



Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM

www.juridicas.unam.mx

XI. LA APROPIACIÓN DE LO PÚBLICO POR EL ESTADO*

¿Cómo puede alguien apropiarse de lo que es suyo? Para poder descifrar esta paradoja, deliberadamente provocativa, nuestras reflexiones girarán ante todo —para indagar su mutua conexión— en torno a tres palabras: lo social, lo público y lo privado. No deja de resultar elegante este afán de ocuparse de palabras, en un momento en que no pocos filósofos consideran que lo único que cabe hacer con cierto sentido es hablar sobre el habla.

Los frutos de esta preocupación filosófica por las palabras han aportado alguna que otra sorpresa. Lejos de reducir las a meros vehículos transmisores de ideas o pensamientos, se llega a descubrir que con las palabras cabe hacer cosas, porque tienen una eficaz dimensión pragmática. Los términos performativos, como se les califica en la jerga al uso, son tan prácticos que basta pronunciar en determinado contexto dos palabras —sí, quiero— para que dos vidas queden unidas.

Las palabras son instrumentos para comunicar, pero este término va más allá del mero acarreo de información. Comunicar es también vender ideas o mover voluntades. Pocos ámbitos más adecuados que el de la política —público y social donde los haya— para verificarlo. En mis andanzas por tan pintoresco territorio, dada mi condición de diputado, observo cómo en mis interlocutores dialécticos producen un desasosiego casi alérgico dos términos: *iniciativa social* y *subsidiaridad*. También sobre ellos acabaremos hablando.

* *Cuatro conferencias sobre ética y empresa*, Málaga, Los Jarales, 1991, pp. 31-55.

¿Qué es realmente lo público?, ¿qué es lo social y qué lo privado?

El término “público” plantea de inmediato una exigencia de respeto. No en vano se habla siempre del respetable público, con reiteración que no deja de resultar sintomática. Aunque no voy a perderme en etimologías, “público” emparenta con pueblo, otro tópico retórico de fácil éxito, sobre todo en el ámbito político. En él todo lo noble y digno de respaldo se ve acompañado de una invocación al pueblo.

El término “social” remite inmediatamente a sociedad, que tampoco es mala pareja. En un país como el nuestro —con una tradición cristiana innegable, doctrina social incluida— lo social invita insensiblemente a pensar en la justicia. Cuando se dice de una persona —o de una labor— que es muy social, se nos está sugiriendo que se esfuerza por promover la justicia; incluso —de modo más concreto— una justicia correctora de desigualdades. Nos encontramos, pues, ante otro término cargado de resonancias positivas, a las que —insisto— no son ajenas connotaciones de raíz religiosa.

1. *La batalla de las palabras: redefinir lo social*

Puestas así las cosas, se entiende la importancia política de la lucha por apropiarse de tan preciadas palabras. Si determinadas posturas ideológicas logran hacer suyo el término “público”, llegando a convencer de que sólo ellas defienden tan noble objetivo, juegan con ventaja. Si, además, logran apropiarse del término “social”, hasta el punto de que su mismo nombre aparece indisolublemente vinculado a él —como ocurre con el socialismo— les resultará aún más fácil suscitar afinidades y simpatías casi inconscientes.

Para completar nuestro cuadro, hemos aún de preguntarnos qué suele entenderse por “privado”. Algo privado aparece ante todo como algo de lo que se ha excluido a alguien. El término

cobra así una clara connotación negativa. Si un lugar es privado, es porque alguien se ve privado de entrar en él. Llega un momento en que la clave de lo privado no se sitúa ya en su titular, sino —por hablar como los juristas— en su excluyente dimensión *erga omnes*: se priva a todos de la posibilidad de entrar en lo privado. Nos encontramos, por tanto, ante un matiz de cierre y exclusión.

En sociedades —como las anglosajonas— animadas por una tradición liberal, la *privacy* encarna con elocuencia esa dimensión, aunque consigue prestarle una dimensión positiva. Lo privado es ante todo defensa, barrera defensiva frente a los demás, y particularmente frente al Estado. Privado es todo aquello en lo que al Estado le está prohibido entrar.

Si lo público y lo social aparecen orlados de un halo positivo, mientras lo privado se ve inevitablemente acompañado de una resonancia negativa, no es difícil pronosticar cuáles serán las consecuencias prácticas de una artificial contraposición público-privado. Sobre todo en una sociedad como la nuestra, caracterizada quizá por un cierto complejo de culpabilidad, nacido de la convicción de que las relaciones entre sus miembros no siempre son suficientemente igualitarias. En tales circunstancias, si alguien —en el ámbito político— se deja llevar a esa forzada contraposición entre lo privado y lo público, tendrá la batalla perdida de antemano.

Consideraciones estratégicas aparte, me parece más importante resaltar que dicho reparto de papeles no se corresponde con la realidad de las cosas.

Hemos de plantearnos qué nos están intentando vender como *social* y qué es lo que hay que conseguir vender bajo dicha etiqueta, para poner fin a tan interesada manipulación. La que —aprovechando ese enlace altruista entre lo social y lo público— presenta a una de las partes como la que se preocupa de lo público, la que se da al público, la que es social y altruista, mientras la otra —que encarnaría lo privado— expresa el aislamiento egoísta del que sólo va a lo suyo.

Conviene no olvidar que nuestra sociedad no es la anglosajona, basada en la creatividad individual y en el convencimiento de que esa creatividad produce frutos positivos. Algo hemos mejorado en España, no obstante, en los últimos tiempos, como consecuencia de la evolución política.

La imagen del empresario, por ejemplo, ha cambiado al tomarse conciencia de la gravedad del problema del paro y al comprobarse, tras generosas promesas, la incapacidad del llamado sector público para remediarlo. El fracaso de nuestros actuales gobernantes les ha acabado identificando con el desempleo. Incapaces de frenar el paro, presentan los obligados subsidios como maná gratuito, fruto de una generosa actitud altruista que sería iluso esperar de otros. La utopía de crear empleo queda, pues, a cargo del empresario, que deja así de aparecer como el malvado explotador que pintaba la izquierda, retóricamente asilvestrada, de los años de la transición democrática. Porque vino luego el cambio y cambió, en efecto, la retórica utilizada desde la oposición, y con ella la estrategia de las centrales sindicales de clase. Como consecuencia, el empresario ha llegado a tener mejor venta.

Pero no acaba aquí la batalla de las palabras. Hemos de aludir también a otros dos términos, capaces de prolongar tan interesante dilema: “beneficio” y “servicio”.

2. *Hegelianos sin saberlo*

El *beneficio* enlaza con la propiedad privada, hasta llegar a compartir con ella la oprobiosa identificación con el robo. En el trasfondo de tan drástica descalificación late una pintoresca economía de suma cero, según la cual si alguien gana dinero es siempre a costa de otro, y por tanto de alguien que lo habrá perdido. Si éste se ha enriquecido ha sido a costa de alguien, o incluso —¿por qué no?— a costa mía, que obviamente merezco que me fueran las cosas al menos tan bien como a él. La idea de crecimiento parece desaparecer en tan pedestre cálculo económico, planteado como si contáramos con una cantidad fija (la legen-

daria tarta) a repartir. Una vez más, falta sensibilidad para hacia creatividad que parece inconcebible.

No deja de ser curioso, si buceamos en nuestro lenguaje ordinario, el doble rasero con que se trata a la tarea empresarial y a las llamadas profesiones liberales. Se dice de alguien que *es* médico, y a todo el mundo le parece muy bien, e incluso no le enoja comprobar que llega a ganar cierto dinero. Se entiende que lo logra ayudando a los demás. Por el contrario, más que decir de alguien que es empresario, se suele decir que *tiene* una empresa, lo cual suena bien distinto. Al final resultará bien distinto ser médico que tener una clínica. Del que tiene una clínica se tenderá a pensar que se está forrando a costa del doliente, mientras que si se presenta como médico se lo considerará abnegadamente dedicado a los demás. Resulta elocuente esta falta de prestigio popular del beneficio, desvinculado por definición de toda actitud de servicio.

