

MÁS SOBRE LA ÉTICA CIVIL

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Diego Gracia Guillén*

En el Primer Encuentro Iberoamericano de Academias de Ciencias Morales y Políticas celebrado en Madrid en 2017, presenté una ponencia en la sección titulada “Democracia y Ética Civil”, en la que buscaba analizar con algún detalle el sentido de la expresión “ética civil”, habida cuenta de su polisemia¹. Lejos de constituir el final, abrió incógnitas que he intentado despejar en trabajos posteriores². Hoy me propongo prolongar lo expuesto en el primero de esos textos, a fin de dar acabamiento a temas que allí no pudieron quedar sino esbozados.

LA SORPRENDENTE JUVENTUD DEL CONCEPTO DE SOCIEDAD

Eso que los antropólogos llaman etnocentrismo, el que nos situemos siempre en el centro de los acontecimientos y juzguemos todo desde nuestro particular punto de vista, que obviamente damos por imparcial, hace que nuestros juicios estén ya sesgados desde el inicio. El etnocentrismo de los antropólogos, Freud lo veía como un efecto inevitable de nuestro innato narcisismo. Y la consecuencia es, de nuevo, que los enfoques de las cosas y los acontecimientos están ya sesgados de origen.

Algo de esto pasa con la palabra “sociedad”. El *Diccionario de autoridades (1726-1739)*, entiende por sociedad “compañía de racionales”, y aclara:

* Sesión del día 20 de febrero de 2018.

¹ DIEGO GRACIA, “Repensando la ética civil”, en *Actas del I Encuentro Iberoamericano de Academias (16-18 de Octubre de 2017)*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2018:333-344.

² DIEGO GRACIA, “Ética civil y ciudadanía”, *Bioética Complutense*, 2018;33:4-6. DIEGO GRACIA, “La moral del ciudadano”, en DOMINGO GARCÍA MARZÁ, JOSÉ FÉLIX LOZANO AGUILAR, EMILIO MARTÍNEZ NAVARRO y JUAN CARLOS SIURANA APARISI (coord.), *Ética y Filosofía política: Homenaje a Adela Cortina*, Madrid, Tecnos, 2018:485-494.

“Vale también la junta, ò compañía de varios sujetos para el adelantamiento de las facultades, y ciencias. Lat. *Societas*. FEIX. Theatr. tom. 3. Disc. 13. §. 25. num. 97. La Academia Real de las Ciencias de París, la *Societâd* Regia de Londres, no son mas que un rasguño del gran proyecto de Bacón.” Parece claro que a la altura de 1739, “sociedad” significaba “compañía” de sujetos racionales. Así que es preciso acudir al término “compañía”, que define así: “Sociedad, y participación común y igual, de bienes y males entre dos o más personas, que se juntan para alguna operación y efecto. Covarr. dice que viene del Latino *Compar*, por la igualdad que hai entre los compañeros. Latín. *Societas*. PARTID. 1. tit. 5. l. 47. Sabida cosa es, que ninguna compañía non fue mejor, que la de Jesu Christo Nuestro Señor, en que eran doce Apóstoles; empero el uno dellos hizo pecado de traición. RECOP. lib. 2. tit. 4. l. 1. Y por esto conviene a los Reyes tener cerca de sí compañía de buen consejo. SANT. TER. Fundac. cap. 11. Plega a su Magestad (hijas mías) que nos sepamos aprovechar de tan buena compañía como esta. FONSEC. Vid. de Christ. tom. 4. pl. 701. A la compañía del alma, y del cuerpo llama S. Agustín dulce consorcio, compañía sabrosa: no podía no serlo compañía tan antigua, tan amada y tan estrecha.”

Ahora podemos entender con alguna precisión el significado de “compañía de racionales”. La sociedad no consiste en la mera reunión de sujetos humanos, es decir, en la simple compañía, sino que exige una segunda condición, el que esos sujetos sean racionales, lo que en este caso significa que “acuerden” unirse para un fin determinado. Lo cual no hace más que expresar en español lo que el término *societas* significó en latín, donde el derecho romano lo cargó con un sentido fuertemente jurídico, como resultado de la formalización de un contrato, bien privado (y entonces lo que se crea es una sociedad civil o mercantil), bien público, donde tuvo, por ejemplo, el sentido de “alianza”. El término *societas* soportó en latín los significados de compañía, sociedad, asociación y alianza. Las sociedades se hacen, las hacen los seres humanos. El verbo *socio*, *-as*, es activo y significa “asociar” y “aliar”.

El hecho de que para saber lo que significa sociedad haya que acudir al término compañía, es altamente significativo, y demuestra que carece del sentido que hoy tenemos por usual. Esto es aún más claro si consultamos el *Tesoro* de Covarrubias, en el que el término “sociedad”, simplemente, no aparece. Y es que el sentido clásico de la palabra es el de “compañía de racionales”, como dice el Diccionario de Autoridades. Los seres irracionales, los animales, forman familias, grupos y colectividades, pero para designarlos no se utilizó el término latino *societas*, sino *communitas*, que traduce el griego *koimonia*. Los animales forman comunidades naturales, pero no sociedades. Esto sólo pueden hacerlo los seres racionales, de tal modo que la sociedad es un acuerdo racional, una compañía de racionales.

Las compañías de racionales pueden ser de muy diverso tipo. Está la sociedad familiar, las sociedades y asociaciones religiosas, como la Compañía

de Jesús, las hay mercantiles, y también las hay políticas. En toda la politología antigua se parte del principio de que muchas de estas sociedades son deficientes o deficitarias, ya que resultan incapaces de bastarse a sí mismas, carecen de *autárkheia* y de *autonomía*. Sólo hay una que sea realmente autónoma y autosuficiente, de modo que el ser humano pueda llevar en ella su vida a plenitud, al alcanzar su *télos* intrínseco, que no es otro que la *eudaimonía*. Esa *koinonía* autosuficiente y perfecta es la *pólis*, el Estado. Por eso recibe el nombre de “sociedad perfecta”. Todas las otras comunidades humanas son imperfectas. Como lo es también el propio individuo. Lo opuesto en griego a *polítes* es *idiótes*, el sujeto que hoy llamaríamos autónomo. No hay autonomía fuera del Estado, y en el mundo medieval, cuando junto a la sociedad perfecta del Estado la teología afirmase la existencia de otra sociedad perfecta, la Iglesia, resultará que tampoco hay autonomía fuera de la Iglesia.

Se comprende que esto entrara en crisis en el mundo moderno, época en la cual el término autonomía empezó a cobrar el sentido que le damos hoy. El individualismo es típicamente moderno. Hoy conocemos con bastante precisión la historia del término autonomía, tras el exhaustivo estudio que sobre él llevó a cabo J.B. Schneewind en su libro *The invention of Autonomy*³. El título expresa ya su contenido. La autonomía es una invención de la modernidad, especialmente del siglo XVIII. Cobra sentido pleno, por vez primera, en la obra de Kant. Pero tiene precedentes en otros autores, y de modo muy particular en Rousseau. Que es también uno de los primeros en los que el término “sociedad” inició su andadura moderna. Y es que ambos conceptos evolucionaron al unísono. La matriz en la que los individuos tienen que desarrollar su autonomía no es el Estado sino esa estructura previa que comienza a llamarse sociedad. Se caracteriza por ser una estructura “natural”, como las que se dan en las sociedades animales, esas que los antiguos denominaban con los términos *koinonía* y *communitas*. Los clásicos distinguieron esas estructuras de las propiamente humanas, para las que reservaban el término *societas*, dado que requerían un acuerdo de voluntades, y por tanto un contrato (implícito o explícito) con claros efectos jurídicos. Y como el Derecho es prerrogativa del Estado, resultó que sólo a éste cabía considerar sociedad perfecta. Todas las demás eran, por necesidad, imperfectas. Ahora, por el contrario, empieza a decirse que la sociedad es la estructura interhumana anterior al Estado y fundamento suyo, de tal modo que éste empieza a cobrar el sentido de mero epifenómeno. Es un cambio drástico, del que probablemente aún no hemos acabado de sacar consecuencias.

