

Sobre el ámbito de la privacidad de la sociedad civil

Por CRISTINA HERMIDA DEL LLANO

Universidad Autónoma de Madrid

«Las viejas investigaciones sobre las ciencias, sobre cualquier ciencia, comenzaban siempre con una explicación etimológica. Pero esta explicación, sobre ser muy somera, nunca pretendía tener la menor importancia. Se contentaba con esclarecer el *quid nominis* y habría considerado quimérico el intento de acercarse a la realidad, al *quid rei*, a través de la etimología. Y, sin embargo, con referencia a las ciencias filosóficas, el método etimológico, como una de las vías de penetración en lo real, está plenamente justificado»¹. De este manera, José Luis López Aranguren comenzaba el segundo capítulo de su *Ética* (1958) dedicado al principio etimológico. Como él mismo señalaría en esta obra, la etimología nos devuelve las palabras a su plenitud original, y patentiza, en el canto rodado, gastado, de hoy, la figura aristada, enérgica, expresiva que poseyó. Pero lo malo de los cantos rodados, explicaba el profesor abulense, no es que lo sean, sino que no sepamos que lo son. Cuando acertamos a verlos tal y como a través de un largo proceso han llegado a ser, humildes y batidos, cansados y limpios, ¿cómo rechazarlos?

Aranguren recordaba aquellos versos de Rilke:

“Die armen Worten, die im Alltag darben
die unscheinbaren Worten, lieb ich so,”².

¹ L. ARANGUREN, J. L.: *Ética*, Alianza Universidad Textos, Madrid, 5.ª reimp., 1990, p. 19.

² *Vid. ibid.*, p. 20.

Pues bien, como discípula intelectual y seguidora del pensamiento de Aranguren³, me resulta obligado comenzar el tema de mi exposición partiendo de una rápida y breve aproximación etimológica. La expresión «sociedad civil» procede del latín de la Segunda Escolástica, *societas civilis*. Pero *societas civilis* era para aquélla lo mismo que *societas politica* o *potestas civilis*, o sea, el equivalente latino del neologismo maquiaveliano *Stato*⁴. Sin embargo, con el transcurso del tiempo, irá cobrando un sentido propio y muy diferente. De una forma simplista, la «sociedad civil» se presenta a menudo, hoy en día, como antagónica en todo frente al Estado, como si una y otro no tuvieran implicaciones mutuas ni múltiples y estrechas relaciones entre sí. En mi opinión, resulta una equivocación creer que Estado y «sociedad civil» se pueden entender de una manera independiente y aislada. En este sentido, me identificaría con la postura que ha defendido, entre otros, el profesor Francisco J. Laporta, al entender que la «sociedad civil» en el fondo constituye un tipo de «Estado» aunque, obviamente, con características bien definidas⁵.

Usualmente, cuando se habla de la disyuntiva entre Estado y sociedad civil, enfatizando la necesidad de poner límites al poder del Estado en aras de otorgar un mayor protagonismo a la sociedad civil, se está, de algún modo, dando por supuesta una contraposición que, desde mi punto de vista, resulta sumamente discutible⁶.

A ello habría que añadir las diferentes maneras de concebir el binomio Estado-sociedad civil. Así, por ejemplo, según Norberto Bobbio, «en la contraposición sociedad civil-Estado, se entiende por sociedad civil la esfera de las relaciones entre individuos, entre grupos y entre clases sociales que se desarrollan fuera de las relaciones de poder que caracterizan a las instituciones estatales. En otras palabras, la sociedad civil es representada como el terreno de los conflictos económicos, ideológicos, sociales y religiosos, respecto de los cuales el Estado tiene la tarea de resolverlos, ya sea mediándolos o suprimiéndolos, o como la base de la que parten las demandas respecto de las cuales el sistema político está obligado a dar respuestas, o como el campo de las varias formas de movilización, de asociación y de organización de las fuerzas sociales que se dirigen hacia la conquista del poder político»⁷. Esta visión de la «sociedad civil» cuenta con un amplio apoyo en la literatura política contempo-

³ El día 18 de junio de 1996 me doctoré en Derecho en la Universidad Autónoma de Madrid con una tesis titulada: «Filosofía Moral y Filosofía Jurídico-Política de J. L. L. Aranguren», dirigida por el Prof. Dr. Elías Díaz.

⁴ Cfr. L. ARANGUREN, J. L., «Estado y Sociedad Civil», en *Sociedad Civil o Estado. ¿Reflujo o Retorno de la Sociedad Civil?*, Documentos y Estudios 61, Fundación Friedrich Ebert, Salamanca, 1988, p. 14.

⁵ Cfr. J. LAPORTA, Francisco : «Sobre la precariedad del individuo en la Sociedad Civil y los deberes del Estado democrático», en *Sociedad Civil o Estado. ¿Reflujo o Retorno de la Sociedad Civil?*, *op. cit.*, p. 20.

⁶ Coincidiría con la postura que, entre otros, ha defendido Eusebio Fernández. *Vid.* su libro: *Filosofía Política y Derecho*, Marcial Pons, Ediciones Jurídicas, S. A., Madrid, 1995, p. 135.