Hoy se ha impuesto entre nosotros el ideal de hacerse rico en poco tiempo. Hasta algún ministro llegó a presumir de que eso es aquí más fácil que en ningún sitio; y sin atender a aspectos éticos..., porque —aunque eso no lo dijera el ministro— nadie pareció dejar de entenderlo. “Se exalta de manera excesiva la especulación y se deja en un segundo plano el interés por la vida empresarial con sus riesgos y su capacidad productora de bienes”, según autorizados diagnósticos. Se trata, en efecto, de un ambiente fácil de constatar a nuestro alrededor.

A todo ello se contraponen en nuestra sociedad una arraigada divinización ética del Estado. En esto somos, asombrosamente, hegelianos sin saberlo, como aquel que hablaba inadvertidamente siempre en prosa. El *Estado* se convierte en símbolo del desinterés absoluto. Todo lo estatal es indiscutiblemente desinteresado, frente a lo particular, interesado por definición. Como consecuencia, si una misma tarea la puede hacer un particular o el Estado, la gente —previendo beneficio— optará enseguida por que la asuma el Estado, sobre todo si se trata de un ámbito que afecte especialmente a la vida de los ciudadanos.

Se llega así no sólo a la ya señalada identificación entre lo social y lo público —unidos por un común altruismo—, sino que entra en escena un tercer e inseparable elemento benefactor: lo estatal. Cuando se habla de lo social y lo público se está ya hablando, inconscientemente, de lo estatal. Así ocurre en el lenguaje económico, en el que se habla de sector público para referirse al protagonizado o gestionado por el Estado. Lo que preside su función no sería el beneficio —hecho, con frecuencia, lamentablemente cierto—, sino el servicio; aunque esta segunda afirmación admita infinitas pruebas en contrario. El particular se beneficia a sí mismo, el Estado sirve al ciudadano; queda sin plantear siquiera una interesante pregunta: ¿habrá alguien que beneficie al ciudadano?

3. *Lo público ¿estatal o social?*

Que el servicio sea monopolio del Estado es también manía asumida por el lenguaje jurídico-administrativo, en el que la identificación de una tarea como *servicio público* (buen doblete...) obliga a entrar en escena a la *administración pública*. Se produce así un férreo secuestro de lo social por el Estado; lo acompaña inevitablemente un monopolio estatal de lo público, asumido con esa mansa naturalidad que lo canoniza como exigencia del sentido común.

No es mal momento para llamar la atención sobre aquella sentencia del Tribunal Constitucional (la 18/1984 del 7 de febrero) que, interpretando las exigencias del acceso a los cargos “públicos”, analiza si el puesto de consejero de una caja de ahorros se podría considerar como tal, a los efectos del artículo 23, CE. No hay que olvidar que a las cajas —sobre todo entonces...— no se las entiende como parte de la administración, ni por tanto ámbito estatal.

La sentencia —que tiene como ponente a un prestigioso catedrático de derecho administrativo— brinda interesantes pistas sobre la batalla de palabras que venimos analizando. Reconoce la existencia de “entidades de carácter *social*”, de indudable “rele-

vancia *pública*”, aunque ello no debe llevar a considerar que sus puestos de dirección puedan considerarse “cargos públicos”.

La equivocidad de lo público se pone, pues, de manifiesto. Se lo identifica primero con lo social, compartiendo su altruismo, para vincularlo luego a lo estatal. Esto explica la paradójica existencia de cargos que, sin ser públicos, asumen tareas de pública relevancia.

La necesidad de una redefinición de los términos, que haga volar en pedazos arraigados tópicos, se justifica implícitamente:

es propio del Estado Social de Derecho la existencia de entes de carácter social, no público [?] que cumplen fines de relevancia constitucional o de interés general. La configuración del Estado como Social de Derecho viene así a culminar una evolución en la que la consecución de los fines de interés general no es absorbida por el Estado, sino que se armoniza en una acción mutua Estado-Sociedad, que difumina la dicotomía Derecho público-privado (fundamento tercero *in fine*).

Lo público no ha de identificarse, pues, con lo estatal, por más que la jerga jurídico-administrativa se empeñe en insinuar lo contrario. Cuando esto ocurre, si se califica una actividad como servicio público se está invitando subliminalmente a un monopolio administrativo; los estatistas de turno protestarán, con aires de pureza ética, ante cualquier intento (“privatizador”) de atribuir su gestión a la iniciativa social. Se le negará incluso tal denominación, para tacharla sin más de privada. En consecuencia, no se la reconocerá como titular del derecho a prestar un servicio, sino que, a lo más, se tolerará benévola que se beneficie de una concesión.

De este corte fue la discusión sostenida, al elaborarse la Ley de Reforma Universitaria —la controvertida LRU—, dado el empeño de los estatistas por definir la universidad como servicio público. Configurándola como tal, parecía darse a entender que debía seguir siendo propiedad del Estado. Sólo la alusión expresa de la Constitución a la libre creación de centros educativos impi-

dió tal monopolio; pero los ocho años empeñados en darle desarrollo demuestran con elocuencia cómo el justo reconocimiento de un derecho puede acabar sufriendo un trato más propio del discrecional otorgamiento de una concesión. Todo un síntoma de que la idea de servicio sigue, para algunos, unida a lo público, entendido como estatal.

En este caso acaba pesando más, quizá, el tópico administrativo que el económico. En el ámbito económico, los servicios configuran un peculiar sector; pero a nadie se le ocurriría — en una economía “terciarizada” — que dicho sector acabara monopolizado por el Estado. En el ámbito jurídico, por servicio público sí suele entenderse una actividad que debe ser controlada por el Estado: ha de supervisarla, enmarcarla normativamente, incentivarla, e incluso también gestionarla directamente, pudiendo a lo más — si le resulta cómodo — conceder tal honor a algún particular.

4. *Burocratizando el altruismo*

No tiene nada de extraño que los estatistas tiendan también a interpretar el decisivo artículo 9.2, CE, entendiendo que la eliminación de obstáculos a la libertad y la igualdad, o la promoción de condiciones para hacerlas reales y efectivas, debe correr a cargo del Estado. Ignoran así la existencia de esas “entidades de carácter social” a que aludía su más autorizado intérprete. No se entiende bien por qué.

La Constitución española lo que dice es que hay que cumplir tales objetivos, y que los “poderes públicos” tienen capacidad y responsabilidades al respecto. No se adivina en nombre de qué concepción de lo público quepa descartar que los ciudadanos se organicen para eliminar obstáculos o para promover condiciones que hagan la libertad y la igualdad, propia y ajena, más real y más efectiva. Muy al contrario, en la medida en que esto ocurra, nos encontraremos de verdad en un Estado social y democrático de Derecho; de no existir entre los ciudadanos tal actitud “social”, difícilmente se logrará ese horizonte constitucional.

Nos falta también —precisamente por la señalada divinización ética del Estado— una adecuada sensibilidad sobre los costos y efectos de la burocracia. Intervención estatal significa inflación burocrática; esto es lo primero que se le viene a la cabeza a muchos ciudadanos de otros países, ante problemas como los que venimos comentando. Entre nosotros, por el contrario, el Estado sigue considerado como una instancia angélica, sin dueño ni usufructuario conocido. Parece como si el Estado no fuera —ni siquiera coyunturalmente— de nadie; no tiene, pues, sentido extrañarse de que llegue, en efecto, a funcionar como una casa sin amo.

La burocracia es un sistema de gestión acompañado de peculiares costos y dificultades. Es obvio que estatalizar una actividad obliga a pagar un peaje burocrático por algo que, gestionado de otra manera, podría quizá ofrecer menor costo y mayor eficacia. Además, en España se ha producido en los últimos años una innovación política decisiva. Pienso que —a la hora de la verdad— la ley de mayor alcance político que se ha promulgado después del cambio no ha sido ninguna de las que han tenido mayor eco polémico, sino una aparentemente inadvertida: la Ley 30/84, de Reforma de la Administración Pública.

