

- *La irrupción de China*
- *La democracia servil*
- *Teatro y compromiso social*

SECCIONES

01

EDITORIAL

POLÍTICA Y ECONOMÍA

03

Asalto a la democracia en Brasil,

por Castor M. Bartolomé Ruiz

05

Latidos molestos,

por Diego Velicia y Eugenio A. Rodríguez

08

Editorial ZYX. Crónica de una investigación,

por Paloma Tienda Contreras

PENSAMIENTO

11

Ocupación, alojamiento y habitación de la casa humana,

por Benito Estrella

15

Yo sin ti, no soy yo... Pero sin mí, tampoco,

por Mariano Álvarez Valenzuela

TESTIMONIO

18

Salvador Seguí,

por Rodrigo Lastra

CARTA AL DIRECTOR

21

A propósito de «La escuela como acontecimiento» (revista n.º 145), por Benito Estrella

IN MEMORIAM

23

José Manuel Linares, en recuerdo,

por Carlos Díaz

25

En el tránsito de Cristóbal Colomer, por Carlos Díaz

OFICIO DE ESCRIBIR

26

Christian Bobin: pintaba la luz con palabras, por Carmen Herrando

28

RINCÓN BIBLIOGRÁFICO

ANÁLISIS

Propuestas éticas para un mundo mejor

PRESENTACIÓN

30

Ética. Perspectivas fundamentales

JOSÉ MARÍA AGUIRRE ORÁA 31

Hacia una propuesta de rearme ético de nuestra sociedad: qué perdemos, qué tenemos, qué necesitamos

RAÚL SUSÍN BETRÁN 35

La política exterior en tiempos de guerra: la difícil tarea de armonizar intereses y valores

MARIOLA URREA CORRES 39

Ética y política: situar el bien común en el centro de la vida pública

FRANCISCO PORCAR REBOLLAR 43

La compasión, fundamento de la ética

JOSÉ RAMÓN PASCUAL GARCÍA 47

La ética de cada día

LUIS ENRIQUE HERNÁNDEZ 50

Implicación en proyectos de aprendizaje- servicio. Una oportunidad para educar en el compromiso social

ARANTZAZU MARTÍNEZ ODRÍA 52

Hacia una ecología cristiana del pensamiento ético

JOSÉ JOAQUÍN CASTELLÓN 56

Ética para la vida

JESÚS CONILL 61

Editorial

Nobleza obliga

Nuestra época parece haber renunciado al ideal de una sociedad buena y feliz, pues una mentalidad conformista no se hace ilusiones sobre el hombre y sus instituciones sociales. Aun así, la idea de un cierto progreso social no se ha desestimado, es más, se reclama con más insistencia una proliferación de derechos, se reivindica constantemente una indemnización por la existencia de fisuras en el entramado social que lesionan las aspiraciones individuales que no dejan de crecer.

El egocentrismo individualista que impera, cultivado por una continua adulación demagógica, se siente acreedor de un máximo de derechos y no deudor de un mínimo de obli-

gaciones. El individuo así mal criado concibe la sociedad como un depósito de recursos y oportunidades a su disposición. Supone que, cualquiera que sea su necesidad o su deseo, la sociedad ha de proveerle de los medios para su satisfacción, a ser posible de manera gratuita, y si no, con el mínimo esfuerzo. Supone que, de alguna manera, en algún sitio debe haber alguna institución pública o privada que le resuelva sus problemas, alguien que le provea de satisfacciones. Si esta manera de ver las cosas se hace mayoritaria, ese individuo se convertirá en un pícaro, para quien la trampa se hace legítima, porque lo que consigue con ella es simplemente lo que considera que le es debido.

La sociedad, por su parte, evoluciona hacia una masa desestructurada, sin normas, es decir, anormal, zarandeada por todas las pulsiones irracionales que surgen de un egoísmo sin trabas y sin que nadie perciba que, a la larga, una sociedad así no tiene futuro. Una sociedad puede soportar un cierto número de pícaros, genes egoístas que viven parasitariamente de la bondad social, pero si la picaresca llega a ser una característica de la sociedad, esa sociedad entrará en decadencia o reaccionará con violencia.

En todos los sueños de una sociedad perfecta hay dos componentes: a) una estructura social racionalmente diseñada, en la que las diferentes piezas institucionales están armónicamente ajustadas para conseguir que todos los ciudadanos se relacionen en justicia; b) ciudadanos virtuosos que cumplan sus deberes cívicos diligentemente. A esto añadiría Aristóteles el papel que debe jugar la amistad para que la sociedad sea, no solo justa, sino también feliz. Cuando uno de estos pilares fallan, la polis se disuelve en el caos, porque el mejor diseño social posible no puede resistir en pie si está habitado por bárbaros y pícaros. Por otro lado, si los ciudadanos son verdaderamente virtuosos no tolerarán unas estructuras sociales opresivas o alienantes y se rebelarán contra ellas.

El inconformismo, para no quedarse en la mera protesta, requiere grandes virtudes que apelan a la condición personal más elevada: la nobleza del espíritu. Si la política se emancipa del reino de la moral, se condena a sí misma a la per-

versión y a la sociedad a su posible destrucción. Cuando sustituye lo ideal por *lo conveniente*, cuando acepta lo fáctico como fatalidad irresistible, cuando transforma hechos en derechos, y dándolos por buenos marcha de bajeza en bajeza, entonces sólo una aristocracia moral puede salvarla.

Entre dos sociedades con estructuras sociales homólogas, mejor o peor, siempre alcanzará una mayor justicia aquella que esté llena de ciudadanos nobles. A la persona noble nadie tiene que decirle cuál es su obligación, porque la sabe, la reconoce y la cumple: en su mismo ser está inscrito su deber y solo tiene que leer en su propio corazón para que fluya espontánea y alegremente su acción por el bien de todos aun con pérdida propia. La persona noble no necesita recompensas, ni reconocimientos, ni premios, ni fama. Le basta con el deber cumplido, incluso de manera anónima. *Nobleza obliga*, pero esa obligación es pura libertad que se transforma en don.

Los mensajes que recibimos constantemente nos invitan al consumismo y a obtener ventajas individuales. Toda una maquinaria de persuasión nos induce a un comportamiento egocéntrico contrario a la ética que necesita una sociedad fraterna. Difícil lo tiene una sociedad si no procura educar a sus miembros en la nobleza de espíritu. Y será desesperante si aquellas personas que podemos considerar aristócratas morales desisten de su heroica tarea y adoptan «el régimen del solitario», desesperados a su vez de una sociedad refractaria al cambio moral.

ACONTECIMIENTO autoriza la reproducción total o parcial de los artículos, en forma impresa o digital, siempre que se cumplan las siguientes condiciones: no editar el texto, citar al autor y su institución de referencia (universidad, centro de investigación, etc.) y mencionar que el artículo fue publicado originalmente en **ACONTECIMIENTO**, quedando fuera de esta cesión el uso de aquellas imágenes reseñadas con © copyright o cualquiera otra licencia que limite su copia o reproducción.

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN POR DOMICILIACIÓN BANCARIA

Fotocopie y envíe este formulario

Para enviar a la Fundación E. Mounier (Melilla, 10 - 8.º D / 28005 Madrid)

Nombre _____ Apellidos _____

DNI _____

Domicilio _____

Población _____ Provincia _____ C.P. _____

Correo electrónico _____

Banco o Caja _____

Domicilio de la entidad _____ C.P. _____

Código IBAN (International Bank Account Number) (escriba todos los números)

--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

Importe: _____ €, que corresponden a (marque lo que corresponda):

☐ Suscripción a la revista *Acontecimiento* (4 números, 18,00 €)☐ Cuota de socio del Instituto Emmanuel Mounier (desde 35,00 €/año)(la cuota incluye la suscripción a *Acontecimiento*).

Para enviar a su Banco o Caja

Lugar y fecha _____

Banco o Caja _____

Domicilio de la entidad _____

C.P. _____

Agencia N.º _____

N.º de cuenta _____

Sr. Director de la Sucursal:

Le ruego que, hasta nuevo aviso, se sirva abonar los recibos presentados por la Fundación Emmanuel Mounier con cargo a mi C/C o Libreta de Ahorros.

Firma: _____

Titular _____

Domicilio _____

Población _____ C. P. _____

Castor M. Bartolomé Ruiz

Doctor en Filosofía. Profesor titular de Filosofía y Ciencias Sociales
Universidad Unisinos-Brasil

ASALTO A LA DEMOCRACIA EN BRASIL

El pasado día 8 de enero, el mundo entero asistió estupefacto a imágenes de una multitud de manifestantes de extrema derecha, envueltos en banderas nacionales y seguidores del expresidente brasileño Jair Bolsonaro, que asaltaba, invadía y destruía con saña los edificios simbólicos de los tres poderes del Estado de derecho y de la democracia, en Brasil. A saber, invadieron y destruyeron con una especie de rabia irracional el patrimonio público y cultural preservado en el Congreso Nacional, en el Tribunal Constitucional (Brasil lo denomina Supremo Tribunal Federal, STF) y en el Palacio de Gobierno de la Presidencia de la República.

Sin duda, hay un paralelo tragicómico con la invasión del Capitolio protagonizada por los manifestantes Trumpistas en EE UU. Comenzando por las fechas, la invasión del Capitolio fue el día 6 de enero y la de Brasil el 8 de enero. Ambas turbas se exaltaron al delirio en la destrucción porque no aceptaban los resultados de las elecciones legítimamente democráticas de los países. Ambas turbas asaltaron símbolos de la democracia para intentar revertir por la fuerza lo que no consiguieron por la razón. Sin embargo, en el caso de Brasil aparecen varios componentes que agravan lo ocurrido. El asalto fue realizado a los tres poderes del Estado de Derecho y de la democracia, es como si en EE UU hubiesen asaltado al mismo tiempo el Congreso, La Casa Blanca y la Corte Suprema. En Brasil, los asaltantes no encontraron casi ninguna resistencia de la policía ni del ejército. Incluso hay fuertes indicios de que hubo connivencia y hasta colaboración de altos mandos militares y de las fuerzas de seguridad del Distrito Federal de Brasilia para que todo ocurriese. Tal vez por eso en Brasil no hubo ningún muerto, mientras que en EE UU hubo 5 muertos y bastantes heridos. En Brasil la destrucción del patrimonio público fue mucho más severa.

El paralelismo de lo ocurrido en Brasil con lo ocurrido en los EE UU no es mera coincidencia. Es evi-

dente que tanto los grupos políticos trumpistas como los bolsonaristas están orgánicamente articulados en sus estrategias, tácticas, informaciones e incluso financiación. Ambos defienden un modelo político autoritario, neofascista, con un objetivo claro de imponer por la fuerza su voluntad política. Ambos fundamentan su ideología en altos componentes ultranacionalistas, exaltación de diversas xenofobias, manipulación de grupos religiosos ultraconservadores, junto con un cóctel de grupos aglutinados en pautas negacionistas de las más absurdas (desde terraplanistas y conspiracionistas, hasta los negacionistas de vacunas), y todo ello cosido por una sofisticada industria de algoritmos que a través de las redes sociales fabrica mentiras en escala industrial. Ese conjunto de elementos confluye en un proyecto político claramente autoritario, que manipula de modo eficiente la percepción de la realidad en millones de personas.

El asalto masivo al Congreso, STF y Palacio de Gobierno tenía un objetivo político muy definido, provocar un «Golpe de Estado», propiciando las condiciones sociales caóticas suficientes para que el ejército tuviese «legitimidad» de poder invocar la necesidad de una intervención militar en los tres poderes de la República, con ello se decretaría el «estado de excepción» que suspendería el resultado de las elecciones e impediría a Lula gobernar.

Hay que destacar que en el asalto a los tres poderes de la República hubo una clara complicidad estratégica de fuerzas militares y, principalmente, de la policía del Distrito Federal de Brasilia, que es la responsable constitucional de la seguridad de Brasilia, incluyendo todos los edificios públicos. Los cuarteles militares de todas las capitales y principales ciudades de Brasil, desde el final de las elecciones de octubre de 2022, vienen acogiendo y protegiendo grandes campamentos de bolsonaristas que allí se instalaron para exigir que hubiese intervención militar e impedir que Lula asumiese el gobierno. Esos campamentos funcionaron como laboratorios en escala

nacional de fabricación cotidiana de mentiras y paranoias de todo tipo. Los altos mandos del ejército impidieron constantemente que esos campamentos fuesen desmantelados, alegando que esa era un área militar donde sólo ellos tienen jurisdicción y que eran manifestaciones patrióticas nacionalistas, pacíficas y democráticas.

Otro pilar importante para entender la gestión del asalto a la Plaza de los Tres poderes en Brasilia es mapear los responsables por la logística que sustentó por meses todos los campamentos, con alimentación gratis todos los días y todo tipo de infraestructura compleja, así como la financiación de casi mil autobuses que fueron de todo Brasil. Aunque sabemos que muchas fuentes de financiación no son identificables, hay que destacar que entre los apoyos económicos del golpismo no se detectan nombres del capital financiero, ni tampoco de las grandes empresas tecnológicas o industrias de transformación. Hay coincidencia entre los financiadores de los grupos golpistas con los grupos económicos que más se beneficiaron de muchas políticas permisivas e irresponsables del gobierno de Bolsonaro. Los intereses económicos del golpismo están vinculados a varios grandes sectores económicos: el agro-negocio latifundista, las industrias ilegales de extracción de madera y explotación de minerales, los explotadores ilegales de oro (en Brasil se denominan de «garimpos») en las áreas de preservación y las iglesias evangélicas pentecostales.