⁷ BOBBIO, Norberto voz «Sociedad civil», en N. Bobbio, N. Mateucci y G. Pasquino, *Diccionario de Política*, tomo II, Siglo XXI Editores, 6.ª ed., corregida y aumentada, México, 1991, p. 1523.

ránea y, a mi modo de ver, se corresponde con la definición que Pérez Díaz ofrece al referirse a la «sociedad civil» en sentido restringido frente a la que él mismo denomina «sociedad civil» *sensu lato*⁸. Desde esta comprensión, aquélla se entendería como una entidad distinta y opuesta al Estado aunque, eso sí, con la existencia de posibles fronteras y relaciones. En definitiva, «sociedad civil» como conjunto de asociaciones voluntarias, mercados y esfera pública no controlada por el Estado, que abarcan ámbitos económicos, sociales, culturales y políticos⁹.

Sin embargo, teniendo en cuenta lo anterior, coincidiría con J. Keane en que aunque, en un sentido más abstracto, «sociedad civil» puede considerarse como un agregado de instituciones, cuyos miembros participan en un conjunto de actividades no estatales –producción económica y cultural, vida doméstica y asociaciones de ayuda mutua–, y que aquí preservan y transforman su identidad ejerciendo toda clase de presiones o controles sobre las instituciones del Estado, en términos mucho más concretos, no debería restringirse la definición de sociedad civil a los términos dados por el neoconservadurismo, por entender la expresión «sociedad civil» como sinónimo de una esfera no estatal, garantizada legalmente y dominada por corporaciones capitalistas y familias patriarcales¹⁰.

Xavier Arbós y Salvador Giner parten de la idea de que cualquier sociedad civil madura presenta, al menos, estas cinco dimensiones: individualismo, privacidad, mercado, pluralismo y clase¹¹. De las cinco

⁸ PÉREZ DÍAZ, Víctor: *La primacía de la sociedad civil. El proceso de formación de la España democrática*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, pp. 77-78.

⁹ Víctor Pérez Díaz imagina la «sociedad civil» compuesta por un agregado de gentes o actores que están comprometidos fundamentalmente en lo que denomina «asuntos privados», lo que, en su opinión, incluiría tanto actividades económicas y culturales como una serie de actividades «sociales»: actividades de autoidentificación como miembros de grupos familiares, territoriales o de otro carácter y, por consiguiente, de identificación de tales grupos y de sus fronteras, de establecimiento de relaciones entre sí, de ejercicio de toda suerte de presiones o controles que garanticen el mantenimiento de su propia identidad, así como el de la identidad y las fronteras de sus grupos, y la continuidad y la estabilidad de sus relaciones. A su modo de ver, tales gentes apenas participan directamente en los negocios públicos o el proceso político si no es con ocasión de acontecimientos extraordinarios tales como las elecciones.

Sin embargo, aclara Pérez Díaz, son precisamente estas gentes las que proporcionan la mayor parte de aquellos recursos que constituyen la sustancia de los asuntos públicos. Parte de estos recursos vuelve a la sociedad civil, en forma de políticas económicas o sociales de protección a tal o cual sector, de obras públicas, de servicios públicos, etc. Otra parte, en cambio, es consumida por y/o reinvertida en el Estado mismo con vistas a su conservación y a su desarrollo. Literalmente el autor escribe en *Estado, Burocracia y Sociedad Civil. Discusión crítica, desarrollos y alternativas a la teoría política de Karl Marx*, Alfaguara, Madrid, 1978: «Se trata, pues, de un sistema de intercambios desequilibrado o asimétrico, donde el saldo de la balanza es, salvo excepción, y a largo plazo, deficitario para la sociedad civil –si bien el volumen de la “deuda” puede diferir según cuál sea el carácter del Estado: según se trate, por ejemplo, de un régimen autoritario burocrático o una democracia liberal», p. 97.

¹⁰ Cfr. KEANE, John: *Democracia y sociedad civil*, Alianza Universidad, Madrid, 1992, p. 33.

¹¹ No obstante, querría aclarar que tanto la definición que proponen de sociedad civil como estas cinco dimensiones piensan que son aplicables «plenamente» tan sólo al periodo histórico de apogeo de la civilización liberal burguesa, previo al desarrollo del Estado asistencial o de bienestar social.

dimensiones, me centraré exclusivamente en la segunda: la «privacidad». Según Arbós y Giner, ésta se referiría al hecho de que la «sociedad civil» es el ámbito de la privacidad en un mundo dividido entre el campo de lo público y el campo de lo privado. Lo cual, a mi modo de ver, no es del todo exacto. A continuación, explicaré por qué.

La dicotomía público-privado impregna toda la historia de la civilización occidental, desde la Grecia clásica hasta nuestros días. Por su parte, la expresión «privacidad», referida a la zona del individuo protegida frente a las intromisiones del mundo exterior, tiene una historia más reciente. Como explica Helena Béjar: «La noción de *privacidad*, traducción algo apresurada del término inglés *privacy* y que no se corresponde exactamente ni con la *vida privada* ni con la *intimidad*, adquiere su sentido moderno durante la Reforma protestante. Sólo en soledad puede el hombre a hallar a Dios y comunicarse directamente con él. La recomendación luterana de la salvación por la fe conduce a los individuos a escrutar sus conciencias en el recogimiento privado: la escucha del *fuero interno* precisa soledad, aislamiento, *privacidad*»¹².

