



MODERNIDADES CONFUSAS Y CÍRCULOS DE SOLIDARIDAD

Víctor Pérez-Díaz¹

I. Modernidades confusas, imaginarios y formas de vida

1. «Se trata de la cultura...»

La modernización del mundo al estilo occidental parece haber triunfado al tiempo que su triunfo se ha tornado intensamente problemático. ¿Habrá sido un triunfo pírrico? ¿En el que quien triunfa hoy es derrotado mañana?

Es como si lo que parecía que iba a ser realización de un sueño se convirtiera en la materialización de una pesadilla. O en la de un signo de interrogación, gigantesco e insidioso: insidioso precisamente porque está como en todas partes y, en casi todas, como en letra pequeña. Sólo aquí y allí, de cuando en cuando, surgen los grandes sobresaltos: el magnicidio 11-S, la Guerra de Iraq, el tsunami financiero actual; aparte los sobresaltos locales de que cambien los personajes del teatro político y se intercambien los mantos y los cetros, y las muchas mercedes que les acompañan.

Por debajo de estos acontecimientos espectaculares hay un ronroneo muchas veces equívoco. El aumento de la riqueza medida con equívoco, porque se exhibe el aumento del PIB pero se disimula el PIB per cápita, para que no se hurgue en el hecho del estancamiento (relativo) de las rentas de la mayoría de la población, por ejemplo. También hay los disimulos que el caso local puede requerir, como, por ejemplo, en España, respecto a los costes de la inmigración, la mediocridad de la educación, la modestia de la investigación y la innovación, y, por tanto, del nivel de competitividad y de productividad, las consecuencias del desarrollo gradual de las tendencias centrífugas del marco regulador de la economía, la ocultación del no hacer político con palabras políticas, o, sin ir más lejos, el truco de los gobernantes y sus medios afines empeñados en desplazar la atención pública del gobierno que tiene que dar cuentas del poder que tiene, hacia una oposición a la que se requiere que dé cuentas del poder que no tiene pero que podría tener, quizá... Hurtándose así una de las bases de la democracia liberal, que es el ejercicio de la responsabilidad de quien *tiene* el poder (y no de quien puede llegar a tenerlo).

Pero lo que estos equívocos ocultan, o tratan de ocultar, es una larga de serie de dificultades. Descubrir las, sin embargo, pone un contrapunto de sobriedad a la saga triunfal de la modernización, la globalización y sus efectos. Que son en buena parte verdad: no conviene olvidarlo un momento. Hay más población en el mundo porque hay alimentos para ello, y hay crecimiento

¹ Catedrático de Sociología de la Universidad Complutense de Madrid y Director de Analistas Socio-Políticos, Gabinete de Estudios.

que supone empleo, y se alarga la vida porque mejora la higiene y la alimentación, y, en menor medida, la atención sanitaria. Y se aprende a leer y escribir... Pero quizá se aprende para leer los libros sagrados en clave fundamentalista agresiva, o quizá no. Aunque también para tener acceso a todos los libros, de todos los colores. Y en particular, para tener acceso a esos programas informativos tan equilibrados y para ver esos programas de entretenimiento tan ricos en sentimientos humanos y en sabiduría que nuestros medios de comunicación e información nos ofrecen, y a los que nos hemos ido acostumbrando los occidentales, tan adelantados como estamos, y cada día un poco más.

Lo cierto es que no es fácil evitar un poco de distancia, reflejado tal vez en el tono de la voz, a la hora de cantar las glorias de la globalización. Terminada la Guerra Fría, los veinte años siguientes no han sido gloriosos para el mundo occidental. Como si hubiera tocado el techo de su nivel de competencia, por ahora. Como que sin adversarios no fuera capaz de mucho.

Podemos hablar de crisis... Pero los tiempos de crisis son simplemente tiempos de decisión. En los que hay que confirmar o rectificar una trayectoria; por ejemplo, la de un hábito, o la de una institución. Son buenos momentos. Tertuliano ya decía: somos fieles a la verdad (cristiana) no a las costumbres o instituciones (paganas); y por eso, añadía, predicamos una conversión a otras costumbres. Pues cada época tiene su opción de seguir la senda o iniciar otra, o, simplemente, zigzaguear entre unas y otras, y hacer balance cuando pueda.

Supongamos que en este caso queremos mantener las instituciones, pero cambiar las costumbres. Me explico. Mantener una economía de mercado pero hacerla más limpia, más competitiva, más abierta, más efectiva, de esta o aquella forma. Preservar una democracia liberal, pero emanciparla de la tenaza formada por las combinaciones entre sus oligarquías políticas, económicas y mediáticas o culturales, y de la pasividad de sus sociedades, que la lleva a una deriva antidemocrática y antiliberal.

En este caso, hay que constatar, primero, que las cosas pueden ir en una y otra dirección. No están predeterminadas. Hay un margen crucial para la decisión. Y por eso hay crisis. Si no, lo que habría sería una de estas dos cosas: o que viviáramos ya en el mejor de los mundos posibles (y, además, en la euforia de «esto no hay quien lo pare»), o que, simplemente, estábamos instalados ya en el desastre.

Que es posible ir al desastre o a instalarse en algo parecido a eso, lo sabemos muy bien precisamente por lo que pasó con la anterior fase de globalización. Ya comprendo que no es lo correcto recordar estas cosas; pero la verdad no pasa por la corrección. Y hay que recordarlo. Ya tuvo Occidente una experiencia de globalización entre digamos 1830 y 1914. Una fase de expansión de los mercados mundiales, y consiguientes enormes flujos migratorios. Una fase de multiplicación de los sistemas de transportes, información y comunicación (ferrocarriles, barcos de vapor, telégrafo, teléfono, automóviles, prensa diaria). Una fase de confianza en el progreso de la



ciencia, la tolerancia, la libertad, las autoridades políticas representativas o al menos limitadas por instituciones representativas, con la consiguiente difusión del sufragio, gradual pero aparentemente incontenible. Una fase de enorme creatividad cultural, también.

No es preciso forzar las comparaciones; las diferencias entre entonces y hoy también saltan a la vista. Pero una diferencia, crucial, es que, entre aquella época y nosotros, hay una etapa intermedia, muy interesante. Es aquella en la que se desarrollan y florecen dos sistemas totalitarios, que se hacen dueños de una gran parte de Eurasia; el nazismo dura poco más de una docena de años, pero qué años. Y el comunismo tiene ocasión para durar entre cuarenta y setenta años, según en qué país, y de cobrarse lo que según algunas estimaciones (probablemente poco alarmistas)² podrían ser alrededor de un centenar de millones de vidas humanas. Todo esto sin hablar de las guerras mundiales; dos para ser exactos; y algunas otras, muchas más, localizadas. No está mal, para venir después de una etapa de globalización impulsada, como no podía ser de otro modo, por el Occidente de la época, el de la bella época precisamente, es decir, sumamente civilizado.

Parémonos a pensar un momento. En los años anteriores a la Primera Guerra Mundial hay signos de inquietud en el París, la Viena, el Berlín o el San Petersburgo de fin de siglo. Los hay en las tormentas interiores de algunos artistas, por ejemplo. Retrospectivamente cabe interpretarlos como signos premonitorios de algo terrible. Pero ¿tan terrible? Max Weber, por ejemplo, deja traslucir su inquietud en sus últimas conferencias ante un público de Munich desconcertado por la derrota alemana; pero nada en su argumentación deja entrever una anticipación mínimamente articulada del caos que (bajo apariencia primero de «orden triunfal», y luego de «final de los dioses» wagneriano) va a imponerse en la Alemania de los siguientes treinta años, o para ser precisos: treinta en su parte occidental y setenta en su parte oriental (con un orden siniestro, de otro signo). Simplemente, el desastre les coge por sorpresa.

Entiéndase bien. No estoy haciendo un argumento «de denuncia» (del sistema institucional occidental, o algo semejante; más bien lo contrario); sino un argumento «de cautela». Y éste, referido a las conductas, las costumbres, las decisiones, y las razones de todas ellas.

Dicho de otra forma. Mi interés no estriba en crear un efecto dramático, sino en introducir un elemento de sobriedad y prudencia a la hora de encarar la crisis del momento. Y, por ello, en subrayar que conviene entender ese momento, evitando un exceso tanto de optimismo como de pesimismo.

Reconocer la primacía del entendimiento es lo fundamental: «¡es la cultura, estúpido!», cabría decir parodiando la frase de Clinton en la campaña presidencial de 1992 en los Estados Unidos («¡es la economía, estúpido!»). Clinton se refería a su rival del momento; hoy cabría dedicarla al conjunto de unas elites empeñadas en centrar su atención en las cuestiones de la

² Ver COURTOIS, Stéphane et alii (1997): *Le livre noir du communisme*. París, Laffont.

economía y la política, el dinero y el poder, por así decirlo; tal vez por la deformación profesional que da el estar siempre involucrado en sus cosas, y demasiado distraídos, por sus muchas ocupaciones, para pensar temas arduos y poco provechosos.

Afortunadamente todo esto no es cuestión sólo de las elites (que a veces son poco sensibles a ello, como acabo de sugerir, y a veces sí lo son: lo que es cosa a reconocer, como recomienda la justicia). La primacía del entendimiento se plantea en todos los ámbitos y a todos los niveles de la sociedad. No es cuestión de *actuar* sin *entender* la situación. Tampoco es cosa de delegar ese entendimiento en los demás; entre otras cosas porque todo depende del entendimiento local que cada cual tenga de su propia situación, a compartir con los demás, de una forma u otra. El mercado es una forma de compartir conocimientos; el debate es otra. Las dos son necesarias.

2. El sentido común y el sentido de lo común

Volviendo atrás. En qué radica ese desconcierto que subyace al período de globalización anterior y que le lleva al desastre subsiguiente. No fueron las contradicciones del capitalismo *per se*; porque aceptar eso es aceptar una explicación mágica de la experiencia humana por la que los sistemas se desgarran y se destruyen y nos destruyen: esas fantasmagorías suenan a ciencia ficción. Las instituciones no son agentes responsables de las cosas; los humanos que las hacen, las conservan, y las utilizan, son los responsables. Por lo tanto, hay que mirar dentro de esa caja negra de sus pensamientos, intenciones, deseos, valoraciones. E indagar, con los instrumentos disponibles, de qué se trata ahí.

14

Había una *malaise* cultural que hizo que las gentes no supieran, y, por consiguiente ni pudieran ni quisieran, interpretar la situación (digamos, el proceso de globalización de la época, y de tensiones interestatales consiguientes) como oportunidades para construir, o (si el término parece demasiado voluntarista y, casi por definición, constructivista) para reajustar con prudencia (la prudencia con la que Montestquieu aconsejaba manejar las instituciones políticas: «con manos temblorosas»), un orden social razonable y decente. Para decirlo simplemente: impregnado de razón, e impregnado de un espíritu de paz, concordia o, como se dice en algunas religiones, de amor al prójimo (o si se quiere de solidaridad, fraternidad, benevolencia, y demás). O para repetirlo en otros términos: impregnado de sentido común (una razón pragmática al alcance de todos) y de un sentido de lo común (como subraya Agustín Andreu que recomendaba Shaftesbury).³

A falta de lo cual, la promesa de civilización (que ciertamente acompañó a una parte de los siglos XVIII y XIX europeos) quedó en barbarie.