Este texto ha permitido (se trata, sin duda, de una opinión personal, pero no por ello intransferible) politizar la administración hasta extremos excesivos y funcionalmente perturbadores; llegó incluso —como reconoció su decisivo intérprete— a lesionar la Constitución. Si toda burocracia lleva consigo riesgos, una burocracia politizada aún más. Pierde eficacia en la gestión, porque —aparte los posibles agravios a la justicia en el acceso a los cargos públicos— rebaja inevitablemente la competencia técnica (el mérito y la capacidad) de los funcionarios, al ser otros los criterios utilizados para seleccionar a los responsables de las decisiones.

En alguna ocasión irónicamente, escribiendo sobre la universidad,²⁴⁶ al sugerir que muchas veces los que hablan de servicio público pare-

²⁴⁶ En páginas hoy incluidas en *Qué hemos hecho con la universidad. Cinco lustros de política educativa*, Cizur Menor, Thomson-Aranzadi, 2007.

cen en la práctica preocupados ante todo de quedarse con el público, más que de beneficiarlo. Aspiran quizá a acabar sirviéndose de él...

Convendría, por último, no olvidar que —desde el punto de vista jurídico— hablar de derecho público, nos sitúa en un marco de relaciones de subordinación. A diferencia del derecho privado, que es una coordinación entre iguales, el derecho público es una regulación entre desiguales: entre el Estado que (presuntamente vinculado al interés público) estará siempre por encima y el ciudadano (que sólo sometido a él podría actuar de modo altruista). Si, en lo económico, el crecimiento del sector público parece llevar comprobadamente consigo una merma de eficiencia, su correlato jurídico (el incremento del derecho público) lleva siempre aparejada una restricción de la libertad. No vendría mal preguntarse qué dosis de interés general acaba lográndose a cambio.

5. *Lo social sin ortopedias*

Ya que hemos hablado suficientemente sobre palabras, me atrevería a sugerir que sería interesante recuperar el sentido propio de lo *social*; como algo tan distinto de lo estatal (y de lo público, si nos empeñáramos en mantener tan discutible sinonimia) como de un individualismo insolidario. Entre el individualismo (cerrado y egoísta) y el estatalismo (entorpecedor, cuando no opresor) habría que redescubrir lo social. Semejante operación habría que realizar con lo público, haciéndonos eco de la acertada sentencia del Tribunal Constitucional. Lo público no es lo estatal (que sólo idealmente es de todos), sino *lo que es para todos*; sea cual sea su propietario o su gestor.

Para mí, es más público el centro de enseñanza promovido por una iniciativa social, que está abierto al público que libremente lo ha elegido, que un centro estatal de enseñanza al que acabe acogiéndose un ciudadano porque no se le ha ofrecido la posibilidad de elegir otro. Llamar pública a esta escuela, por el simple hecho de que —para llenarla— se ha privado a sus usuarios de poder acudir a otra, no deja de resultar un sarcasmo.

A esta normalización lingüística podría contribuir un nuevo término, reiterado (para sorpresa de más de un bienpensante) en bastantes documentos de la llamada doctrina social. Ello ha permitido a un autor escribir que “cuando la libertad se muestra capaz de alimentar iniciativas solidarias surge una positiva socialización; cuando, por desconfianza en la libertad, se pretende imponer la solidaridad desde arriba, la estatalización es inevitable, por más que la operación se lleve a cabo en nombre de bienintencionados socialismos”. El autor —remilgos aparte— soy yo mismo.²⁴⁷

Hemos de preguntarnos cómo poner en marcha ese proceso de socialización, capaz de generar un auténtico tejido social, que haga superfluo cualquier exceso de ortopedia estatal, tan inevitable como entorpecedor. A mi modo de ver, la primera idea básica es que el motor de lo social es siempre la libertad. La auténtica socialización ha de nacer siempre desde abajo. Sin libertad no hay sociedad, porque sólo ella puede alimentar creativamente una dimensión social. Si se la intenta imponer desde arriba, podremos obtener, como con cualquier recurso ortopédico, una ventaja a corto plazo; pero, a la larga, provocaremos un entumecimiento perturbador. El carácter provisional de toda ortopedia es buena metáfora para entender el juego sociedad-Estado al que invita el segundo principio animador de una efectiva socialización: la subsidiaridad.

Sólo cuando la lesión se considera irreversible se convierte la ortopedia en equipaje habitual. Resalta así la paradoja: el socialismo —que niega la subsidiaridad— se viste con galas sociales y aspira incluso a monopolizarlas, pero tiene en el fondo una pésima opinión de la sociedad. Para él, esperar que de la sociedad broten impulsos altruistas es una utopía que sólo cabría defender interesadamente, con la esperanza de acabar dando gato por liebre; sólo desde el aparato estatal cabría imponer altruismo, convirtiendo en sociedad lo que sin el Estado sería siempre horda individualista. Ya lo decía Hobbes...

²⁴⁷ “El trabajo como fuente de socialización. Praxis empresarial y tejido social”, *Estudios sobre la encíclica Laborem exercens*, Madrid, BAC, 1987, p. 340.

6. *¿Tiene la sociedad sujeto?*

Puestos a seguir jugando con palabras, nos ayudaría a localizar quién puede ser sujeto de este proceso de socialización, la distinción entre ser sujeto de algo y estar sujeto a algo. Dos modelos de sociedad, totalmente distintos, derivan de esta inocente alternativa lingüística.

Uno, que —por muchos muros que hayan caído— sigue vivo, es el marxismo. En un reciente viaje a Estados Unidos me ha llamado la atención que en todas las universidades en que estuve —las más conocidas...— pude comprobar la abundancia de textos marxistas entre la bibliografía recomendada a los estudiantes de ciencias sociales o filosofía. Me quedé bastante asombrado porque en España se experimentó tal fiebre a finales de los sesenta —sobre todo, en torno al mítico 68— para luego decaer bastante.

El marxismo nos viene a decir que no hay sujeto de la sociedad. El hombre no es sujeto de nada. El hombre es —lo dice Marx claramente en sus tesis sobre Feuerbach— el resultado de las relaciones sociales. Según el tipo de sociedad en que se inserte, tendremos como resultado un tipo de hombre. Por tanto, si queremos mejorar al hombre, lo que tenemos que hacer es mejorar la sociedad; porque no es el hombre quien modela la sociedad, sino al contrario. Fiar el progreso a la conversión personal sería vana esperanza, cuando no interesado engaño ideológico.

La sociedad, por otra parte, no es fruto del acaso, sino que su estructura viene dictada por el modo de organizarse en ella la producción de los bienes materiales y su despliegue económico. Sólo cambiando de estructura social obtendremos un hombre nuevo, que parece tomado en préstamo al Apocalipsis. Porque si el hombre no es sujeto es porque está inevitablemente sujeto a unas necesidades materiales; de cómo resolvamos su satisfacción dependerá que tengamos como resultado un hombre u otro.

La estructura capitalista produce inevitablemente un hombre alienado; sólo la estructura de una sociedad sin clases alumbrará

al hombre nuevo, liberado de la esclavitud económica. Esta es la única esclavitud a tener a raya, porque el hombre está sujeto a necesidades materiales y sólo a ellas; no se conciben otras. Para liberar al hombre hay que darle de comer; solucionar sus necesidades físicas, evitando que tenga que venderse para ello.

En esta convicción sigue radicando el alma de los socialismos, sean o no confesionalmente marxistas. En ellos, como en la perspectiva marxista, la reivindicación de derechos acaba perdiendo sentido cuando se oferta una razonable ración de servicios. Se admitirá que el ciudadano tiene derecho a la educación, si por tal se entiende la expectativa de que se le atribuya un puesto escolar. Si a usted —ciudadano— yo —Estado— le sirvo un puesto escolar, sus derechos quedan satisfechos; adiós muy buenas, usted está servido...