³ J.B. SCHNEEWIND, *The invention of Autonomy*, Cambridge University Press, 1998.

DEL “ESTADO DE NATURALEZA” A LA “SOCIEDAD CIVIL”

La teoría clásica de que la sociedad no es una estructura natural sino que consiste en un acuerdo de voluntades, y que por tanto viene a identificarse con el Contrato Social y, a la postre, con el Estado, no entra en crisis hasta el comienzo del mundo moderno, como una consecuencia no esperada del descubrimiento de América. Al leer los europeos lo que relataba Colón en sus misivas al Rey de España, y sobre todo Américo Vespucio en sus *Cartas de viaje*⁴, descubrieron una sociedad que no se parecía en nada a la que ellos conocían por los relatos bíblicos y la historia medieval. Resultaba dudoso que la recién descubierta América fuera el paraíso terrenal, pero tampoco semejaba encontrarse en ninguna de las fases ulteriores descritas por los textos sagrados. Los relatos de América describían a los aborígenes como viviendo en un estado nuevo, al que los europeos dieron en llamar “estado de naturaleza”. Era natural, como las agrupaciones animales, pero se diferenciaba de éstas en que se hallaba compuesta por seres humanos. Y resultaba evidente que no constituía una *pólis*, un Estado en el sentido clásico del término. Era una situación previa al Estado civil. Eso es lo que se denominó “estado de naturaleza”. Su caracterización no fue homogénea ni uniforme, lo que dio lugar a dos tipos de interpretaciones. En el estado de la naturaleza los seres humanos son racionales, y por tanto tienen perfecta conciencia de lo que Hobbes llama las “leyes de la naturaleza” (humana), lo que les hace sensibles a “la justicia, la equidad, la modestia, la misericordia, y en suma, al hacer con los demás lo que quisiéramos que se hiciera con nosotros”⁵. Pero junto a esto poseían las “las pasiones naturales”, que “nos inclinan a la parcialidad, al orgullo, a la venganza, y demás”⁶. El resultado, dice Hobbes, es que “los convenios, cuando no hay temor a la espada, son sólo palabras que no tienen fuerza suficiente para dar a un hombre la menor seguridad”⁷. La conclusión es tajante: el estado de naturaleza es insostenible; se requiere un Estado civil, y además fuerte, absoluto. La propia conquista de América habría demostrado esto. Lo demás es una pura utopía, que Hobbes describe así: “Mientras los hombres viven sin ser controlados por un poder común que los mantenga atemorizados a todos, están en esa condición llamada guerra, guerra de cada hombre contra cada hombre”⁸.

Hobbes sabía, en cualquier caso, que en América las cosas no habían sucedido exactamente así. La guerra comenzó el año 1518, con la llegada de Cortés a la península del Yucatán, donde tuvo lugar la primera batalla, la que dio comienzo al periodo llamado de “Conquista”. Desde 1492 hasta 1518, es decir, durante los primeros veinticinco años, no puede hablarse con propiedad

⁴ AMERIGO VESPUCCI, *Cartas de viaje*, Madrid, Alianza, 1986.

⁵ THOMAS HOBBS, *Leviatán* II,17, Madrid, Alianza, 2002:153.

⁶ HOBBS, 2002:153.

⁷ HOBBS, 2002:153.

⁸ HOBBS, 2002:115.

de conquista sino de “Descubrimiento”: el descubrimiento de unos pueblos que, entre otras cosas, demostraban vivir pacíficamente en el estado de naturaleza. Porque Hobbes sabía esto, que no todo pueblo en estado de naturaleza vivía en guerra, escribió: “Podrá tal vez pensarse que nunca hubo un tiempo en el que tuviera lugar una situación de guerra de este tipo. Y yo creo que no se dio de una manera generalizada en todo el mundo. Pero hay muchos sitios en los que los hombres viven así ahora. Pues los pueblos salvajes en muchos lugares de América, con la excepción del gobierno que rige en las pequeñas familias, cuya concordia depende de los lazos naturales del sexo, no tienen gobierno en absoluto y viven en el día de hoy de esa manera animal”⁹. Indudablemente Hobbes se está refiriendo a las descripciones idílicas llevadas a cabo por los primeros descubridores, que no puede no admitir. Pero califica la situación de esos indígenas de *brutish manner*.

En conclusión, para Hobbes el estado de naturaleza es primitivo, conflictivo e insostenible; es un estado de guerra. De ahí la necesidad de un gobierno civil fuerte y, a ser posible, absoluto. Algo similar dirá Kant, al afirmar que la constitución perfecta, cosmopolita, sería aquella que acabara con la guerra connatural a las agrupaciones humanas, y que instaurara de una vez por todas la “paz perpetua”. En general, los partidarios de las tesis de Hobbes acabarán disolviendo la sociedad en el Estado, de igual modo que sucedió en la antigüedad. La sociedad civil se esfuma.

Pero hubo otra interpretación. Su representante paradigmático fue Locke. Él separó con toda precisión lo que llamó “el estado natural” del “estado de guerra”. Uniéndolos, Hobbes habría cometido, para Locke, un error: “Ha habido quien los ha confundido, a pesar de que se hallan tan distantes el uno del otro como el estado de paz, benevolencia, ayuda mutua y mutua defensa lo está del de odio, malevolencia, violencia y destrucción mutua”¹⁰. En el primero impera el principio de “justicia”, en tanto que al segundo se llega a través de acciones “injustas”. Son estas las que hacen necesaria la creación del Estado civil. Pero éste no puede ignorar que hay una estructura anterior a él. Locke la describe en términos que no difieren mucho de los propios de los cronistas de Indias: “Es necesario que consideremos el estado en que se encuentran naturalmente los hombres, a saber: un estado de completa libertad para ordenar sus actos y para disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor les parezca, dentro de los límites de la ley natural, sin necesidad de pedir permiso y sin depender de la voluntad de otra persona. Es también un estado de igualdad, dentro del cual todo poder y toda jurisdicción son recíprocos, en el que nadie tiene más que otro, puesto que no hay cosa más evidente que el que seres de la misma especie y de idéntico rango, nacidos para participar sin dis-

⁹ HOBBS, 2002:116.

¹⁰ JOHN LOCKE, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Madrid, Aguilar, 1969:16.

tinción de todas las ventajas de la naturaleza y para servirse de las mismas facultades, sean también iguales entre ellos, sin subordinación ni sometimiento, a menos que el Señor y Dueño de todos ellos haya colocado, por medio de una clara manifestación de su voluntad, a uno de ellos por encima de los demás, y que le haya conferido, mediante un nombramiento evidente y claro, el derecho indiscutible al poder y a la soberanía”¹¹.