Me resulta obligado recordar aquí que Aranguren fue el introductor en nuestro país de la confrontación católico-protestante; lo que, en mi opinión, hizo posible un acercamiento y una apertura a los que se habían venido llamando durante la larga dictadura franquista «modos de vida extraños a nuestro modo de ser», pero que estaban nada menos que en la base misma de todo el pensamiento moderno y de las actitudes existenciales de la modernidad¹³. Su tesis doctoral, *El protestantismo y la moral* (1954), presentada en 1951 para acceder a la cátedra de Ética y Sociología de la Universidad de Madrid, versaba precisamente sobre la relación fe/moral en las tres principales confesiones cristianas de Occidente –luteranismo, calvinismo y catolicismo–. Tanto en esta obra como en *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* (1952), nos acerca al radicalismo de Lutero, explícitamente manifiesto en la ruptura total con el sentido tradicional, al impugnar la relación católica de lo exterior y corporal con lo interior y espiritual. El profesor abulense escribió sobre el reformador protestante: «Su voluntad de pura interiorización

¹² Helena BÉJAR: *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*, Alianza Universidad, Madrid, 1990, p. 16. De este modo, el principio del libre examen propio del protestantismo viene a constituir un mundo espiritual caracterizado porque el individuo puede relacionarse con Dios sin necesidad de que existan ya mediaciones eclesásticas. Sobre este tema, *vid.* Helena BÉJAR: «La escucha del fuero interno», en *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*, *op. cit.*, pp. 125-135; M. LUTERO: *Obras* (I), Sígueme, Salamanca, 1977, y *Escritos políticos*, Tecnos, Madrid, 1986; G. DE RUGGIERO: *Historia del liberalismo europeo*, Pegaso, Madrid, 1944, p. XXVI; M. WEBER: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona, 1969.

¹³ Son muchos los escritos que estudian la apertura de Aranguren al protestantismo. Entre otros, *vid.* J. AGUIRRE: «La libertad religiosa en J. L. L. Aranguren», *Cuadernos para el Diálogo*, núm. 30, Madrid, 1966, pp. 31-32; Enrique BONETE PERALES: *La ética entre la religión y la política*, Tecnos, Madrid, 1989; Helio CARPINTERO: «La visión de un moralista: J. L. Aranguren», en *Cinco aventuras españolas*, Revista de Occidente, Madrid, 1967, pp. 109-151; J. JIMÉNEZ LOZANO: «Aranguren o un “novum” en las cuestiones religiosas», *Revista Anthropos*, núm. 80, Barcelona, 1988, pp. 51-53.

religiosa es evidente. Hegel ha hablado, a propósito de Lutero, de “la intimidad del espíritu germánico”. Frente a la “exterioridad” del catolicismo –“el reino del Hijo”, según Hegel–, lleno de milagros, veneración de los santos, culto de las reliquias, *opera operata*, indulgencias y clericalismos, la Reforma inaugura “el Reino del espíritu”¹⁴. Por consiguiente, se produce una ruptura de lo interior y lo exterior en nombre de una falsa «espiritualización» característica del luteranismo. Para Lutero la salvación sería obra exclusiva de Cristo y la sola fe interior. El individuo se queda sólo frente a Dios, negando cualquier signo de aprecio a la exterioridad, a la forma, a los símbolos religiosos.

Ahora bien, aunque los orígenes del concepto de «privacidad» se remontan a la Reforma luterana y al cartesianismo¹⁵, aquélla alcanzará su máximo desarrollo con el liberalismo, al hacer del cultivo de la esfera privada un ideal normativo. La *privacidad* dejará de entenderse como el ámbito del fuero interno que anhela la salvación eterna para pasar a secularizarse o, lo que es lo mismo, pasar a corresponderse con una esfera mundana en la que tiene lugar el desarrollo pleno del individuo. Este concepto quedaría así circunscrito a un espacio de soberanía individual. La teoría política liberal planteará su tratamiento desde su comprensión como un derecho, como un límite moral frente al poder político. Para los liberales, el disfrute personal de la esfera privada, de la esfera individual, del ámbito de la libertad (frente a la esfera pública, esfera del Estado, ámbito de la necesidad) se entenderá necesariamente ligado a la existencia del dominio privado que identifican con la realización humana.

De este modo, cabría afirmar que en el pensamiento liberal aparece un ensalzamiento de lo privado en detrimento de la vida pública. En mi opinión, no sin falta de razón se ha hablado de la naturaleza paradójica de la privacidad; pues consecuencia del aislamiento respecto de la sociedad, sólo puede existir dentro de ella. A propósito de ésta, H. Béjar ha precisado: «La privacidad es una posesión de un ser que anhela la soledad pero que sabe que no puede vivir sin los demás a riesgo de dejar de ser humano»¹⁶.

A diferencia de la filosofía política liberal, la sociología clásica perderá de vista la «cuestión de lo privado». El tratamiento de la *privacidad* a partir de la construcción de una esfera individual enfrentada al poder político es sustituido por preocupaciones en torno a un tema más amplio: el individualismo¹⁷. Tönnies, Simmel y Durkheim coincidirán en considerar

¹⁴ J. L. L. ARANGUREN: *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Alianza, Madrid, 1980, p. 52.

¹⁵ El racionalismo de Descartes y el cartesianismo tratará de abrazar la verdad mediante el método deductivo, el uso de principios lógicos que implican una relación directa entre el sujeto cognoscente y el objeto que se analiza. La razón se entiende como un instrumento mediante el cual el hombre puede disolver la oscuridad que lo rodea. Éste se encuentra sólo, aislado, cuando especula filosóficamente. Sobre el «racionalismo», vid. José FERRATER MORA: *Diccionario de Filosofía*, tomo IV, Círculo de Lectores, Barcelona, 1991, pp. 2760-2763.

¹⁶ Helena BÉJAR: *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*, op. cit., p. 28.