7. Paradójica afinidad: libertad como liberación

Desde esta perspectiva, se acaba suscribiendo inevitablemente una concepción negativa de la libertad. Ser libre exige liberarse, romper con lo que hay —esa interesada estructura de satisfacción de necesidades que está alienando al hombre— y fabricar una estructura social nueva.

¿Qué vendrá después? El futuro puede esperar... Lo inaplazable es romper con lo que hay, porque así ya habremos comenzado a liberarnos. Respecto a lo que venga después de la liberación —sea por vía teológica o no— Dios nos coja confesados. Debía haber venido la tierra que mana leche y miel; pero —por el momento— no parece ser el caso, ahora que ya se puede ver lo que había al otro lado: ni leche ni miel ni bienes más elementales...

Por otra parte, a Marx como profeta se le dio mejor la denuncia que la predicción. Pronosticó, por ejemplo, que el Estado acabaría por desaparecer. Siendo un mero instrumento de agresión de la clase burguesa, inexistente ésta en la sociedad sin clases, el Estado —falta de función— acabaría atrofiándose. No sería necesario casi destruirlo, ya que se marchitaría por sí solo hasta

extinguirse. A la hora de la verdad, el Estado en el socialismo real ha venido gozando de una mala salud de hierro.

La alternativa a toda esta peripecia tendría que surgir de un diverso modelo de sociedad, en la que el hombre se atreva a ser sujeto en vez de limitarse a sustituir el modo de estar en ella sujeto. A la hora de hacerlo posible, nos encontraremos con una sociedad en busca de sujeto. Para que lo haya, tiene que haber libertad y decisión de ejercerla, dando paso a una viva iniciativa social.

Al proyecto no le faltan enemigos. No parece sobrar libertad. Un antiguo profesor de antropología, que goza hoy de autoridad mundial, diagnostica por el contrario que

su limitación en nombre de una pretendida igualdad de todos en la sociedad reduce o, sin más, destruye de hecho el espíritu de iniciativa, es decir, la subjetividad creativa del ciudadano. En consecuencia, surge, de este modo, no tanto una verdadera igualdad como una nivelación descendente. En lugar de la iniciativa creadora nace la pasividad, la dependencia y la sumisión al aparato burocrático.

Las perspectivas para el replanteamiento de lo público y lo social que venimos postulando no parecen muy halagüeñas si el diagnóstico es acertado.

Todo parece indicar que ese empeño en igualar por abajo es tan real como las secuelas de mediocridad previsibles: un estado de cosas que, según el mismo autor,

pone a todos en una posición de dependencia casi absoluta, similar a la tradicional dependencia del obrero-proletario en el sistema capitalista. Esto provoca un sentido de desesperación y predispone a la despreocupación de la vida nacional, empujando a muchos a la emigración y favoreciendo, a la vez, una forma de emigración psicológica.

Cuando no se comparte la fe —creo que se trata, en efecto, de una fe...— en las automáticas consecuencias benéficas de la

mera búsqueda del provecho personal, las perspectivas siguen sin ser lisonjeras. No dudo de la eficacia del mercado a la hora de asignar rentablemente los recursos. Pero, para empezar, una cosa es el mercado y otra los mercaderes y su peculiar concepto de rentabilidad. Cuando, ellos también, actúan convencidos de que el hombre está sólo sujeto a necesidades materiales, suscriben —conscientemente o no— ese mismo materialismo economicista al que, empujados por el tópicos, se ofrecen como alternativa.

Tan inesperado denominador común empuja a otra paradójica afinidad. Desde esa perspectiva individualista, la libertad acabará concibiéndose también negativamente: como liberación. Bajo más de una defensa de la libertad privada puede estar latiendo la urgente pretensión de privar a los otros del concurso de esa misma libertad. Se confunde así ser libre con ser independiente, o sea, con un mero no estar sujeto a los demás. Se repite, pues, simétricamente el mismo esquema que se pretendía sustituir. Lo único que cambia es el punto de referencia de la liberación, que no es ahora sólo de índole económica. Si ser libre equivale a ser independiente, a no depender de nada ni de nadie, liberarse plantea una doble exigencia.

Será preciso, en primer lugar, librarse de las necesidades materiales, reales o imaginarias, gracias a una ilimitada capacidad de consumo. Pero nos quedaríamos a medio camino si no podemos, además, librarnos de los demás. ¿A qué nos referimos, a fin de cuentas, cuando hablamos de nuestro tiempo libre? Quizá a esos ratos en que podemos, al fin, olvidarnos de los demás, poniéndonos a salvo de su presencia e incluso de su acoso telefónico. Acaba resultando tan importante que no nos falten cosas como que no nos sobren personas, a la hora de saborear ese tiempo libre, a medias entre el despego y la indisimulada huida. No parece que sea privando a los demás del concurso de nuestra libertad como podamos conseguir replantar lo público.

8. *Solidaridad: invertir la libertad en elegir mejor*

Si queremos hacer de lo público el ámbito de encuentro con los otros, es preciso superar las negadoras metas de la liberación (sea de las estructuras opresoras o de los otros como amenaza a la propia independencia), pasando de una libertad solitaria a una libertad solidaria.

La solidaridad lleva consigo un esforzado componente ético, no sólo por su dimensión altruista cuanto por el autodominio que plantea como exigencia previa. Continuamente empujados a tener más, educados para la manipulación productiva y para la posesión hedonista, sólo con un entrenado autodominio podremos evitar convertir la relación con los otros en irresistible ocasión de dominio. Ya he aludido a mi escasa fe en armónicas simpatías universales, capaces de dar paso a la solidaridad por generación espontánea.

Una libertad solitaria podría actuar como activa fuente de iniciativas, pero para que alguna de ellas mereciera ser considerada social habría que sustituir esa libertad entendida como independencia por otra entendida como inversión.

La libertad como independencia acaba marcándose un horizonte meramente cuantitativo. Ser libre sería poder elegir sin trabas; sin los frenos ocasionados por la dificultad de disponer de otras cosas y sin las trabas planteadas por normas (éticas, jurídicas o de mera cortesía) empeñadas en recordarnos que existen otras personas. Para ser más libre bastaría con incrementar el número de posibles elecciones, siempre inversamente proporcional al de los límites de actuación asumidos. Cuando la libertad se concibe como independencia, ser más libre acaba reduciéndose a poder elegir más cosas.

Ya que venimos hablando de libertad emprendedora, resultará menos llamativo que la caractericemos como inversión. Ésta obliga a seleccionar un objetivo y, como consecuencia, a descartar los restantes. Paradójicamente, un incremento sostenido de las posibilidades de elegir condena estérilmente a no elegir

nada, para no ver con ello reducida la propia libertad. La libertad sólo puede hacerse real y efectiva limitando objetivos de imposible realización simultánea. Cuando la libertad se decide fecundamente a invertir, la teórica posibilidad de elegir más cede el protagonismo a la urgencia práctica por elegir mejor.

La metáfora económica sigue siendo válida. El avaro, que —confundiendo inversión con gasto— acapara dinero sin otra satisfacción que recontarlo, acabará empobrecido. Quien, resistiéndose a limitar sus posibilidades de elección, no invierta decididamente su libertad, acabará agostándola. El avaro de independencia reduce su libertad a caricatura.

La solidaridad no es sino la libertad invertida para mejorar a los demás; o sea, para mejorar con ellos. No niega toda legitimidad a lo privado, pero sí excluye una soledad sistemática que prive a los otros de todo enlace con la propia libertad.

Quisiera, no obstante, insistir ahora de modo especial en lo público como escenario privilegiado de un esfuerzo solidario. Ahondando en la dimensión social del actuar humano, se ha llegado a resaltar cómo existe —junto al “empresario directo”, que invierte emprendedoramente su libertad— un “empresario indirecto”, que condiciona decisivamente su actividad. De ello me he ocupado en ese estudio sobre el trabajo como fuente de socialización, al que más arriba ya hice referencia. “Empresario indirecto” son los sindicatos que plantean sus reivindicaciones; lo es, sin duda, el Estado al intervenir en la actividad económica; pero lo es también el proceder de los restantes actores de dicho proceso.