Una pregunta compleja de analizar es: ¿Cómo es posible producir una masa tan grande de gente tan alienada, alucinada y fanatizada? Desvelar esta cuestión es clave para entender lo que ocurrió en Brasil, en EE UU y en otras partes del planeta. En el caso de Brasil hay que destacar la influencia de una mayoría de pastores de las iglesias evangélicas pentecostales. En Brasil se estima que un 30% de la población participa de iglesias evangélicas. Su predicación es extremadamente fundamentalista y son también extremadamente bolsonaristas. El gobierno de Bolsonaro les dio varios ministerios (Educación, Derechos Humanos, Comunicación). Grupos de pastores invadieron el congreso «glorificando a Dios», en los campamentos había siempre cultos y oraciones. Hay una manipulación explícita de la religión para intereses políticos perversos, y es muy eficiente la conducción literal del rebaño para ese objetivo. ¡Jesús debe estar tan indignado hoy como lo estuvo con los vendedores del Templo!

Además de la influencia de la manipulación religiosa, hay que destacar la sofisticada industria de los algoritmos que, a través de una infinidad de redes sociales, bombardean diariamente las mentes y corazones de millones de personas con los contenidos más absurdos, que al ser compartidos por una multitud hacen que la mentira se transforme en la verdad de ese grupo. Son las burbujas digitales, que tanta alienación están produciendo en el mundo, y que debidamente manipuladas y alimentadas explican la invasión masiva de Brasilia, entre otros fenómenos.

Las políticas neautoritarias de estos grupos están conectadas internacionalmente. Todos los grupos utilizan el principio del filósofo-jurista nazi Carl Schmitt, de que la política es la relación amigo-enemigo, y al enemigo hay que eliminarlo. Por ello, todos los grupos neofascistas emergen fabricando un enemigo al que hay que combatir y expulsar o aniquilar. En Europa el enemigo es identificado, generalmente, con los emigrantes. En el caso de Brasil se invoca al peligro comunista (algo absolutamente invisible y etéreo) y también exagera el conflicto de las «personas de bien» contra los delincuentes. Los grupos bolsonaristas quieren salvar a Brasil del comunismo y de la ideología de izquierda, así como predicán incesantemente que hay que armar a todos los ciudadanos de bien para defenderse de los delincuentes.

Todos los grupos neofascistas se apropian de los símbolos nacionales y hacen del nacionalismo una ideología de exclusión del diferente. Tienen fuertes vínculos con las fuerzas armadas, o las convocan e invocan como defensoras de su ideal nacionalista. Las fuerzas armadas son atraídas como el brazo armado de su fanatismo nacionalista. Este principio se aplica a los grupos bolsonaristas de Brasil. Como botón de muestra baste decir que en el gobierno de Bolsonaro se estima que había un promedio de más de 40.000 empleados militares y familiares de militares dentro del propio gobierno, recibiendo unos suculentos sobresueldos, además de sus pagas militares. Estos elementos son importantes para entender las condiciones sociopolíticas que posibilitaron el asalto y destrucción a la Plaza de los Tres poderes en Brasilia.

El asalto a la democracia en Brasil fue parado, por el momento, aunque la sombra del autoritarismo todavía se cierne sobre el mundo.

Diego Velicia

Psicólogo y orientador familiar

Eugenio A. Rodríguez

Doctor en Teología Moral

LATIDOS MOLESTOS*

Cada época tiene cuestiones que la mayoría aceptan sin pensarlas y que con el paso de los años nos avergüenzan. El gran Aristóteles, por ejemplo, aceptaba la esclavitud como algo normal. Durante siglos pensamos que la tierra era plana. No pocos pensaron que los indios o los negros eran inferiores. Cada época tiene opiniones que en un futuro pueden resultar ridículas.

Esos cambios de opinión en otros tiempos llevaban siglos y últimamente es cuestión de décadas. Hace no mucho se decía abiertamente el hoy ilegal «la letra con sangre entra». Hace no tanto que una mujer no podía abrir por sí misma una cuenta bancaria. Hace pocos años que los médicos fumaban en consulta e incluso no decían al paciente su verdadero diagnóstico. La mayoría de españoles aceptó a Franco en un referéndum y mandaba a sus hijos a campamentos de la OJE. Muchos padres veían con orgullo a sus hijos al ir a la mili, jurar bandera y «hacerse hombres».

Esas cosas cambian porque algunos empujan. No todos quieren que cambien. Además del grupo que empuja hay el grupo que se resiste. Y hay un tercer grupo más variopinto de personas que ven con gusto el cambio y colaboran a ello aunque de manera más discreta. En mi entorno, y no soy tan viejo, he visto desaparecer los limpiabotas o llamar «amo» al propietario. Son prácticamente de otra época

las cofias en las criadas y hay que ir a los libros o a la pantalla para oír «sí señorito, a mandar, que para eso estamos»; hasta en esas historias (*Los santos inocentes*, por ejemplo) los hijos no se comportan como los padres.

¿Cuáles son las cuestiones de nuestra época de las que nos arrepentiremos en el futuro? Sin duda el hambre, los dogmas de la economía dominante, las puertas giratorias, el «siempre habrá ricos y pobres»; también lo será que haya personas que tengan que irse de unos países dejando de cuidar a sus padres para cuidar los

padres de otras personas en otros países; pobres que cuidan ricos sin ningún tipo de libertad real pero con todas las apariencias de libertad. Hemos visto acudir llorando a clínicas de aborto algunas mujeres de otros países que aquí son cuidadoras. ¿Las mujeres que piden aborto lo hacen con el mismo tipo de libertad que las que dejan de cuidar a sus padres para cuidar los padres de otros? Hay testimonios y estudios que apuntan por ahí. Alguien ya habló del capitalismo como la libertad del zorro libre en el gallinero libre. ¿Estará el

aborto entre las realidades de absoluta libertad «formal» más que real?

Para algunos el capitalismo es el paraíso, pero otros creemos con bastantes datos que el capitalismo mata. No tanto éste o aquel sujeto como el sistema. ¿Será posible dialogar en nuestra sociedad polarizada si entre

Para algunos el capitalismo es el paraíso, pero otros creemos con bastantes datos que el capitalismo mata. No tanto éste o aquel sujeto como el sistema. ¿Será posible dialogar en nuestra sociedad polarizada si entre esas cosas de las que nos arrepentiremos en el futuro estará la aceptación social y política del aborto? En nuestra opinión es muy probable y sería bueno para todos que se pudiera dialogar.

*. Publicado en *Ahora más que nunca* (<https://ahoramqnunca.blogspot.com>).

esas cosas de las que nos arrepentiremos en el futuro estará la aceptación social y política del aborto? En nuestra opinión es muy probable y sería bueno para todos que se pudiera dialogar.

¿Cómo explican los que proponen aborto como un derecho que el aborto conlleve duelo como cualquier otra muerte? En la misma medida en que se abre paso la vivencia del duelo perinatal (silenciado en otras épocas y con dificultades todavía hoy) aparece el duelo por aborto voluntario. De hecho la madre, la pareja y hasta la familia de quien aborta tienen duelo. Duelo perinatal no distinto esencialmente que el del aborto involuntario. Si duele (¡a veces incluso más!) será por algo. A muchos nos parece que el aborto puede llevar la firma de la persona gestante pero es claro que no es un acto enteramente libre, es un acto muy frecuentemente bajo presión social. Si el aborto es una experiencia dura, una experiencia que si se recuerda como aniversario no es de manera festiva sino triste, ¿por qué no plantearse otras posibles soluciones? ¿Por qué lapidar mediáticamente a quien plantea oír el latido del bebé?

¿Es imposible dialogar sobre la posibilidad de que las cifras de aborto no sean un asesinato social? Si todo ser humano hemos sido en algún momento más pequeños que una lenteja, ¿cómo puede ser el tamaño algo realmente significativo? ¿No es evidente que si vamos a ser Alguien no somos algo sino Alguien desde el primer momento? Porque cuando una pareja con un test positivo de embarazo te dice «estamos embarazados» todos les consideramos padres ya y no el día del parto ni en la semana «x». Si ya son padres es que hay persona, hay bebé y cada día menos gente llama «feto» al nuevo ser.

También hoy es difícil decir que muchos que lamentamos todas esas cosas también pensamos que en un futuro la humanidad se arrepentirá de haber pensado que era un derecho de un individuo eliminar a otro porque procedía de su propia gestación y aunque vivimos en una cultura que dice aceptar al pluralismo, esta cuestión es difícil —muy difícil— de dialogar. En el futuro creemos que interrumpir el proceso natural de óvulos fecundados e implantados se verá como un asesinato social. No estamos llamando «asesino» a nadie en concreto, ni a la madre ni al padre, ni siquiera al jefe que pregunta si es el mejor momento para un embarazo. Señalamos a la misma sociedad que ve con

normalidad esto como en otras épocas se vieron otras cosas con normalidad.

Y si todo esto es así, podemos descubrir que quizá esté tan equivocado VOX como Unidas Podemos y todo el espectro intermedio. Que el debate político esta mal planteado lo hace evidente que después de cacarear el derecho al aborto en la mayor parte de los casos se hace en oscuras clínicas concertadas. ¿Por qué no en la «pública» si tanta gente lo ve normal? ¿Por qué hay que ir desde Zamora o Salamanca a un cuarto oscuro de Valladolid? ¿O de Pamplona a Logroño? ¿O de Murcia a Madrid? ¿Todos objetores de conciencia? Lo razonable si hay aborto es que sea en la sanidad pública y no en la oscura concertada. Algo tiene de extraño.

VOX se equivoca cuando quiere ponerle el latido a la madre como si ella no supiera lo que lleva dentro. Vox, aunque no lo sepa, propone algo que aumenta la tortura de la mujer. El PP se equivoca cuando lleva al Tribunal Constitucional la reforma proaborto de Zapatero y no hace nada realmente en contra ni siquiera cuando tiene mayoría absoluta y hace que dimita el ministro que quería cambiar la cosa. El PSOE se equivoca cuando lleva la contraria al PSOE de la Segunda República que no quiso hacer un derecho del aborto y prefería proponer más justicia social. UP se equivoca cuando quiere que se escuche el latido de los que no llegan a fin de mes pero no quiere que se escuche el latido de quien quieren quitarle el fin de la gestación. Latidos sí, hacen falta latidos. Todos los latidos.

Y entonces ¿los enemigos del paredón mediático mandamos a nuestro propio paredón moral a todos los partidos? No, proponemos que todos respondamos a esa primera forma de verdad que es la realidad. Queremos ir con todo lo que tienen de verdad y también les proponemos ir más allá. Queremos ir con VOX y la derecha a oír el latido del bebé y queremos ir más lejos, que se oiga el latido de los padres sin salario suficiente, sin vivienda digna, sin más estabilidad que ser fijo discontinuo. La madre (y su pareja) realmente ¡quieren oír el latido! Pero quizá haya que proponer al casero oír el latido de la madre (y su pareja). Quizá haya que seducir, sugerir, proponer u obligar a los grandes empresarios oír el latido de esas madres (y parejas) que no llegan a mileuristas o que son fijos discontinuos, el latido —también— de quienes, incluso



trabajando los dos, no les queda más remedio que acudir a Cáritas.

Queremos ir con la izquierda a oír el latido de la justicia, de una solidaridad que no sea dar tal o cual derecho individual sino los deberes de todos y los derechos para todos. Queremos ir con las fuerzas verdaderamente progresistas a defender todos-todos los derechos de las mujeres tantos siglos aplastadas, silenciadas, ninguneadas, tenidas por menores. Pero queremos sugerirles que hay que ir más allá. Que hay que preguntarse por qué ya hay países en que no nace ni un solo niño con síndrome de Down, ¿no será una brutal eugenesia disfrazada? Hay que preguntarse por el problema demográfico. Hay que preguntarse si es normal

que haya más mascotas que niños y si así va a haber pensiones. Hay que preguntarse si el problema de la España vaciada no tiene otra solución que importar de países pobres parejas pobres que ya ni puedan ver morir a sus padres porque la economía bienpensante ha llamado «acogida» a lo que no es más que una estrategia para sostener las pensiones. La izquierda no puede aceptar que se consideren propiedad privada los bebés en los meses antes de que les oigamos llorar; la ciencia actual es muy clara: no lloran, sí sufren. Menos polarización, más diálogo.

Menos postureo, más verdad.

Menos egoísmo, más solidaridad.

Ahora más que nunca: Solidaridad.

Paloma Tienda Contreras
Graduada en Periodismo

EDITORIAL ZYX. CRÓNICA DE UNA INVESTIGACIÓN

En el otoño del año 2017, mis oídos escucharon por primera vez el nombre de ZYX. Fue en un aula de la Facultad de Comunicación de la Universidad de Sevilla, durante una clase de Historia de la Cultura. Para las mentes aún adolescentes de los alumnos que allí estábamos, esa asignatura era una deliciosa píldora que removía nuestras conciencias y nos proporcionaba la satisfactoria sensación de estar aprendiendo. Día tras día, íbamos creciéndonos en el callado orgullo de aquel que siente que empieza a comprender el mundo y que puede hacer de ello un discurso —aunque la voz le siga temblando, porque también se sabe ignorante—.

En ese continuo redescubrimiento de la realidad estábamos cuando el profesor, hablando del anarquismo y su conexión con el cristianismo, mencionó, entre los nombres de Tolstói y otros célebres intelectuales, el de la editorial que nos ocupa. ZYX se nos presentó como el ejemplo de la acción organizada de cristianos de base que se opusieron a la dictadura franquista y que venía a desmontar la extendida concepción de que, en España, un cristiano nunca comulgaría con la izquierda.