El estado de naturaleza no es el paraíso terrenal, pero Locke apela al Dios creador como su garante. Cabe considerarlo algo así como un paraíso terrenal secularizado, que no sólo sabemos que ha existido en América, sino, lo que es mucho más importante, que se da también en nuestro medio. “Es evidente que nunca faltaron ni faltarán en el mundo hombres que vivan en ese estado. [...] Porque el estado de naturaleza entre los hombres no se termina por un pacto cualquiera, sino por el único pacto de ponerse todos de acuerdo para entrar a formar una sola comunidad y un solo cuerpo político. Los hombres pueden hacer entre sí otros convenios y pactos y seguir, a pesar de ello, en el estado de naturaleza. Las promesas y las estipulaciones para el trueque, etcétera, entre los dos hombres de la isla desierta de que nos habla Garcilaso de la Vega en su historia del Perú, o entre un suizo y un indio en los bosques de América, tienen para ellos fuerza de obligación, a pesar de lo cual siguen estando el uno con respecto al otro en un estado de naturaleza, porque la honradez y el cumplimiento de la palabra dada son condiciones que corresponden a los hombres como hombres y no como miembros de la sociedad”¹².

Si la versión pesimista del estado de naturaleza de Hobbes llevó a la anulación de la Sociedad en el Estado y a la defensa del Estado absoluto, la versión más positiva de Locke afirmó con trazos muy positivos la existencia de una estructura anterior al Estado, la Sociedad, lo que a su vez permitía entender que el Estado resultante del pacto social no tenía por qué ser el Estado absolutista sino el Estado democrático.

De todo esto, lo que aquí interesa es el surgimiento de esa estructura natural anterior al Estado que acabará llamándose Sociedad. También puede denominarse “sociedad civil”, pero es debido al cambio que sufrió esta expresión a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. Hasta entonces, “sociedad civil” había sido uno de los nombres del Estado, ya que servía para designar el tipo de sociedad que los latinos llamaban *civitas* y los griegos *pólis*. Sociedad civil era igual a Estado. Lo que empezó a surgir fue una nueva estructura, la Sociedad, que

¹¹ JOHN LOCKE, 1969:5.

¹² LOCKE, 1969:12. Locke refiere la hazaña de Pedro Serrano y su compañero en una isla desierta del Caribe, que cuenta Garcilaso de la Vega en el capítulo 8 del Libro primero de sus *Comentarios reales, que tratan del origen de los Yncas, reyes que fueron del Perú, de su idolatría, leyes y gobierno en paz y en guerra, de sus vidas y conquistas, y de todo lo que fue aquel Imperio y su Republica, antes que los españoles passaran a el*. Lisboa, 1609.

acabó modificando el sentido clásico de la expresión “sociedad civil”, la cual, de ser designación del Estado pasó a serlo de la Sociedad. Este cambio fue lento y relativamente sinuoso, con varios hitos importantes que es preciso reseñar.

Un hito importante en esta historia lo representó Rousseau, gran admirador de Locke, que como él defendió la tesis de que la naturaleza del ser humano no nace perversa, de modo que el estado de naturaleza no puede identificarse con el estado de guerra. “Pongamos como máxima incontestable que los primeros movimientos de la naturaleza son siempre rectos; no hay perversidad original en el corazón humano; no se halla en él un solo vicio que no se pueda averiguar cómo y por dónde se introdujo. La sola pasión natural en el hombre es el amor de sí mismo o el amor propio tomado en un sentido amplio”¹³ Para designar esta situación originaria, Rousseau utilizó la expresión “hombre natural”¹⁴. Lo que le pervierte es la “sociedad” en todas sus formas, una de las cuales es el Estado. Y ello no porque las estructuras sociales sean en sí perversas, sino porque se hallan en un lamentable estado de degradación, es decir, porque las hemos pervertido los seres humanos. “Tal como están las cosas, un hombre abandonado desde su nacimiento a sí mismo sería el más desfigurado de los mortales; las preocupaciones, la autoridad, la necesidad, el ejemplo, todas las instituciones sociales, en las que estamos sumergidos, apagarían en él su natural modo de ser y no pondrían nada en su lugar que lo sustituyese. Sería como un arbolillo que el azar ha hecho nacer en medio de su camino y que los transeúntes, sacudiéndolo en todas direcciones, lo matan”¹⁵. Esos transeúntes que acosan y degradan al hombre natural son las que Rousseau llama “instituciones sociales”, entre ellas los Estados históricos, que han pervertido la bondad natural del ser humano. “Todo es perfecto cuando sale de las manos de Dios, pero todo degenera en las manos del hombre”, dice la primera frase del *Emilio o la educación*.

Hasta aquí, Rousseau no parece decir nada distinto de Locke, si bien ha llevado al extremo su punto de vista. La gran novedad está en el remedio que propone. Locke acabó viendo la solución en el mismo punto donde la había situado Hobbes, en el contrato social y, por tanto, en el Estado. La solución de Locke, como la de Hobbes, era política. La degradación de las estructuras sociales, origen del estado de guerra, hay que resolverla mediante el poder coactivo del Estado y el imperio de la ley. Rousseau, por el contrario, cree que el remedio se halla en la educación. Es el mensaje de su libro *Emilio o la educación*. La educación tiene por objeto hacer que el “hombre natural” se eleve hasta la condición de “hombre moral”¹⁶. Por moral entiende Rousseau el trato con los

¹³ J.J. ROUSSEAU, *Emilio o la educación*, Barcelona, Bruguera, 1979:140-1.

¹⁴ ROUSSEAU, 1979:260.

¹⁵ ROUSSEAU, 1979:65.

¹⁶ ROUSSEAU, 1979:260.

demás seres humanos, de modo que hombre moral viene a identificarse con hombre social. Pero sucede que ese hombre social está en una condición lamentable, penosa. No podrá salir de ella más que a través de la educación: “como en la misma sociedad hay causas inevitables por las cuales se acelera el progreso de las pasiones, si no aceleramos en la misma proporción el progreso de las luces que sirven para regular estas pasiones, nos saldríamos entonces del orden de la naturaleza y se rompería el equilibrio”¹⁷. Rousseau no pone sus esperanzas en la política sino en la educación. Una sociedad de sujetos bien educados pactaría un “contrato social” correcto y llevaría una vida política digna. El Estado es un epifenómeno de la sociedad, que es donde Rousseau cree necesario incidir. Hay que educar a la población para que las estructuras sociales no opriman a los seres humanos, y para que sea posible construir Estados justos, que a diferencia de los hasta ahora existentes, no sólo no anulen al “hombre natural” sino que lo eleven hasta la condición de “hombre moral” y “político”. Pero eso sólo se conseguirá comenzando por el principio, es decir, por educar al hombre natural adecuadamente. Tal es el objetivo de la educación. Sólo a partir de ahí podrá pactarse un “contrato social” adecuado. No deja de ser significativo el hecho de que Rousseau no hable de la educación en el libro que consagra al Estado, *El contrato social*, sino en aquel en que se ocupa del hombre natural, el *Emilio o la educación*.

La educación a la que se refiere Rousseau es la educación en general, de acuerdo con las diferentes edades, pero sobre todo la educación “moral”. Así como el Estado se rige por leyes y procede de un modo propio que se denomina política, así también la naciente sociedad posee su propio sistema de normas, que no son legales sino morales (en sentido amplio, los usos y costumbres de la sociedad, y en sentido estricto, su ética). Y para el logro de ese objetivo el medio fundamental no es la política sino la educación.

