacional (organizadas en función de identidades y roles estables asociados a la ciudadanía nacional, la clase, la familia, la profesión o el sexo), que son crecientemente sustituidas “por obra de otras en las que los individuos tienen que montar, escenificar e improvisar sus propias biografías”. En esta situación, la biografía “normal” es cada vez más una biografía necesariamente *elegida* o *construida*, casi siempre de manera artesanal. En este escenario, la noción de *estilo de vida* adquiere una particular relevancia:

A medida que la tradición pierde su imperio y la vida diaria se reinstaura en función de la interrelación dialéctica entre lo local y lo universal, los individuos se ven forzados a elegir estilos de vida entre una diversidad de opciones. Naturalmente, existen también influencias normalizadoras (sobre todo en forma de mercantilización, dado que la producción y distribución capitalistas son componentes nucleares de las instituciones de la modernidad). Pero, debido a la «apertura» de la vida social actual, la pluralización de ámbitos de acción y la diversidad de «autoridades», la elección de un estilo de vida tiene una importancia creciente para la constitución de la identidad del yo y para la actividad de cada día (Giddens).

Nos encontramos ante la paradoja de la acción social: la acción colectiva es resultado del actuar individual. No hay nada que un ser humano individual pueda lograr, pero no hay nada que pueda lograrse si no es mediante la participación del ser humano individual. ¿De cada ser humano? ¿De cuántos seres humanos? No hay una respuesta. Lo que sí sabemos es que la historia está llena de momentos en los que la acción de un solo individuo ha marcado la diferencia. Igual que sabemos que “la indiferencia es el peso muerto de la historia” (Gramsci).

“Puedo decir: ‘Yo -aquí va mi nombre- me impongo la obligación de pensar en los asuntos sociales y políticos como si todos los hombres hubieran nacido libres, y prometo actuar dando por supuesta la igual libertad de todos los hombres’. Pero, puesto que estas afirmaciones no pueden ser demostradas ni refutadas -o pueden ser tanto demostradas

como refutadas- ¿cómo puedo garantizar su verdad? Se puede responder diciendo que nosotros, los signatarios de estos enunciados, atestiguamos con nuestra firma y nuestro nombre que son ciertas. Todos están invitados a firmarlas” (Heller).

[XII] Escribe Roberto Saviano: “Ésta es la fuerza de la narración: cuando se escucha, se vuelve parte de quien la siente como propia, y actuará, por tanto, sobre lo que no ha ocurrido todavía. Todo relato tiene este margen de indeterminación, que reside en la conciencia de quien escucha. Escuchar un relato y sentirlo propio es como recibir una fórmula para arreglar el mundo. A menudo concibo el relato como un virólogo un virus, porque también un relato puede convertirse en una forma contagiosa que, transformando a las personas, transforma el propio mundo”.

Contra los eticidas, narraciones virales. Para tomar en nuestras manos el *gobierno moral de la cultura* (Hall). Y de esas narraciones somos, o deberíamos ser, testimonio vivo quienes aquí estamos.