Para muchos alumnos posiblemente el dato pasara desapercibido o quedara como anécdota. En mi caso, las siglas de ZYX siguieron resonando en mi cabeza y de ellas me acordaba cada vez que, durante mis estudios, aparecían —mucho más frecuentemente— las del periódico *ABC*. Seguramente también, el recuerdo pervivió en mi memoria gracias a otro de los comentarios del profesor al respecto del asunto: «este sería un buen tema para hacer el TFG y está poco investigado».

Así las cosas, llegó, años después, el momento de enfrentarme a la redacción del Trabajo de Fin de Grado. Teniendo claro que quería poner el broche a mi carrera realizando un reportaje de investigación, la elección del tema sobre el que trataría no fue difícil.

Si algún lector quisiera también emprender una búsqueda sobre la editorial como la que yo comencé, comprobará que la información disponible no es abundante. Si bien la etapa histórica de los últimos años del franquismo está ampliamente documentada, son varios los flecos que han quedado sueltos, estando ZYX entre ellos.

Lo cierto es que, gracias a la labor realizada por las profesoras Ana Sánchez y M.^a del Mar Araus (autoras ambas de *Editorial ZYX S.A.: Editorial obrera contra el franquismo*), empezar a vislumbrar el futuro reportaje no fue tarea tan complicada. En concreto, Ana Sánchez era la encargada de gestionar el blog sobre la editorial, blog interesantísimo que incluye numerosos artículos sobre el tema e información sobre integrantes y colaboradores de la editorial.

Guiada por los consejos que la propia profesora Sánchez me ofreció, pude contactar con el profesor Carlos Díaz, el profesor Alfonso Gago y la profesora M.^a Teresa Gómez del Castillo, quienes amablemente me ayudaron en mi humilde reconstrucción de la historia de ZYX.

Así llegué a la figura de Guillermo Roviroa, hombre de cultura y ferviente ateo que transformó su vida al completo tras convertirse al cristianismo. Roviroa es responsable de la creación de la Hermandad Obrera de Acción Católica en 1946 dentro de Acción Católica. A Roviroa le interesaba profundamente el mundo obrero y la lucha por la igualdad de oportunidades, por la extensión del conocimiento a todo el pueblo.

Cuando, debido a presiones de partidarios del régimen franquista, el ambiente en la HOAC empezó a tensarse, Guillermo Roviroa abandonó la organización con la intención de crear una nueva. Junto con Julián Gómez del Castillo y el sacerdote D. Luis Capilla, y con la colaboración de D. Tomás Malagón, Jacinto Martín y Teófilo Pérez Rey, se fundó ZYX en 1963.

Legalmente constituidos como editorial, la organización de ZYX mantenía una cara oculta: la de ser una formación antifranquista dedicada a la promoción cultural del mundo obrero. Su primer libro publicado, *¿De quién es la empresa?*, estaba escrito por Rovirosa y se asentaba en estos principios. Lamentablemente, su autor, a la sazón, primer presidente de ZYX, falleció días después de la publicación, en 1964.

Tras esto, tomó el mando Julián Gómez del Castillo, de tradición socialista y profundo conocedor de la historia del movimiento obrero universal (a pesar de no tener estudios) y convertido al cristianismo en su juventud. Bajo su dirección, la editorial se extendió a prácticamente todos los puntos de España realizando una doble labor. Por un lado, se publicaban libros que versaban sobre religión, política, economía... Por otro, se impartían cursos, jornadas de formación, etc., mediante las cuales instruían a todo aquel que estuviera interesado en el mundo obrero, los principios de su lucha, el movimiento autogestionario y un sinfín de temas más.

La organización contaba con una impresionante red de distribución formada por los colaboradores y accionistas y dirigida por una Junta General de Accionistas, un Consejo de Administración y un Equipo Permanente. Como principio fundamental de su obra, estaba la gratuidad del trabajo de los militantes, autores y demás personas que contribuían al funcionamiento de ZYX, pues todos ellos entendían que su trabajo debía ponerse sin reparos al servicio del pueblo.

Llegados a este punto, había una pregunta que me asaltaba continuamente: ¿cómo era esto posible? ¿Cómo pudieron ponerse en circulación textos de Marx, Bakunin o Campanella en aquel momento, en aquella España? La hazaña era resultado del compromiso y sacrificio de las más de mil personas que formaban parte de ZYX.

Muchas de las tareas se realizaban clandestinamente, por ejemplo, amparándose legalmente en su condición de editorial para poder hacer grandes reuniones. En otras tantas ocasiones, su carácter católico sirvió de baza para entrar en ciertos círculos: confiando en la inspiración religiosa, algunas empresas autorizaban cursos de formación para sus trabajadores, sin adivinar lo que en ellos se enseñaba.

La baza del cristianismo fue importante, además, a la hora de sortear la censura. Por aquellos años, la Ley



Guillermo Rovirosa

Fraga ejercía un férreo control sobre las publicaciones en España. A los editores se les ofrecían dos posibilidades: pasar por consulta voluntaria o presentar los textos directamente a depósito, a riesgo de sufrir las sanciones correspondientes.

En el caso de ZYX, y a pesar de la relación cordial que Gómez del Castillo mantenía con Robles Piquer (principal censor del momento), no fueron pocas las veces en las que sufrieron la retirada de libros y algún secuestro administrativo. Lógicamente, las continuas denegaciones minaban la economía de la empresa. Por si fuera poco, en 1968, puesto que no contaban con número de registro, se les obligó a pasar siempre por consulta voluntaria y la editorial acabó siendo prohibida en 1969.

Sin embargo, ZYX supo renacer de sus cenizas. A su seno llegaron nuevos integrantes pertenecientes a familias afines al régimen que facilitaron la obtención del número de registro de una nueva editorial: Zero. Con este movimiento estratégico, ZYX quedaba legalmente relegada a distribuidora, aunque en la práctica el catálogo y sus actividades seguían siendo las mismas.

No obstante, a partir de este momento las cosas empezaban a torcerse. Algunas tensiones comenzaron a aparecer en el interior de la organización y surgieron

discrepancias entre quienes preferían centrarse en la labor de apostolado obrero y quienes pretendían abandonarla para ser una organización exclusivamente política. Esta última corriente acabó por imponerse, aun siendo minoritaria, provocando la marcha de muchos colaboradores.

En 1972 asumió la dirección de ZYX José Miguel Oriol, quien era también el representante legal de Zero-ZYX (empresa editorial y distribuidora). Su liderazgo se mantuvo hasta 1977, periodo durante el cual no dejaron de crecer las crispaciones y desavenencias. Tras su marcha, la situación no mejoró y la editorial acabó cerrando por suspensión de pagos en 1980.

Con la mayoría de sus miembros dispersos entre nuevos proyectos como DERSA, Comunción y Liberación... o sindicatos como la CNT o UGT, la huella de ZYX comenzó a borrarse paulatinamente. La sociedad española de entonces, inmersa ya en la democracia, se ocupaba más de mirar a un futuro de modernidad, que de recordar lo acontecido en su pasado más reciente.

Por desgracia, esa tendencia se acentuó con el paso de las décadas hasta el punto de que, cuando una estudiante decidió en 2022 investigar el caso de ZYX, apenas halló información sobre ello. Ciertamente, es triste comprobar cómo incluso ahora, cuando los movimientos por la memoria histórica empiezan a cobrar fuerza en la opinión pública, sigue siendo tan complicado sacar a la luz ciertos retazos de nuestra historia.

El olvido alrededor de ZYX ha sido descarado e injusto y ha echado tierra sobre el trabajo abnegado de tantas personas que lucharon en beneficio de todos, en unos años en los que la libertad no era más que una quimera. Recordarlos en nuestros días es fundamental si queremos seguir construyendo una democracia sana, asentada en cimientos firmes y consciente del pasado de donde viene.

El olvido alrededor de ZYX ha sido descarado e injusto y ha echado tierra sobre el trabajo abnegado de tantas personas que lucharon en beneficio de todos, en unos años en los que la libertad no era más que una quimera. Recordarlos en nuestros días es fundamental si queremos seguir construyendo una democracia sana, asentada en cimientos firmes y consciente del pasado de donde viene.

La historia sin memoria está incompleta y la ciudadanía sin historia no tiene rumbo. Hagamos, pues, memoria y no olvidemos lo que gratuitamente y con tanto esfuerzo se nos dio. ZYX abrió camino donde sólo había maleza. A mi modo de ver, es nuestro deber ético continuarlo.

FE DE ERRATAS

Paloma Tienda es la autora de la entrevista —incluida en la sección de Testimonio, bajo el título: «Aquella editorial ZYX. Entrevista a Carlos Díaz»— publicada en el **número 143 de Acontecimiento**, págs. 31-32.

Desde el consejo de redacción de *Acontecimiento* le expresamos públicamente nuestras disculpas por el error en la atribución de la autoría del referido texto.

Benito Estrella

Miembro del Instituto E. Mounier. Zafra, Badajoz

OCUPACIÓN, ALOJAMIENTO Y HABITACIÓN DE LA CASA HUMANA

La piedra es carente de mundo, el animal es pobre de mundo y el hombre es formador o configurador de mundo.

Martin Heidegger

Espacio, tiempo y causa son las formas apriorísticas (Kant) mediante las cuales se nos aparece el mundo como representación: sucesión, situación y causalidad. Pero esa representación la hace un sujeto humano, que es quien la conforma como mundo. Heidegger, a partir del grado de autonomía con que lo representado aparece en nuestra mente, establece una especie de jerarquía que ejemplifica en la piedra, el animal y el hombre, en una escala que va de menor a mayor riqueza de mundo, de menos a más conciencia de sí —de menor a mayor objetivación de la voluntad, diría Schopenhauer—.

La piedra es el ejemplo claro de lo que llamamos objeto, es decir, aquello que simplemente se pone delante de nosotros, que aparece ante mí ahí —en un espacio— ahora —un tiempo— y por alguna causa. Como tal objeto, sometido y dependiente de las leyes físicas que definen su posición. Los *objetos ocupan* un espacio. El objeto, tal como es descrito tanto por la filosofía como por la ciencia clásica, está sometido en el *espacio* que ocupa, en sus dimensiones físicas y materiales, a las fuerzas que imperan en el *cosmos*: la gravedad, el magnetismo y las dos clases de fuerzas nucleares, la débil y la fuerte. Los objetos están encastrados en el sitio que ocupan; sitio y objeto se copertenecen.

El animal presenta cierto grado de autonomía, moviéndose de manera instintiva en un espacio que podemos llamar entorno. Esta imagen es la que proporciona también para el hombre la psicología conductista: estímulos y respuestas. Las plantas y los animales se *alojan* en su *entorno natural*, con el que intercambian flujos de energía y materia dando lugar a cambios irreversibles que configuran el tiempo biológico y la

evolución natural. El organismo vivo se aloja en los límites de su entorno, formando con él una entente vital.

Un límite señala que algo termina y, al mismo tiempo, otra cosa comienza; es una frontera. El límite divide un acá de un allá, un contorno de un dintorno, un interior de un exterior. Los límites del entorno no están del todo cerrados, como los del espacio; los límites del alojamiento son fronteras que permiten un intercambio de flujos: fotosíntesis, respiración, metabolismo... Estos flujos entre organismo y entorno son contractuales: la planta recoge oxígeno y luz y desprende carbono y materia orgánica. Viven en su inevitable alojamiento con cierta autonomía, integrando en su unidad indivisible los flujos de intercambio. Mediante estos flujos, el organismo se reproduce, crece, se desarrolla y reorganiza; evoluciona. Estos cambios, esta evolución, este desenvolvimiento son propios de la *vida biológica* y el tiempo en el que se desarrolla. Podemos imaginarnos a los organismos —plantas y animales, y en cierto modo también al hombre— como si estuvieran alojados en una pensión o un hotel, como entorno sobre el que recae toda la responsabilidad de las circunstancias del alojamiento. Son inquilinos que, no obstante, están obligados a pagar por ese alojamiento, en dinero o en especie; no son okupas, como la piedra.

Sólo el hombre habita: mora, vive, reside, se establece... hace mundo. El mundo propiamente dicho es configurado al ser habitado por el hombre. El mundo incluye e integra al entorno y al espacio. En realidad, no es que el hombre no ocupe un espacio como cualquier objeto o tenga también un entorno como la planta o el animal, sino que transforma ese espacio y ese entorno mediante las herramientas, materiales y simbólicas, que él mismo inventa y desarrolla —y en último extremo mediante su manera de conocer y hacer—, en *mundo*. Y además, en virtud de su

consciencia, su historicidad y su capacidad lingüística, lo habita habitándose a sí mismo.

Ocupar, alojar y habitar señalan distintos niveles de referencia y representación en relación a los objetos físicos que ocupan un espacio, los organismos biológicos que se alojan en un entorno y los hombres y mujeres —las personas— que habitan un mundo, lo conforman o, mejor dicho, lo generan a partir de las herramientas y los materiales que se encuentran en el espacio y el entorno donde viven. Así la piedra, que en sí misma carece de mundo, como dice Heidegger, pasa a ser mundo, se convierte de hecho en mundo, si el hombre la trae a su mundo y la acoge en él en su tarea de generación, construcción y habitación de la morada humana. La piedra —lo mismo la planta y el animal— es así *domesticada*.

El mundo es lo que habita el hombre. No es sólo una acumulación o amontonamiento de cosas y organismos sino un cosmos ordenado significativamente. El mundo es una imagen o figura de totalidad, que lo es en tanto comprensión; es decir, no se trata tanto de una imagen del mundo como de una concepción del mundo como imagen, de una representación, una figura con sentido. Una representación puramente materialista del mundo es imposible, pues no hay objeto sin sujeto ni visión sin un viviente que mira, lee, acarrea y construye.