¹⁷ A. de Tocqueville insiste en que no se confunda individualismo con el simple egoísmo. Para él, mientras que el egoísmo es un «instinto ciego» tan viejo como el mundo, el individualis-

a éste como un fenómeno que refleja tanto la desazón como la vivencia de una nueva libertad propia de la modernidad. Como observa H. Béjar: «Los padres de la sociología conciben el individualismo como una consecuencia inevitable del universo industrial, como un efecto de la nueva moral que trae consigo una sociedad estructurada por la división del trabajo. [...] La sociología clásica pinta un paisaje en el cual el individuo se distancia de una esfera pública que, al tiempo que libera de vínculos tradicionales, prende al individuo en una red de nuevas dependencias. La práctica del individualismo, esto es, el aislamiento de la sociedad en general, no se identifica ya como una promesa de autorrealización –tal como creían los liberales– sino que merece, como poco, un juicio cauto»¹⁸.

Actualmente, privacidad e individualismo han adquirido un protagonismo especial al observarse en las sociedades occidentales avanzadas un desplazamiento del interés de lo público a lo privado, en parte provocado por el derrumbe de las utopías colectivistas frente al auge de las utopías de corte individualistas. Un hecho que, en mi opinión, lo confirma es la caída de la comunidad (*Gemeinschaft*) –tipo de agrupación social más espontánea, más cálida, más interpersonal, que pretende dotar de un sentido a la vida en cuanto tal–, frente al auge adquirido por la asociación (*Gesellschaft*) –tipo de agrupamiento más frío, más jurídico, que no pretende dotar de sentido a la totalidad de la vida–. La asociación, a diferencia de la comunidad, se ocupa de agrupar a los individuos para unos fines determinados que nunca son, por otra parte, fines últimos. En este caso, los lazos sociales están sujetos a una limitación temporal y se orientan a la consecución de un objetivo específico¹⁹.

Se ha hablado, creo que con razón, de que el hombre moderno ha alcanzado un nuevo estadio en el proceso de desencantamiento progresivo que ya Max Weber se ocupó de preconizar. Naturalmente, son muchas y muy distintas las causas que han provocado profundos cambios en la manera de vivir y concebir la esfera pública: la crisis económica que necesariamente termina desembocando en el desempleo; la caída de los sistemas políticos de la Europa del Este, que pretendían representar el ideal político de izquierdas; la desmoralización, el hastío o la dejadez moral frente al ideal típicamente arangureniano de la «democracia como moral»²⁰; la transformación de la sociedad en una red tan compleja que

mo sería más bien un «juicio erróneo», que apunta más al espíritu que al corazón y que nace con la democracia. Literalmente, el autor explica en *De la démocratie en Amérique* (I), Garnier Flammarion, París, 1981: «El individualismo es un sentimiento reflexivo y apacible que induce a cada ciudadano a aislarse de la masa de sus semejantes y a mantenerse aparte con su familia y sus amigos; de suerte que después de formar una pequeña sociedad para su uso particular, abandona a sí misma a la grande», p. 125

¹⁸ Helena BÉJAR: *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*, op. cit., pp. 15-16.

¹⁹ A propósito de este tema, vid. J. L. L. ARANGUREN: «Ética y comunidades adultas», en *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, Tecnos, Madrid, 1988, pp. 133-148; Helena BÉJAR: «Comunidad y Asociación», en *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*, op. cit., pp. 89-92; Salvador GINER: *Comunidades sociales adultas*, Mezquita, Barcelona, 1983, pp. 81-130.

²⁰ A mi modo de ver, su concepción de la democracia como moral pretende superar la desmoralización reinante expresada en la «dejación» típica de la sociedad tecnológica, consumista y materialista. Aranguren parte de la necesidad que tienen los ciudadanos de ser estimulados

muchas veces obstaculiza la participación de los ciudadanos a la hora de acometer tareas colectivas; la pérdida de confianza y fe en los partidos políticos y sus representantes, etc.

El entusiasmo político de los años sesenta e incluso de buena parte de los setenta parece haberse ido paulatinamente sustituyendo por un progresivo desinterés por transformar el mundo. De este modo, el individualismo contemporáneo se transforma en la tendencia dominante de la moral de nuestro fin de siglo. Junto al ya mencionado ocaso de los valores comunitarios, a partir del abandono de las utopías políticas, se produce el declive del concepto de vocación. El trabajo, que, en un principio, se erigió en puente entre lo público y lo privado pierde su sentido originario y se limita a tener un valor meramente instrumental²¹. Por su parte, igualmente, el éxito se concibe como una medida personalizada que tiene que ver no tanto con la acción como con el sentimiento. Como describe con agudeza H. Béjar: «No es ya lo que uno haga lo que le convierte en “un triunfador” sino más bien cómo “se siente uno” haciéndolo. El éxito no tiene una dimensión objetiva (el reconocimiento por parte del prójimo de una tarea socialmente valorada) sino personal; es la conciencia de la propia realización que se cumple más que en el ámbito de la ocupación, en el terreno de los afectos. El deseo de excelencia se ha desplazado, él también, de lo público a lo privado»²².