Su indudable capacidad condicionadora no puede servir de coartada a la hora de invertir la propia libertad. Muy al contrario, atrae la atención hacia uno de los ámbitos en que el ejercicio de la solidaridad resulta más decisivo. Basta pensar en la perniciosa presencia de la *corrupción* como cáncer destructor de lo público. Muy especialmente cuando esas prácticas irregulares no sólo alteran el libre juego del mercado, sino que llegan a incidir en el funcionamiento de los poderes públicos. Aunque no merezca indulgencia moral, no es lo mismo recurrir a las comisiones en

negocios entre particulares que implicar en ello a los gestores de la administración pública.

Corromper lo público es atentar contra un delicado ámbito que es de todos. Falta en España —quizá por ese angelismo con que se contempla la acción del Estado— la debida sensibilidad ante este matiz. Por aludir a algunos ejemplos... La polémica sobre el aborto no ha sido en España más encarnizada que en otros países europeos, pero —a diferencia de lo ocurrido en ellos— apenas se ha gastado un minuto en discutir si los supuestos despenalizados deberían o no sufragarse con fondos públicos; por lo visto, bastaría que algo deje de sancionarse como delito para que tenga que financiarlo el Estado, como si de garantizar un fundamental derecho se tratara. Recuerdo también la sorpresa de un colega norteamericano —que me visitaba acompañado de sus jóvenes retoños— al comprobar el tipo de escenas que la televisión estatal podía ofrecer a media tarde de un domingo; lo que le asombraba no era tanto su posible procacidad como el hecho, en su país inimaginable, de que las emitiera —con el fruto de los impuestos— un medio que habría de actuar como si fuera de todos.

De ahí la importancia de invertir solidariamente la libertad en el marco social que condiciona la actividad de todos en el ámbito de lo público; o de llevar a cabo una incesante tarea de sensibilización y de saneamiento respecto a prácticas o actitudes que puedan corromperlo. De poco servirá apreciar la propia libertad, y estar dispuesto a generar con ella iniciativas solidarias, si el marco en que habrán de llevarse a cabo las entorpece o desvirtúa radicalmente. La primera exigencia de solidaridad planteada a todo profesional será, pues, perder algo de su tiempo, o de su dinero, en conseguir desterrar de su ámbito de trabajo tales lacras.

9. *Socializar lo estatal*

El repliegue individualista de la libertad no resta sólo energías a la hora de llevar a cabo un fortalecimiento del tejido social, sino que frena también lo que debe ser su complemento indispensa-

ble: la socialización de la actividad estatal. No bastará reciclar el individualismo insolidario y egoísta, hasta convertirlo en iniciativa social, si campa a la vez por sus respetos un estatalismo burocratizador y, no pocas veces, opresivo.

Sin control social de la actividad estatal no puede haber Estado de derecho ni, menos aún, Estado social de derecho. Aquí se pondrá de nuevo de manifiesto nuestro déficit de cultura política democrática.

La mayoría de nuestros recientes demócratas de toda la vida parecen no haber pasado de la primera página del catón, lo que les lleva a suscribir una versión jibarizada de la democracia. Para ellos, la democracia se reduce pura y llanamente al imperio de la regla de las mayorías. Ignoran así otros dos aspectos básicos: el respeto de los derechos fundamentales (incluidos los de la minoría...) y la difusión del poder (evitando su concentración absolutista). Dado tal contexto, quien gana unas elecciones se sentirá entre nosotros autorizado —durante una temporada— a hacer a su gusto mangas y capirotos sin mayores miramientos; de eso a la dictadura de la mayoría (o incluso de una minoría avalada por ese cheque en blanco electoral) no habría más que un paso.

El español medio no parece, por ejemplo, muy sensible a la hora de calibrar la efectividad de esa división de poderes que la partidocracia amenaza con acabar reduciendo a mera liturgia. En nuestro aparatoso Estado de las autonomías tampoco ve demasiado rastro de difusión del poder (puede que no le falta perspicacia en el diagnóstico...), sino más bien un barroco procedimiento con el que se intentan obviar viejas querellas nacionalistas.

A la hora de la verdad, no podrá haber difusión alguna del poder sin un sujeto social capaz de mantenerla viva. Las autonomías, privadas de un tejido social que les dé vida, llevan inevitablemente a una inútil duplicación burocrática o a la mera ampliación del “pesebre” disponible para la clientela política partidista.

Instrumentos de control del ejercicio del poder, tan decisivos como la opinión pública, pueden acabar también inactivos o con-

fiados a la capacidad de entusiasmo, a veces heroica, de un grupo de profesionales. Pero cuando opinar en público se convierte en exclusiva profesional, el pluralismo queda reducido a piadosa retórica.

La consecuencia inevitable de esta nueva dimensión del repliegue individualista será un Estado crecientemente asilvestrado. De poco sirve repetir, con énfasis de exorcista, la consigna menos Estado, si no se cuenta a la vez con quien pueda ocupar su repliegue, o si lo único disponible al efecto es un individualismo poco disimulado. Por ello, ninguna muestra mejor de inversión solidaria de la libertad que una activa participación ciudadana. A la siempre loable superación del egoísmo cerrado se uniría el afán por robustecer núcleos capaces de posibilitar una actividad del Estado realizada efectivamente bajo el control de la sociedad, al servicio del público.

10. *La política, caldo de cultivo de lo público*

La superación del estéril dilema individualismo-estatalismo, a través de este doble y confluyente proceso de socialización, abriría el ámbito en el que lo social y lo público podrían acabar identificándose.

Para que ello sea factible resulta indispensable represtigiar la política, como escenario privilegiado de la cosa pública y como dimensión arquetípica de una inversión social de la libertad. De fracasar esta propuesta, aparentemente ingenua o utópica, la alternativa es tan previsible como conocida. La política acabará siendo la ocasión más clara para que el egoísmo individualista pueda pilotar un estatalismo opresor, o al menos entorpecedor. No parece poco lo que hay en juego.

Sin necesidad de profundos análisis se detecta en nuestra sociedad un notable alejamiento entre los políticos y el público y, como consecuencia, entre la política y lo público en sentido propio. Nadie discute que a los políticos corresponda el protagonismo en la vida pública, pero —una vez más— lo público

insensiblemente se ha alejado de lo social para emparentar con lo estatal.

No solemos ver en el político al conciudadano que, empujado por intenciones solidarias, ha decidido dedicar a una tarea social, horas que podría haber invertido en su personal provecho. El político nos aparece más bien, enmarcado en el aparato estatal. Con frecuencia como un atípico funcionario, que ha logrado mediante ritos electorales lo que probablemente se le habría negado por la vía del mérito y la capacidad. En el mejor de los casos, será un competente funcionario que se ha mostrado capaz de refrendar en las urnas méritos ya contrastados por vías de mayor profesionalidad. De cualquier modo, la abundancia de funcionarios entre nuestros políticos, y el afán —de los pocos que no lo eran— por convertirse en tales aprovechando el ejercicio de su cargo político, merecería detenida reflexión. El político como conciudadano ejemplar y arquetípico se ve sustituido por el político como funcionario oportunista o recalcitrante.

Al español no deja de sorprenderle —llegando a criticarlo— el celo puritano con que en los países anglosajones, de madura tradición democrática, se vigila el comportamiento de los políticos. No se marginan siquiera aspectos aparentemente íntimos, dada la relatividad de tal concepto cuando de hombres públicos se trata.