Esa imagen o figura, su lectura, es propia no sólo de cada persona y cada cultura, sino también de cada época, por eso decimos que el mundo es una realidad empalabrada y apalabrada. «El mundo objetivo, el mundo como representación —dice Schopenhauer— no es el único, sino uno de los aspectos, el aspecto exterior del mundo que tiene otro lado, su esencia interior»¹. Es el espíritu el que confiere al hombre su libertad y al mundo su apertura; es la interioridad que establece el espíritu la que produce también el desapego que permite la objetividad de la mirada científica, la discusión razonada con el otro y la intuición y coherencia ética que convierte la experiencia particular del artista o el profeta en testimonio espiritual. Por todo ello hablamos aquí de lectura del mundo como manera propiamente humana de verlo, conocerlo y entenderlo.

Esta experiencia del mundo, que se atestigua desde la corporeidad misma de cada individuo de manera unitaria, queda escindida y rota por las ciencias y sus especialidades y técnicas. Por ejemplo, leyendo el cuerpo no como fundamento último de toda intuición subjetiva, de donde nace la misma ciencia, sino como objeto encapsulado —dice Husserl—, es decir, cerrado en sí mismo, como la piedra. En el caso del cuerpo humano, ni siquiera como cuerpo íntegro, individual —in-dividuo, indivisible—, sino dividido en múltiples partes, cada una de las cuales es objeto de una ciencia, especialmente, de una especialidad médica: traumatología, otorrinolaringología, oftalmología, traumatología, neurología, etc., etc.². El cuerpo humano es así *corrompido*. «En nuestra indigencia vital —dice Husserl en su clarificadora obra sobre este tema— nada tiene esta ciencia que decirnos. Las cuestiones que excluye por principio son precisamente las más candentes, relativas al sentido o sinsentido de esta entera existencia humana».

Cualquier espacio-tiempo y cualquier entorno pueden convertirse en mundo, ser habitados y habilitados como lugares de acogida. Pero también el mundo puede degenerar en puro entorno incluso en simple espacio geométrico y convertirse en un *no-lugar*. Ahí el hombre pasa a ser o un objeto con una función asignada en el orden espacio-temporal —geométrico y cronométrico— o un organismo reactivo en función de su supervivencia y en competitividad con los otros organismos. O ambas cosas a la vez.

Nuestro mundo actual presenta síntomas alarmantes de empobrecimiento y su progresiva y consecuente conversión en un entorno, incluso en un espacio-tiempo en el que el mundo, en tanto realidad conformada y habitada por el hombre para su plena realización, se va reduciendo, es decir, se va deshumanizando y la cultura por la que se hizo mundo degenerando en barbarie.

Estas tres lecturas del mundo —ocupación, alojamiento y habitación— no son en realidad formas de estar que pertenecen a cada tipo de ente, la piedra, el animal o el hombre, sino a la mirada exclusiva del hombre sobre el mundo y su generación. Pues la

1. Schopenhauer, A.: *El mundo como voluntad y representación*. Aguilar. Madrid, 1930. Pág. 53.

2. Husserl, E.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Altaya. Madrid, 2000.

piedra no sabe cómo ni por qué está en el mundo, pues ni siquiera sabe si está; ni tampoco la planta y el animal lo saben de la manera que lo sabe el hombre, es decir, como leyente del mundo, o sea, como sujeto que mira su representación tratando de comprenderla y otorgarle un sentido, pues, como decimos, para que algo aparezca tiene que haber un alguien —un sujeto consciente— que lo vea —aunque sea como teatro, sueño, maya— que lo lea y lo interprete³.

Estas distintas lecturas del mundo tienen consecuencias prácticas. No son lo mismo *ocupar*, que *alojar* o *habitar*. No son lo mismo un *espacio* o un *entorno* que un *lugar*. No es el mismo tiempo el *tiempo físico* del reloj, el *tiempo biológico* de un animal o el *tiempo biográfico* de una persona. Ocupar, alojar y habitar habitándose manifiestan tres formas de *adaequatio*, es decir, tres niveles de lectura y presencia en el mundo, tres formas de verdad.

Lo propiamente humano es el habitar: ahí el hombre se manifiesta en lo que es, su ser propio, si bien lo puede hacer de forma auténtica o inauténtica, de manera libre o alienante.

Porque el hombre puede también, en razón de su apertura y libertad, estar en el mundo sin habitar en él, como simple cosa vegetando o embruteciéndose, como existente no personalizado ni personalizante; de este modo se autolimita y se reduce; se aliena. Esta palabra, 'alienación', es clave: nos permite discernir entre ser objeto, organismo o persona; entre no vivir, ser vivido o vivir.

A todo esto hay que añadir algo más. A través del sujeto humano, la persona, el espíritu ejerce su inspiración e influencia en la historia y la palabra. Ahí el mundo se muestra de forma que al mostrarse pone en

evidencia también lo que no se muestra, la parte invisible y oculta que le otorga al mundo su ser propio y su fundamento. De este modo, el leer y el habitar del mundo es también la manera de conocerse a sí mismo y habitarse. En este habitarse a uno mismo radica esencialmente el habitar de todo hombre y toda mujer, todo un arte todavía por desarrollar en condiciones apropiadas que se presentan una y otra vez como utópicas, es decir, referidas a un lugar que ahora no vemos y a un tiempo siempre por llegar.

El sujeto humano habita el mundo como casa propia, en la que se siente cómoda o incómodamente

libre y a la vez responsable o irresponsablemente acogedor y acogido. Desde ese ahí hace su lectura de comprensión del mundo como realidad empalabrada y apalabrada; desde ahí lee el espacio-tiempo y el entorno, la historia de su propia evolución y el sentido de la misma en las palabras con que han sido proferidos por otros lectores que nos han dejado su propia lectura en herencia. Esta herencia se va pasando de generación en generación mediante renovadas lecturas de los discursos, orales y escritos, de una tradición cultural.

El ritual de lectura del mundo —aunque sea de oídas— que iniciaba a las nuevas generaciones en la entrega y recepción de la tradición se realizaba principalmente en el templo y en la familia, lugares a los que se fue añadiendo, a partir sobre todo de la ilustración, la escuela. Esta alfabetización escolar hasta hace muy poco ha tenido un carácter rudimentario para la inmensa mayoría; aún lo sigue teniendo como tal alfabetización. La iniciación a la vida adulta en la escuela se entiende dirigida sobre todo al ámbito de la *polis*, del mercado y de la propia escuela; es decir, a una for-

Lo propiamente humano es el habitar: ahí el hombre se manifiesta en lo que es, su ser propio, si bien lo puede hacer de forma auténtica o inauténtica, de manera libre o alienante. Porque el hombre puede también, en razón de su apertura y libertad, estar en el mundo sin habitar en él, como simple cosa vegetando o embruteciéndose, como existente no personalizado ni personalizante; de este modo se autolimita y se reduce; se aliena. Esta palabra, 'alienación', es clave: nos permite discernir entre ser objeto, organismo o persona; entre no vivir, ser vivido o vivir.

3. Hay un equívoco de base en la actual promoción interesada de los «derechos animales». Los animales no tienen derechos, pues no participan en la política; si hay leyes sobre los animales, estas las hacen los hombres y no se refieren a los derechos de los animales, sino a los deberes de los propios hombres para con ellos.

mación elemental para ejercer las funciones sociales tanto económicas —como trabajador— y en menor medida, y de manera parcial y controvertida, políticas —como ciudadano—. Dos hechos básicos nos obligan a replantearnos de fondo el cómo se viene realizando este ritual de acceso a la cultura:

Uno, la complejidad de nuestras sociedades actuales, especialmente en lo que concierne a la información; tanto por su abundancia como por su diversidad, ambigüedad, ubicuidad y rápida obsolescencia.

Otro, la aparente dispersión de los centros de poder encargados de la transmisión y la falta de autoridad —en el sentido propio del término, como capacidad de ayudar a otro a corregir y elevar su condición humana más allá de sus determinantes naturales y sociales—, con que se lleva a cabo. Dispersión y falta de autoridad que en realidad constituyen una renuncia a la educación o formación de lo humano como tal, más allá de los aspectos funcionales del trabajador-consumidor y del ciudadano adoctrinado para una

coyuntura político-económica determinada que niega la autoridad —moral— para ser solo poder desnudo.

Considero necesario reflexionar detenidamente sobre cómo se manifiesta hoy en nuestra sociedad esa mezcla de perspectivas y referentes de lectura a las que vengo aludiendo, más allá de las especializaciones académicas y de los cauces establecidos por los distintos poderes en litigio para el control de las transmisiones culturales. En síntesis: se trata de poner en evidencia la complejidad de base que ofrece hoy nuestra tradición cultural en crisis y la necesidad de replantearse a fondo los criterios por los cuales debe seleccionarse, dentro de la ingente y confusa información de que se dispone, aquello que se considere pertinente a una auténtica y eficaz formación de lo propiamente humano. Todo ello en medio de un antitradicionalismo irresponsable que no es consciente del sentido que tiene la tradición —no el tradicionalismo— en la creación, conservación y permanencia del mundo como lugar de acogida y habitación.

Mariano Álvarez Valenzuela
Miembro del Instituto E. Mounier

YO SIN TI, NO SOY YO... PERO SIN MÍ, TAMPOCO

Una de las necesidades más básicas del ser humano es sin duda alguna la de disponer de un sistema de referentes, es decir precisa percibir y percibirse en la diferencia, sin diferencia no hay ni percepción ni autopercepción. La primera en cuanto a lo que está frente a sí pero diferente de sí, y la segunda en cuanto a sí mismo pero diferente de sí mismo.

Estos dos niveles de percepción y autopercepción determinan un doble dinamismo en la realidad persona, dinamismo no solamente distinto a cualquier otro dinamismo que exista frente a sí, sino que también precisa en sí misma de esa otra referencia y por tanto diferencia que dinamice su autopercepción, material / biológica, psíquica y espiritual. Autopercepción englobante e integradora de toda realidad, dinamismo que constituye una verdadera singularidad en el orden de toda existencia, por el que podemos afirmar que el estar-en-realidad de la persona es: ser realidad singular, única, concreta e irrepetible.

Hasta que la persona no hizo presencia, la naturaleza permaneció muda, autoindiferenciada, nada dentro de ella ni nada fuera de ella reclamaba su identidad, su mismidad, pues no la precisaba.

Cuando en la evolución hay un cambio de especie o variabilidad dentro de ella, motivado bien por la necesidad adaptativa o por el error replicativo propio de la diversidad recombinatoria de sus elementos estructurales, cromosomas y genes en lo biológico, moléculas, átomos y partículas subatómicas en lo material, fuerzas y energías en lo inmaterial, en un dinamismo denominado selección natural; ninguno de sus individuos se cuestiona el posible cambio, precisamente porque carece de su sentido de sí, existe sin saber que existe, su saber es su sentir en lo orgánico / biológico y su estructura en lo inorgánico, no precisa de más.

La persona es sujeto de su propia realidad en la que su autopercepción es mucho más que eso, es *autopose-*

sión, es su realidad expresándose libremente en sí, es a lo que Heidegger llegó a identificar por el «ser ahí». En este punto, Heidegger miraba al «ser» teniéndolo frente a sí, se queda en su exterioridad, se queda en su huella, de ahí dicha expresión, no logrando penetrar en el dinamismo de la realidad persona, pues no hay filosofía que pueda penetrar en él, porque dicho dinamismo es privativo de su libertad y nunca podrá ser acotado, objetivado ni capturado y mucho menos definido y generalizado, porque la libertad es todo lo contrario. La pregunta de qué o quién es el «ser persona» es privativa del «ser persona» que se pregunta, *persona singular, única, concreta e irrepetible*, solo ella podrá dar razón de sí. Esta singularidad extrema será la piedra angular de todo su universo personal. En la naturaleza la especie enmarca y determina al individuo. El individuo es la negación del «ser persona», no hay un «yo en sí», solamente frente al «tú persona» emerge el «yo persona».

La persona no es «algo» que emerja de un análisis conceptual ni de una combinación definible de caracteres, si así fuera sería una suma de elementos, una especie de inventario. La persona es el lugar de lo no inventariable como decía G. Marcel, es el lugar de la libertad, lugar de profundo misterio, es la urdimbre insondable e inefable del ser persona, o también como el centro misterioso del que todo emerge y todo culmina, en palabras de J. Lacroix. Así se comprende que la vida personal esté ligada por naturaleza a un cierto secreto, como también solía decir E. Mounier, la discreción es el homenaje que la persona rinde a su infinitud interior, jamás puede comunicarse plenamente y directamente, es misterio para sí misma y por eso cuando queremos definirla recurrimos al distanciamiento dialéctico a través de la metáfora, la abstracción, la paradoja, la ficción, el símbolo, el mito, etc. Discreción que, en el pensamiento de inspiración personalista de filósofos como Kierkegaard, Jaspers o Soloviev reconocen bajo el calificativo de *pudor*.

Lo contrario del pudor es la vulgaridad donde todo es exterioridad expuesta a la mirada pública que acaba degenerando en mirada pública y todo ello como consecuencia de una cosmovisión de la realidad persona muy naturalista, no hay más que asomarse a los denominados *reality shows* de los medios audiovisuales que acogen los mayores ratios de audiencia. Los actores son el más puro reflejo de la exterioridad natural, no tienen secreto ni densidad ni fondo, todo está en la superficie a la vista, todo se muestra y todo se dice, no hay nada que ocultar, no hay intimidad, no hay singularidad. Lo que sí hay es un pudor impúdico compartido por multitud de espectadores morbosos y ansiosos de vulgaridad que les haga olvidarse de su propia vulgaridad, regodeándose en la impuridad.