Pero es, especialmente, el ocio el ámbito dominado por el individualismo. El redescubrimiento de la literatura de ficción frente a la lectura de textos doctrinales, el cine o la gastronomía, fueron algunos de los primeros signos visibles de la apertura a los placeres privados por parte de un sector social de pasado «progresista» y con una importante influencia cultural sobre el resto de la sociedad. A ello se añadiría, posteriormente, la valoración social de la psicoterapia y el culto al cuerpo, el narcisismo²³, la

políticamente, de ser sacados de la inercia y entrega a la vida privada, hedonista y consumista, de ser sacados de su individualismo y egoísmo característicos de la sociedad contemporánea. Pues es precisamente la lucha por la democracia, el compromiso personal, la forma de vida democrática, lo que podrá sacar al hombre de la dejadez política, que es un aspecto de la dejadez moral. Es más, cabría decir que los textos que dedica Aranguren a la democracia como moral se pueden entender como respuesta a los artículos descriptivos de la sociedad desmoralizada. En relación con este tema, remitiría a las siguientes obras de J. L. L. ARANGUREN: *La democracia establecida. Una crítica intelectual*, Taurus, Madrid, 1979; *España: una meditación política*, Ariel, Barcelona, 1983; *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, op. cit. Vid. también ELÍAS DÍAZ: «La democracia como moral», recientemente aparecido en el homenaje póstumo a J. L. L. Aranguren que ha realizado la revista *Isegoría*, núm. 15, Instituto de Filosofía (CSIC) y Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1997, pp. 29-37.

²¹ J. L. L. Aranguren se mostró siempre muy preocupado por este tema. Así, por ejemplo, en uno de sus últimos libros, *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, op. cit., escribiría: «La cuestión estriba entonces –al menos por ahora, en tanto que las utopías no se cumplan– en devolver plena dignidad, sentido humano y, por supuesto, remuneración justa al trabajo, esto es, modificarlo cuanto sea menester para que puedan ponerse en él interés, vocación y amor», p. 58. En realidad, Aranguren no hacía en este pasaje sino reiterar ideas anteriormente esgrimidas en *La juventud europea y otros ensayos*, Seix Barral, Barcelona, 1968, pp. 139-140.

²² Helena BÉJAR: *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*, op. cit., p. 18.

²³ En relación con la cultura narcisista, recomendaría la lectura de las páginas que H. BÉJAR dedica a este tema en su libro: *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y moderni-*

preocupación actual por la salud y el deporte, éste último, actualmente, «profesionalizado»²⁴.

Lejos ya de la vieja cultura y moral del ocio de los antiguos, me parece que debería tomarse en consideración la propuesta que Aranguren nos hizo en múltiples escritos, ya desde finales de los cincuenta, de «un nuevo Humanismo “socializado” para todos» que englobaría dentro de sí: el fomento de las distracciones útiles; la difusión de un humanismo socializado; la dignificación, sin pérdida de su sentido popular, de los programas de radio y televisión; la creación de un cine y un teatro dotados de enraizamiento y proyecciones sociales; junto a una auténtica expresión socio-cultural²⁵.

La concepción actual del individualismo no representa la continuación del ideal liberal clásico de *privacidad* sino, todo lo contrario, su inversión. Aunque el culto de la vida privada, hoy como ayer, tiene como centro al individuo, su protagonista no es ya un ser activo que busca su desarrollo integral al abrigo de la *privacidad*, al tiempo que se plantea la posibilidad de participar en la vida socio-política. El sujeto, en términos generales, es un sujeto narcisista, insolidario y débil, que encara todo contacto —incluso en el terreno que más valora, el personal— con descreimiento y un profundo temor. La *privacidad* liberal, espacio de desarrollo de una individualidad fuerte, se convierte en el refugio de la impotencia. La eclosión de la *privacidad* ha terminado por fragmentar tanto el mundo social que éste empieza a exigir, al menos, una cierta atención a los fenómenos colectivos²⁶.

El hombre como ciudadano, íntegramente implicado en las empresas colectivas, ha perdido fuerza. La reclusión en el universo privado supone una mirada al mundo indiferente y pasiva. Como ya intuyó Tocqueville, la limitación de la vida al cultivo de la esfera privada provoca una suerte de somnolencia de las diversas virtudes públicas y, en consecuencia, el adormecimiento de una parte del hombre. El dominio privado lleva consigo la renuncia a desarrollar todas las facetas de la personalidad; en este

dad, op. cit., pp. 211-224. Del mismo modo remito a los siguientes textos: Sigmund FREUD: *Introducción al narcisismo*, en *Obras Completas*, vol. II, Biblioteca nueva, Madrid, 1973; J. KOVEL: «Narcissism and the Family», en *Telos*, núm. 44, summer 1980, pp. 88-101; C. LASCH: *The Culture of Narcissism*, Warner Books, Nueva York, 1979, y «Narcissism and the Problem of “Morale”», en *Telos*, núm. 44, summer 1980, pp. 122-125.

²⁴ A propósito de esta «profesionalización» del deporte, J. L. L. ARANGUREN escribe en *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, op. cit.: «El deporte se diferencia de los entretenimientos antiguos, de los juegos, no solamente por su dinamista «contar el tiempo», sino también por su seriedad. El deporte se vuelve «profesional», es decir, se convierte en trabajo. Al ocio y al juego les es común la nota de libertad. El deporte, por el contrario, aplica unas reglas tan rígidas como las del trabajo, cosa natural, ya que se ha tomado ocupación profundamente seria», p. 50.

²⁵ Cfr. J. L. L. ARANGUREN: «Sentido sociológico-moral de las antiguas y las nuevas Humanidades», en la *Revista de la Universidad de Madrid*, IX, 34, Madrid, 1960, pp. 537-575. Posteriormente, este ensayo aparecería publicado en las siguientes obras suyas: *La juventud europea y otros ensayos*, op. cit., pp. 141-173; *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, op. cit., pp. 59-76. En relación con este tema, vid. también su trabajo «Sobre el Humanismo», prólogo a la edición española del libro colectivo *Hacia un nuevo Humanismo*, Guadarrama, Madrid, 1957.