³ ANDREU, Agustín (1998): *Shaftesbury: crisis de la civilización puritana*. Valencia, Universidad Politécnica de Valencia / Instituto de Filosofía (CSIC).



3. La dificultad de debates razonables y decentes en diversos círculos de solidaridad

Pero volvamos al argumento. Se trata pues de un problema de cultura. Y de cultura compartida en un espacio social muy amplio, que desborda, con mucho, el círculo estricto del llamado espacio público o la esfera pública, aunque le contenga como una parte de sí.

Las decisiones afectan a muchas dimensiones de la vida social; y esto es lo que hace que estemos ante un problema estructural de enorme envergadura. Afecta a la política y el modo de gobierno de los estados o las comunidades políticas, pero también al mundo de otros círculos de solidaridad o sociabilidad como los son las familias, las asociaciones y las comunidades locales (de menor a mayor alcance y de mayor a menor intensidad); es decir, aquellos círculos de sociabilidad donde se da una pauta de interacciones regulares y frecuentes, sentimientos de pertenencia, conciencia de la diferencia de unas y otras, intereses y objetivos comunes, reglas de cooperación, competición y solución de conflictos, y referencia a valores compartidos.

En todos estos círculos, la cuestión es centrar la atención en los argumentos que se van aportando. Argumentos cuya finalidad o sentido es el bien común de todos los agentes implicados en la construcción, en esa comunidad, de un orden de convivencia razonable y decente que permita y favorezca la realización de sus bienes particulares. No de sus meros deseos, sino de sus deseos en tanto que *justificables* por los unos ante los otros, como moralmente rectos, o valiosos.

Sabiendo bien que los argumentos que se presentan tienen que aducirse aceptando su contradicción, es decir, el cuestionamiento de los mismos incluido el de sus premisas valorativas; que ese cuestionamiento es una parte del bien común que se persigue, de alcanzar un orden de convivencia razonable y decente; que todo ello supone la libertad de conciencia para adherirse a uno u otro sistema de valores. Como corolario, se espera que ello supondrá un cruce indefinido, interminable, de argumentos de justificación; y, por lo mismo, se da por supuesto que la acción real de cada cual no puede esperar a que la argumentación se termine, sino que tiene que interrumpirla continuamente, y es cuestión de prudencia el saberlo o no saberlo hacer en cada situación determinada.

Ahora bien, un cruce de argumentos puede hacerse de forma explícita, a través de un debate verbalmente articulado, o a través de un cruce de gestos o de conductas efectivas. La benevolencia puede expresarse a través de una declaración verbal o a través de una ayuda efectiva («obras son amores y no buenas razones»). Y lo que se dice de la benevolencia se puede decir de los intercambios económicos, que son, consustancialmente, actos de información y comunicación, «conversaciones» en cierto modo, entre los agentes económicos.⁴ El argumento vale igualmente para el terreno de la política.

⁴ Ver PÉREZ-DÍAZ, Víctor (2006): «Markets as conversations»; *ASP Research Papers*, 59(b)/2006 (a aparecer en PÉREZ-DÍAZ, Víctor, ed. (2009): *Markets and Civil Society: The European Experience in Comparative Perspective*. Nueva York, Berghahn Publ. Disponible en <http://www.asp-research.com/pdf/ASP%2059b%20def08.pdf>).

Pues bien, los argumentos se tienen que cruzar por así decirlo poniéndolos encima de la mesa. ¿Cuál es esa «mesa»?

De ninguna forma la vida pública de una sociedad con una democracia liberal requiere, o recomienda siquiera, que esa mesa se reduzca al recinto de un parlamento, por ejemplo. Si tal cosa fuera, el resultado sería absurdo y lamentable. Sería absurdo. Basta ver el discurso de un parlamentario casi en solitario, para comprender que la discusión parlamentaria se reduce con mucha frecuencia a un monólogo, y que si hubiera diálogo, éste sería probablemente un diálogo de sordos, cada cual repitiendo obstinadamente la canción, letra y música, que han ensayado hasta la saciedad en otros muchos foros. El discurso puede tener el aire de una rutina ceremoniosa, y un poco vacua. Pero no se trata de sacar el ejemplo de quicio; no siempre las cosas son así. Importa entenderlo como un síntoma de que las discusiones principales se han hecho, y se hacen, en otros foros. En el interior de los gobiernos, de los ministerios, de los partidos, en círculos de amigos políticos, de los políticos con empresarios o agentes mediáticos o expertos afines. En otros lugares, y, a la postre, en muchos lugares.

Como es lógico. Porque al final las sociedades complejas debaten los problemas comunes, de lo común, en todas partes. Salvo que la sociedad haya degenerado porque se haya, literalmente, «idiotizado»: es decir, se haya convertido en una sociedad de «idiotas», que es como llamaban los griegos a quienes se desentendían de los asuntos del común.

Estos foros de debate no consisten en gentes académicas jugando a experimentos de poner entre paréntesis sus circunstancias particulares. Tales experimentos de laboratorio permiten, quizá, explorar posibles relaciones entre variables, a reserva de que no pueden testarse porque no cabe controlar las condiciones de contexto. Todo queda en ir aumentando un acervo de explicaciones plausibles, a los que puede recurrirse para inspirarse en ellas, para aplicar argumentos análogos en situaciones parecidas que puedan presentarse en el futuro.

Pero los miniforos del espacio social en la vida real son más complicados. En ellos, los agentes entran desprotegidos de un velo de la ignorancia que cubra su identidad ante los demás. Y en estas condiciones, es todo un problema conseguir que los debates reales den lugar a un aprendizaje y se avance en la dirección de una sociedad razonable decente, más bien que lo contrario.

Insisto en este punto: en atender a las condiciones reales de las conversaciones que, de hecho, tienen lugar. Suelen tener lugar entre gentes que comparten las mismas ideas. Las interacciones más frecuentes se dan entre quienes tienen intereses recíprocos o comunes, desarrollan así cierto grado de confianza, y expectativas de ser aceptados o reconocidos, y, en ese contexto, también sentimientos favorables unos por otros. Se dan entre grupos de afinidad. Esto implica una cosa respecto a la dirección que suelen tomar, también, sus debates. Que



tienden a reforzar las premisas de las que parten quienes participan en ellos, y, en definitiva, sus prejuicios; e incluso que tienden a extremarles en sus convicciones y a radicalizarles. Sus debates se convierten con frecuencia en una ocasión para confirmar sus ideas previas. Es difícil que se introduzca en ellos una información que las ponga en cuestión, o una consideración ecuánime de las ideas opuestas.⁵

De manera que si se quieren debates digamos enriquecedores, entendiendo por tales los que incorporan ideas diferentes y aun opuestas, hay que trabajar para conseguirlo. Gentes inhabituales tienen que aparecer en la escena; tienen que introducirse reglas de debate a tales efectos; hay que cumplir estas reglas porque los conversadores estén persuadidos de que así les conviene o así debe ser; y hay que insistir en el empeño durante cierto tiempo, hasta que se haga costumbre. Y con todo ello, se conseguirá lo que se pueda, que tendrá sus límites.

Caso contrario, podemos encontrarnos, a la postre, con el resultado de que o no hay debates, o, si acaso, hay conversaciones de sordos. Es lo que ocurre cuando gentes (mal) educadas en conversaciones entre unánimes o casi unánimes se enfrentan en un supuesto debate con quienes opinan lo contrario. Y ahí los vemos (por ejemplo, en los debates de algunos países mediterráneos, pero no de otros) dispuestos a escuchar muy poco y a interrumpir muy mucho, y con el ánimo fácil a denigrar al contrario a la primera ocasión; y a veces, incluso, haciendo un alarde de espíritu del diálogo y la solidaridad. Pero basta mirar sus ojos para saber que no es el amor por los demás lo que les desborda.

El resultado de ello puede ser una experiencia que no incentive el desarrollo del espíritu cívico, sino su degeneración. Que esto se haga en televisión u otros medios de comunicación social añade un toque surrealista un poco esperpéntico al proceso democrático; el de que éste sea puntuado por espectáculos de despliegues de odio y desprecio por los oponentes políticos. Cabría pensar que esto fuera contraproducente porque provocara cierta reacción de repugnancia moral o emocional. Pero no es segura esta última reacción. Porque también puede suceder lo contrario. Que provoque un efecto mimético en los espectadores, y alimente en ellos la pasión, humana demasiado humana, de la crueldad, y, con ello, fomente su adicción a un espectáculo que les degrade un poco más cada día. El espectáculo no sería sino un equivalente, más suave y con tecnologías novísimas, de otro antiquísimo: el de los gladiadores de la Roma clásica de hace unos dos milenios. Tampoco conviene olvidar el progreso moral que supone el hecho de que la violencia física haya tendido a desaparecer, y, por ejemplo, no se piense siquiera en recurrir a los leones (por lo demás, escasos).

Repito pues y retorno al hilo principal del argumento.

Estos debates, razonables y decentes, tienen que hacerse en todos los espacios. Los ciudadanos corrientes, la sociedad como tal, tienen que estar involucrados en todos ellos, no a

⁵ Ver un resumen de la discusión sobre este punto en SUNSTEIN, Cass (2008): *Why groups go to extremes*. Washington, DC, AEI Center for Regulatory and Market Studies, The AEI Press, 2008.

título excepcional sino como formando parte de su experiencia cotidiana. Cuando piensan y discuten sobre temas del común en sus ámbitos más próximos, ya lo están haciendo. Son ámbitos «privados» que se convierten automáticamente en «públicos» por el hecho de que ese debate tenga lugar. Ese debate les transforma; o revela simplemente su dimensión pública o colectiva o comunitaria (podemos usar provisionalmente todas estas expresiones como equivalentes).

Cabría decirse que el espíritu de lo común está en todas partes. Está en los lugares más humildes. Y allí donde hay dos personas que razonan sobre estas materias, y se respetan recíprocamente, allí está ese espíritu con ellos y en ellos. (Y por supuesto que todo esto puede ser entendido como teniendo, también, una dimensión religiosa; y por supuesto que la elección de las palabras que utilizo en los párrafos anteriores no es accidental. Pero no es éste el lugar y el momento para desarrollar este tema.)