La *singularidad persona* que surge en la naturaleza, pero no de la naturaleza, trastoca todo el orden natural, a través de ella la naturaleza cobrará sentido, abandonará paulatinamente su dependencia del azar y la necesidad, se abrirá a la libertad de la singularidad persona, la persona será el «tú» de la naturaleza, su diferente, su referente en el que emergerá un nuevo dinamismo, la ciencia y la técnica de la persona deberán modular poco a poco las energías de la naturaleza en un orden distinto al del azar y la necesidad.

En esta dinámica, la naturaleza y la persona entablan en una relación intrínseca, en un nuevo orden con un nuevo dinamismo, de ahí que la persona de forma inconsciente y a trancas y barrancas se tenga que ir haciendo cargo de ella, pero no en una dinámica de poder, propio de la tensión de toda necesidad y sí en una dinámica de libertad creativa, esencia de su singularidad. Sólo cuando la persona confunde libertad con poder es cuando el orden trastoca en desorden y la persona se llevará la peor parte, siendo engullida por las fuerzas de la naturaleza. La persona que se identifica con la inidentidad de la naturaleza, la imita y trata de imponerse a ella por su propia fuerza, fuerza contra fuerza, necesidad contra necesidad, poder contra poder, surgiendo de nuevo el complejo de Edipo en su versión natural. El que se decía hijo de la naturaleza se vuelve contra su progenitora.

La dinámica relacional del «ser persona» con el «ser naturaleza» es tan estrecha que la propia persona muchas veces acaba antropomorfizándola, o lo que es peor, acaba ella misma naturalizándose. Decía Ortega que: «Al hombre le pasa que se halla en constante riesgo de

dejar de serlo» y a lo que se podría añadir que, en la medida en que cuanto más trata de atenerse a lo estrictamente «natural», más en riesgo. No es difícil encontrar este sentimiento arraigado en forma de creencia en una gran parte de la humanidad con sus inevitables consecuencias sociales e institucionales.

Toda la ideología «trans», tiene como fundamento esta creencia, es una reacción anclada a la materialidad y a la necesidad recombinatoria y reproductiva de la naturaleza, resultado del empoderamiento de la persona y no de sus posibilidades creativas propias de su libertad. El movimiento «trans» no se puede calificar de «transhumanismo» y sí de «transnaturalismo». Lo «trans» es precisamente la negación del principio de identidad, nunca es lo que dice ser, siempre es realidad en tránsito, realidad efímera, realidad mutante, realidad fugazmente evolutiva, realidad de necesidad deseada. El poder de la palabra es inmenso y cuando se acepta un vocablo erróneo como verdadero, desencadena un dinamismo de realidad pernicioso, la palabra es el germen de toda realidad, y la palabra «trans» ya se ha instalado en el inconsciente colectivo de muchas personas de buena voluntad, pero de mala racionalidad, generando una realidad social e institucional eminentemente pernicioso.

La persona es el «tú» de la naturaleza que le rescata de su soledad indiferenciada y le dota de sentido y por tanto de finalidad, la naturaleza ya es para alguien y no para algo, la persona dignifica a la naturaleza incorporándola a su existencia, la persona dota de existencia a la naturaleza. Decía Zubiri que la persona es el único ser que se sabe que existe. La naturaleza cobra existencia gracias a la persona. Todo el ecologismo es una manifestación más o menos consciente de este dinamismo relacional de la persona con la naturaleza, siempre y cuando su relación sea en una dinámica de personalización y no de naturalización. Decía Mounier que la misión del hombre, la Persona, es elevar la dignidad de las cosas, humanizando la naturaleza a través de su trabajo y así su relación con ella es una relación de intimidad, no de exterioridad, es una relación transformadora y transfiguradora.

La persona rompe con el dinamismo evolutivo de la naturaleza. La persona no cabe en una clasificación taxonómica. La persona no es ni género ni especie, ni individuo dentro de la especie, es singularidad absoluta respecto a aquella (la naturaleza) y relativa respecto al

«Tú» diferente Absoluto que le abre la puerta a su identidad, a su mismidad, a su «ser en sí», para ser un ser fundamentado en una libertad otorgada gratuitamente y precisamente *esta libertad otorgada es la que le posibilita ser realidad singular, única, concreta e irrepitable*. La libertad siempre diferencia nunca iguala. La dinámica creativa nunca hace copias, nunca se repite, siempre es novedad absoluta, pero novedad integradora de toda novedad, no hay dos personas iguales, *cada «ser persona» es ser realidad singular, concreta única e irrepitable*. No me cansaría de repetir hasta el infinito estas palabras para que quedasen grabadas imborrablemente en el subconsciente de toda persona. Le invito querido lector a no pasar por encima de ellas como una frase más, hágalas tuyas, vívalas, experimentélas en primera persona y posiblemente le muevan a una reflexión profunda, enriquecedora, transformadora y transfiguradora en la que toda persona y toda realidad adquiera un valor incalculable para usted. Este es precisamente el misterio velado al ser que primeramente se identifica como naturaleza y posteriormente se encumbra sobre ella y sobre toda realidad como referente absoluto.

La realidad humana es integradora de toda realidad, es realidad acogedora, es realidad amorosamente enamorada, pero cuando la persona quiere verse y percibirse bajo el patrón naturaleza, automáticamente se desintegra, se clasifica, se autolimita y se introduce en un orden taxonómico, orden sujeto a la necesidad, perdiendo entonces su singularidad y entrando en conflicto consigo misma. La ideología de género es un ejemplo de este conflicto, persona contra persona en sí misma, hombre contra hombre, mujer contra mujer y todos contra todos y todo ello por haber perdido el referente que les hace iguales en la libertad, iguales en la dignidad de su singularidad, igualdad que diferencia en la complementariedad de la unidad y no en la radicalidad de la contradicción de unos contra otros y consigo mismo.

Muchas discusiones filosóficas, sociológicas, antropológicas y un largo etc., padecen estas consecuencias al haberse dejado infectar por el espejismo clasificatorio con que la persona observa a la naturaleza. Machismo y feminismo es una clara consecuencia de dicho conflicto en el que la singularidad integral del ser persona se ha desintegrado perdiendo su unidad en la complementariedad que les hace únicos e irrepitibles.

Hombre y mujer son dos realidades singulares, únicas, concretas e irrepitibles que se complementan en la realidad persona. Ni opuestos ni contradictorios, simplemente complementarios. Decir hombre o decir mujer es decir persona. Todo prejuicio al respecto que intente contraponerlos los desnaturaliza generando una dinámica de confrontación personal, social e institucional conflictiva.

Al igual que la naturaleza clamaba por el «tú» que le rescatase de su inidentidad, la persona también clama al «Tú Absoluto» en el que pueda verse reflejada y le permita reconocerse en su intimidad más profunda, en su mismidad y así hacerse cargo de sí misma por la que su autopercepción se eleve a un grado superior, el de la *autoposición*.

«En esta experiencia primigenia, fundante de la categoría persona están dos sujetos: uno que llama y otro que es capaz de ser llamado; por ello las categorías de relación y autonomía surgen así coextensivas y constitutivas de la categoría persona, ya que desde la relación instaurada desde fuera surge en ella la conciencia de ser alguien y a la vez le hace posible y necesaria la respuesta que tiene que dar desde sí misma y por sí misma. Se es llamada en persona para ir a otras personas. Por eso no existe el individuo como absoluto. Existe el yo y el prójimo como «tú» constituido y constituyente». (Olegario González de Cardedal. Burgos, 22 de julio de 2011. «La entraña personalista del cristianismo»).

De aquí que «yo sin ti no soy yo, pero sin mí tampoco», en una doble dimensión: La dimensión primordial con el «Tú» Absoluto fundante de todo «yo persona» y la dimensión relacional de coexistencia con todo prójimo, relación de realidades singulares, únicas, concretas e irrepitibles ancladas a la relación primordial. Si se rompe una se rompe la otra.

Desde aquí se puede apreciar la diferencia que existe entre esta concepción de ser persona, frente a la centrada en la absolutez de la propia libertad del individuo natural, sin su fundamento primordial, y en el que la relación con su prójimo será una relación de exterioridad, relación contingente que dará lugar a dos realidades bien distintas: Una abierta a la libertad creadora e integradora y otra a la necesidad reproductiva y diferenciadora.

Yo sin ti no soy yo, pero sin mí, tampoco.

Rodrigo Lastra

Médico y autor de una biografía sobre Salvador Seguí (Colección Sinergia, Editorial Mounier)

SALVADOR SEGUÍ

Vivimos tiempos más propensos a las distopías que a las utopías. Y si no, basta con echar una mirada a los productos de la cultura contemporánea de masas que en forma de series de plataformas digitales, redes sociales o *bestsellers* literarios, acaparan el espacio cultural. La otrora literatura utópica, que confiaba en el progreso y siempre rescataba la fe en el ser humano, es vista hoy como ingenua y anticuada. Hasta los fondos coloridos y radiantes de las películas de antaño han dado paso a los filtros grisáceos y apesadumbrados del cine de hoy. Buena parte de los síntomas del mundo que nos rodea parecen confabularse para hacernos sentir que el futuro será bastante más inquietante que el presente. Y ya es decir. Pareciera como si la desesperanza fuera ganando la batalla a la esperanza, hasta hacer difícil hoy pensar en utopías sin ser catalogado como ajeno a la realidad.

Y sin embargo no hace tanto tiempo hubo generaciones de hombres y mujeres tan utópicos, tan idealistas... que consiguieron cosas tan realistas como cambiar el mundo. Cosas tan utópicas como la jornada laboral de 8 horas. Cosas tan realistas como que a los niños no se les esclavizara. Cosas que hoy nos parecen tan básicas como que todos los trabajadores tuvieran derecho a asociarse, derecho a descansar, derecho a seguir teniendo un sustento si caían enfermos... Derechos que, aunque permanentemente cuestionados, convirtieron destinos que parecían sombríos

en futuros esperanzados. Y eso lo consiguieron luchando.

Este año 2023 se cumplen 100 años de la muerte de una de esas personas que caminó sobre la utopía, sin dejar de tener los pies en la tierra a cada paso que daba. Hablamos de Salvador Seguí, al que tantos de-

bemos tanto y cuyo centenario (ojalá me equivoque) pasará prácticamente desapercibido.

Salvador Seguí Rubiñals, conocido como el *Noi del Sucre* (*el chico del azúcar*, en memoria de su infancia como niño trabajador), nació en Lérida el 23 de diciembre de 1887. Seguí representa la figura de un militante de una gran altura humana y política. En él se unirán en síntesis admirable la lucidez y el espíritu revolucionario, la ponderación más sobria y un gran amor al Ideal. Hijo de pobres, obrero, pintor de brocha gorda. Pobre entre los pobres destacará enseguida, no como pensador ni por lo que escribió que fue muy poco, sino por sus dotes excepcionales para orga-



Salvador Seguí

nizar a los obreros, para la oratoria y la estrategia, campos en los que no tuvo rival.

Físicamente Seguí era de complexión alta, fuerte y de carácter simpático y franco. Según testimonios hasta de sus más cerrados enemigos, suscitaba afecto, admiración y respeto en cuantos le trataban. Desde aprendiz militó en el movimiento obrero de Cataluña. A los 17 años fue encarcelado por primera vez por sus actividades en el Sindicato de Pintores de Barcelona. En 1910 participó en el congreso fundacional

Las llagas de un país no pueden curarse con gritos y amenazas; ni tampoco empujando al adversario al abismo con asesinatos. El hombre es lo más sagrado que hay en la tierra. No admitiremos ningún régimen que no respete al individuo; todo ha de estar al servicio del hombre. Condeno toda violencia. La violencia sistemática siempre nos perjudica, porque si dentro de nuestro campo de lucha sindical hay cincuenta o cien exasperados que sólo creen en la firmeza de los actos de fuerza cruel como medio para conquistar el triunfo del proletariado, al cometerlos únicamente se han ganado la condena pública, y, por consiguiente, el retraimiento del gran pueblo obrero, que vuelve a su hogar rehuyendo la complicidad moral con los enamorados de la violencia. El resultado de una actuación violenta es por completo contraproducente, ya que dicha actuación trae consigo, además, la paralización absoluta de nuestra propaganda, y una detención obligada en la ruta ascendente hacia el ideal de una sociedad nueva(...) Nosotros vivimos en una organización de lucha, sí; pero la lucha noble, franca y generosa, no en una organización de criminales.

Salvador Seguí

de la Confederación Nacional del Trabajo (CNT) desde donde comenzará a despuntar por sus dotes naturales de organización. Ya en 1915 organizará, como presidente del Sindicato de la Construcción de Barcelona, una huelga general que terminó con un éxito rotundo.

Uno de los rasgos más importantes de su lucha fue la unidad. Fue constantemente vínculo de unión dentro de su propio sindicato, teniendo muchas veces que enfrentarse abiertamente con los sectores más exaltados. En cierta ocasión puso término al hostigamiento de un grupo de rivales y enemigos de su propia organización al proponer, en una habitación cerrada, apagar las luces y acabar la discusión a tiros, en plena oscuridad. Indudablemente llegaron a un acuerdo. Unidad Sindical, siendo Seguí uno de los artífices de los sindicatos de clase, fórmula (aún vigente hoy en día) del sindicato unitario, frente a los sindicatos de ramo u oficio. Esto marcará el tránsito de la lucha sindical local y dispersa, a la lucha nacional, internacional y global que tantos frutos logró para el movimiento obrero.