²⁶ Cfr. Helena BEJAR: *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*, op. cit., pp. 18-19.

sentido, el ideal de una individualidad multiforme no llega a realizarse, al menos, en el mundo contemporáneo. El abandono de la arena pública guarda, en mi opinión, una semilla de desastrosas consecuencias: la insensibilidad hacia lo social y la extensión de la apatía política, que termina necesariamente desembocando en «desmoralización». El problema surge ante la «exageración de lo subjetivo» como fuente de individualismo, un fenómeno de naturaleza problemática que, sin muchas reservas, forma ya parte de los tiempos modernos.

Creo que no cabe duda de que la dimensión de la privacidad podría defenderse, actualmente, desde una perspectiva mucho más amplia que la simplemente liberal burguesa. Si premeditadamente la concibiéramos con una amplitud deliberada, creo que comprendería, aparte de la «intimidad», en su sentido más general y coloquial, algo mucho más genérico e importante que se ha venido definiendo como un «perímetro de protección» en torno a todas aquellas acciones y omisiones individuales que, según terminología de Mill, «no dañan a otros»²⁷. Desde este punto de vista, la «sociedad civil» descansaría en la confianza que deposita en todo aquello que sucede dentro de ese llamado «perímetro protector». Pues bien, como con acierto y claridad ha explicado F. J. Laporta: «cualquier estudioso de los sistemas normativos sabe muy bien que la creación de ese círculo mágico de libertad de “lo privado” es consecuencia de la implantación social de ciertas normas permisivas *acompañadas* de una batería completa de prohibiciones de interferir a los demás individuos y al propio poder, sustentadas en la aplicación institucional de la fuerza contra los transgresores; y tal cosa es impensable sin la existencia de una agencia centralizada de coacción que lo lleve a cabo, es decir, sin la existencia del Estado»²⁸. De lo cual fácilmente cabría deducir que, en lo que a la «privacidad» se refiere, no existe posibilidad alguna de definir la «sociedad civil» si no se invoca de algún modo al Estado; lo cual Xavier Arbós y Salvador Giner parecían ignorar en su estudio. Aún más, creo que podría afirmarse que con la constitución de la «sociedad civil» surge un particular tipo de Estado, cuya razón de ser básica sería, siguiendo de nuevo a F. J. Laporta: «dibujar ese “perímetro protector” en torno a los individuos» para que éstos actúen en el seno de ese espacio abierto garantizado sin otro criterio que la persecución sin interferencias de sus intereses y la satisfacción de sus preferencias»²⁹. De acuerdo con ello, resulta

²⁷ La emergencia de la noción de privacidad va ligada a una manera específica de entender la libertad. John Stuart Mill abogará por una libertad consistente en establecer una doble distancia: de cada hombre en relación a los demás y de todos con respecto al Estado. No ha de extrañar, por tanto, que el concepto de privacidad apareciera unida a una libertad frente al otro. Pues se considera que la amenaza viene siempre del exterior, de los otros, y el individuo no tiene más remedio que protegerse de ellos.

²⁸ FRANCISCO J. LAPORTA: «Sobre la precariedad del individuo en la sociedad civil y los deberes del Estado democrático», en *Sociedad Civil o Estado. ¿Reflujo o Retorno de la Sociedad Civil?*, op. cit., p. 21.

²⁹ FRANCISCO J. LAPORTA: «Sobre la precariedad del individuo en la sociedad civil y los deberes del Estado democrático», en *Sociedad Civil o Estado. ¿Reflujo o Retorno de la Sociedad Civil?*, op. cit., p. 23.

claro que la esfera privada ha de gozar de una garantía legal³⁰. La privacidad se podría definir como un *derecho* del individuo entendido como un ser esencialmente moral. Ahora bien, en mi opinión, la esfera privada marca también los límites del poder, el umbral ante el cual éste debe detenerse, bajo pena de mermar su propia legitimidad. Por ello, de ningún modo se puede identificar la «sociedad civil» con un Estado que, aun pretendiéndose liberal y democrático, no se detiene sin embargo en los márgenes del «perímetro protector» sino que lo traspasa, es decir, se introduce en él para organizar actividades, regular ciertas conductas de los agentes y ser también parte activa de ese espacio antes reservado. Con otras palabras: deberíamos evitar la identificación del Estado perímetro protector y del Estado democrático plenamente intervencionista. En mi opinión, el llamado «Estado de la autoidentidad», o, lo que es lo mismo, el Estado hegeliano como superación ética del moral individual, resulta, a todas luces, muy poco deseable y creo que imposible de realizar en la práctica. Recordando a Aranguren, añadiría que en el plano de la aliedad no puede darse una eticidad pura; ya que siempre habrá de tenerse en cuenta que lo moral en cuanto moral incumbe a la persona y sólo a ella. Con otras palabras: si la moral tiene que ser a la vez personal y social, ello significa que el Estado de Derecho, sin dejar de serlo, debería constituirse en Estado de Justicia. Lo cual quiere decir que el Estado de Justicia, la ética de la aliedad, no podría darse sin una mínima autoexigencia ética, pues de lo contrario, de producirse un traspaso total de lo ético-social a la Administración pública se convertirían los ciudadanos en simples consumidores de las directrices estatales³¹. Como, por su parte, ha observado J. Keane: «Las instituciones del Estado no deben entenderse como encarnaciones de lo universal, postura originariamente hegeliana defendida hoy por una atroz alianza de dictadores y regímenes totalitarios, fundada, entrenada y respaldada por las superpotencias. Las instituciones del Estado deben ser entendidas más bien como instrumentos para sancionar legislación, promulgar nuevas políticas, moderar conflictos inevitables entre intereses particulares dentro de los bien definidos límites legales, y para evitar que la sociedad civil padezca nuevas formas de desigualdad y tiranía»³².