Esto permite entender varias cosas, al menos dos. Una, el nuevo sentido que adquiere el término sociedad civil. Y segundo, la importancia que a partir de este momento toma la educación para el buen funcionamiento de una sociedad.

Primero, el cambio de sentido de la expresión “sociedad civil”. En 2017 ha aparecido la excelente edición de la *Filosofía del Derecho* de Hegel preparada por Joaquín Abellán. Finaliza con un “Glosario” de términos. Uno es *bürgerlich*, que unas veces se traduce por “civil”, otras por “social”, e incluso por “burgués”. Abellán opta acertadamente por “civil”, pero como ese adjetivo significó tradicionalmente perteneciente al Estado, y no a la Sociedad, Abellán se siente obligado a fijar el sentido del término con este párrafo: “Civil se diferencia de *natural* y de *político/estatal*. La ‘sociedad civil’ (*bürgerliche Gesellschaft*)

¹⁷ ROUSSEAU, 1979:370.

de Hegel se refiere al ámbito de las relaciones económicas para la satisfacción de las necesidades humanas, teniendo, por tanto, un contenido semántico más restringido que la antigua *societas civilis sive política* de la tradición occidental anterior a Hegel. Dentro de esta distinción conceptual y terminológica entre sociedad civil y sociedad política (Estado), Hegel utiliza, sin embargo, el término *Bürger* para denominar al ciudadano (miembro del Estado), pero también lo utiliza a veces para denominar al miembro integrante de la ‘sociedad civil’, especificando entonces que *Bürger* lo entiende en el sentido del término francés *bourgeois* (véase § 190)¹⁸. La distinción clara entre Sociedad y Estado no tiene lugar más que a comienzos del siglo XIX, y sólo en grupos muy selectos de personas. El propio Abellán documenta cómo en los pensadores anteriores a Hegel la confusión es aún mayor. Aduce testimonios de Bodino, Hobbes, Locke y Kant. Sobre este último, escribe: “Cuando Kant define el Estado en los párrafos 45 y 46 de la *Metafísica de las Costumbres* utiliza como sinónimos *Staat*, *civitas* y *societas civilis*. Se sitúa, por tanto, dentro de una tradición europea en la que el término latino *societas civilis* denominaba la comunidad política, antes de que se produjera la escisión conceptual entre ‘Estado’ y ‘Sociedad civil’¹⁹. De hecho, la identificación de la Sociedad con el Estado, o la confusión entre esos dos órdenes, sigue siendo mayoritaria incluso hoy en día. Eso explica, por ejemplo, la creencia tan extendida en la población de que los problemas sociales de cualquier tipo son asuntos que han de solucionar los políticos, así como el convencimiento, no menos generalizado entre los políticos, de que ellos son los únicos que pueden ofrecer soluciones a la deriva social.

La distinción clara entre Sociedad y Estado es asunto que sólo ha calado en ciertas minorías, y desde época que sorprende por lo reciente. Y esas minorías que sí vieron con claridad que el Estado es un mero epifenómeno de la Sociedad, cayeron inmediatamente en la cuenta de la importancia superlativa de la “educación”, eso que los ilustrados alemanes denominaron *Bildung*. En esto, como ya hemos podido comprobar, Rousseau fue un auténtico adelantado. Pero inmediatamente le siguieron otros muchos. No me refiero a Pestalozzi y a lo que cabe denominar Pedagogía en sentido estricto. *Bildung* no es pedagogía sino formación, educación. Es un tema que obsesionó a los ilustrados alemanes. La ciudadanía no puede consistir en el mero disfrute de los derechos civiles y políticos. Debe verse como una conquista moral y humana. Como ejemplo de esto, valgan unos cuantos nombres. En primer lugar, el de Kant, tan preocupado por la educación moral de la sociedad, que finaliza su gran libro de ética, la *Crítica de la razón práctica*, con un pequeño tratado de educación moral. En segundo, el caso de Herder y su *Filosofía de la Historia para la Educación de la Humanidad* (*Aunch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Men-*

¹⁸ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política*, Madrid, Tecnos, 2017:360.

¹⁹ G. W. F. HEGEL, 2017, xxvi, n. 17.

scheit), que si algo busca es una *Bildung* opuesta a la ilustrada, que eduque a las gentes para hacerlas capaces de ver tras la historia de cada pueblo el dedo de la providencia. Y en tercer lugar, y sobre todo, la obra de Wilhelm von Humboldt *Teoría de la educación del hombre* (1793). El caso de Humboldt es particularmente significativo, porque en su obra *Los límites de la acción del Estado*²⁰ demostró ser uno de los primeros en tener perfectamente clara la distinción entre Sociedad y Estado, quizá porque su gran tema de estudio, la lingüística, es típicamente social y nada político²¹. Humboldt define el Estado, muy rousseaunianamente, como “la voluntad común de la sociedad”²². Por lo demás, en su libro sobre los límites de la acción del Estado, escribe como conclusión del capítulo VIII, aquel que trata sobre la posible mejora de las costumbres desde el Estado, lo siguiente: “El Estado debe abstenerse por completo de intentar influir, directa o indirectamente, en la moral y en el carácter de la nación de otra manera distinta a la que lógicamente y de por sí resulta inevitable al aplicar todas aquellas demás medidas (de orden) que son imprescindibles. Toda intervención con este propósito [el de intentar influir en la moral y el carácter de la nación], y particularmente, cualquier tipo de control sobre educación, sobre las instituciones religiosas, o las leyes contra el lujo, etc., cae, sencillamente, fuera de su ámbito de actuación”²³. La educación no es prerrogativa que primariamente pertenezca al Estado, como pensaba Platón, sino a la Sociedad y a las estructuras sociales.

Pero esto, lejos de resolver los problemas, no hizo más que plantearlos a un nuevo nivel, y quizá complicarlos. Porque ahora será preciso aclarar dos cuestiones. La primera, qué es la sociedad, porque sólo de ese modo podremos saber cómo hay que formar o educar a los ciudadanos. Y la segunda cuestión será precisamente esa, en qué consiste la educación ciudadana. Son los dos temas que analizaremos a continuación.

EN BUSCA DEL ALMA DE LA SOCIEDAD

El tema ha preocupado a los intelectuales desde que la sociedad comenzó a tener cuerpo propio. Y eso sucedió en la época del romanticismo. La respuesta que entonces cobró vigencia fue la del *Volksgeist*, el espíritu o alma de los pueblos. Cada pueblo tiene su alma o su espíritu, de tal modo que es posible identificar el alma de la sociedad española, francesa, alemana, etc. En el fondo,

²⁰ WILHELM VON HUMBOLDT, *Los límites de la acción del Estado*, Madrid, Tecnos, 2009.

²¹ En su estudio preliminar a la edición castellana de *Los límites de la acción del Estado*, JOAQUÍN ABELLÁN subraya esta característica notable del libro de Humboldt, y la pone en relación con un profesor suyo en Gotinga, Ludwig Schläzer, primer alemán que distinguió entre Sociedad (*societas civilis sine imperio*) y Estado (*societas civilis cum imperio*). WILHELM VON HUMBOLDT, *Los límites de la acción del Estado*, Madrid, Tecnos, 2009:XIII.

²² W. VON HUMBOLDT, 2009:131.