4. Las dos audiencias de la ciencia social, y algunos rasgos de ésta

En la multitud de conversaciones a las que acabo de aludir, las más interesantes a estos efectos son las que se inspiran de la tradición del sentido común, y del sentido de lo común; son éstas las que se acercan al estándar valorativo de ser «razonables y decentes». Dicho en otras palabras: en ellas se aducen razones comprensibles por el conjunto de la ciudadanía, que debe asentir a ellas o rechazarlas o proponer otras según su leal saber y entender. Y digo bien «leal»: porque se supone que esas razones tienen que ver no sólo (que también, por qué no) con sus bienes particulares, sino con un bien que es común. Y por eso se hablan unos a otros, para convencerse, en lo posible, de que esa comunidad tiene sentido, y que la acción que, en definitiva, se propugna la favorece.

En las conversaciones intervienen elites y ciudadanos ordinarios; que a su vez pueden actuar como elites responsables de lo común o como oligarquías (de timócratas y plutócratas, por utilizar las apelaciones de la teoría social clásica), y como ciudadanos activos o como masas pasivas y confusas. Pero también intervienen los especialistas, expertos o científicos sociales, que a su vez pueden intervenir como filósofos o amantes de la verdad, o como sofistas.⁶

Pues bien, esta ciencia social tiene que explicar su modo de acercarse a la verdad y dar cuenta de sí, de entrada. Y de entrada también, reconocer que su filosofar es al tiempo un filosofar de especialistas hablando a especialistas y de ciudadanos hablando a ciudadanos; y que es preciso atender a las dos audiencias, porque ambas están involucradas en su quehacer.

⁶ Sobre esta aplicación de la teoría clásica, que da lugar a una discusión acerca de las triarquías oligárquicas y las condiciones de su dominación, ver PÉREZ-DÍAZ, Víctor (2008): *El malestar de la democracia*. Barcelona, Crítica.



El esfuerzo del científico social así entendido se orienta a ayudar a dar forma a una experiencia de debate sobre la verdad de las cosas de la sociedad en la que las audiencias están involucradas, con el propósito no sólo de entender sino de resolver los problemas en cuestión.

De aquí algunas de las características de esa forma de entender el quehacer de la ciencia social.

La primera es la atención a temas de interés vital, existencial, de las gentes cuya experiencia se examina; y que, por lo mismo, están sujetas a su intervención, y, por tanto, al debate que les lleve, en una coyuntura *dramática*, porque siempre caben varias opciones, a tomar una decisión en un sentido u otro. La filosofía subyacente a esta forma de ver las cosas es una filosofía indeterminista, que pone el acento en la *contingencia* de los acontecimientos; o, si se quiere, una que supone una visión *under-socialized*, infrasocializada, de los agentes humanos (a la que me referiré más adelante).

La segunda es la atención a los temas del *imaginario* de las gentes, su manera de entender y valorar las cosas más diversas, y sus *formas de vida*, que pueden corresponder o no a tales imaginarios, porque supongan conductas aparentemente incoherentes con ellos. Que pueda haber tal incoherencia no es, supongo, nada que pueda extrañar a sociedades católicas o cristianas habituadas a adorar los ídolos del poder, la riqueza y el estatus (por no hablar de otras pasiones) en su vida cotidiana. Nada que extrañar, tampoco, a los amplios segmentos de estas sociedades que se dicen socialistas y hacen lo posible y lo imposible porque el capitalismo les funcione lo mejor posible desde hace ya varias (si no, muchas) generaciones. (Éstos son sólo, digamos, unos ejemplos sencillos.)

La tercera, que viene ya contenida y dicha *en passant* en lo anterior, es la atención a las *conexiones entre razones y valoraciones*, o razones formales e instrumentales y razones sustantivas, si se quiere. Unas y otras son parte del paquete indisoluble de la acción humana, y de la reflexión y el debate que la precede, la acompaña y la continúa. Y ambas están, además, contenidas en la perspectiva del propio observador científico, y en su quehacer de entendimiento de las cosas y de intervención en las dos comunidades, científica y ciudadana, a las que pertenece. Aceptar el reto de esta complejidad es un paso imprescindible en el éxito (relativo) de su tarea. Hacer patentes las posiciones filosóficas y valorativas subyacentes a su trabajo es una obligación moral de su profesión, o su vocación, como tal. Aceptar el cuestionamiento y el debate sobre ellas es parte de lo mismo.

La cuarta es la de atender a los detalles de lo particular, que pueda ser, por ejemplo, una sociedad nacional, pero, al tiempo, *ampliar sustancialmente el contexto de referencia*. En este caso, se ha querido atender preferentemente a los avatares de la modernidad, una modernidad confusa, de la España de estos últimos treinta años. Pero se parte del supuesto, también, de que esta pieza de evidencia es incomprensible, y en cierto modo apenas significativa, en sí misma, o encerrada en su horizonte local y contemporáneo. La tarea de la ciencia social es la de

ampliar ese horizonte, tanto en su dimensión espacial como temporal. Hacerlo aunque sólo sea en esbozo; pero hacerlo. El contexto temporal tiene que ampliarse hacia atrás, y probablemente requiere hacerlo mucho más allá de la modernidad de los últimos siglos; al menos, debería dilatarse hasta abarcar la Antigüedad clásica y los tiempos que preceden y preparan el cristianismo. Es decir, al menos unos veinticinco siglos. Con menos, nos quedamos sin entender ni la cultura clásica ni el cristianismo, que son las dos piezas de identidad fundamentales de la Europa que conocemos hoy; o lo siguen siendo. Y digo Europa, porque España sin Europa es literalmente ininteligible; no ya la de los últimos cincuenta años (que, por supuesto), sino la de la Ilustración, la Reforma y la Contrarreforma, la Edad Media (el pequeño detalle de la Reconquista), un poco antes (la experiencia romana, y de las invasiones germánicas)... Y así (de nuevo) hasta hace poco más o menos dos milenios; y ello teniendo en cuenta rupturas y mutaciones muy complejas en las que obviamente no cabe entrar aquí.

De manera que introducir al menos algunas pinceladas que aludan a esos horizontes más amplios es un ejercicio de descentración (análogo al que recomendaba Jean Piaget)⁷ inevitable, y conveniente si se quiere evitar la dominación de la perspectiva del hoy y aquí; que es, por cierto, la perspectiva (patológica) de las oligarquías manipuladoras del personal (tanto más le encierra en un horizonte pequeño tanto más le tiene en su poder), y del propio personal cuando vive su experiencia en clave apresurada y confusa (tanto más se reduce a una filosofía práctica de *carpe diem* tanto más deja a sus amos el cuidado de su destino).

La quinta, y última que quiero reseñar aquí, es la de entender la tarea de las contribuciones científicas como eso, como *contribuciones a un proceso* de reflexiones debatidas y compartidas. La cuestión está en proponer una narrativa plausible de un fragmento de la realidad, conectada con conjuntos más amplios, y una narrativa impregnada de unas teorías, entendiendo que tales *conjuntos de narrativas y teorías* quedan sujetos a tests de *coherencia* interna, de *correspondencia* con la evidencia disponible, y de *contraste* con otras narrativas y teorías alternativas. Todo ello es un proceso abierto e interminable, de búsqueda incesante. Y eso es todo lo que hay; y, lo que hay, a estos efectos, está bien. Y luego que cada cual alimente, o no, el exceso (¿exceso?) de sus esperanzas.

⁷ Por ejemplo, en PIAGET, Jean (1970): «La situation des sciences de l'homme dans le système des sciences»; en PIAGET, Jean et alii: *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines*. París / La Haya, Mouton / Unesco.



II. El carácter abierto y complejo del debate social

1. Una conversación en curso

Los comentarios que vienen a continuación son una forma de «predicar con el ejemplo». Es decir, de aplicar a la materia de esta colección de artículos, que vienen a continuación, las consideraciones anteriores. Tratan simplemente de enhebrar algunas reflexiones en torno a estos estudios. Se trata de trabajos sobre temas diversos, pero que tienen una referencia común a problemas de imaginarios, debates y varias cuestiones contenciosas de la España de hoy, pero también a los contextos más amplios, en el tiempo y en el espacio, a los que acabo de hacer mención. Están escritos con el apoyo de disciplinas varias, especialmente de la sociología (y dentro de ellas, varias subdisciplinas) pero también de la ciencia política, la psicología social, la historia de las mentalidades. Responden a diversas sensibilidades políticas o cívicas, como el lector podrá apreciar, y sus autores no dudan en tomar posiciones sobre las materias que discuten.

Pero no voy a resumir ahora sus trabajos, complejos, reflexivos, cuidadosos, sugerentes, que el lector leerá. Sino a conversar con ellos, siguiendo, debo decir, el hilo de mis propias reflexiones, preocupaciones e incluso, tal vez, obsesiones. Me implico por tanto en una conversación buscando prolongar terrenos de encuentro y apuntar pistas posibles de indagación que puedan interesar a unos y a otros. Y esto incluye, naturalmente, y muy en primer término, al lector. Con ello le invito, e invito a todos, a continuar esta conversación.

Agruparé mis comentarios en torno a cinco grandes temáticas, que por otra parte se solapan en varios puntos y se pueden conectar fácilmente entre sí. Podrían ser más o menos, y podrían ser otras. La agrupación responde a la idiosincrasia de mis intereses del momento, que tienen que ver, lógicamente, con tendencias de mayor o menor calado. Ocurre con esto como suele ocurrir con muchas conversaciones: que responden a una mezcla de propósito y de azar, y que, en su devenir, dependen de la colaboración de todos los conversadores. Mi intervención no puede sustituir, por tanto, a una conversación; sólo puede ser un punto de arranque, o, si se quiere, una respuesta, a veces directa a veces tangencial, a las intimaciones de los artículos mismos.

2. El problema de los errores de identidad, y un repensar las estructuras del tiempo y del espacio de los círculos de solidaridad

Los estados naciones son círculos de solidaridad, o sociabilidad, relativamente amplios y que han sido considerados durante mucho tiempo como obvios y naturales dentro del escenario europeo del último milenio. Se encuentran ahora en una tesitura más difícil. En la experiencia que los contemporáneos pueden tener de estas entidades cabe detectar algunas fuentes de errores de identidad. Por ejemplo, el error de identidad de no saber reconocer los signos de

identidad correctos en el territorio y en la memoria colectiva en cuestión. Sin embargo, esos signos están ya ahí, por así decirlo, y ya han sido interpretados por narrativas que les han incorporado al imaginario común. Son «lugares de la memoria». Pero hay que tener en cuenta que son lugares *en* la memoria; es decir, no producidos o contruidos simplemente *por* ella.