A mi juicio, existen ciertos ámbitos en los que el poder no debería entrometerse. En primer lugar, la actividad económica, al estar la propiedad privada íntimamente ligada a la individualidad si se tiene en cuenta que, desde el principio, el hombre deja su rastro en las cosas a través de

³⁰ No ha de extrañar, por tanto, que Xavier ARBÓS y Salvador GINER hayan considerado la sociedad civil en *La gobernabilidad. Ciudadanía y democracia en la encrucijada mundial*, Siglo XXI, Madrid, 1993, como «una esfera, creada históricamente, de derechos individuales y asociaciones voluntarias, en la que la concurrencia políticamente pacífica de unos con otros en la persecución de sus respectivos asuntos, intereses e intenciones privados está garantizada por una institución pública llamada Estado», p. 23.

³¹ Vid. J. L. L. ARANGUREN: *Ética y política*, Guadarrama, Madrid, 1963. Citado por ed. Orbis, Barcelona, 1985.

³² JOHN KEANE: *Democracia y sociedad civil*, op. cit., pp. 34-35.

su trabajo. En segundo lugar, la vida doméstica, en la medida en que la familia y el hogar no son únicamente el núcleo de la vida cotidiana sino que también constituyen el refugio de la autenticidad personal. En tercer lugar, el dominio íntimo, el ámbito en el que se plantean las cuestiones relacionadas con la conciencia y la fe³³.

No se trata tanto de defender la dimensión de la «privacidad» de la «sociedad civil», asegurándose de este modo –por decirlo con I. Berlin– la «libertad de», es decir, un ámbito de no interferencia frente al Estado y los demás individuos, sino más bien de potenciar la «libertad para», a la que necesariamente se unirían las ideas de solidaridad moral y de participación en la vida pública. Bajo este aspecto, creo que resulta enormemente importante no olvidar el triunfo de la teoría elitista de la democracia en nuestros días, en la medida en que se entiende por «democracia» un mecanismo –no «una forma de vida» como proponía Aranguren con especial énfasis en numerosos textos– para elegir la elite gobernante, en una competencia entre las elites; un mero mecanismo puesto al servicio de la estabilidad social. En consecuencia, a mi juicio, resulta necesario actuar para evitar que la participación de los individuos quede reducida al exclusivo mecanismo de la votación³⁴. En este sentido, coincido con A. Cortina cuando escribe: «Potenciar una sociedad civil regida por el principio de parcialidad y en la que la “libertad para” de los individuos se reduzca a un mecanismo de elección de representantes en distintas vertientes de la vida social, me parece, pues, una actividad contraria al principio básico de la moralidad –el principio de la autonomía de la voluntad–, que sigue siendo, a su vez, la fuente de la legitimidad de las democracias existentes; el concepto de una democracia real»³⁵.

Este punto me parece sumamente importante, porque, en definitiva, como ha señalado Aranguren: «el riesgo de la burocratización abarca tanto la esfera pública como la de la “sociedad civil”. Y su remedio no puede ser otro que el que esta sociedad, en tanto que comunidad, y frente a la reclusión en la “vida privada”, movilice una voluntad política de democracia participatoria»³⁶. H. Béjar, por su parte, escribe: «La vuelta intermitente de los ciudadanos a la esfera pública durante los períodos electorales no responde tanto a una movilización real de la población como a la activación de mecanismos plebiscitarios que apelan más a la imagen de las personalidades en liza que a la conciencia política de los

³³ En ello coincidiría abiertamente con la postura defendida por H. BÉJAR en su libro *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*, op. cit., p. 234.

³⁴ Sobre esta cuestión, vid. C. PATEMAN: *Participation an Democratic Theory*, Cambridge, 1970; Adela CORTINA: «La democracia como forma de organización social y como estilo de vida», en la revista *Iglesia Viva*.

³⁵ Adela CORTINA: «El ethos democrático: entre la anarquía y el Leviatán», en *Sociedad Civil o Estado. ¿Reflujo o Retorno de la Sociedad Civil?*, op. cit., p. 97.

³⁶ J. L. L. ARANGUREN: «Estado y Sociedad Civil», en *Sociedad Civil o Estado. ¿Reflujo o Retorno de la Sociedad Civil?*, op. cit., p.17. Vid. también Víctor PÉREZ DÍAZ: *Estado, Burocracia y Sociedad Civil. Discusión crítica, desarrollos y alternativas a la teoría política de Karl Marx*, Alfaguara, Madrid, 1978.

electores. La trivialización de lo político o, al menos, su psicologización, se manifiesta asimismo en el narcisismo colectivo o particularismo colectivista. Estos fenómenos se refieren a un nuevo modo de entender la política, que se distancia de ideologías universalistas para desmembrarse en diversos movimientos sociales (ecologismo, feminismo, agrupaciones de homosexuales, organizaciones proaborto, etc.) con intereses específicos. En este sentido, la proliferación de estas formas de lucha social puede entenderse como un efecto del individualismo actual que prioriza los objetivos miniaturizados, parciales y negativos (no destruir el medio ambiente, no construir centrales nucleares, etc.) sobre los proyectos alternativos globales»³⁷.