En tales países, del político parece esperarse que se comporte como un ciudadano ejemplar. Pretender que se limitara a respetar el código penal —como sugiere entre nosotros más de uno, nada más estallar el escándalo de turno— equivaldría a admitir que para dedicarse a la política basta con no ser un delincuente. No se trata de imponer al político un estrecho campo de acción o de opinión, incompatible con el pluralismo social que le sustenta, sino de exigirle unas virtudes sociales con las que habría de rubricar cualquier opción libremente elegida. Podrá tener las ideas que le plazcan, pero habrá de llevarlas a cabo con ejemplaridad y coherencia.

No está muy lejana una campaña presidencial norteamericana de la que acabarían marginados un aspirante a presidente y una

posible candidata a la vicepresidencia. La infidelidad conyugal del primero debió sugerir al público que resulta excesivo fiarse de alguien cuya lealtad no merecería la confianza de su propia esposa. En el caso de la segunda, lo que terminó descalificándola no fue tanto su permisiva actitud ante el aborto (compartida por la mayor parte de su propio electorado) como la incoherencia entre dicha actitud y sus públicas convicciones católicas; para ser político no parece exigirse por allá que se profesen determinadas convicciones, pero sí que las que libremente se hayan suscrito se tomen tan en serio como para merecer, a la vez, verse tomado suficientemente en serio.

Todos vemos a diario a nuestro alrededor, adoptar respecto a los políticos, actitudes bien distintas. Un lúcido y polémico análisis sobre la situación moral de la sociedad española se ha visto obligado a denunciar que “no se puede separar la moral pública y la moral privada”, recordando que “quien asume un protagonismo social ha de hacerlo desde la verdad personal, comprometiéndose por convicción y no sólo por convención o interés coyuntural”; como consecuencia, “carecen de autoridad, aunque no siempre de poder, quienes nos encubren qué son en verdad y quienes cuentan con nosotros sólo como votantes y no como personas”. Generosa rociada...

Parece urgente un replanteamiento de la actitud hacia los políticos por parte del público, si éste no quiere incurrir en un lamentable masoquismo. No resultará buen negocio trocar (con mal encubierta pereza) el obligado control, sin duda laborioso, en displicente desprecio. Si se opta por considerar que todo político es por definición —al menos en potencia— un sinvergüenza, es fácil pronosticar que disfrutaremos de sinvergüenzas metidos a políticos durante no escaso tiempo; aunque sólo sea porque quien no se considere tal buscará otra ocupación para la que se encuentre mejor dotado.

Lo más desalentador para quien se ha adentrado en estos curiosos andurriales de la política no es encontrar entre sus compañeros de faena a personas cuya vida privada, abiertamente atípica,

acaba encontrando rima en una falta de ética pública, imposible de mantener indefinidamente encubierta; sirva como agravante su empeño en dejar claro que nadie les gana a la hora de insultar al adversario; lo peor del asunto es verse animado —sin duda porque se le considera capaz— a hacer otro tanto, por adictos que no vacilan en cifrar en ello la posibilidad de un cambio de signo electoral. Cuando el más sensato consejo que el político recibe, al confortable calor de un mitin electoral, se resume en un escueto “¡dales caña!”, formulado con la indisimulada esperanza de que se supere en chabacanería al rival, es fácil llegar a plantearse el consabido “qué hace un chico como yo en un sitio como éste...”.

11. *Envidia inconfesada a los dioses del olimpo*

Detrás de tan curiosos comportamientos, típicos de una actividad política que no va más allá del ocasional y enojado desahogo, pueden adivinarse actitudes menos presentables. Quizá en más de un ciudadano, de los que practican con soltura la descalificación global de los políticos, pueda estar latiendo simplemente la envidia. Puede que el peor pecado de los políticos sea personificar lo que inconfesadamente muchos consideran signos externos de triunfo.

Si volvemos al documento aludido, leeremos que “nuestra sociedad está elevando a rango de modelos a hombres y mujeres cuya única acreditación parece ser el éxito fulgurante en el ámbito de la riqueza y el lujo”; lo importante sería “tener éxito al margen de cualquier razón ética”. Puede que en el político se adivine sobre todo a quien aspira a compartir, sin el exigible esfuerzo, papel similar al de las figuras de la llamada prensa del corazón (significativamente inexistente en otros países). Se nos presentan —como los dioses de la mitología— ejerciendo una libertad ajena a todo condicionamiento, no sólo económico, sino también ético.

No dejé de llamarme hace ya años la atención el éxito, entre las familias más rancias y conservadoras, de esas revistas que giran en torno a figuras cuyo código ético resulta en la práctica antitético con el teóricamente suscrito por la consumidora de turno. Puede que no faltara alguna dosis de morbosa e inconfesada envidia. En todo caso, no resulta temerario sugerir que quienes han cambiado en no mucho tiempo las pautas familiares de nuestro país no han sido especializados agentes corruptores, que hayan logrado lavar el cerebro de las indefensas hijas de familia. Todo parece apuntar a que han sido más bien sus propias bienpensantes madres quienes han logrado convencerlas para que no repitan su experiencia, evitando considerar virtud lo que sólo habría sido fruto de la ingenuidad o de la falta de información.

Parece, pues, aconsejable colaborar a un cambio de la actitud del público hacia los políticos. No tanto para lograr que se los considere ciudadanos respetables —porque, desgraciadamente, no siempre lo son— como para que nos propongamos todos que lleguen a serlo, hasta convertir en requisito indispensable para tal oficio la capacidad de ganarse y conservar el respeto de los vecinos.

El primer objetivo sería desterrar los juicios globales, para dar paso a un saludable discernimiento. La peor consecuencia de ese entusiasmo por calificar de sinvergüenzas a todos los políticos es la pérdida de todo fundamento para alejar a cualquier sinvergüenza de la escena política.

En los países democráticos, como en cualquier organismo vivo, se produce espontáneamente una indispensable función excretora. No en vano se ha dicho que la mayor ventaja de la democracia no estriba tanto en que garantice la elección de los mejores como en que facilita la pacífica sustitución de los peores. La corrupción no es fenómeno anormal en los sistemas democráticos maduros; lo que sí lo sería es que sus protagonistas convictos no se vean inmediatamente expulsados de la escena pública; antes y al margen de que entren en juego las responsabilidades jurídicas a que su conducta haya podido dar lugar...

La confusión entre responsabilidad política y jurídica —no digamos jurídico-penal...— es todo un síntoma de que nuestra sociedad sufre una perniciosa parálisis intestinal. Empeñarse en que sea el ordenamiento jurídico-penal el que asuma tan cotidiana tarea depuradora resulta tan absurdo como pretender que las funciones excretoras se lleven a cabo por vía quirúrgica.

Puede también que la invencible pereza a la hora de exigir comportamientos éticos al hombre público repose sobre dosis nada despreciables de mala conciencia. Siendo indiscutible la peculiar responsabilidad ética del político, presentar la corrupción como fruto exclusivo de sus artimañas implicaría no poca hipocresía. La corrupción política no es sino el síntoma aparatoso de un cáncer social. No hay políticos corruptos si no hay una sociedad dispuesta a corromperlos o a dejarse corromper.

En la corrupción como en el timo —otra figura ancestral de la picaresca— sólo resulta engañado quien a su vez ha intentado engañar. El timo fracasará siempre ante un ciudadano de buena fe. Sólo quien está dispuesto a quedarse con los billetes de un tonto, que los confunde con estampas, puede acabar perdiendo los suyos de curso legal. A quien no es capaz de aprovecharse de un tonto no le darán el timo de la estampita en su vida. Fariseísmos aparte, la corrupción es siempre cosa de dos.

Nos encontramos, sin duda, ante el peligro de un círculo vicioso, que lleve a políticos y ciudadanos a discutir si fue primero el huevo o la gallina. Cuando se postula que sea la sociedad la que controle y exija a sus políticos, la vía para romperlo admite poca discusión. El problema es que la salida del político corrupto tendría que verse acompañada de la del empresario o el ejecutivo, de respetabilísimas firmas, que —entre canto y canto a la libertad de mercado— no renunció, quizá con asqueada resignación, a ser su cómplice o incluso a servirle de inductor. Una vez más, sin ciudadanos la democracia degenerará en tapadera, cada vez menos decorativa...