²³ W. VON HUMBOLDT, 2009:108.

se trata de la secularización de lo que en la teología medieval fue el *ejemplarismo*. En la mente divina están desde la eternidad las ideas ejemplares o los modelos de lo que luego han sido las cosas. Esto se aplica a las personas, pero también a las estructuras suprapersonales, como son los pueblos. El ejemplar máximo es siempre la Iglesia como “cuerpo místico”. De igual modo que goza de unidad mística o misteriosa, pero real, así sucede también con las sociedades y los pueblos. Sobre las sociedades, de igual modo que sobre los individuos, ha de preexistir una “idea divina”, la “idea ejemplar”. A partir de Agustín de Hipona, el ejemplarismo fue difundiendo bajo diferentes formas por toda la teología medieval²⁴, una de ellas el “ejemplarismo político”, nunca periclitado y que reapareció en los grandes teóricos del tradicionalismo (Louis de Bonald, Joseph de Maistre, Donoso Cortés). Cobró nueva vigencia en España en el pensamiento falangista de la primera época. El primero de los “Puntos Iniciales” de Falange Española (1933) decía: “España no es un territorio. Ni un agregado de hombres y mujeres. España es, ante todo, *una unidad de destino*. Una realidad histórica. Una entidad verdadera en sí misma, que supo cumplir —y aun tendrá que cumplir— misiones providenciales”²⁵. Comentando esta idea, escribía Laín Entralgo en 1944: “[José Antonio] aceptaba, desde luego, la idea *histórica* de nación; pero, en lugar de tomarla como un biológico genio o ‘espíritu del pueblo’ (nacionalismo romántico), como una concreción histórica del Espíritu en su evolución dialéctica (Hegel), o como un ‘plebiscito de todos los días’ (Renan), la entendía como una idea ejemplar en la mente de Dios (la ‘eterna metafísica de España’), a la cual han de dar forma, adiviándola *desde* cada una de las ocasionales situaciones históricas, los españoles de esta España física e histórica. Los hombres dan forma a la ‘idea ejemplar’, analógicamente expresable a lo largo de la Historia, mediante su acción personal, a la vez libre y comunal, y a través de sus *condiciones naturales*, más o menos modificables por la voluntad (temperamento nativo, geografía, etc.), y de sus diversas *situaciones históricas* (Contrarreforma, siglo XIX, Estado del siglo XX, etc.). El destino de España, uno en cuanto los españoles quieren perseguir esa ‘idea ejemplar’ (grandeza católica de España, bienestar de los españoles, etc.), se diversifica históricamente por vía de analogía, no por vía de equivocidad. Frente a la univocidad de la tradición ‘con ánimo de copia’ y a la equivocidad del sufragio permanente, se afirma una tomista analogía ‘con ánimo de adivinación’”²⁶. Para quienes así pensaron, por educación moral hay que entender la educación en los valores cristianos; sobre todo en el caso de España, que fue grande cuando supo responder con fidelidad a esa vocación.

²⁴ A la idea ejemplar preexistente en la mente divina se aplicó la categoría aristotélica de “causa formal”, de tal modo que constituye la causa formal de las cosas reales. Así lo dice expresamente BUENAVENTURA en *I Sent* d. 6, art. un., q. 3. *Opera omnia*, Quaracchi, 1882, t. 1:129.

²⁵ JOSÉ ANTONIO PRIMO DE RIVERA, *Obras*, Madrid, Delegación Nacional de la Sección Femenina del Movimiento, 1971:85.

²⁶ PEDRO LAÍN ENTRALGO, “Menéndez Pelayo (1944)”, en *Obras*, Madrid, Plenitud, 1965:144, nota 142. Cf. DIEGO GRACIA, *Voluntad de comprensión: La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Madrid, Triacastela, 2010:304-8.

La versión secularizada de esa teoría fue el *Volksgeist* del romanticismo alemán. Los pueblos tienen un espíritu propio, que constituye algo así como el alma de su sociedad. Herder lo definió como “la marcha de Dios a través de los pueblos”²⁷. El Estado tiene que estar al servicio de ese espíritu del pueblo y hacer lo posible para que se realice. En el caso de los románticos alemanes, tan cercanos a la filosofía idealista, la educación moral había de consistir en eso, en la formación estricta en las categorías morales descritas por el idealismo, todas las cuales giraban en torno a un término central, *Pflicht*, deber. Sólo así se entienden, por ejemplo, los *Discursos a la nación alemana*, de Fichte.

Pero el idealismo entró en crisis tras la muerte de Hegel. Con la aparición del *positivismo*, la estructura social empezó a buscarse por parajes más realistas. Uno de los padres de la sociología, Auguste Comte, echó mano de las ciencias físicas, más en concreto de la astronomía, y empezó a hablar de “física social”. “He aquí, pues, la gran y única laguna que se trata de cubrir para finalizar la constitución de la filosofía positiva. Ahora que el espíritu humano ha fundado la física celeste, la física terrestre, tanto mecánica como química; la química orgánica, tanto vegetal como animal, resta terminar el sistema de las ciencias de observación fundando la *física social*. Tal es hoy en día, por diversos e importantes motivos, la mayor y más urgente necesidad de nuestra inteligencia: tal es, me atrevo a decir, el primer objetivo de este Curso, su objetivo especial”²⁸. Será en las lecciones 46-51 del volumen IV de ese mismo *Curso*, donde Comte estudie el tema con detención²⁹. La palabra “física” se opone en Comte a “teología” y a “metafísica”, que son los nombres de las dos fases anteriores por las que ha pasado el espíritu humano. La física es para Comte el paradigma del pensamiento científico-experimental. Con la expresión “física social” quiere demostrar que la sociedad no es un mero agregado, sino una especie de mecano o mecanismo con leyes estructurales propias, como las de los astros descritas por Newton y Laplace. Lo que él se propuso fue dar con esas leyes, de igual modo que Newton encontró las del movimiento de los astros. Tales leyes constituirían el alma de la sociedad que vamos buscando. Un discípulo de Comte, Durkheim, en su libro *Las reglas del método sociológico* (1895) acuñó la expresión “hecho social”. Lo que el positivismo busca es atenerse al “régimen de los hechos”, decía Comte, de modo que lo propio de la sociología es analizar los “hechos sociales”, entendiendo por tales los tipos o maneras de hacer o de pensar exteriores al individuo, que se estructuran en forma de creencias, tendencias, prácticas colectivas del grupo, etc. y que ejercen sobre las conciencias individuales una influencia coercitiva. Tienen, pues, una realidad independiente de la de los individuos y de algún modo superior a ellos. No son fenómenos orgánicos,

²⁷ JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, Sevilla, Espuela de Plata, 2007:122.

²⁸ A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, T. I Paris, Rouen Frères, 1830:22.

²⁹ A. COMTE, *Cours...*, T. IV, Paris, Bachelier, 1839.

puesto que los fenómenos sociales consisten en representaciones y acciones, ni son tampoco fenómenos psíquicos, ya que éstos sólo tienen existencia en la conciencia individual. Constituyen una especie nueva de hechos a la que corresponde el calificativo de sociales. Son el dominio de estudio propio de la Sociología.