Unidad incluso entre todos los pobres. Así, Salvador Seguí y Ángel Pestaña por la CNT, y Julián Besteiro y Largo Caballero por la Unión General de Trabajadores (UGT), lanzarán el manifiesto publicado por las dos grandes centrales sindicales en 1917, y antesala de las huelgas más ejemplares del movimiento obrero universal: la de agosto de 1917, y la de La Canadiense de 1919. A la huelga de la Canadiense, cuyo éxito fue en gran parte debido al *Noi del Sucre*, le debemos que por primera vez en un país de Europa se legislara la

jornada laboral de 8 horas, una de las reivindicaciones históricas del movimiento obrero. Por su lucha sindical Seguí fue encarcelado en varias ocasiones, y a pesar de todo siempre adoptó una actitud prudente y moderada.

Unidad de los pobres, frente al capitalismo y al nacionalismo. En 1919, invitado por la casa del pueblo socialista de Madrid a pronunciar unos discursos, les dirá a los obreros madrileños que el problema de Cataluña es el mismo problema que el de Madrid; un sistema injusto que condena a los pobres a la miseria. Siendo secretario Nacional de la CNT llegó a postular la unión CNT-UGT. Nunca cobró del sindicato, y recorrió toda España viajando en tercera, propagando el Ideal. Sólo en Andalucía pronunció 102 mítines y actos públicos. Pocos días antes de ser asesinado tuvo que vender sus aperos de pintor para dar de comer a su familia: su compañera de toda la vida Teresa Muntaner y sus hijos.

Al irrumpir en Barcelona la época del pistolero entre las bandas financiadas por la patronal catalana de Sindicatos Libres y sectores exaltados confederales, condenó el uso del crimen político e hizo todo lo que estuvo en su mano para poner fin a los derramamientos de sangre. A principios de marzo de 1923 sus futuros asesinos le enviaron el siguiente anónimo: «Reunidos los elementos del Sindicato Libre, hemos acordado asesinarte a ti y a Pestaña, entre otros. Esta vez no escaparéis ninguno, aunque tú serás el primero». Sus verdugos cumplieron la cobarde amenaza. Al atardecer del 10 de marzo de 1923, el *Noi del Sucre* fue acribillado a balazos en la calle de la Cadena de Barcelona.

El asesinato de Seguí fue deplorado por todas las personas honradas, sin distinción de partidos ni ideologías. Periódicos de derechas, como el *ABC* o *La correspondencia de España* escribieron: «*El Noi del Sucre*, no incluyó jamás entre sus predicaciones el derramamiento de sangre ni la violencia, y ello, unido a la firmeza de sus convicciones, basta para que, aun distantes de su credo político, lamentemos la sangrienta asechanza que le ha deparado el destino».

Su muerte no sólo fue un crimen, sino una tragedia para el futuro de la CNT, y quizá de España. Seguí, reunía todos los elementos ideales para haber puesto fin a los desbordamientos de la violencia y al sectarismo que se fue agudizando en el anarcosindicalismo, y para haber dado al movimiento obrero español la autoridad moral y la eficacia orgánica que tan necesarias eran en aquella encrucijada decisiva de nuestra historia. Un militante diría de él: «Se le tenía por un hombre conservador dentro de las agrupaciones de la extrema izquierda. Pero Seguí era el verdadero tipo del revolu-

cionario consciente, sin prisas y sin desmayos; cada día daba un paso hacia adelante».

Para el *Noi*, la idea de revolución no consistía en derribar el poder de turno e instaurar un nuevo poder, aunque fuera en nombre del proletariado. Afirmaba que la clase obrera no estaba preparada para eso. La Revolución para el *Noi* consistía en ir construyendo una nueva sociedad basada en la solidaridad y en la libre asociación de personas e instituciones libres. Nuevas formas de educación, nuevas experiencias profesionales y laborales, que en la medida que se fueran manifestando más humanas y eficaces que las que emanaban de las instituciones del capitalismo, las irían sustituyendo caminando hacia un mundo más fraterno. Hoy esta idea sigue más vigente que nunca.

Sirva esta breve semblanza para honrar su memoria. Sirva sobre todo espantar el derrotismo que tantos y con tanto ahínco se esfuerzan en sembrar, y sirva para alentar las ganas de luchar por la utopía, pues eso insuflará esperanza.

Benito Estrella

Miembro del Instituto E. Mounier. Zafra, Badajoz

A PROPÓSITO DE «LA ESCUELA COMO ACONTECIMIENTO» (*Acontecimiento* n.º 145)

Las reflexiones que expongo a continuación no deben tomarse como una crítica a la revista. Soy plenamente consciente de lo difícil que es mantener viva una revista de estas características. Y además soy el menos indicado para hacer críticas, pues recibí la invitación a formar parte de su consejo de redacción que decliné porque no me encuentro en mis circunstancias actuales con capacidad ni fuerzas para asumir esa honrosa responsabilidad. Se me ha invitado, sin embargo, a presentar este número dedicado a la escuela, y creo que sobre este tema sí puedo decir alguna cosa, pues me he dedicado prácticamente toda la vida a la educación en cuerpo y alma, principalmente en la práctica del aula, tiza en mano, pero también en otros ámbitos: en los movimientos de renovación pedagógica de las llamadas Escuelas de Verano, en el Foro Europeo de Administradores de la Educación, en la fundación Juan Uña o en el Ministerio de Educación, con un pequeño cargo provincial. Salvo los tres años en comisión de servicio que estuve en el Ministerio,

el resto de mis años de funcionario docente los pasé en las aulas de la escuela y del instituto, rechazando propuestas de la Universidad, para ser inspector y otras responsabilidades más o menos políticas. Durante mi licencia por estudios para hacer mi tesis doctoral, me

hice también cargo de un grupo de clase, pues mi tesis la realicé mediante el método de *investigación en acción* en pedagogía, es decir, que me investigaba a mí mismo dando clase. Esta trayectoria la expongo a modo de justificación sobre lo que voy a decir, de carácter absolutamente personal y subjetivo. El análisis dedicado a la escuela en el número 145 de la revista *Acontecimiento* me lleva a clasificar, en lo referido al tema de la escuela, los artículos publicados en dos grupos: uno el de Emmanuel Mounier dedicado a unos comentarios de Péguy sobre la enseñanza y el otro grupo formado por todos los demás. Al lema que se propone para alentar el análisis, «La escuela como acontecimiento», inspirado sin duda en el concepto de acontecimiento de Mounier, responde, en mi opinión, este único artículo de Mounier, el resto, en general, me parece que no tanto. Esto tiene su explicación y en esta explicación entramos todos, yo también. Y es que las urgencias provocativas de la permanente movilización de la opinión pública nos arrastra a la arena de la inmediatez del

[...] El artículo de Mounier —muy hermoso— produce, desde luego, melancolía, pero se trata de una melancolía que nos implica personalmente, nos remueve interiormente, ejerce verdaderamente de maestro interior. El debate sobre las leyes educativas produce, en cambio, una melancolía inútil y desmovilizadora. Las leyes educativas en el actual régimen se han ido convirtiendo —ya lo eran desde el inicio mismo— en pura propaganda ideológica y política. Lo advierten algunos de los articulistas. Entrar al trapo de sus provocaciones es contribuir a propagar la propaganda. Con estas leyes lo que se debería hacer, creo yo, es simplemente no cumplirlas. Esto tiene evidentemente sus riesgos, pero, ¿cuándo enseñar no ha sido un riesgo?...

debate político casi irremediablemente. Me refiero a continuación a los demás artículos en este sentido.

De ellos, la mayoría, se centran en criticar las leyes educativas, las últimas, las penúltimas y las antepenúltimas. El artículo de Mounier —muy hermoso— pro-

duce, desde luego, melancolía, pero se trata de una melancolía que nos implica personalmente, nos remueve interiormente, ejerce verdaderamente de maestro interior. El debate sobre las leyes educativas produce, en cambio, una melancolía inútil y desmovilizadora. Las leyes educativas en el actual régimen se han ido convirtiendo —ya lo eran desde el inicio mismo— en pura propaganda ideológica y política. Lo advierten algunos de los articulistas. Entrar al trapo de sus provocaciones es contribuir a propagar la propaganda. Con estas leyes lo que se debería hacer, creo yo, es simplemente no cumplirlas. Esto tiene evidentemente sus riesgos, pero, ¿cuándo enseñar no ha sido un riesgo? Además, si uno no pretende hacerse notar para la política, el profesor cuando cierra tras de sí la puerta de su clase, está bastante emboscado y es bastante libre y autónomo para hacer lo que crea que debe hacer en conciencia. Debemos asumir sin tapujos ni disimulos que la enseñanza ha sido el gran fracaso de nuestra democracia; de manera más exacta y precisa, el gran fracaso del proyecto socialista de educación, pues ha sido el PSOE el que ha tenido siempre en la boca un proyecto que decía llevar a cabo y en cierto modo lo ha hecho, pues también ha tenido en la mano los medios para hacerlo. El PP apenas se ha mojado en el tema y la verdad es que no sé si en educación tiene algún proyecto. Nos cuesta admitirlo, lo comprendo, pues algunos nos hemos dejado la piel en los proyectos que nos ha vendido la izquierda; pero esta es la realidad, sobre la que ya no cabe lugar a dudas.

La única ley educativa todavía en gran parte vigente, que no suele nombrarse, es la LODE, del ministro Maravall, quizá el único que ejerció honradamente como ministro de educación. La LODE dio solución al tema —así se lo oí decir directamente a Maravall de su propia boca— de la Escuela Pública. Pues no hay una escuela pública y otra concertada que se suele presentar como privada, sino una sola escuela pública en su doble versión estatal y concertada y es tarea de la administración del Estado, a través de sus medios propios, que deberían actuar sin prejuicios de partido —por ejemplo, la Inspección de Educación— en pro de lo público, tanto en los centros estatales como en los concertados.

Esto me da pie para hablar de una cuestión esencial que deberíamos tener muy en cuenta los docentes y

es el tema del lenguaje. Políticamente se ha ido conformando un neolenguaje orwelliano que sin apenas darnos cuenta nos ha ido cambiando el mundo, como por ejemplo este de llamar escuela pública sólo a la escuela estatal o llamar «fijos discontinuos» a los parados, por poner solo un par de ejemplos de la multitud que podemos traer a colación. Y no digamos del presente adoctrinamiento con la ideología de género, del que expresamente habla Fernando López Luengos en su artículo. Una manera esencial de ejercer la resistencia es negarse, en la práctica, sin debates, ni escraches, ni manifestaciones, ni algaradas de ningún tipo, a usar ese neolenguaje de lo que el poder político considera correcto; se trata simplemente de no moverse del lugar donde uno considera que está la verdad en toda su evidencia y nombrarla de manera consecuente, tal como ha sido apalabrada por el pueblo, vivos y difuntos, en nuestra tradición cultural.

Desde una perspectiva histórica se sitúa el artículo de Sixto Castañeira. La situación es tan lamentable que nos viene bien acudir a un análisis histórico fidedigno ante los problemas, pues no sabemos siquiera ya qué es educar ni para qué educamos. Indagar en los orígenes de nuestra cultura y su tarea formativa desde la *paideia* griega al cristianismo y la ilustración, como hitos de nuestra civilización, es, creo, una manera de saber por dónde andamos y cuán perdidos estamos. No podemos dejarnos atropellar por lo inmediato, por las noticias de la política y el periodismo del día a día. Unos y otros lo plantean todo desde su propio interés estratégico y sin ningún ánimo de comprender los problemas y tratar de solucionarlos.

El artículo de Carlos Díaz es punto y aparte para mí, pues yo no he logrado captar su intrínquilis. Hay un tsunami, es cierto, y debemos ser conscientes de con qué clase de tiranía nos estamos jugando los cuartos. Pero quizá toque ahora volver a las catacumbas y, desde mi punto de vista, no debemos caer nosotros también en un planteamiento puramente estratégico de las cuestiones, tratando de atraer lectores por el puro interés de lo inmediato, sino obrar desde la verdad sin ningún otro miramiento. Porque como dijo Cervantes, «la verdad adelgaza y no quiebra, y siempre anda sobre la mentira como el aceite sobre el agua». Desde esta confianza, en que la verdad siempre acaba sobrenadando la corriente, creo que deberíamos actuar.

Carlos Díaz

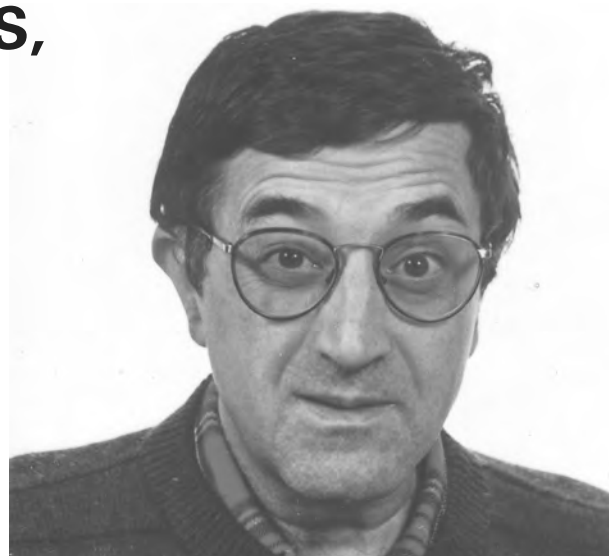
Miembro del Instituto E. Mounier

JOSÉ MANUEL LINARES, EN RECUERDO

Hemos dado el último adiós a José Manuel Linares, a quien tuve la fortuna de conocer en la penúltima etapa de su vida, toda ella dedicada al Movimiento Cultural Cristiano. Un día se presentó en casa para decirme como si tal cosa que me adhiriese a esa su formación, convencido como lo estaba de que en ella podría sembrar mejor. Su gigantesca fuerza de convicción le había llevado a pedírmelo sin límites con evangélica sencillez no argumentativa, casi franciscana. Quienes lo conocieron desde siempre saben y tienen mucho más que decir sobre este ángel.