Objetivo ulterior sería disponerse a actuar en el ámbito político. Decidirse a pisar ese escenario primordial de lo público,

evitando identificarlo con lo estatal y abandonarlo en manos de una casta de seudofuncionarios. Habría que partir, de nuevo, de la tarea educativa y de su fuente fundamental: la familia. El ciudadano pasivo y consumista tiende a aleccionar a su retoño sobre la conveniencia de no meterse en líos, convenciéndolo de que preocuparse de los asuntos del procomún implica, en el mejor de los casos, una lamentable pérdida de tiempo. No parece razonable educar en el egoísmo y en la renuncia al altruismo. Significativamente, entre los protagonistas juveniles de la política suelen abundar más los espabilados expertos en el *dolce far niente* que los capaces de combinar altruismo y prestigio profesional.

No vendría nada mal que cada honesto padre de familia suscribiera el magisterio del machadiano Juan de Mairena: “yo no os aconsejaré nunca el apoliticismo, sino en último término el desdén de la política mala que hacen trepadores y cucañistas, sin otro propósito que el de obtener ganancia y colocar parientes. Vosotros debéis hacer política, aunque otra cosa os digan los que pretenden hacerla sin vosotros y, naturalmente, contra vosotros”.

12. *Contra estatalismo subsidiaridad*

Puede acabar resultando insano el desprecio hacia una política que debería ser símbolo de solidaridad. La huida del ámbito de lo público, para refugiarse en lo privado, es por el contrario síntoma arquetípicamente egoísta. No propongo que todo el mundo se lance a la política activa —aunque sólo sea para no ponérmelo a mí mismo innecesariamente difícil—, pero sí que cada cual busque el modo más adecuado y eficaz de ejercer la tarea pública, evitando renunciar a su insustituible iniciativa social.

Ha vuelto, por cierto, a surgir uno de los términos que provocan alergias en mis interlocutores parlamentarios, y ello me lleva a evocar otro que no le anda a la zaga: la palabra *subsidiaridad*, cuyo contenido —suene más o menos simpático el término— será siempre ingrediente imprescindible de un auténtico sistema democrático.

Resulta paradójica la renuencia a admitirlo por parte de unos socialistas que incluyen al federalismo entre sus banderas más preciadas. Es obvio el denominador común: la democracia de abajo a arriba; que lo que pueda hacer la instancia más cercana al problema objeto de la decisión no lo resuelva la más alejada. Quizá la alergia proceda, en el terreno teórico, del claro parentesco entre la subsidiaridad y una doctrina social en la que siempre han visto una alternativa inconciliable; o, en el terreno práctico, del temor a que la invocación a la subsidiaridad pueda terminar abriendo campo de acción —en una sociedad cuyo tejido vital se ha visto siempre estimulado por motivaciones religiosas— a unas instancias confesionales respecto a las que se profesa ancestral desconfianza.

Por unas u otras razones, tal socialismo acaba condenándose irremisiblemente a convertirse en estatalismo y a invertir paradójicamente el juego de dicho principio. Habrá de ser la sociedad (descalificada siempre como interesada iniciativa privada) la subsidiaria del Estado; ello le permitirá disfrutar de la pasajera posibilidad de hacer su agosto a costa de las necesidades públicas en la medida en que el Estado no esté para demasiados trotes.

No es extraño, pues, que el Ministro de Cultura de turno sueñe indefinidamente con una Ley de Mecenazgo, con la esperanza de conseguir fondos que su colega de Hacienda le niega, sin los que el patrimonio artístico puede acabar convirtiéndose en recuerdo histórico. Todo un ejemplo de subsidiaridad por vía de apremio.

No es extraño tampoco que esta subsidiaridad invertida haya alimentado una generosa política de conciertos escolares, pero sometida implícitamente a un horizonte provisional: el marcado por la decreciente demanda que dicta una curva de natalidad regresiva y la creciente capacidad del Estado para gastar dinero en centros que sólo cabe considerar necesarios desde un obsesivo empeño por llegar a sustituir algunos ya existentes.

No es extraño que, al socaire de tan acrobática subsidiaridad, los legendarios defensores del federalismo acaben alimentando un Estado de las autonomías que no hace sino prolongar dupli-

cativamente —de arriba a abajo para más inri— el número y dotación burocrática de las ventanillas, sin que ningún ciudadano llegue a considerar la flamante comunidad autónoma más suya que la Dirección General de los Registros y del Notariado.

Así es como el hambre puede acabar dándose cita con las ganas de comer. Porque lo de la subsidiaridad, como socorrido expediente para sacar de sus casillas al socialista de turno, no deja de tener su encanto; llevarlo a la práctica ya es otro cantar. Recordando aspectos ya aludidos: nada más difícil que hacer real la subsidiaridad del Estado en una sociedad sin sujeto conocido.

No hace mucho oí relatar ácidamente, a un ex presidente del gobierno de nuestro país, su sorpresa al comprobar cómo los empresarios que al atardecer dedicaban en los más conspicuos foros encendidas loas al libre mercado eran los mismos que esa mañana lo habían visitado solicitando medidas proteccionistas para su sector. Y es que por aquí, a la hora de la verdad, no falta quien crea que subsidiaridad viene de subsidio.

No era ésa la concepción del libre mercado que profesaba el utilitarista Bentham, aficionado a relatar el legendario encuentro entre el magno Alejandro y el insatisfecho Diógenes. Deseoso de congraciarse con el intelectual, el poderoso se acercó a su covacha para ofrecerle cuanto necesitara. El filósofo, bien ajeno a toda tentación orgánica, no quiso desaprovechar la ocasión y le rogó que se apartara porque le estaba quitando el sol, con cuyo calor parecía más que conforme sin necesidad de mayores arrimos.

No habrá subsidiaridad sin ciudadanos dispuestos a asumir sus responsabilidades en el ámbito de lo público. En una sociedad de funcionarios —escalafonados o sumergidos— que sólo piensan en qué pueden obtener del Estado en cada coyuntura, la subsidiaridad no pasará de ser un discurso mortificante. Mientras, en el recinto que protagoniza el cementerio de Arlington, seguirán esculpidas las palabras de un legendario presidente animando a sus conciudadanos a no preguntarse qué puede hacer el Estado por ellos, sino qué pueden hacer ellos por su nación. Curioso

país en que la subsidiaridad puede ser también bandera de la izquierda...

13. *Epílogo para expertos en humanidad*

La constatación de un notable déficit de tejido social, que facilita que lo público acabe siendo sin discusión propiedad del Estado, resulta aún más paradójica en una sociedad de indiscutida mayoría católica. Porque si todo lo dicho mantiene en todo caso su validez, sea cual sea el mapa confesional en que se lo sitúe, no hay que ser muy sagaz para haber adivinado que ese antiguo profesor de antropología que hoy goza de autoridad mundial no es otro que Juan Pablo II; que la alusión a la “nivelación descendente” y a la “emigración psicológica” figura en el epígrafe 15 de su *Sollicitudo rei socialis*, que la figura del “empresario indirecto” aparece recogida en el epígrafe 17 de su *Laborem exercens*, e incluso que ese documento al que me he referido reiteradamente, que encierra un lúcido y polémico análisis sobre la situación moral de la sociedad española, tiene como título *La verdad os hará libres* y por autor al episcopado español.

Precisamente en ese mismo documento se dan pistas sobre la etiología de tan paradójica situación: “hablar de la necesidad de una presencia significativa de los cristianos en los diversos ambientes del complejo mundo de hoy, es proponer un camino arduo en el que los católicos españoles no tenemos, por razones históricas, demasiada experiencia”. Ello ocurre mientras la Iglesia (que es el conjunto de sus fieles, y no sólo las instancias jerárquicas) se autodeclara jexperta en humanidad, por su capacidad para interpretar esa verdad del hombre incluida en el diseño creador de Dios.