Hay un punto de la teoría de Comte y Durkheim que fue objeto de general aceptación. Se trata de que la nascente sociología tiene que ocuparse de "hechos", y de "hechos científicos", no de pretendidas almas colectivas, ideas ejemplares o espíritus de los pueblos. Eso que los románticos llamaban alma de los pueblos, para el sociólogo positivista se convierte en fenómenos colectivos dotados de leyes propias que son objeto de estudio de la Sociología. Pero hay otro punto donde su enfoque resultó más discutible. Se trata de que la metáfora física no parece la más adecuada para caracterizar los fenómenos sociales. No en vano las sociedades están compuestas por seres vivos, y las leyes de Newton se ocupan de realidades que no lo son. Esto explica que inmediatamente se echara mano, frente a la metáfora física, de la metáfora biológica. El papel mentor del positivismo lo ocupó ahora el evolucionismo. La sociedad es como un organismo vivo, bien que colectivo. Fue la obra, entre otros, de Herbert Spencer y sus *Principles of Sociology* (1876-1896).

Pero la metáfora biológica tampoco resultaba del todo convincente. Si la sociedad tiene estructura propia, es preciso dar con sus categorías definitorias, que serán distintas de las propias de la Física o de la Biología. Uno de los que hizo ímprobos esfuerzos por identificar las leyes propias y específicas del funcionamiento de la sociedad fue Marx, que creyó encontrar la solución en la categoría de "clase social". La dinámica social es una dinámica de clases. Pero le sobró tiempo para advertir la diferencia entre la "clase" y la "conciencia de clase". Se podía formar parte de una clase, por ejemplo, el proletariado, sin tener conciencia de ello. La conciencia de clase era como el alma de la clase. Las clases formaban cuerpo, pero debían tener además un alma. Y no estaba claro que siempre coincidieran. Se podía formar parte de la clase sin tener conciencia de ello, y viceversa, era posible tener conciencia de clase sin pertenecer a la clase. Analizando la situación de Inglaterra a la altura de 1840, escribió Marx: "En principio, las condiciones económicas habían transformado la masa del país en trabajadores. La dominación del capital ha creado en esta masa una situación común, intereses comunes. Así, esta masa viene a ser ya una clase frente al capital, pero todavía no para sí misma. En la lucha, de la cual hemos señalado algunas fases, esta masa se reúne, constituyéndose en clase para sí misma. Los intereses que defienden llegan a ser intereses de clase"³⁰. Siguiendo la terminología hegeliana, Marx parece distinguir una "clase en sí" y una "clase para sí". Sólo esta última tendría conciencia de clase. Ni que decir tiene que las personas con conciencia de

³⁰ MARX, KARL; *Miseria de la Filosofía*, Madrid, Júcar, 1977:257.

clase forman siempre grupos minoritarios y selectos. Los demás conforman lo que Marx denomina “masa” de trabajadores, o de proletarios.

Si esto sucedía en las reflexiones de la izquierda europea, en las de la derecha pasaba algo en cierto modo similar. Las agrupaciones sociales son por lo general muy amorfas, de tal modo que carecen de una clara conciencia de su rol social. Eso es lo que desde el famoso libro de Gustave le Bon, *La psicología de las masas*, se buscó significar con el término “masa”³¹. La masa tiene una psicología peculiar que consiste, precisamente, en la falta de conciencia de su rol, de tal modo que funciona siempre con criterios heterónomos. Frente a ella, están los grupos selectos, por lo general muy minoritarios, que sí tienen conciencia clara de la situación y proponen fines o dan consignas a la masa. Es lo que en las décadas en torno a 1900 se denominó “generación”. De este modo surgió la dialéctica “masa/generación”, de algún modo alternativa a la marxista de “clase/conciencia de clase”. Un ejemplo cercano del primer tipo de dialéctica lo constituyen las obras de Ortega y Gasset, tanto *La rebelión de las masas*, como *El hombre y la gente*. La tesis del primero de esos libros es que las masas son por definición heterónomas, pero que se han hecho dueñas de la soberanía política y por tanto del Estado. La consecuencia es que el Estado, el Estado moderno, burocrático, es también por definición heterónimo. El Estado es la masa³². O dicho de otro modo, la masa tiende a confundir Sociedad con Estado. Esto pasó en los Estados totalitarios de los años treinta del pasado siglo. Ortega pone el caso del fascismo italiano: “Azora un poco oír que Mussolini pregona con ejemplar petulancia, como un prodigioso descubrimiento, hecho ahora en Italia, la fórmula Todo por el Estado; nada fuera del Estado; nada contra el Estado. Bastaría esto para descubrir en el fascismo un típico movimiento de hombres-masa”³³. Tras lo cual comenta Ortega: “Al través y por medio del Estado, máquina anónima, las masas actúan por sí mismas”³⁴. La masa, la gente, carece de autonomía y se rige por los “usos” y “costumbres” con vigencia en su medio. Sólo grupos muy reducidos y selectos consiguen sustraerse a su influjo y hacen propuestas originales y creativas, aquellas capaces de producir transformaciones sociohistóricas. Pero como tras las revoluciones democráticas las masas se han hecho con el poder, y como en puro kantismo ética y heteronomía son términos contradictorios, resulta que, como dice Ortega al final de *La rebelión de las masas*, “Europa se ha quedado sin moral”.

En el periodo de entreguerras surgió el espejismo de creer que eso sucedía sólo en los Estados totalitarios. Fue Hannah Arendt quien supo ver en su libro *The Origins of Totalitarianism*, publicado poco después (1951), que el

³¹ GUSTAVE LE BON, *Psychologie des foules*, Paris, Alcan, 1895.

³² Cf. J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, vol. IV, Madrid, Taurus, 2005:450.

³³ ORTEGA, OC, IV, 451.

³⁴ ORTEGA, OC, IV, 451.

totalitarismo no se limita a los regímenes generalmente llamados totalitarios (porque no admiten la pluralidad de partidos) sino también a los democráticos. En su libro estudia en la primera parte el movimiento nazi y el *Antisemitismus*, la segunda parte de su libro la titula *Imperialismus*, y dedica la tercera al fenómeno que denomina *Totale Herrschaft*, dominio o dominación total, algo que también puede darse en los regímenes democráticos. La edición alemana de 1955 la tituló *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. *Totale Herrschaft* es “dominio total”. Esa dominación (*Herrschaft*) en las sociedades democráticas se da a través de la conversión del ciudadano en hombre-masa, lo que Riesman llamó *other-directed man*, frente al *inner-directed*³⁵. Ortega escribe: “Las naciones europeas tienen ante sí una etapa de grandes dificultades en su vida interior, problemas económicos, jurídicos y de orden público sobremanera arduos. ¿Cómo no temer que bajo el imperio de las masas se encargue el Estado de aplastar la independencia del individuo, del grupo, y agostar así definitivamente el porvenir?”³⁶ No puede extrañar que esto lo diga Ortega en un capítulo de *La rebelión de las masas* que se titula “El mayor peligro, el Estado”.

En las primeras décadas del siglo XX esta especie de dialéctica entre masa y grupos selectos gozó de una aceptación muy general. Pero si la sociedad posee una dinámica mayoritariamente “impersonal”, entonces será preciso dar otro nombre a lo propiamente personal en la vida colectiva. Es lo que quiso hacerse con la introducción de la “comunidad” como término alternativo o complementario al de sociedad. Si la sociedad se ocupa de la dinámica impersonal de los fenómenos colectivos, la comunidad es el nombre para denominar los aspectos propiamente personales. De ahí el binomio Sociedad/Comunidad (*Gesellschaft/Gemeinschaft*), tan frecuente a partir de Ferdinand Tönnies (1887). Esta distinción recibió nuevo impulso en la obra de Max Scheler. La sociedad se halla compuesta de “individuos”, en tanto que la comunidad la forman “personas” que establecen entre sí vínculos autónomos. Es el caso del matrimonio, de la familia, de la pertenencia a un grupo religioso o a una iglesia, etc. La comunidad lo es siempre de valores, de tal manera que son estos, los valores, los que establecen el vínculo de los individuos entre sí.