Recuerdo en este momento una conversación con un antropólogo británico eminente, Victor Turner, hace ya tiempo, algo más de treinta años, en un bosquecillo en torno al Instituto de Estudios Avanzados de Princeton, acerca del contraste entre Estados Unidos y Europa. Él me hablaba de Europa como un paisaje significativo. Claro que Estados Unidos también lo era; pero, se suponía, lo era menos. Se suponía que cada pedazo de tierra de la vieja Europa había sido testigo de un acontecimiento en cierto modo inolvidable; era un espacio marcado, y plagado de hitos del pasado en forma de monumentos o sus equivalentes. Y lo que esa observación implica es sencillo de entender. Es que esas marcas no podían ni pueden desaparecer simplemente porque una generación sustituya la siguiente y, por así decirlo, cambie los nombres de las calles. Porque una generación de olvidadizos presentistas quieran imponer su dominio de «oligarquía de los existentes del momento», como diría Chesterton, sobre el conjunto de las generaciones que han sido y que serán. Olvidando, tales olvidadizos, que su reino es cosa de un día.

El artículo de **Evelyne López Campillo** pone en evidencia determinadas marcas de estos signos de identidad no ya para España sino para el conjunto del territorio europeo del que España es una parte inseparable, e incomprensible fuera de él. Al hacerlo, amplía el espacio de referencia de estos signos tanto en el espacio como en el tiempo, y añade a la riqueza y la densidad de los significados en cuestión. Nos recuerda que espacio y tiempo no son conceptos a los que cabe atribuir toda la elasticidad que pretenda la conciencia de una determinada época, por ejemplo, la del presente. La conciencia presente no tiene tanto poder como para eso. Si pretende reducir el horizonte a lo local y lo presente, el paisaje y los lugares de la memoria se le rebelan; los castillos, los monasterios y las catedrales, las fuentes y las piedras célticas, los arcos romanos, las calzadas de piedra, las viñas y los olivos, que son las huellas profundas de un tiempo resistente a la pretensión soberana de la conciencia del momento.

De lo que esas huellas nos hablan es de una omnipresencia de unas civilizaciones prerromanas y de la romana misma, o más bien la greco-latina; y desde luego de la omnipresencia del cristianismo. Y ello tanto en lo que se refiere al espacio como al tiempo en cuestión.

Pero hay algo más. Porque esas huellas son, sobre todo, huellas de lo religioso, lo religioso de los mitos cosmológicos de la época pre-axial, y de una religión monoteísta particular, el cristianismo, precisamente. Son un espacio y un tiempo con una dimensión sagrada; en la que lo secular se entiende como un secular no opuesto a lo sagrado, sino abierto a él. Repito, abierto a él. De aquí que ese espacio proponga, a través de sus lugares de la memoria, una suerte de profunda continuidad subyacente al logos y al propio mito y a la revelación. Por eso el paisaje europeo no es un espacio «neutral» a este respecto; es un espacio «sesgado» precisamente en esa dirección.



Y ahora permítame el lector un salto, y que le proponga la lectura de un trabajo escrito en otra clave, el de **Benjamín García Sanz** sobre el campo y la agricultura de hoy. Se trata de otro lenguaje, y, a primera vista, otra problemática. Pero yo sugiero que, al tiempo que se respeta su intención propia, se le pueda leer en diálogo con el anterior. En el sentido siguiente. En que, tal como yo lo leo (sesgado sin duda por mis preocupaciones), entiendo que la discusión del autor se orienta a poner de relieve no sólo la complejidad de las relaciones entre agricultura y campo, profesión y comunidad de residencia, sino también a mostrar que, subyacente a las sinergias entre lo uno y lo otro, hay la reproducción de una forma de vida que supone una afirmación de una manera peculiar de entender el espacio y el tiempo de los círculos de solidaridad humana, en las circunstancias de la época actual.

Piénsese en efecto en la capacidad de resistencia de las formas de la agricultura y la vida rural llamadas tradicionales, en estas circunstancias. La agricultura sigue siendo hoy por hoy la última ratio del sector agroalimentario en su conjunto, pero además, los agricultores se transforman en parte porque se industrializan, en parte porque redescubren, curiosamente, formas artesanales de producción (en la forma de producir y comercializar sus productos, y en la forma, cooperativa, de organizarse entre ellos); y al mismo tiempo, se transforman en tanto que ciudadanos europeos, atentos a las vicisitudes de una política agraria que desborda ampliamente la competencia de los estados nacionales, y hace de la agricultura (antes que la industria y antes que los servicios) un sector agrario cuyo espacio político-jurisdiccional viene a ser... el de la cristiandad medieval, y no el de los estados modernos (intermediarios entre un ayer no tan lejano y un futuro quizá próximo). Y a todo esto, el medio rural está ahí atrayendo urbanitas inquietos con un distinto entender del espacio (la naturaleza preindustrial) y un tiempo de ritmos más lentos. Para que pasen a través, contemplándolo, para que se busquen en él una segunda residencia, para retornar a él, aunque sólo sea en la forma extraña de unas suburbios que son como remedos, bastante toscos, por cierto, de los pueblos de otra época.

3. Los enigmas de la historia, y de una religiosidad negada y subyacente, y tal vez reemergente

Carlos Soldevilla nos propone una exploración del imaginario barroco europeo, y a través de lo que llama el Neobarroco, subraya su afinidad con movimientos socioculturales muy varios del presente. El Barroco puede ser entendido como lo que es al tiempo el testimonio de un desorden y la propuesta de un orden alternativo; un orden más complejo que el sugerido por el estilo clásico, más ligado al flujo temporal de las cosas, más atento e incluso más obseso con el tiempo mismo. Menos autocontenido quizá, porque el movimiento de la espiral sube de algo y va hacia algo, o parece hacerlo. Al mismo tiempo, nos deja en el instante o el momento fugaz también con vocación de permanecer en él, de explorar sus posibilidades, y de ser testigo, desde él mismo, de la claridad, o el misterio, de la morada del ser, al que parece apelar, y de cuya respuesta parece quedar como atento o en suspenso.

Esto es sin duda más que la postmodernidad del Neobarroco habitual; pero también es cierto que se puede entender el Neobarroco como un campo abierto a varias posibilidades, una de las cuales sería, justamente, el de un encuentro con un Barroco original, que es, a su vez, por lo demás, un intento de reencuentro con cosas anteriores a él.

Claro es que esta indagación, o esta exploración, lo es de una parte esencial de la experiencia europea, y, dentro de ella (y al tiempo desbordándola), también de la española. En rigor, es la parte de la experiencia española más intensa y a su modo lograda (y sin lograr del todo) de su historia. Y curiosamente, en lo que tiene de logro, está como olvidada. Y en lo que tiene de sin-logro, hoy, poco reflexionada. Lo que es lamentable, porque se necesita aprender precisamente, sobre todo, de esa experiencia; y más incluso que de las posteriores, en cierto modo bastante más ligeras. Porque si comprendiéramos mejor ese momento, comprenderíamos mejor las dificultades de la formación de un estado nacional, empeñado en hacerse importando esquemas que no correspondían a la naturaleza de la cosa; y mejor, las huellas de una mentalidad entre vana y perezosa en el asunto fundamental del ejercicio del sentido común (recuérdese aquello de una España de alucinados, como la veían algunos de los espíritus más lúcidos de la época), y del discurrir sobre lo común (recuérdese la debilidad de la resistencia de los parlamentos locales, o su equivalente, y su desidia a la hora de asumir poder y responsabilidad). Y por ese camino, habría que volver a pensar no sólo el *potencial* del Barroco, sino también sus *límites*, y en particular los de la urdimbre interna del imaginario y las formas de vida de los españoles, y de su experiencia religiosa.

Lo cual nos lleva al tema, o los temas, del artículo de **Joaquín Pedro López Novo**. Ya la discusión sobre el Barroco nos hace retornar a la problemática de lo sagrado y lo secular, aunque sólo sea tangencialmente. Pero este estudio nos introduce directamente en él, con una discusión general y una discusión aplicada a España.

Quizá aquí el lector me permita algunas puntualizaciones de carácter general. La problemática de lo sagrado y lo secular se ha hecho un poco más turbia en los últimos siglos, y más aún en los últimos tiempos, y más aún en este rincón de Europa que es España, como consecuencia de una confusión entre lo que se ha llamado el proceso de secularización, y la discusión sobre el laicismo, y sus formas.

En realidad, secularización y laicidad (o si se quiere, laicismo: ver luego) corresponden a fenómenos muy distintos. Secularidad es ya un término que puede entenderse de maneras distintas; y antes he aludido al hecho de que el *seculum* no tiene por qué contraponerse a lo sagrado, sino que puede entenderse bien como abierto a él (el modo como se entendía en buena parte de la Europa medieval) bien como cerrado a él. Cabe entender que se adopte convencionalmente (si se quiere, por mor de la discusión) una definición de secularización que implique una negación de lo sagrado o lo religioso; y se piense que tal cosa ocurre cuando las gentes dejan de proclamar su fe religiosa, porque no la tienen, o dejan sus prácticas religiosas, o dejan de afirmar su fe y realizar sus prácticas en el espacio público (obsérvese que se trata de tres formas de

secularización distintas). Cabe también que se suponga que ésta es la tendencia histórica en general; y que la llamada modernización tiene lugar *pari passu* con esa secularización (en alguna de sus formas o en todas ellas). Lo cierto es que no hay tal tendencia histórica; como lo muestra, al menos hasta ahora, el ejemplo de Estados Unidos, que es, según casi todos los signos, un país (bastante) más «moderno» que Europa, y también (mucho) más religioso.

Por supuesto que se puede ser un país poco, o casi nada, secularizado y aceptar el principio de la laicidad; y de nuevo el primer ejemplo que viene a las mentes es el de los Estados Unidos. Allí opera un principio de laicidad que consiste, justamente, en haber establecido un «muro de separación» entre la autoridad política y la autoridad religiosa; no con la intención de excluir la autoridad religiosa del espacio público, sino más bien de facilitar su libertad para ejercer su ministerio sin que pueda usar la autoridad política para imponer su criterio. Se supone que hay entre una y otra un razonable *modus vivendi*, inscrito en una tradición de lo que son ya cuatro siglos de experiencia histórica (si restablecemos en este punto la continuidad, un tanto *grosso modo*, entre las colonias iniciales y la comunidad política que proclamó su independencia a fines del siglo XVIII). Se puede expresar este entendimiento de la laicidad a través del término de laicismo positivo o activo (como están sugiriendo ahora Nicolas Sarkozy y Benedicto XVI), o de laicismo incluyente (éste es el término usado en el artículo que comento). Corresponde a un entendimiento de la separación de la autoridad religiosa y política que venía ya prefigurado en la relación entre la Ilustración y el cristianismo en los países anglosajones y escandinavos a lo largo de los siglos de la modernidad temprana (*early modernity*); en contraste con la relación mucho más tempestuosa de una parte de (pero no toda) la Ilustración europea continental con la Iglesia Católica.