Nos conocíamos desde hacía mucho tiempo y poco a poco nos hicimos amigos. Le ayudé a estudiar Filosofía por las tardes en mi casa, a la que llegaba como un párvulo agradecido, y su férrea fuerza de voluntad dio frutos ubérrimos. Con tesón inenarrable, no sólo se licenció en esta carrera de filósofo, sino también en psicología, en ciencias políticas y en otra que en este momento no recuerdo, una tras otra, sin prisa y sin tregua. Luego acudía puntualísimamente cada mañana a la universidad sentándose en el banco primero de la clase ante los asombrados profesores a quienes no podía pasar desapercibida su ansia de saber y su generosa entrega. El testimonio de este indeclinable aprendiz, su tesorero empeño por dar de sí hasta la extenuación, y la alegría que le proporcionaba el pasar de lo desconocido a lo conocido para darlo a conocer, me fascinaba. Qué lujo de amor al saber para serse, y del serse para regalarse.

Mientras tanto, con este notable jugador de ajedrez hacíamos miles de kilómetros en su camioneta cargada con nuestros libros, ya lloviese, tronase, o nevase; aun recuerdo aquella gran nevada por el norte de España yendo a la rueda de las rodadas abiertas a duras penas por los camiones. Día y noche al volante con José Manuel, a quien yo cariñosamente denominaba *mi escudero*, aunque era él quien abría caminos como verdadero caballero andante.



¿Cómo expresar hasta qué punto destacaba su sobriedad militante? Una noche tomamos posada en un hotel de carretera de dos estrellas, y nada más abrir la puerta me dijo: «¿Tú siempre vas a sitios tan lujosos?». Luego, al acostarnos, me enseñó a orar al Cristo de la buena muerte. Y al día siguiente, vivos, de nuevo a trabajar con alegría, tanta que en una ocasión llegamos a la cita en Bilbao en lugar de San Sebastián, hacia donde reorientamos el rumbo para retroceder inmediatamente y llegar desde allí a la hora en punto con el auditorio rebosante. ¡Qué felicidad!

Era la época en que vendíamos después de cada charla doscientos o trescientos libros, y aún más ocasionalmente. Desde antes de ser amigos, yo siempre recuerdo a José Manuel en zapatillas de andar por casa pasando frío y soledad al pie de los puestos callejeros, un verdadero hombre a un puesto pegado y al mismo tiempo un testigo de Cristo. Militante entregado hasta la muerte, de él no cabía esperar veleidosidad, defecación, ni abandono.

En cierta ocasión un médico amigo de La Rioja, miembro del Instituto Mounier, nada más verle llegar y descargar las cajas de libros de la camioneta, le preguntó: «¿Eres espondilítico?». Ante su respuesta afirmativa le preguntó de nuevo si no le dolían tamaños esfuerzos, a lo que él respondió como si no pasara nada: «Yo no siento dolor cuando lo pongo en las manos de Cristo». Desde luego jamás le oí quejarse, pero todo sufrimiento integrado en Cristo —como

decía Mounier— perdía para él su desesperación, su misma fealdad.

A veces causábamos la admiración (o mejor, hacíamos el ridículo) ante los cobradores del peaje de las autopistas, pues su enfermedad le impedía girar el cuello hacia la izquierda, lo que a mí me obligaba a hacer de Cirano de Bergerac respondiendo desde el asiento de copiloto, que quedaba a la derecha.

Ante algunas dificultades nos las teníamos tiesas, y no faltaban los percances, como el de aquella ocasión en que se nos vino abajo cuan largo era el tubo de escape, pero nos apañamos con mi cinturón para sujetarlo hasta el primer taller de La Carolina, la patria chica de Raphael. Mi maestro de vida compañero era un todo terreno, a las duras y a las maduras. ¿Y qué decir de él mientras trabajaba en el local de Solitec, donde bajo la maestría de Alfonso Gago había aprendido a implantar excelentes audífonos para gente pobre, un local sórdido carente de ascensor y sobran de elevados escalones que había que subir cargando como mulo pesadísimas cajas de libros, con las que nuestro campeón se atrevía, aun reconviniéndole? No, mejor nada decir.

Valgan estos breves recuerdos de una vida luminosa de esposo enamorado y de padre desvelado. Me gustaría decir, por mor de brevedad, que José Manuel Linares era un poeta de la vida. La poesía es un ejercicio de alteridad que busca diseñar cercanías lejanas y lejanías cercanas, una mota de polvo, una simple mota de polvo traída y llevada de acá para allá incesantemente por el viento y que, en su modestia, quisiera tener una más grande sustantividad. La mota de polvo es una metáfora de lo absoluto imposible, la gota que en el mar culmina. Lo pequeño está hecho para lo absoluto, porque en lo pequeño late lo absoluto, y para esto decir es necesaria mucha fe, y en consecuencia mucha voluntad de creer.

La frustración de la mota de polvo no está en no ser más que una simple mota de polvo, pues a pesar de ello quiere ser cuidada, abarcada, abrazada, sostenida, infinitizada por lo que para ella significa lo infinito. Incluso lo finito de la mota de polvo es infinito, pero la relación de lo finito abierto a lo infinito —en última determinación— necesita descansar.

No puede haber un poeta que no sea místico, ni a la inversa: ¿cómo puede ser tan afortunada una mota

de polvo que se siente abrazada por el infinito-Dios? La mota de polvo se siente agradecida porque su propio existir, por pequeño e irrelevante que parezca, siente la caricia hipotética del absoluto que la inhabita, que la trasciende, que la funda, en la cual se mueve en la esperanza de gozar del absoluto en que se mueve: un asombroso asombro.

José Manuel leyó en el ser más allá de lo que es, en el terreno de lo meta/cósmico. Incluso el tiempo, por extenso que sea, tuvo que demorarse en él para atravesar la realidad finita, como las manos. Y lo asombroso es que ¡algún día!, en algún momento ajeno al tiempo aunque temporal, las manos temblorosas alcanzarán esa eternidad para volverla temblorosa. Ese día glorioso ha llegado para José Manuel, esa anticipación, esa prolepsis de la muerte que hay en la vida y de la vida que hay en la muerte. Más que un mensaje poético es toda una alegoría escatológica, la intuición elpídica de la esperanza que todo lo puede. Si esto es así, entonces es un egoísta quien no se reconoce en lo que el infinito demanda.

Debo confesar que esta capacidad de dar gracias a la vida cuando se anticipa la muerte la he sentido desde el día en que te conocí, hermano José Manuel, por eso me encanta en este orden de cosas recordar ahora aquella *Danksagung* escrita ya a la caída de su tarde en 1958 por Martin Buber: «Cuanto más viejo se hace uno, tanto más crece en él la inclinación a agradecer. Ante todo, agradecimiento hacia arriba. Ahora, más de lo que nunca hubiera sido posible anteriormente, la vida se recibe como un don gratuito, y cada hora que se vive se recibe como un regalo sorprendente, con las manos extendidas en agradecimiento. Después, agradecimiento una y otra vez a cada uno de los prójimos, aunque ellos no hayan hecho nada particular por uno. ¿Por qué, pues? Porque, cuando me encontró, me encontró realmente; porque abrió los ojos y no me confundió con ningún otro; porque abrió sus orejas y aceptó confiadamente lo que yo le decía; y porque abrió aquello a lo que realmente uno se dirigía: el corazón que estaba cerrado... Las gracias que aquí doy a todos no las doy a una totalidad, sino a cada uno en particular»¹. Sin esa antropología, poca buena teología relacional cabe, y por supuesto ninguna poesía.

1. Buber, M. *Nachlese*. Otra *Danksagung* la escribe este humanista sabio en 1963 con ocasión de su 85 aniversario.

Carlos Díaz

Miembro del Instituto E. Mounier

EN EL TRÁNSITO DE CRISTÓBAL COLOMER

Tuve la fortuna de conocer personalmente a Cristóbal Colomer, que incluso llegó a estar hace algunos años acompañando a su padre, nuestro querido Antonio Colomer, en una conferencia que éste dictó en un Aula de Verano del Instituto Emmanuel Mounier. Joven cariñoso, alegre, inquieto, bueno y muy apreciado por sus amigos, hoy ya se lo ha llevado el manotazo duro, el golpe helado. La causa concreta de su muerte no fue suicidio. Últimamente ya no le interesaba leer, cuando había sido un gran lector de historia, sobre todo. Escribió algunos artículos contra el nacionalismo independentista catalán en el periódico digital de su padre, *la Hora de Mañana*.

Nadie puede imaginarse algo así nunca, pero la realidad es inimaginable e increíble. Sostienen los psicólogos que perder a un hijo es lo peor que puede ocurrirle a unos padres, y desde luego se necesita mucha fuerza de voluntad y un sólido sentido de la vida para soportarlo; dentro de todo, sólo quien nos ama puede ayudar a mitigar poco o mucho una pérdida tan desgarradora. Nosotros, tus compañeros y discípulos de siempre te amamos; queremos que sepas que se nos pegue la lengua al paladar si no estamos incondicionalmente a tu disposición ahora y siempre. No se nos muera su merced, no se nos muera, y siga sobre Rocinante alanceando los molinos como siempre, ahora y en la hora de la muerte de nuestro Cristóbal.

En estos días nos ha conmovido la siguiente carta de despedida momentánea (aunque el amor no es cosa de momentos, sino para siempre) a Cristóbal en su funeral, que redactado por Antonio y leído por su hermana Leticia, decía así de serena y escuetamente:

Buenos días, y muchas gracias por estar con nosotros hoy aquí. Soy Leticia, la hermana de Cristóbal. Mi padre, en nombre suyo y en el de mi madre, ha escrito este breve texto que, por la emoción, me pide que lea yo. Nos reunimos a despedir de la vida terrenal a Cristóbal, con la esperanza de que alcance

esa otra vida de luz superior y serena. Os agradecemos que nos acompañéis en este momento tan doloroso, por lo inesperado.

Para unos padres, perder a un hijo tan joven, sin los avisos previos de la enfermedad, es desgarrador. Recuerdo que nos decía que iba a ser el báculo de nuestra vejez, lo que se ha interrumpido de forma radical, en contra del proceso natural de la vida. Hace tiempo mi hijo escribió un texto que quería leer en el caso de mi fallecimiento: era un *in memoriam* donde exaltaba de forma exagerada mis virtudes y, en especial, la exigencia ética en mi comportamiento vital, la integridad, el amor a la justicia auténtica, la voluntad de cooperación y solidaridad con los semejantes, de modo integral y no en simples gestos de apariencia.

Me sentí orgulloso y agradecido de que mi hijo pensara esto de mí, pese a la hipérbole del mensaje. También resaltaba en muchas ocasiones las cualidades humanas de su madre. En alguno de sus periodos depresivos, redactó otro texto pensando en un epitafio para él, y escribió: «Queridos padres, he sido fiel a la filosofía del papá y de la mamá: la muerte antes que el deshonor; ante las miserias y los miserrables, yo soy libre». También decía que nos quería mucho. Sus amigos siempre han resaltado que era generoso y muy buen amigo. Ojalá, querido Cristóbal, alcances ahora esa libertad y la paz de espíritu en un mundo mejor». No sólo en un mundo mejor, sino en un mundo que, o no es perfectamente absoluto, o no será perfecto.

Amén, amén, gracias, hermano. Acompañamos esta tu oración de amor con nuestra plegaria al buen Dios, a quien ahora más que nunca necesitamos. En este trance, en esta transición, nadie que ame a alguien podría no desear que el Dios del Amor incondicional le abrazase y cuidase mejor de lo que él mismo supo cuidarse. Nada de lo que tú, Antonio, has defendido y magistrado, nada de lo que le has enseñado perecerá para siempre, *ære perennius*.

Carmen Herrando

Profesora de Filosofía. Universidad San Jorge, Zaragoza

CHRISTIAN BOBIN: PINTABA LA LUZ CON PALABRAS

Christian Bobin, un escritor francés de pocos, pero muy fieles lectores, nos dejó el pasado 23 de noviembre, a los 71 años. Un amigo suyo que escribe sobre él en la crónica local de Le Creusot, a raíz de su muerte, dice de él que era «infinitamente bueno»; sus lectores así lo creemos porque sólo de la verdadera bondad puede brotar tanta belleza como la que exhalan sus escritos. Fue un autor enormemente discreto que vivía retirado en la misma ciudad en la que nació en 1951: Le Creusot, en el departamento Saône et Loire de la Borgoña francesa. Bobin publicó buena parte de su obra en la prestigiosa editorial Gallimard; sus editores, al hacer pública su muerte el pasado día 25 de noviembre, recordaban a este escritor «inclasificable» que supo plasmar en sus textos la esencia de las cosas más pequeñas, el fulgor casi invisible que irradia de lo sencillo, «privilegiando una escritura concentrada, hecha a base de notas breves, unas veces tomadas de lo vivo, como si se tratase de apuntes de pintor, y otras, plasmando visiones poéticas muy densas, extraídas de lo más hondo de la psicología humana». Bobin abordaría así, con un estilo similar al que generarían diminutas ráfagas de luz, temas tan universales como el amor, la infancia, la melancolía, o esos claroscuros de ausencia y presencia que conlleva la relación con un ser querido, desde una visión profundamente contemplativa y con fondo claramente cristiano.