La idea de Comunidad surgió con fuerza a finales del siglo XIX ante la dificultad de definir con precisión qué es un “hecho”, y por tanto una “ciencia”. Los hechos más claros son los de las ciencias naturales, la Física o la Química. Comte quiso hacer de la Sociología una ciencia similar. Pero los hechos sociales son peculiares, habida cuenta de que se identifican con los actos y comportamientos de los seres humanos. Como mínimo habrá que decir que las acciones humanas, y por tanto también las acciones sociales, son “hechos con sentido”,

³⁵ DAVID RIESMAN; NATHAN GLAZER; REUEL DENNEY. *The lonely crowd: a study of the changing American character*. New Haven, CT, Yale University Press, 1950.

³⁶ ORTEGA, OC, IV:451.

no meros hechos o hechos puros, como los que estudia la matemática y describe la mecánica de Newton. Como consecuencia de esto, empezaron a distinguirse dos mundos, el de los “hechos puros”, propios de las llamadas “ciencias de la naturaleza” (*Naturwissenschaften*) y los “hechos con sentido” propios de las denominadas “ciencias del espíritu” por Dilthey, o “ciencias de la cultura” por los neokantianos (*Geisteswissenschaften, Kulturwissenschaften*). Son dos tipos de ciencias muy distintos. Unos buscan la “explicación” (*Erklärung*) de los fenómenos naturales, en tanto que los otros pretenden la “comprensión” (*Verstehung*) del sentido de los fenómenos humanos.

Los hechos con sentido son objeto de estudio de las ciencias del espíritu o de la cultura. Pero los hechos son siempre obra de los seres humanos, y por tanto tienen carácter estrictamente “individual”. Eso que llamamos “la sociedad” es el resultado de las acciones de los individuos humanos, en tanto que referidas a otros. Son, por tanto, acciones individuales. Es lo que Max Weber denominó “acción social”, intentando superar la tendencia del siglo XIX a ver la sociedad como una organización u organismo “supraindividual”. La tesis de Max Weber es que la sociedad es siempre el resultado de las acciones individuales de los seres humanos, y que por tanto la sociología tiene por objeto de estudio la “acción social”. Es el individualismo metodológico que se inició con el cambio de siglo, en oposición a la tesis decimonónica de la sociedad como una realidad supraindividual.

Las acciones con sentido son siempre y necesariamente individuales. Pero a través de los actos se objetivan, constituyendo una especie de “depósito común” que ya no pertenece a nadie en particular sino al conjunto. Es lo que llamamos “cultura”. Las acciones con sentido acaban dando de sí los “hechos culturales”. Se trata de cultura, y por tanto de fenómenos de sentido, pero objetivados, es decir, convertidos en “hechos”. La Sociología no estudia la acción con sentido en tanto que acción individual, por más que en ella esté su origen, sino lo que esas acciones individuales con sentido llevan a cabo, es decir, su resultado objetivo. Ese hecho objetivo es lo que denominamos cultura.

Es ahora cuando puede entenderse lo mucho que de positivismo, o de neokantismo, hay en Weber. La sociología estudia “hechos con sentido”, y por tanto hechos humanos, no hechos naturales. Es lo que diferencia las ciencias de la naturaleza de las ciencias del espíritu. Pero ambas son ciencias porque estudian, precisamente, “hechos”. El sentido en tanto que sentido, de igual modo que el valor en tanto que valor, quedan fuera de su interés. El buen científico ha de hacer gala de “neutralidad” axiológica y significativa. Como dice Weber en una famosa página de *La ciencia como profesión*, el analizar los valores en tanto que valores es labor que no compete al científico o al universitario, y debe quedar relegado al espacio propio del demagogo político o del profeta religioso. Su lugar, por tanto, está en el mitin que se da en la plaza pública o el sermón que se predica en la iglesia, lugares en los que nadie piensa hacer o reci-

bir ciencia sino sólo proclamas sobre juicios de valor³⁷. La Sociología tiene que ser una ciencia, y en tanto que tal ha de ocuparse de “hechos”, de los “hechos sociales”, consecuencia objetiva de las “acciones sociales” de los seres humanos.

EL PROCELOSO MUNDO DEL VALOR

El tema del valor no comenzó a suscitar el interés de la filosofía más que en la segunda mitad del siglo XIX. Tras el apogeo positivista de la idea de “hecho”, surgió la sospecha de que era preciso tener en cuenta los valores y no sólo los hechos. A finales del siglo XIX fue un tema de moda. Se había descubierto un continente nuevo, casi inexplorado, el propio del valor. Y pronto se advirtió que podía analizarse desde dos perspectivas distintas. Cabía estudiar el valor en tanto que hecho, o el hecho del valor, de una parte, y el valor en tanto que valor, de otra. Sólo el primero de esos enfoques podía aspirar al calificativo de científico. La Sociología, en tanto que ciencia, no debía ocuparse de los valores en tanto que valores, sino del hecho de las opciones de valor de los seres humanos; su objetivo no consistía en analizar los valores en tanto que tales valores, sino los valores en tanto que hechos. A la Sociología le interesa conocer la distribución de las creencias religiosas o políticas en una comunidad, pero sin cuestionarlas, es decir, sin someterlas a análisis crítico, coto reservado a la Filosofía.

La función de las ciencias sociales es analizar los actos humanos o actos con sentido en tanto que hechos, guardando neutralidad sobre su sentido o su valor. El sentido en tanto que sentido, el valor en tanto que valor, quedan relegados a la filosofía. De ahí que fuera necesario crear, dentro del árbol de la filosofía, una nueva rama, conocida con el nombre de Axiología o teoría del valor. La axiología, a diferencia de la sociología, no estudia el valor en tanto que hecho sino en tanto que valor. Lo que preocupa a la axiología es el valor en sí. Y si los valores en tanto que hechos son lo propio y característico de la sociedad, las comunidades se diferencian de las sociedades en que vienen determinadas por la vivencia de los valores en tanto que valores por los individuos y los miembros de colectividades. Sociedad y comunidad no serían términos idénticos, porque una se ocupa sólo de hechos y de los valores en tanto que hechos, en tanto que la otra estudia el modo como los grupos sociales viven los valores en tanto que valores. Es la perspectiva que han intentado explotar los diferentes movimientos del siglo pasado que cabe agrupar bajo los nombres de “comunitarismo” y “personalismo”³⁸.

³⁷ MAX WEBER, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1969:213.

³⁸ El ejemplo paradigmático de esto en el mundo cultural alemán fue la *Wissenssoziologie* de Max Scheler (cf. MAX SCHELER, *Sociología del saber*, Buenos Aires, Siglo XX, 1973), y en el francés, el “personalismo comunitario” de Mounier (EMANUEL MOUNIER, “La revolución personalista y comunitaria (1935)”, en *El personalismo: Antología esencial*, Salamanca, Sígueme, 2014).