La discusión de López Novo encaja bien con esta narrativa; mientras que insiste en la deriva de una parte del *establishment* de la Europa occidental contemporánea hacia lo que Weiler ha llamado posiciones cristofóbicas⁸ (quizá, si se me permite el comentario, en parte exagerando la unidad de ese *establishment*, y en parte concediéndole la importancia que éste se da a sí mismo, pero que quizá no tiene). Pero el paso siguiente, y más controvertible, es la aplicación que de esta discusión se hace al caso de la España más reciente. Y aquí la toma de posición es nítida y rotunda, y merece el debate que pueda suscitar. Pero sería de desear que ese debate no se quedara en la discusión de las estrategias políticas (que son importantes) sino que se ampliara a la de entender las mutaciones de la experiencia religiosa de los cristianos mismos (de nuevo: de sus imaginarios y de sus formas de vida), entre otras cosas, porque sólo si se entiende la mayor, o menor, debilidad de esa experiencia cabe estimar las probabilidades de éxito de una estrategia de laicismo excluyente.

⁸ WEILER, J. H. H. (2003): *Un'Europa cristiana: un saggio esplorativo*. Milán, BUR Saggie.

4. El equívoco de las transiciones democráticas, los lenguajes de los nacionalismos (y los patriotismos débiles o robustos), y las confusiones de la inmigración

Izabela Barlinska propone una reflexión que enlaza con la discusión anterior, y prepara el terreno para los pasos siguientes. Su escenario inicial es el escenario dilatado de la globalización, y las varias formas como ésta, al tiempo, erosiona y refuerza los climas de confianza de diversos círculos de solidaridad. Ahora bien, cabe intervenir en este punto y argüir, aquí, que uno de los factores que pueden favorecer que los efectos de la globalización sean, en este sentido, más positivos que negativos, reside en la manera cómo se construya la experiencia de un círculo de solidaridad estratégicamente central, el del estado nacional. Por ejemplo, se puede aducir que si la experiencia del estado nacional es (tomando el conjunto de sus complejos institucionales principales como marco de referencia) la de una democracia liberal, una economía de mercado y un tejido social plural que funcionan razonablemente, los efectos de la Globalización serán más positivos (se podrán absorber mejor, si se quiere) que si sucede lo contrario. En este sentido, Barlinska nos propone una narrativa de lo ocurrido en Polonia, que es interesante. La transición empieza con dificultades (éste es el tema central de su artículo), pero acaba relativamente bien; y, a este respecto, podemos añadir, el ejemplo de Polonia contrastaría significativamente con el contra-ejemplo (por el momento) de una Rusia todavía *sub iudice*, de la que se duda si va en la dirección de (digamos, para simplificar) una sociedad libre o una sociedad autoritaria. Polonia iría hacia situaciones de mayor confianza generalizada, y Rusia, hacia una pérdida de esa confianza.

Pero quizá la parte de este estudio que puede interesar más especialmente a un lector español es precisamente la que se refiere a las dificultades iniciales, donde queda muy de manifiesto el efecto del legado de los cuarenta años anteriores de socialismo real sobre las expectativas y las disposiciones (en mis términos, los imaginarios y las formas de vida) de la sociedad polaca. Y esto enlaza fácilmente con la discusión que de la experiencia española nos propone **Juan María Sánchez Prieto** (que por lo demás, enlaza también con la de López Novo). Sánchez Prieto, y López Novo, no se fijan, sin embargo, en ese legado de la etapa previa (lo que sería necesario para completar el cuadro: ver luego), pero sí ponen de manifiesto que la evolución ulterior a la transición ha sido dramática, y problemática, o inquietante.

La inquietud de Sánchez Prieto tiene que ver con lo que entiende como una desaparición, o peligro fuerte de desaparición, de la cultura política de 1978, es decir, la cultura que hizo posible la Constitución de aquel año y, con ello, la consolidación del proceso de transición democrática. Él parece ver el curso de los acontecimientos actuales, o de estos últimos años, como parte de lo que se ha ido convirtiendo en un proceso de desorden institucional y cultural. En cierto modo, se trata de un proceso de rupturas de confianzas. La confianza dentro de la clase política se expresa en la ruptura de la confianza entre izquierda y derecha, así como entre el conjunto de la comunidad política y los nacionalismos periféricos. (Obsérvese, dicho sea de pasada, que el término de «nacionalismo periférico», de uso frecuente, y que yo he usado, y



mucho, en un trabajo reciente,⁹ carece aquí de connotaciones negativas. En general, la relación entre el valor de las cosas y de las personas y su posición en un espacio o campo de relaciones entre ellas es asunto a determinar en el contexto de la discusión de que se trate, caso por caso. De hecho, de la periferia del Imperio Romano vino el cristianismo, por poner un ejemplo; y, más modestamente, es de las periferias de las comunidades científicas de donde suelen venir las teorías más interesantes. Son muchas las veces en que lo periférico puede ser lo más valioso.)

La cultura política del 78, cultura presumiblemente del consenso, habría sido erosionada por una serie de factores; y, en particular, el proceso de construcción nacional que estaba ligada a esa cultura, se habría resentido de ello. Pero esta cuestión es ardua, y cabe tomar pie en ella para apuntar tres ideas que nos lleven un poco más allá. La primera es sugerir que, en general, la premisa implícita en la idea de construcción nacional a partir de una Constitución es intrínsecamente problemática. No es factible construir una nación sobre un acuerdo constitucional; las naciones requieren más tiempo, y, en cierto modo, más esfuerzo. Y la segunda es una aplicación de la idea anterior al caso particular español. En rigor, el esfuerzo de la nación española por construir su propio sistema político ha podido ser, de hecho, supervalorado por los observadores, por su clase política, y por ella misma. Una narrativa circunstanciada de lo ocurrido en España en el período de mediados de los años cincuenta a mediados de los setenta no corrobora una lectura en términos de la construcción de una obra por parte de un sujeto colectivo que sabe dónde va, y quiere ir allí, y pone los medios para conseguir su objetivo, y, en el camino de ello, se esfuerza y se sacrifica para conseguirlo, y lo hace de la manera proporcionada que permite, al final, atribuir el efecto (la arquitectura institucional final *cum* las prácticas correspondientes) a la causa (la acción deliberada y responsable del sujeto en cuestión). Eso se puede *querer ver* así; pero eso no se ha *hecho* así.

Pero (y aquí es adonde quiero llegar, y ésta es la tercera idea que concluye el argumento) precisamente porque no se hizo así (contra lo que suele decir la literatura) es por lo que la arquitectura institucional y las prácticas políticas resultaron ser tan endebles en lo que se refiere al punto crucial de la articulación de los nacionalismos periféricos en la comunidad política española. En otras palabras, un esfuerzo ligero (no se luchó tanto antes, ni se fue tan prudente y concienzudo al hacer la Constitución) dio un resultado ligero: el de la articulación de determinadas partes, léase Comunidades Autónomas, en el todo.

Sánchez Prieto insiste, con razón, en la importancia de la cultura de la moderación y la civildad en la política de los primeros años; y señala la erosión de esta cultura, no de una forma lineal, sino quizá un tanto espasmódica. Al hilo de los acontecimientos. De hecho, hubo siempre grupos dispuestos a jugar a la incivildad cuando hacía falta; o así fueron vistos por sus oponentes, porque también ha habido, y hay, aquí, un problema interesante de percepciones recíprocas. Pero también hubo, y hay, conductas objetivas, y, en particular, estrategias hegemónicas tendentes a evitar la alternancia política que hacen explicable esta apuesta por la incivildad (si se

⁹ Ver PÉREZ-DÍAZ (2008): *El malestar de la democracia*, op.cit.; pp. 71-84.

quiere excluir a los oponentes, puede convenir denigrarles y demonizarles). También puede haber un componente emocional, de soberbia herida o de rencor ante la pérdida de un poder que parece les corresponde a los propios y no a los ajenos. Entramos con ello en un terreno de una importancia extraordinaria para la ciencia social: el que requiere una discusión en términos de valores y de moralidad cívica (y de análisis de los sentimientos morales o inmorales de los agentes) para entender lo que ocurre. Lo interesante, a estos efectos, es que estos sobresaltos de ira o incivildad han sido recurrentes a lo largo de la experiencia democrática española, y los observamos, por ejemplo, en la crisis de los años 1993/1996, y en las luchas políticas de los años 2004 y siguientes. No estamos, por tanto, aquí, en España, ante procesos de maduración cívica o de progreso, sino ante fluctuaciones, y una evolución abierta en todas las direcciones, con regresiones periódicas. (Todo lo cual, incidentalmente, pone en cuestión buena parte de la literatura de las consolidaciones democráticas, y puede estimular la curiosidad del lector por la literatura acerca de las crisis, y rupturas, de la democracia liberal, por ejemplo las de los años treinta del siglo pasado).

Uno de los problemas de difícil solución a este respecto es, vuelvo a ello, el de los nacionalismos periféricos. Un problema de difícil solución. Incluso es posible que estemos ante un problema «sin solución» en el sentido (me apresuro a añadir) de que sea un problema con el que hay que aprender a vivir más que uno que se puede resolver con un acuerdo político o consenso momentáneo. Claro es que los estereotipos corrientes de la vida política (y mediática) contemporánea empujan a las gentes a pensar que la política consiste en solucionar todos los problemas que se vayan presentando. La cuestión es que los problemas se pueden resolver, quizá, si se plantean razonablemente; pero en cambio es seguro que no se resolverán si se plantean confusamente.

Sánchez Prieto aporta observaciones sobre lo que podría ser un entendimiento flexible de los contornos de este problema de los nacionalismos periféricos y su convivencia con la temática de la soberanía de la nación española. En esta dirección se mueve la aportación, sumamente sugestiva, de **Imanol Zubero**. Nos alerta precisamente sobre el interés de entender mejor la complejidad del lenguaje de los nacionalismos. A través de su estudio, tal como lo entiendo, se entrevé el sentido instrumental de una gran estrategia nacionalista de hechos consumados que aboca a una experiencia cotidiana en la que la presencia del estado o la comunidad política española como tal en las regiones en cuestión queda reducida a la irrelevancia. Zubero aporta el testimonio de algunos observadores que constatan esa irrelevancia cotidiana. Claro es que esa experiencia (esa forma de vida, en mis términos) encuentra su acomodo en un lenguaje (un imaginario, también en los términos que propongo) adecuado a la misma, que sería el lenguaje de lo que llama un «nacionalismo fiscal».

La sugerencia es interesante. Ese nacionalismo fiscal corresponde a la mentalidad de quienes ponen en sordina, o como entre paréntesis, sus emociones patrióticas y se atienden, al menos en su discurso, a consideraciones de comodidad, de felicidad, de bienestar, y en último término, de transacciones razonables entre un estado proveedor de servicios y una comunidad



de ciudadanos que calcula el balance de costes y beneficios entre los impuestos que paga, y los servicios que recibe, con el aditamento de la satisfacción de protestar, controlar, reclamar, elegir o despedir a una autoridad relativamente accesible. Lo que esto supone es una aparente desdramatización de la vida política. Ya no estaríamos ante un irredentismo romántico sino ante una propuesta pragmática sobre la que cabe negociar el más o el menos.