Desde esa perspectiva, el laicismo —con sus intentos de erradicar de lo público toda postura con parentesco confesional— no deja de ser un despropósito. Renunciar a la inyección de humanidad que un cristianismo vivo ha de llevar consigo resulta un lujo poco razonable. Algo podrían contar sobre ello tantos ciudadanos

de la Europa del Este que han vivido de cerca una teología de la liberación nada libresca. Si un autor de los primeros tiempos de nuestra era hablaba del cristiano como alma del cuerpo social, prescindir de todo lo que huela a cristiano equivale inevitablemente a desanimar la iniciativa social, si no a condenar al cuerpo social a una progresiva corrupción.

Se nos podrá observar, no obstante, que el laicista comienza por negar a la Iglesia tal experiencia en humanidad, por lo que su actitud recobra cierta coherencia. Sin perjuicio de que analicemos con más detenimiento dicha actitud en otra ocasión, no debe pasarnos inadvertido otro pasaje del documento que comentamos: con demasiada frecuencia, los católicos mismos recortamos el significado de nuestra fe para la vida, reduciendo su alcance al ámbito de la intimidad, de la llamada “vida privada”. Nos encontramos, pues, ante un curioso fenómeno de laicismo autoasumido por los propios creyentes, que viven una pintoresca actitud de doble verdad: se saben conocedores de la verdad sobre el hombre, pero consideran que han de ocultarla, cuidándose educadamente de no transmitirla a sus vecinos. Hacen egoístamente uso privado de ese saber-más que la fe les presta, pero renuncian a colaborar a que anime humanizadamente lo público.

Ya vimos que el pluralismo democrático, a la vez que se resiste a reconocer a nadie como propietario de una verdad que pueda imponer a los demás, invita y exige a todo ciudadano a que sea fiel a su personal captación de la verdad. Se espera que la opinión pública vivificada con tales aportaciones acabe lo más cercana posible de las soluciones más verdaderas y eficaces de los problemas sociales.

Sería, por ello, antidemocrático excluir aportación alguna (también las vinculadas a confesiones religiosas); ya que sólo podría hacerlo quien se considerara propietario de una verdad, convertida así en inconfesada postura confesional. Lo que la democracia exige es que esa indeclinable aportación a la vida social sea respetuosa con la dignidad de los demás y, por tanto, se apoye en una argumentación convincente. Queda, lógicamente,

excluido cualquier argumento de autoridad que, por definición, sólo resulta convincente para el ya convencido.

No parece que ello plantee al católico especial problema (aparte, desde luego, del de vencer la pereza), ya que lo que sostiene es más humano de verdad, y no porque él —o aquellos a los que él presta adhesión— lo sostenga. Su problema, y su específica responsabilidad, consistirá en encontrar argumentación suficientemente convincente, capaz incluso de neutralizar la desconfianza que el parentesco confesional pueda despertar.

Como se ha escrito, “cuando el experto en humanidad se considera portador de una verdad heterogénea —cuyo consumo personal sería consecuencia de la generosidad ajena—, renuncia insolidariamente a fecundar la sociedad con algo que recibió para que no fuera sólo suyo; acaba comportándose, de mejor o peor grado, como extranjero en la democracia”. La verdad es que quien lo ha escrito soy yo mismo;²⁴⁸ hay que reconocer que, si bien he venido pertrechado con pocas citas, queda fuera de toda duda mi preocupación por que fueran de la máxima calidad...

Privatizar las propias convicciones resulta la mayor muestra de egoísmo insolidario y de falta de respeto y aprecio a la dignidad ajena. Sólo alguna de estas variables justificaría tal actitud: o no estoy muy seguro de que aquello de lo que me proclamo convencido sea verdad (curiosa fe, sin duda...), o considero que es una verdad tan peculiar que no hay forma humana de convencer a otro de que lo sea (curiosa verdad, sin duda...), o no considero que la capacidad mental de mis vecinos les permita acceder a verdad tan básica (valoración poco caritativa, sin duda), o no estoy dispuesto a perder un minuto en convencer a nadie de nada (insolidario egoísmo reconocido al fin...).

Los que, sin especial mérito por su parte, saben más sobre el hombre son especialmente responsables a la hora de construir un mundo más humano. Estén o no llamados a una actividad política

²⁴⁸ “Expertos en humanidad. Convicciones religiosas y democracia pluralista”, *Estudios sobre la encíclica Sollicitudo rei socialis*, Madrid, Unión Editorial, 1990, p. 134.

cuasiprofesionalizada, no podrán eximirse al menos del esfuerzo por lograr que el marco social en que se desarrolla su trabajo sea más humano. Si, por el contrario, optan por privatizar sus convicciones morales, sólo dejan abiertas dos posibilidades: o darán paso a las de otros, que —por no confesarse confesionales— sí estarían curiosamente autorizados a imponer las suyas, o darán paso a la “amoralidad sistemática de muchos mecanismos de la sociedad”, por utilizar términos del documento al que vengo aludiendo.

Complejos aparte, es preciso asumir que no puede haber una convivencia humana sin un patrimonio ético y cultural libremente compartido y respetado. Desde él —como exigencia ética y cultural— habrá que ejercitar una abierta *tolerancia*.

No cabe nutrir éticamente a los ciudadanos con el insólito imperativo categórico de que “en la democracia nada puede ser considerado verdad o mentira”, ni —como coherente consecuencia— bueno o malo. Afortunadamente nadie llega a tomarse tal despropósito en serio en todos los ámbitos de su actividad pública. A Dios gracias, también en lo que a ética se refiere, se puede acabar subsistiendo algún tiempo de las rentas. En la medida, sin embargo, en que tal planteamiento llega a incidir en algunos ámbitos de la vida pública, resta todo estímulo a la solidaridad y condena a actitudes infantiles.

Sólo desde esta vivencia pública de las propias convicciones éticas, tolerantemente ensambladas en el marco de un pluralismo social, se dispone de fundamento para abordar tarea tan indispensable como la de exigir éticamente a los políticos. Si nada es bueno ni malo, más allá de la puerta de mi casa, los ciudadanos se distinguirán sólo según su capacidad de mangoneo les permita montárselo mejor o peor para su propio beneficio. Los políticos, lógicamente, jugarán con ventaja sin que quepa queja alguna, aunque pueda mostrárseles a cambio un profundo desprecio, como inconfesado derecho al pataleo.

Si, por el contrario, la democracia es compatible con el reconocimiento de valores éticos con incidencia pública —y, no diga-

mos nada, si no es siquiera concebible sin ellos...—, los políticos deberán respetarlos de modo especialmente ejemplar. Nada más imprescindible que ejercer un razonable control de su actividad, si no se quiere acabar sometido a una clase política impresentable. El ciudadano insolidario, que aparenta con aires de superioridad pasar de los políticos, no conseguirá que los despreciados —y, muy probablemente despreciables— políticos pasen de vivir a su aire, encaramados sobre las reales posibilidades de libertad, y sobre el bolsillo, de quienes les desprecian. Todo ello puede resultar relativamente cómodo, pero no cabe disfrazarlo de inteligente.

Todo parece animar, en resumen, a dedicar a la actividad pública lo mejor de nuestra dimensión privada, dando paso a auténticas iniciativas sociales. Ello obliga a superar ese falso dilema que contrapone lo privado y lo público, reconociendo como público todo y sólo lo que es realmente de todos, sea o no el Estado el que lo gestione.

Cuando lo público sea competencia de todos los que —por no haberse privado de ejercer su solidaridad social— estén dispuestos a hacer algo por los demás, se evitará la arraigada querencia a identificar lo público con lo estatal. Habremos dejado atrás una sociedad donde todo funciona peor, gracias a unos ciudadanos alejados de la vida pública, que —por renunciar a ejercer como sujetos de la vida social— acaban sujetos a la vida social que otros —con su desprecio quizá merecido— les van fabricando. Son aparente juegos de palabras que bien valen una batalla cotidiana.