Al analizar los valores en tanto que valores, pronto se ve que todos convergen en torno a dos categorías, que generalmente reciben los nombres de “instrumentales” e “intrínsecos”³⁹. El valor de los primeros depende de algo distinto de ellos mismos. Es el caso de un fármaco, que se valora porque cura una enfermedad o mejora un síntoma. De no ser así, diríamos que “no vale para nada”. El fármaco recibe su valor de otro valor, que es la salud, o el bienestar, o la vida, etc. Pero en otras ocasiones el valor no se debe a nada distinto de la propia cualidad de valor de que se trate. Uno de los primeros valores en que se estudió esto fue la belleza. Fue la obra de los emotivistas ingleses, Shaftesbury y Hutcheson. Las cosas son bellas porque sí, por sí mismas, no porque sean útiles, o rítmicas, o naturales, etc. Esta distinción, a su vez, permite advertir que la sociología tiende a considerar todos los valores como instrumentales, al atender sólo a su relación con los hechos, o su dimensión de hechos. Con lo cual resulta opaca a las peculiaridades de los valores intrínsecos. La filosofía siempre ha pensado que esto es consecuencia de su enfoque positivista. No importan más que los hechos, y los valores no pueden ser objeto de ciencia más que en tanto que hechos, con lo que la peculiaridad propia de los valores intrínsecos desaparece. Los valores en tanto que valores carecen de interés científico. Su repercusión social, en cualquier caso, sería pequeña, habida cuenta de que su área de influencia está limitada a pequeñas élites que, además, carecen por lo general de poder social.

Con esto concluimos en una paradoja. Dijimos que el lenguaje de la Sociedad es la ética, así como el del Estado es la ley, el derecho. Ahora vemos que la ética, que por necesidad ha de ser autónoma si de veras merece ser tenida por tal, no sirve para caracterizar o describir adecuadamente los comportamientos sociales. Con lo cual hay que echar mano del otro sistema normativo posible, el derecho. Ya no se tratará del viejo iusnaturalismo, y también buscará evitarse la arbitrariedad del puro iuspositivismo. La solución llegó de la mano de la teoría de los derechos humanos. Con lo que cabe concluir que el sistema normativo imperante en nuestras sociedades no viene ya de la teología, como en otros tiempos, pero tampoco de la filosofía, ni incluso de la sociología, la biología, la psicología o el psicoanálisis. La categoría imperante es jurídica, a través de la teoría de los derechos humanos. Esta teoría surgió, precisamente, en las reflexiones de Locke sobre el “estado de naturaleza”. Desde entonces, la opinión más extendida es que el alma de las sociedades está constituida por los derechos humanos de que disfruta. En las revoluciones liberales se conquistaron los derechos civiles y políticos, y en las revoluciones sociales de mediados del siglo XIX, los derechos económicos, sociales y culturales. Después, ya en el siglo XX, se han añadido los derechos colectivos y los derechos que cabe llamar ecológicos (de los animales, derechos sobre el medio ambiente, etc.). Frente al viejo iusnaturalismo y el moderno iuspositivismo, la teoría de los derechos humanos habría conse-

³⁹ Cf. D. GRACIA, *Valor y precio*, Madrid, Triacastela, 2013.

guido instaurar una tercera vía, capaz de mediar entre ambos extremos. En el siglo XX, la idea más extendida ha sido la de que el alma de la sociedad está compuesta por los derechos humanos de que gozan los individuos que la componen.

¿SÚBDITOS O CIUDADANOS? LA EDUCACIÓN DEL CIUDADANO

A la categoría de “ciudadano” le ha sucedido, como ya vimos, algo similar a la de “sociedad civil”, y por idéntico motivo. Ciudadanía significó en la Grecia antigua el disfrute de los derechos políticos, o la capacidad de participar en la vida pública. Ese es el sentido que cobró también en la Francia revolucionaria de 1789. Ciudadano era quien disfrutaba de los derechos civiles y políticos. Pero vimos cómo el término “civil” fue cambiando de sentido, y de ser condición adscrita a la actividad política, pasó a convertirse en característica propia del agente social. La actividad política pasó a ser, de ese modo, una de las varias que llevan a cabo los miembros de la sociedad, y el tener capacidad para ejecutarlas libremente, el ser autónomos, es lo propio del ciudadano.

El problema es qué debe entenderse por “autonomía”. Autonomía jurídica tiene en Derecho civil toda persona mayor de edad. Por eso puede votar y elegir a sus representantes políticos, ya que disfruta en plenitud de sus derechos civiles y políticos. En la época de la Revolución francesa se supuso que con el mero disfrute de los derechos civiles y políticos, se había conseguido dejar atrás la humillante categoría de “súbdito” a favor de la de “ciudadano”. Tal es la idea de ciudadano que dominó durante toda la primera mitad del siglo XIX. Pero bastaron los actos revolucionarios de 1848 para comprobar que eso no era así. Como consecuencia de ello, hubo que añadir una segunda tabla de derechos humanos, los económicos, sociales y culturales. Después se han ido añadiendo otras. Pero siempre partiendo del mismo principio: que la educación del ciudadano consiste en hacerle consciente de sus derechos. La cultura del siglo XIX, y sobre todo la cultura del siglo XX, ha sido, como decíamos antes, la de los “derechos humanos”.

El problema está en saber si el concepto jurídico de autonomía, que sin duda es necesario, resulta a la vez suficiente para conformar un verdadero “ciudadano”. Y parece obvio que no. Lo difícil es encontrar una alternativa. Muchos han creído verla en la categoría pragmatista de utilidad. De lo que se trata es de formar a personas útiles para sí mismos y para la sociedad. En eso consiste ser un buen ciudadano. Con lo cual se plantea el problema de qué es la utilidad. Y al analizarla con cierto cuidado, pronto se advierte que es la condición de que gozan todos los instrumentos técnicos. Estos tienen valor, precisamente, porque resultan útiles. Los valores instrumentales se miden así, por su utilidad. Un fármaco, decíamos, es útil en tanto alivia un síntoma o cura una enfermedad. En caso contrario diríamos que “no vale para nada”.

Era preciso llegar aquí para caer en la cuenta de que la verdadera ciudadanía no se logra con el mero disfrute de los derechos humanos, ni tampoco con la formación técnica. Los valores más importantes en la vida humana no son los instrumentales sino los intrínsecos. Y estos son los grandes desatendidos en la formación, entre otras cosas, porque nadie sabe muy bien cómo abordarlos. Este es el agujero negro de la cultura occidental. Y también el gran defecto de nuestra actual ciudadanía. Disfrutamos de muchos derechos humanos, pero nuestros ciudadanos son heterónomos, porque confunden valor con valor instrumental, aunque sólo sea porque nadie les ha enseñado a gestionar los llamados valores intrínsecos. Estos se han manejado tradicionalmente de un modo que hoy, con razón, se considera impropio, el mero adoctrinamiento, pero no parece que sepamos hacerlo de otra manera. El resultado es que se relegan todos esos valores al ámbito de lo privado y se dejan al buen saber y entender de cada uno. Los valores, se dice, son subjetivos, muy emocionales y por ello mismo poco o nada racionales, motivo por el que además es inútil razonar sobre ellos. Lo más que podemos hacer, puesto que vivimos en una cultura liberal, es no imponer, y menos hacerlo por la fuerza, dando libertad para que cada uno gestione sus valores como buenamente pueda o quiera, o como Dios le dé a entender. De la beligerancia tradicional hemos pasado, de este modo, a la pura arbitrariedad.

Con lo cual resulta que hoy seguimos preguntándonos, como en el siglo de las luces, qué es, en qué consiste o en qué debe consistir la *Bildung*, la formación de un verdadero ciudadano y de una correcta sociedad civil. Y la respuesta no se halla menos abierta que entonces.