Este nacionalismo fiscal no sería estrictamente incompatible con otros discursos nacionalistas. Puestos a usarlo, lo lógico, lo que está en el espíritu del lenguaje pragmático, es usarlo, precisamente, con flexibilidad y pragmatismo: conforme a lo que requiera la situación. Los nacionalismos periféricos tendrían así a su disposición un amplio registro de voces, y usarían unas u otras, o las mezclarían, de acuerdo con la situación exterior, y de acuerdo con su situación interior, es decir, conforme a la evolución de sus emociones y sus ideas. Se espera que, por un efecto mimético, lo mismo acabe ocurriendo a los nacionalistas españoles, quizá.

Obsérvese que esta evolución de los espíritus sugiere un terreno de encuentro entre nacionalistas de sentimientos poco intensos, tanto de un lado como del otro. Esto afecta a los nacionalistas periféricos moderados, y también, posiblemente, a buena parte de los socialistas, al menos en el sentido de que su tradición cultural originaria no es la de un nacionalismo intenso (y sí, más bien, la de un cierto internacionalismo, y la de una reticencia hacia una «unión sagrada» de las diferentes clases de una nación; de hecho, originariamente, es la tradición cultural de ver la nación como el lugar de un conflicto de clases).

Por otra parte, una ciudadanía con una conciencia cívica amortiguada (o «despolitizada») puede también instalarse, fácilmente, en una lectura de su relación con el estado en cuestión en los términos de un intercambio entre impuestos y servicios recibidos, o algo semejante; es decir, el equivalente a un intercambio político que se parecería bastante a una transacción privada.

Claro es que la disposición de gentes comprometidas con su comunidad política de esta manera más que moderada simplemente débil, que ese lenguaje implica, puede tener consecuencias importantes sobre la calidad de la vida cívica de una comunidad, y sobre la capacidad de esa comunidad política para enfrentarse con retos de cierta envergadura. La que esa gente tiene es un patriotismo *débil*; y lo que los retos requieren es un patriotismo *robusto*.

En el caso de las naciones europeas, además, es posible argüir que esa debilidad repercute en la debilidad de la comunidad política europea del futuro, a poco que ésta cobre cuerpo y forma como un sujeto que se enfrenta unido al mundo exterior (pero dejaré este tema a un lado). En todo caso, los retos de la globalización son de una envergadura mayor; e incluyen, entre otros (por ejemplo, el de la formación de entidades supranacionales como la Unión Europea al que acabo de aludir), los que plantea la inmigración, es decir, la llegada de gentes con una identidad colectiva diferente a la de las comunidades políticas de acogida.

Dos estudios se refieren justamente a esta temática, y pueden permitir un avance de la discusión. El de **Berta Álvarez-Miranda** pone de relieve la complejidad de las relaciones entre los inmigrantes musulmanes y los países europeos de acogida. Se trata de un caso relativamente extremo de distancia cultural entre la comunidad de acogida y los inmigrantes; que no es tan grande cuando los inmigrantes son europeos del Este o latinoamericanos. La evidencia presentada sugiere que estamos ante experiencias de dualidad socio-cultural profunda; los tratos de familia y de amistad entre las dos comunidades son importantes pero menos intensos que los que se dan dentro de las comunidades inmigrantes, y los que se dan entre los inmigrantes y sus comunidades de origen. Incluso el seguimiento de la vida política y, desde luego, la identificación emocional y política con una comunidad u otra, parecen, en general (pero no siempre), bastante más importantes en lo que se refiere a la relación con la comunidad de origen.

Esto es así y cambia, pero no mucho, y no de una manera que sugiera una tendencia fuerte, con el paso de una generación a otra. Naturalmente si esa tendencia se mantiene, se aboca a la constitución de *enclaves* dentro de la comunidad política, formados por grupos sociales que no acaban de integrarse en ella. Si ello se combina con una ciudadanía que entiende su relación con el estado en los términos de un intercambio de «servicios por impuestos» como antes he indicado, el resultado es una comunidad política deshilvanada, de grupos de interés y de enclaves étnicos, a escala bien de estado nacional bien de comunidad supranacional (europea, por ejemplo), reforzándose así la tendencia a un patriotismo débil (en las dos instancias) antes aludida.

Pero no se trata de introducir aquí una discusión de tendencias *antes de tiempo*. Lo que importa es señalar que se trata de una situación que se prolonga, con fluctuaciones, pero que sugiere una resistencia y una dificultad de integración o asimilación o articulación de unos y otros en una misma comunidad: las fórmulas, distintas, sugieren ya que estamos ante una problemática compleja, y un drama con varios desenlaces posibles. En qué dirección se quieran orientar los acontecimientos dependen de una negociación y un debate abiertos, con varios interlocutores. Aquí la contribución de **Inmaculada Herranz** suscita temas de gran interés. Se refiere, justamente, al papel de las asociaciones de inmigrantes en ese proceso de negociación y de debate. Señala que esos debates deben verse como dándose dentro de las asociaciones, entre las asociaciones y sus colectivos de referencia, entre unos y otros y las ONGs del entorno, y las autoridades locales, y los medios de comunicación... En otras palabras: se trata de conversaciones múltiples ligadas, además, a prácticas sociales, económicas y políticas precisas.

El análisis de los debates implica pues una inmersión en esa complejidad práctica. Al hacerse, se observa que los desenlaces no están marcados de antemano. Las asociaciones pueden derivar hacia una actitud de clausura sobre sí, o hacia el extremismo y la victimización; pero es más probable que no suceda así en muchos casos, porque hay factores que empujan hacia la acomodación, el pragmatismo y el compromiso. Los debates pueden reforzar los prejuicios de unos y otros; o justo lo contrario, y dar lugar a diversas formas de aprendizaje razonable.



De esta forma, una aproximación micro-sociológica puede ayudar a entender las líneas de evolución de los conjuntos sociales, haciendo un uso sobrio del lenguaje (equívoco) de las tendencias, y recuperando el margen de complejidad, indeterminismo e incluso dramatismo de la experiencia vivida de las gentes.

5. Debates dudosos en varios círculos de solidaridad: partidos y asociaciones, organizaciones profesionales, y comunidades locales

El trabajo de **Roberto Garvía** y **Cristina Flesher Fominaya** aborda la cuestión, cardinal, de cómo se desarrollan los procesos de deliberación y debate en el interior de asociaciones políticas o cívicas cuando se dan las condiciones presumiblemente favorables de que las asociaciones en cuestión favorecen una cultura del debate interno, y cuando, además, usan las nuevas tecnologías de la información y la comunicación para realizar ese debate. Se trata, pues, de un estudio de casos límite de interés general, porque si las dificultades son importantes precisamente en estos casos favorables, es de suponer que serán mayores cuando esas condiciones no se dan.

Y la evidencia sugiere que sí, que esas dificultades son importantes; y lo seguirán siendo en tanto no se vaya rectificando y afinando el diseño institucional que hace posible los debates (un asunto arduo, pero factible), y no se mejore sustancialmente la disposición moral y cognitiva de los agentes involucrados en los mismos (un asunto aún más arduo, y fundamental).

Se pone así de manifiesto el hecho de que, en la práctica, el liderazgo puede intervenir en exceso, pero también los oponentes al mismo pueden hacerlo, y entre unos y otros, introducir un grado de *trolling*, de engaño y manipulación, de ruido, nada desdeñables, incluso enormes. Que hagan necesarios tanto las prédicas morales para cambiar las actitudes de unos y otros (de modestos efectos, normalmente) como los mecanismos para introducir reglas y sanciones a la mala conducta comunicativa: a la difusión de bulos, infundios, insidias, insultos, descalificaciones y operaciones de distracción, u otras orientadas a provocar el cansancio o la desmoralización del personal.

La discusión es interesante también a los efectos de que roza el tema, central, del carácter de las tecnologías de la información y la comunicación (ver luego). Algunos piensan que se trata de sistemas neutrales en sí mismos; otros, que deberían ser tratados como actores en un juego de interrelaciones sociales: actores en sentido propio. Esto último suena excesivo, y parece ligado a una antigua (y venerable) falacia de abstracción muy frecuente en las ciencias sociales desde el comienzo, que ha atribuido el carácter de agencia a sistemas y estructuras diversas. Al menos, conviene señalar que no se trata de un sistema meramente neutral, sino que incorpora *sesgos*, por determinar (por ejemplo, activa con cierta facilidad sentimientos de credibilidad, o de credulidad, hacia el despliegue de imágenes o ídolos de poder, de riqueza y de estatus).

Los problemas para mejorar las condiciones del debate son diversos según los tipos de círculos de solidaridad en cuestión. La aportación de **Ana Marta Guillén y Sergio González Begega** se refiere en parte a este asunto al tratar de las organizaciones profesionales españolas actuando en un marco muy amplio, el del proceso de integración europea. Esto supone la puesta en marcha de una experiencia sumamente interesante de flujos de comunicación, y por tanto de deliberación y debate entre asociaciones patronales y sindicatos, que eventualmente desemboca en tomas de posición y paquetes de políticas asumidas por la UE. Este estudio pone de manifiesto algunos aspectos importantes relativos al potencial y los límites de la misma.

La escala de su influencia parece modesta si se atiende al contenido de esas políticas. Pero lo más importante es el intercambio de opiniones y experiencias a que da lugar, entre tales organizaciones, en el largo plazo. Ello puede facilitar la formación de un espacio público y un espacio social europeo. Claro que esto requiere una movilidad efectiva de los trabajadores y los profesionales, que hasta ahora ha sido relativamente débil; y también, que las discusiones sean discusiones abiertas. Y tal vez las dos cosas van juntas; y no son fáciles de conseguir.

Por ejemplo, puede ser visto como un síntoma de esa dificultad el hecho de que la discusión de los mecanismos de «flexibilidad discreta» del mercado de trabajo suponga precisamente eso, «discreción» y discusiones *sotto voce*. Se consideran así los detalles del trabajo temporal, la externalización de los servicios de contratación del empleo, el encadenamiento de los contratos. En este sentido, parece que prácticas, como por ejemplo la española, de jugar con la ambigüedad de un mercado segmentado de trabajo, con su núcleo protegido y sus sucesivas variantes de periferias o círculos concéntricos menos protegidos de trabajadores jóvenes, inmigrantes legales e inmigrantes ilegales, parecen suscitar una atención creciente. Quizá por lo que tienen de una experiencia de comunicación, y debate, entre expertos y funcionarios y agentes sociales un poco en la penumbra. Muy en la tradición de los corporatismos europeos (viejos y nuevos).

La propia referencia al tema del corporatismo puede dar pie a la transición en esta reflexión, de las asociaciones profesionales a las comunidades locales. Éstas son círculos de solidaridad esenciales de la experiencia europea desde hace muchos siglos, y varios milenios. La vida municipal fue de importancia crucial ya en la Antigüedad clásica; pero más aún en las Edades Media y Moderna, tanto en su versión de comunidades campesinas como (y sobre todo) de ciudades y burgos. Ese papel sigue siendo hoy fundamental. Varios estudios de esta colección se refieren a esa experiencia. Para empezar, la atención a la comunidad local, a la vida municipal, como *locus* estratégico de procesos de índole más general se confirma en el análisis de un tema singular como es el de la corrupción urbanística. Que está en la encrucijada de varias problemáticas, como subraya el estudio de **Fernando Jiménez**.