De este modo, una parte de lo social se encuentra inmersa en un consenso no participativo. Los ciudadanos políticos sufren el vicio de la pasividad o, en el mejor de los casos, «del vasallaje»³⁸. Nuestra sociedad abraza la definición de Constant de la «libertad de los modernos» como una libertad pasiva que se ejerce no por una activación de la voluntad sino por omisión o por delegación. El *désengagement* se expande progresivamente como actitud entre la población.

Creo que, en buena parte, el individualismo contemporáneo es producto de una ola de conservadurismo que estamos padeciendo tras el fervor social de los años sesenta y de parte de los setenta. Quizá el hombre contemporáneo descubra que el ámbito de los sentimientos y afectos, la esfera del ocio y de la creatividad individual es un mundo limitado, no autosuficiente. Pues el hombre es una persona, pero también es un ciudadano. No se puede olvidar que lo público es el ámbito del compromiso, la esfera en la cual el hombre desarrolla sus acciones, el espacio de la dedicación profesional y del entusiasmo colectivo. Lo público y lo privado son, ambos, objetos alternativos de interés y de dedicación, *shifting involvements*, como se ha dado en llamar a este incesante ir y venir, a este movimiento pendular de una esfera a otra.

A fin de cuentas, coincidiría plenamente con la postura defendida por Eusebio Fernández cuando observa: «que la participación en la sociedad civil (donde se encuentran los pequeños detalles, centrales, de nuestra vida cotidiana y de una existencia lo más feliz y auténtica posible) y en el Estado (donde nos realizamos como ciudadanos que tienen el derecho a construir el marco de su convivencia política y a controlar y, en su caso rechazar, las imposiciones no justificadas del poder político) son los cauces de esa convivencia y supervivencia conjunta»³⁹. Por ello, me parece

³⁷ Helena BÉJAR: *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad, op. cit.*, p. 242.

³⁸ Se ha venido reconociendo que con el paso del feudalismo y del despotismo ilustrado a la democracia se produce el paso del vasallaje o de la condición de súbdito a la de ciudadano. Sin embargo, se observa con cierta frecuencia que esta ciudadanía política, por una parte, apenas se practica en la realidad y que, por otra parte, no suele traducirse en una ciudadanía moral. En relación con este tema, *vid.* Adela CORTINA: «Del vasallaje a la ciudadanía moral», en *Hacer reforma. La ética de la sociedad civil*, Anaya, Madrid, 1994, pp. 25-34.

³⁹ Eusebio FERNÁNDEZ: *Filosofía Política y Derecho, op. cit.*, p. 148.

fundamental realimentar nuestra esperanza perdida en el Estado, aunque con todas las cautelas y complementos que se quieran, porque creer que el conjunto de nuestras aspiraciones éticas, políticas y sociales (vivienda digna, salario básico, salud, educación, protección del medio ambiente, superación de discriminaciones...) pueden satisfacerse adecuadamente al margen de una agencia centralizada de control no deja de ser una rígida inconsistencia carente de cualquier fundamento⁴⁰.

Por último, a mi modo de ver, una verdadera democratización implicaría intentar mantener y redefinir las fronteras entre «sociedad civil» y Estado a través de dos procesos interdependientes y simultáneos: la expansión de la libertad y la igualdad social, y la democratización y reestructuración de las instituciones estatales⁴¹. Rechazaría la suposición de que el Estado pueda alguna vez reemplazar a la «sociedad civil» y viceversa. Más bien, al contrario, quiero defender aquí que «sociedad civil» y Estado deben convertirse en condición de una democratización recíproca. Para ello, es menester que, como ha precisado J. Keane, «la «sociedad civil» se convierta en una espina clavada permanentemente en el flanco del poder político». Puesto que «sin una sociedad segura e independiente de esferas públicas autónomas, los objetivos de igualdad, libertad, planificación participativa y adopción conjunta de decisiones no serán más que eslóganes vacíos. Pero sin la función protectora, redistributiva y mediadora del Estado las luchas por transformar la sociedad civil caerán en la dinámica del *gueto*, en la división y en el estancamiento, o generarán sus propias y nuevas formas de desigualdad y falta de libertad»⁴².

⁴⁰ Me identifico con las conclusiones a las que llega Francisco J. LAPORTA en su artículo: «Sobre la precariedad del individuo en la sociedad civil y los deberes del Estado democrático», en *Sociedad Civil o Estado. ¿Reflujo o Retorno de la Sociedad Civil?*, *op. cit.*, p. 30.

⁴¹ El éxito de estos dos procesos dependería de la conjunción de, al menos, dos condiciones, que J. KEANE, con acierto, en su libro *Democracia y sociedad civil*, *op. cit.*, sintetiza del siguiente modo: «En primer lugar, sería necesario reducir el poder no sólo del capital privado y del Estado, sino también el de los hombres blancos heterosexuales sobre (lo que reste) la sociedad civil, mediante luchas sociales e iniciativas políticas públicas que permitan a los ciudadanos intervenir conjuntamente en esferas públicas “socializables”, competir por la igualdad de poder y elevar así al máximo su capacidad para jugar un papel activo en la sociedad civil.

En segundo lugar, las instituciones estatales deberían hacerse más responsables ante la sociedad civil redefiniendo sus funciones de protección, coordinación y regulación de la vida de los ciudadanos. Consecuentemente, la democratización evitaría tanto los bien conocidos atolladeros del anarcosindicalismo –los esfuerzos de la sociedad civil por emanciparse sin ayuda– como la excesiva regulación burocrática del socialismo estatalmente administrado», p. 34.

⁴² *Vid. ibid.*, p. 35.