Como es sabido, la llamada economía real española está fundada en buena parte en los sectores de construcción y vivienda, y turismo, más o menos interconectados. Han impulsado el crecimiento del producto y el empleo del país, y de su inmigración, de manera notoria. La construcción, la vivienda, y su condición previa, el mercado del suelo, han estado crucialmente afec-



tados por las regulaciones y las decisiones de los ayuntamientos. Éstos han utilizado sus poderes casi absolutos de regulación del suelo para obtener ingresos, reduciendo así de paso la carga fiscal de sus poblaciones locales, en quienes veían, lógicamente, una eventual cantera de votantes agradecidos.

La otra cara de la moneda es que la conjunción de poderes absolutos y discrecionales de los ayuntamientos con la ausencia o la debilidad de controles a los mismos ha traído consigo una pauta de corrupción urbanística bastante extensa y profunda a lo largo del país. A la insuficiencia de los controles jurisdiccionales y administrativos se ha añadido la volatilidad y el sesgo melodramático y partidista de la actuación de muchos medios de comunicación. Todo ello ha contribuido a un clima de relativa impunidad, o de castigos erráticos, durante mucho tiempo. Las conversaciones y debates sobre la materia han tenido así, y tienen todavía, un aspecto variopinto, e incluyen piezas tan distintas como las declaraciones de buena voluntad, las proclamas políticas, los escándalos y las denuncias, los apañes entre políticos y funcionarios avisados, en su caso, autoridades prevaricadoras, empresarios responsables de los sobornos consiguientes; pero también las actuaciones de muchos, muchísimos agentes económicos, propietarios, compradores y trabajadores de buena fe, y atentos a lo suyo.

No en todas las comunidades ha ocurrido lo mismo, por supuesto. Y una de las diferencias ha estribado en la dimensión de las mismas. Así, en los pueblos pequeños, la presión social y la cultura de la vergüenza operan lógicamente como inhibidores de la corrupción. La implicación de ello es clara. Allí donde los mecanismos de acceso al poder y de responsabilidad se ejercen con más fuerza, los abusos de autoridad y la colusión entre autoridades y ciudadanos corruptos a costa del público tienden a hacerse menos probables; al menos bajo condiciones de ausencia de coerción física (de tipo mafioso o de redes terroristas, por ejemplo).

La confianza social generalizada, si se quiere, el capital social, tendería a ser mayor en comunidades más pequeñas. En este sentido, **Elisa Sánchez**, en su estudio comparado de municipios italianos y españoles, explora el tema de cómo el capital social medido mediante el indicador de las tasas de participación electoral es mayor en los municipios pequeños que en los grandes. Aquí se plantea la posibilidad de una prolongación (interesante) de la discusión general, en la dirección de *combinar* el factor de presión social (expresión de una «cultura de la vergüenza», en la literatura antropológica) con el sentimiento del deber cívico (la expresión propia de una «cultura de la culpa»), lo que iría en la dirección de una aproximación que conectara un enfoque ecológico y otro de historia cultural.

Cabe, ciertamente, tratar de reconstruir un clima de confianza en el marco de un municipio de grandes dimensiones, pero las reflexiones anteriores sugieren que esto requiere una atención especial a las redes locales que puedan llegar a formar el equivalente de una «comunidad de debate» (si se quiere, una *policy community*), a escalas relativamente pequeñas. Una vez más, lo importante es propiciar un debate y una negociación entre familias, asociaciones, autoridades, expertos, en torno a la deliberación, la decisión y la aplicación de políticas y prácticas de solu-

ción de problemas, por así decirlo, a ras de tierra. Tal es el tema tratado por **Isabel Madruga**, con referencia a un repertorio de políticas de bienestar que funcionan en la Comunidad de Madrid. En su trabajo se muestra la evolución de un estilo de gobernanza orientado hacia la formación de espacios dominados por el debate entre autoridades, asociaciones y directamente los interesados mismos; tratando de individualizar los servicios y las medidas que se van tomando, y, al tiempo, de experimentar con las alternativas posibles a la vista de sus efectos, las reacciones que provocan, y las observaciones (y las iniciativas) de los destinatarios de las mismas.

El riesgo de este *micromanagement*, aparte del de dar una oportunidad al desarrollo del caciquismo y el clientelismo, puede radicar en facilitar un exceso de intervencionismo, y la transformación de autoridades e intermediarios en *meddlers*, en gentes entrometidas que interfieren innecesariamente en la vida de las gentes (con el acompañamiento, quizá, de un exhibicionismo de buenos sentimientos). Pero la otra posibilidad, muy importante, es la de un entrenamiento cívico de la ciudadanía, y el desarrollo en ella de su capacidad de deliberación y de asunción de responsabilidades para la solución de sus problemas cotidianos. Y, como de paso, el desarrollo de una experiencia del liderazgo público como un servicio, no en las palabras sino en los hechos; y no con relación a súbditos pasivos sino a ciudadanos alertas y activos.

6. Debates marginados sobre procesos de socialización y familia, y sobre proyectos de ampliación de la autonomía personal

Ahora bien, los ciudadanos alertas y activos no nacen; se hacen. Lo que nos lleva a centrar la atención en un círculo de solidaridad básico, que es fundamental para que cuaje cierto proceso de socialización de gentes razonables y decentes, y no de otra forma. Se trata de las familias. En cada una de las cuales se observa, como en todo círculo de solidaridad, o sociabilidad, una pauta de interacciones regulares y frecuentes, sentimientos de pertenencia, conciencia de la diferencia de unas y otras, intereses y objetivos comunes, reglas de cooperación, competición y solución de conflictos, y referencia a valores compartidos. Pero todo ello, con una intensidad singular, y con efectos muy profundos, y duraderos, en todos sus miembros, pero muy en particular en los hijos, desde su nacimiento, y, sobre todo, en sus primeros años.

El estudio de **Juan Jesús Fernández** y **Juan Carlos Rodríguez** muestra cómo, en el caso de la España actual, la probabilidad del éxito del sistema educativo (que es una de las claves del proceso de socialización de las nuevas generaciones), medido en este caso como ausencia de fracaso cuando éste es entendido como repetición del curso escolar, depende de varios factores, que los autores analizan, y pesan, minuciosamente. Pero, según ellos, muy en especial, del contexto familiar. Obsérvese que no estamos hablando de educación del carácter, ni de desarrollo de las virtudes morales ni de las intelectuales; sino, más modestamente, de un nivel de instrucción. Pero esto, que pueda sonar a poco, es muchísimo.



Piénsese, por ejemplo, en lo siguiente. ¿Cómo será posible tener nunca ciudadanos alertas y activos, si las gentes tienen poco desarrollada su capacidad para pensar ordenadamente y para comunicarse, digamos, para leer y escribir, y hablar? Será posible; pero será difícil. En realidad, si a lo que se llega es a una situación en la que haya muchos ciudadanos con la mente poco ordenada a la hora de razonar, y poco cuidadosos a la hora de expresarse, sólo falta que pierdan el sentido de la realidad de modo que tomen sus deseos por realidades para que nos encontremos ante masas confusas y fácilmente manipulables por la demagogia de las oligarquías de turno.

Ahora bien, uno de los muy pocos tests educativos que miden la capacidad de pensar con orden y de escribir correctamente que se han hecho en muchos años en España (y que, además, explicitan el contenido de las pruebas que se han hecho), es el de las pruebas recientes de la Comunidad de Madrid, de la primavera de 2008.¹⁰ Se trata de pruebas de lenguaje (dictado y comprensión de una narrativa) y matemáticas (problemas y ejercicios) aplicadas a muchachos y muchachas de 15 años. Pues bien, los resultados son que el 80% ha suspendido en los problemas de matemáticas, y el 36% ha suspendido en el dictado. Su nivel de instrucción parece, pues, sumamente modesto; y quizá permite comprender mejor los porcentajes altos (casi un tercio) del fracaso escolar español.

Esto supuesto, ocurre que el estudio de Juan Jesús Fernández y Juan Carlos Rodríguez (basado justamente en esas evaluaciones PISA) muestra cómo en el fracaso o el éxito escolares influyen decisivamente dos factores: que los alumnos tengan un hábito de disciplina, que, se supone, le ha sido inculcado en la familia, y se pone de manifiesto en una disposición a hacer los deberes, y un llegar a tiempo a clases, por ejemplo; y que tengan acceso a bienes culturales, por ejemplo a libros en la casa, con el aditamento de que se supone que estos libros están ahí porque son leídos, porque los padres transmiten el ejemplo de ser ellos mismos lectores de libros. Y en el estudio se muestra también cómo ese fracaso o éxito está relacionado con que los padres estén atentos a la educación de los hijos en cuanto ello se pone de manifiesto en que cuidan en lo posible de elegir bien sus colegios.

Y, puestos a explorar temas conexos, hay lugar también para pensar en la influencia más intensa de las familias biparentales, por la razón obvia de que ello implica más atención volcada en los hijos por lo de que «cuatro ojos ven más que dos» (y ello puede tener relación con el tema de otro estudio al que me refiero a continuación). Y sería cuestión de seguir la discusión más lejos, y entrar en el terreno de las diferencias de género, y (dejando aparte por el momento las cuestiones genéticas, y mirando a las cuestiones culturales) atender a la mayor vinculación de las hijas que los hijos a la casa, y preguntarse si acaso estamos ante definiciones singulares de su identidad de género que les favorecen por ello (por estar más vinculadas al complejo cultural de la casa), y ello las hiciera más susceptibles de aprovechar mejor sus estudios, como, de hecho, es el caso (puesto que las niñas tienen bastante menos fracaso escolar que los niños). Cuestión, interesante, a explorar.

¹⁰ *Prueba de conocimientos de la Comunidad de Madrid de 3º ESO* (junio de 2008). Disponible en http://www.madrid.org/cs/Satellite?c=CM_Actualidad_FA&cid=1142487146971&language=es&pageid=1171014727331&pagename=PortalEducacion%2FCM_Actualidad_FA%2FEDUC_actualidad

Ahora bien, para que la influencia de las familias en esta materia (y otras) se ejerza con mayor eficacia, éstas tienen que ser capaces de modular, y en cierto modo resistir, la avalancha de influencias que pueden llegarles a sus hijos por la mediación de sus pares o por los medios de comunicación. De lo segundo trata, en cierto modo, el estudio de **José Antonio Ruiz San Román**.

Lo que su trabajo sugiere es que la capacidad de los padres para proteger el círculo de familiar de la invasión, por así decirlo, de los mensajes de los medios, es muy limitada. La casa está llena de pantallas, que son como fronteras sin guardar por donde pasan todos los mensajes. «Casa de dos puertas, mala es de guardar», dice el refrán antiguo. Peor será, si las puertas son mil. Y algo así sucede ahora con la televisión, el ordenador vinculado a Internet, el teléfono móvil, la videoconsola. Tal como están las cosas, querer controlar todo eso parece como «tratar de poner puertas al campo» (y volvemos al refranero tradicional).

El hecho es que la exposición de los niños a los medios de comunicación, y en particular a las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, es muy grande y cada vez mayor. Ven los programas de los adultos y juegan a los juegos de adultos, sin muchos problemas. Los padres apenas lo pueden evitar, y perciben que ello ocurre en medio de cierta indiferencia de la administración pública, los medios de comunicación y la llamada industria de la cultura, y la sociedad en general. Lo que esta experiencia supone para los niños, convertidos así en «pequeños adultos» no se conoce muy bien. Por el momento, es como un experimento social colectivo que se lleva a cabo en un clima de incertidumbre, en uno de *laissez faire, laissez passer*, con unos productos culturales que los adultos saben que son, en general, de baja calidad, pero que ellos mismos consumen con gusto. Quizá estos adultos piensan que es bueno dejar que operen las leyes de la selección natural, y que los niños más ajustados a este nuevo ambiente muestren su capacidad para sobrevivir en él; al menos esos pensamientos parecen congruentes con las teorías y las ideologías de la evolución, que son muy prestigiosas. Se sabe que estos medios, y aquellas nuevas tecnologías, tienen una influencia problemática en la educación, y en particular en el éxito o fracaso escolar, de los niños.¹¹ Pero quizá se piensa que, puesto que se trata de un efecto problemático, siempre cabe interpretarlo «bien», es decir, de manera acorde con los lugares comunes de una cultura de la modernidad, la innovación, la adaptación, la apertura a nuevas experiencias, la realización de los deseos, y la realización de sí mismo, de sí misma, y de todos los demás.

Pero la cuestión del cuidado de los hijos por *ambos* padres nos lleva a la del cuidado de *cada uno* de ellos, y, en este caso, en particular, a la cuestión de las madres que trabajan. Esto se puede plantear tanto desde la perspectiva de los hijos que pueden demandar su cuidado, en especial durante los primeros años, como desde la perspectiva de la madre que puede *querer* dárselo. Y esto nos lleva de la mano al trabajo de **Celia Valiente**. Su ensayo está orientado, en general, a hacer un balance de los logros y los límites de lo conseguido en términos de igualdad de género en España a lo largo de las últimas décadas.

¹¹ Sobre lo que se sabe acerca de algunos de estos efectos, ver PÉREZ-DÍAZ, Víctor y RODRÍGUEZ, Juan Carlos (2008): *La adolescencia, sus vulnerabilidades y las nuevas tecnologías de la información y la comunicación*. Madrid, Fundación Vodafone. Disponible en <http://www.asp-research.com/adoles%20vodafone.asp>



Pero a los efectos del razonamiento que he seguido aquí hasta ahora, me interesa destacar un tema que Valiente suscita en la segunda parte de su artículo. Se trata del abanico de posibilidades de elección entre trabajo y cuidado de los niños por parte de las madres. Lo que ella hace es señalar tres cosas al respecto. Primero, el valor de la autonomía personal, es decir, la importancia de la elección de la madre (por lo demás, tanto para las madres como para los hijos, pero no sólo, como se señala a continuación). Segundo, la importancia que tiene no sólo la elección inicial de las madres que pueden optar por trabajar, sino también la de «las otras madres» que tienen que resolver los problemas que aquella primera elección supone, que tienen que cuidar a los hijos dejados por las primeras en su casa pero sin sus cuidados, ya que estas otras madres, por ejemplo, las inmigrantes venidas para realizar estos servicios de cuidados en las casas de las españolas de clases medias que quieren trabajar, pueden tener a su vez hijos, de los que alguien tendrá que cuidar, o quedar descuidados. Tercero, el hecho de que tanto lo primero como lo segundo son cuestiones de los que se habla muy poco; según la autora, están poco menos que ausentes del debate público; siendo así que deberían estarlo, y, a su juicio, muy especialmente dentro del movimiento feminista.

Lo que se plantea aquí es una interrogante sobre el proceso de articulación de un debate público cuando los círculos políticos y las asociaciones más ostensibles y los medios de comunicación coinciden en un discurso que tiende a la simplificación de los problemas, y cuando o bien, como las gentes comunes, no encuentran disponible un discurso alternativo o bien, como los niños, no tienen voz.

Finalmente, vemos que, paso a paso, hemos ido llegando a los círculos de solidaridad más reducidos y elementales a partir de los más amplios y, en cierto modo, derivados. A la postre, el gran tema de las confusiones de la modernidad parece perseguirnos de círculo en círculo, y con ello se muestra que es tema a tratar de entender, y de resolver, en todos y cada uno de ellos, al ritmo que van marcando la experiencia y la reflexión tanto de los grandes conjuntos como de las relaciones más próximas. Llegamos así a los problemas relacionados con los proyectos y los procesos de ampliación del margen de libertad, o de afirmación de la autonomía personal, de los individuos. No se trata de individuos aislados o «abstractos», es decir, abstraídos, sin más, de los grupos, redes, círculos sociales en los que están inmersos. Verlos así, como separados de «su mundo», sería como no verlos.

Pero, por otra parte, lo normal es que los agentes humanos sean agentes por así decirlo, en palabras de Marc Granovetter, *under-socialized*.¹² Pueden desempeñar papeles o roles; pero lo hacen con una distancia. La distancia consiste en que tienen margen para interpretar su papel, para salirse de él y desviarse del guión, para jugar a desempeñar varios papeles, cambiar de escenario y de contexto, inventar papeles nuevos. El «peso de las estructuras», es decir, de los incentivos y los desincentivos institucionales es limitado; y con frecuencia, limitadísimo. En

¹² GRANOVETTER, Marc (1992): «Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness»; en GRANOVETTER, Marc y SWEDBERG, Richard, eds.: *The Sociology of Economic Life*. Boulder / Oxford, Westview Press; pp. 53-81.

tiempos de cambio, se dice, ese peso es «menor»; y ¿cuándo no son, en realidad, «tiempos de cambio»? Hay, naturalmente, casos extremos y situaciones límite; pero, en rigor, el reconocimiento de los márgenes o los grados de libertad de los agentes humanos es simplemente una manera más de afirmar esa libertad como un postulado de inteligibilidad de la experiencia humana (incluyendo la de quienes intentan observar y comentar esa experiencia).

Hay, además, civilizaciones que ponen en primer término ese reconocimiento, y, en cierto modo lo exaltan. Tal exaltación puede ser discutible; tanto más cuanto que se puede hacer de muchas formas.¹³ Pero lo cierto es que la civilización occidental insiste en ello; y su religiosidad típica, la del cristianismo, está basada precisamente en la fe en un Dios personal que llama a la persona, a cada una de ellas aun cuando forme parte (y esto es también fundamental) de una comunidad, para que cada una responda, responda con los otros, pero responda ella, con su nombre y su voz. Que a partir de esta experiencia, y de otras experiencias que han podido confluír con ella, se haya llegado al tipo de sociedad civilizada, o pretendida tal, de una democracia liberal, un mercado y un tejido social plural, es cuestión en la que, obviamente, no es cuestión de entrar aquí. Pero lo cierto es que en este «aquí», los proyectos que suponen una ampliación de la autonomía personal suelen recibir la aprobación de la mayor parte de las gentes. Y es en ese contexto valorativo fundamental donde se sitúa la discusión específica de **Salvador Seguí-Cosme** y **Alfredo Alfageme** a favor de una ampliación de la autonomía personal de los trabajadores y, por extensión, los activos económicos, para decidir sobre sus formas y modalidades de jubilación.

La cuestión es importante, y tenderá a serlo más, dadas las perspectivas de una longevidad cada vez mayor, y de una flexibilidad también mayor de los mercados de trabajo; y los autores aciertan en su insistencia por que el tema tenga el debate que merece, y que no tiene. Su propuesta parece sugerir una generalización de las políticas de retiro temporal; e implica una consideración de los trabajadores como empresarios de sí mismos, que negocian a cada momento las condiciones de su salida y entrada en la vida activa.

El cuestionamiento, en general, de las relaciones entre ciclos vitales y ciclos de trabajo es sugerente; aunque también puede ser ampliado a ciclos educativos, ciclos de responsabilidad familiar, o ciclos de compromiso político. Cuando se intenta esta ampliación comienzan a entrecruzarse algunos de los problemas por resolver, que, a veces, tienen que ver con la naturaleza de los ciclos en cuestión, y otras tienen mucho que ver con los contextos implícitos de referencia de la discusión. De manera implícita, el contexto de referencia más obvio de estas propuestas de jubilación a la carta es el de los años sabáticos de las universidades norteamericanas (subvencionados por sus universidades), el de los años de suspensión de estudios de los *undergraduate* norteamericanos que (subvencionados por sus padres) hacen un paréntesis para, digamos, recorrer el mundo y tener experiencias antes de retornar al *college*, el de los empleados de empresas de tecnología muy avanzada de, digamos, Silicon Valley, en California

¹³ Una crítica de esa exaltación, que introduce un elemento de sobriedad en la reflexión que debe ser bien venido, en GRAY, John (2002): *Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals*. Londres, Granta Books.



(o sus equivalentes), que pasan con cierta facilidad de una experiencia de empleados a otra de socios a otra de empresarios a otra de observadores a distancia de los acontecimientos, y vuelta a empezar, pero todo ello sobre la base de un sector productivo muy singular. Todo esto sugiere que, hoy por hoy, la propuesta puede funcionar allí donde nos encontramos con nichos sociales y económicos peculiares, que tengan una base de sustentación económica importante y en los que las *vacancies* en la cadena de los puestos de trabajo (*jobs*) se hagan de forma que no afecten al dinamismo del sistema productivo (industrial o cultural o educativo).

Todo esto nos devuelve al marco de referencia institucional y las redes sociales que constituyen la urdimbre de los círculos de solidaridad en los que se sitúan los individuos en cuestión. Y también a los lenguajes, discursos y debates (la cultura) en los que se articulan las propuestas y en los que se basan los procesos de persuasión y de negociación, que, eventualmente, darán lugar en parte a políticas públicas y en parte (y sobre todo) a ajustes sociales que podemos llamar espontáneos, es decir, establecidos directamente por la sociedad misma y sólo marginalmente mediados por los sistemas políticos.

Que esto contribuya a aclarar una modernidad confusa, y a ir moldeando una forma de vida más razonable y decente, depende de la calidad de los contenidos de esos lenguajes, discursos y debates, es decir, depende (y con esto cierro el argumento, volviendo a mi punto de origen) de la calidad de la cultura en cuestión.