Christian Bobin no quería brillar, y poco se sabe sobre su vida discreta, casi escondida. Trabajó como bibliotecario, hizo de guía en el «eco museo» de su ciudad, colaboró como redactor con la revista Milieux... También estudió filosofía, y sus escritos muestran que quedó maravillado ante las obras de Platón, Spinoza o Kierkegaard; fue profesor de instituto y trabajó igualmente con pacientes psiquiátricos como auxiliar de enfermería. Su padre, enfermo de Alzheimer, le mostraría verdades que asoman por muchas de sus páginas como enseñanzas fundamentales.

Christian Bobin no quería brillar, y poco se sabe sobre su vida discreta, casi escondida. Trabajó como bibliotecario, hizo de guía en el «eco museo» de su ciudad, colaboró como redactor con la revista *Milieux...* También estudió filosofía, y sus escritos muestran que quedó maravillado ante las obras de Platón, Spinoza o Kierkegaard; fue profesor de instituto y trabajó igualmente con pacientes psiquiátricos como auxiliar de enfermería. Su padre, enfermo de Alzheimer, le mostraría verdades que asoman por muchas de sus páginas como enseñanzas fundamentales.

El primer libro de Bobin, *Un pequeño vestido de fiesta*, se publicó en 1991. Un año después vería la luz *El Bajísimo*, que tiene por protagonista a San Francisco de Asís, aunque no es una biografía; esta obra le valió al autor dos premios: el Deux Margots y el Premio católico de literatura. Christian Bobin quedó muy afectado por la muerte temprana y repentina de su gran amiga Ghislaine Marion, pero dialoga maravillosamente con

ella, al tiempo que le brinda un homenaje bellissimo en *La más que viva*, obra de 1996.

Los títulos que aquí se indican han sido traducidos al español, sobre todo en editoriales pequeñas, como Sibirana, de Zaragoza, donde se han publicado *Negro claro* y *Las ruinas del cielo*; este último lo componen unos cuantos rayos de luz clara que caen serenos sobre los restos del monasterio francés de Port-Royal des Champs, destruido por Luis XIV en 1709 tras muchos

años de acoso a las monjas y a personas espirituales del entorno, porque destapaban las vergüenzas de la corte del Rey sol y de los poderosos de Francia. Por este librito recibió el Premio de espiritualidad Panorama-La Procure en 2009. En 2016 era honrado con el Premio de la Academia Francesa. Entre otros. Pero estos reconocimientos no impidieron que Bobin siguiera apartado del mundo y de los tejemanejes sociales, que le resultaban tan hostiles; en 2005 se alejó incluso de su Creusot natal y se trasladó a unos diez kilómetros de allí para vivir en pleno campo, junto a la poetisa Lydie Dattas. Ambos hallaron inspiración en juglares de lo más pequeño y despojado de la vida, en poetas como Jean Grosjean o André Dhôtel. Bobin leería igualmente con pasión al escritor alemán Ernst Jünger.

Otros títulos traducidos al español son *Autorretrato con radiador* o *Resucitar*, de 1997 y 2001, respectivamente. Las fechas que se dan aquí son las de la aparición de las obras en Francia; las versiones españolas son más recientes.

El pasado mes de octubre, la colección Cuarto de la editorial Gallimard, que se caracteriza por presentar

antologías muy cuidadas de autores escogidos, publicaba *Les différentes régions du ciel*. El libro contiene una singular introducción del propio Bobin que lleva por título «La cristallerie de la reigne», pues María Antonieta quiso que la colección de vidrios de palacio viajase hasta Le Creusot y quedase allí expuesta para quienes quisieran admirarla también en la posteridad. Pero la introducción a estas obras escogidas contiene además unas cuantas fotografías y textos seleccionados por el autor, entre los que aparecen personajes que le fueron especialmente queridos, como Nadejna Mandelstam, la mujer de Osip, el poeta represaliado por el estalinismo, Glenn Gould, o Dostoievski, entre otros. A ellos hay que sumar algunos textos inéditos y una serie de aforismos, cada uno de los cuales es un incisivo fogonazo de vida.

Las palabras de Bobin, cuando se juntan, generan luz, como el choque de dos piedras es capaz de levantar chispas de fuego. Pero producen sobre todo esa alegría pequeña y cálida de la que el mundo está hoy tan necesitado. Un autor, pues, muy recomendable para los lectores de *Acontecimiento*.



La agonía de una civilización y otros escritos de Marsella

Simone Weil

Ed. Trotta

Madrid, 2022.

Edición de Carmen Revilla

La editorial Trotta viene publicando las obras de Simone Weil desde 1993, y presenta siempre ediciones cuidadas y con sus contenidos y traducciones rigurosamente tratados. Esta vez Trotta nos presenta algunos de los textos que Simone Weil escribe estando en Marsella, donde la filósofa y sus padres se instalaron en septiembre de 1940, tras huir de París, con lo puesto, como decimos coloquialmente, el 13 de junio de ese mismo año, un día antes de que París fuese declarada «ciudad abierta» y fuese ocupada por los alemanes. Tras pasar por Nevers, Vichy y Toulouse, los Weil se quedarían dos años en Marsella, hasta que lograron partir hacia los Estados Unidos en mayo de 1942, donde les esperaba André, el hermano mayor de Simone Weil.

La etapa de Marsella fue especialmente fecunda para Simone Weil, quien colaboraría en la revista *Cahiers du Sud*; también con *Cahiers de Témoignage chrétien*, aunque de esta última no se hace eco Carmen Revilla, probablemente porque con esta publicación colaboró ante todo para su difusión, propiciando así una ayuda notable al movimiento resistente de la región.

Como expresa la editora, el periodo de Marsella fue sobre todo un tiempo de espera: «la espera es la pasividad del pensamiento en acto», escribe Simone Weil ya en Nueva York, poco después. Tal pensamiento se iría decantando en aquellos dos años en los que la filósofa francesa pensó sobre todo en la civilización que no pudo ser, preparada por el cristianismo desde las raíces griegas de éste, y que tomó cuerpo en la región occitana durante el periodo medieval. Se trata de los grandes movimientos cátaro y albigense, la civilización occitana y románica, orientada, como los griegos de la *Iliada* y de las grandes obras clásicas, por la piedad, y donde, según Simone Weil, se dieron cita grandes tradiciones milenarias.

Pero, además de este tema, el libro que presentamos contiene una serie de ensayos filosóficos escritos en este periodo, así como una selección de cartas. Entre los ensayos, la editora presenta cinco: «Algunas reflexiones sobre la noción de valor», «La filosofía», «Carta a *Cahiers du sud* sobre las responsabilidades de la literatura», «Ensayo sobre la noción de lectura» y un escrito sobre «Moral y literatura». Sobre las cartas, destaco

las escritas a Antonio Atarés, anarquista español procedente de Almudévar (Huesca), a quien Simone Weil no llegó a conocer personalmente, pero con quien se escribía porque supo por Nicolás Lazarévitch que Atarés estaba preso en un campo de concentración al sur de Francia y no recibía ni cartas ni visitas. Desde el campo de Vernet fue trasladado al de Djelfa, en Argelia, y Simone Weil también le escribiría allí; es más, puso a sus padres en contacto con él porque llegó a prever que sus padres pudiesen trasladarse hasta el norte de África y se instalaran allí tras la guerra. La selección de las demás cartas tiene también su sentido por la importancia de los temas tratados en ellas; especialmente las enviadas al poeta Joë Bousquets, con quien Simone Weil tejió una amistad profunda, a pesar de que se encontraron una sola vez en la vida; pero lo mismo hay que decir de las cartas enviadas a Gustave Thibon, quien acogió a Simone Weil en su finca de Saint-Marcel d'Ardèche durante más de un mes en verano de 1941, y en cuyas manos depositaría la filósofa buena parte de sus Cuadernos; o la enviada a Déodat Roché, donde trata el tema del catarismo. La carta al

filósofo Jean Wahl la enviaría Simone Weil desde Nueva York; aunque no forma parte de los escritos de Marsella, sí pertenece al mismo periodo —data del otoño de 1942— y en ella Simone Weil pregunta a su interlocutor sobre los comentarios que corren acerca de la proximidad de la propia Simone Weil al régimen de Vichy. Es interesante ver su posición ante esos comentarios, así como reflexiones sobre el judaísmo y la Biblia, y, naturalmente, también su posición ante la situación que se vivía entonces en Francia y Europa.

El estudio introductorio de Carmen Revilla es imprescindible para situar al lector en el contexto de aquel periodo de la vida de Simone Weil. Y es obligado indicar que los textos están magníficamente traducidos del francés por la propia editora, Carmen Revilla, Emilia Bea y Alejandro del Río.

Un libro, pues, recomendable no sólo para los lectores asiduos de Simone Weil, sino también para quienes se interesen en los muchos temas tratados en él desde la viveza de unos escritos gestados en un periodo tan particular y sombrío.

Carmen Herrando

■ **Análisis**

**Propuestas
éticas** para un
mundo mejor



PRESENTACIÓN

LUIS ENRIQUE HERNÁNDEZ

Secretario de Acontecimiento

A tenor de los acontecimientos que estamos viendo en los últimos años en los que la corrupción, el trapicheo, la estafa y el engaño se han puesto al orden del día, no siendo referencia ya, de comportamientos de pequeños tramposos, pícaros o de bandas callejeras sino, especialmente, de personas con alta responsabilidad pública, en partidos políticos, responsables sociales, deportivos, jugadores de fútbol, *influencers*, alcaldes, amigos de personas influyentes, cuñados, hermanos, el propio monarca... y aunque no nos cabe duda de que entre tanta cizaña también existen personas nobles, justas, responsables... quizá por aquello de que lo malo vende más que lo bueno, en la actualidad, da la sensación de que el fraude, el engaño, es una actitud compartida y asumida por gran cantidad de ciudadanos, y que se ha convertido en moneda de cambio de uso legal en nuestra sociedad y aquel que posee un cargo de autoridad y de poder, no duda en aprovechar la ocasión para sacar algún tipo de beneficio personal. A pesar de los casos de fraude que diariamente se denuncian, la corrupción sigue siendo el «deporte nacional». Pero quien tiene una situación de ciudadano medio, trabajador, funcionario, industrial, comerciante, etc., también se siente tentado a reproducir en su pequeña escala ese comportamiento defraudador del que sacar beneficio: «Me engañaron en la nómina... pero yo les engaño en el trabajo», «sacaré partido al no pagar el IVA», «tendré trabajadores en economía sumergida»...

Análisis sociológicos de nuestro país demuestran que la corrupción no es un comportamiento que los ciudadanos penalicemos demasiado: seguimos votando a los políticos corruptos, a la entrada del juzgado Messi

y CR7 son aclamados y vitoreados por la gente, aunque hayan sido condenados por defraudar varios millones al resto de la sociedad. Es más, parece que el ciudadano que no penaliza estos comportamientos e incluso los vitorea, está diciendo que quizá él hubiera hecho lo mismo si hubiese estado en su lugar.

El resultado de una sociedad mentirosa, tramposa, corrupta, nunca puede ser bueno, una sociedad organizada en torno a la mentira, la trampa y el engaño, nunca puede llevarnos a buen fin, será una sociedad injusta en la que, como siempre, los pobres seguirán teniendo las de perder.

Es necesario salir al paso de este proceso carente de ética y recuperar los valores que nos hacen personas para que nuestra sociedad sea una «persona de personas» (E. Mounier).

Sin ética no hay sociedad, por lo que es necesario recuperar la ética en nuestro comportamiento ciudadano, social, político, empresarial, laboral, en nuestra vida. Sin un código ético que se sustente en unos valores sociales, solidarios y que creen humanidad, la sociedad entera se va degradando hasta hacer insostenible la convivencia, con el *leitmotiv* de que el pez grande se coma al pequeño. ¿Hay motivos de esperanza ante este proceso de relativismo de valores en los que al parecer todo vale (es decir, entonces nada vale)?

En esta nueva edición de *Acontecimiento* nos comprometemos a abrir puertas a crear esperanza, con una serie de reflexiones críticas pero también propositivas que aporten aire fresco a esta realidad que estamos viviendo. El acontecimiento será nuestro maestro interior. 

ÉTICA. PERSPECTIVAS FUNDAMENTALES

JOSÉ MARÍA AGUIRRE ORÁA

Profesor de Filosofía Moral, jubilado. Universidad de La Rioja

1. ÉTICA Y EXISTENCIA HUMANA

La ética intenta responder al constante desafío que nos interpela: ¿qué debo hacer? El interés práctico de la razón y las exigencias de nuestra propia existencia nos mueven a ello. «Hay una conexión estrecha entre la razón y la ética, pues la razón no es solamente el esfuerzo, en nosotros, por comprender la totalidad y descifrar su sentido. También es el poder que nos hace responsables de nosotros mismos y el esfuerzo por el que intentamos igualarnos a la exigencia que pone de manifiesto esta responsabilidad»¹. El campo de la razón no se restringe al ámbito de los enunciados que sólo pueden ser corroborados por la realidad «empírica». En la tentativa de analizar y justificar los fundamentos normativos de una teoría crítica, ligada a la liberación humana, Herbert Marcuse, ya cerca de la muerte, le declaraba a Jürgen Habermas: «¿Ves? Ahora sé en qué se fundan nuestros juicios valorativos más elementales: en la *compasión*, en nuestro sentimiento por el dolor de los otros»².

La existencia humana es una existencia no realizada, que descubre la necesidad de determinarse para realizarse. El movimiento profundo (el *telos*) que lleva a la existencia más allá de sí misma tiene por sentido conducirla hacia su bien. Y el bien del ser humano es la realización integral de la humanidad en él. «Si hay una problemática ética, es porque la existencia está constitucionalmente atravesada por un deseo fundamental, por un querer profundo que apunta a la realización auténtica de sí misma y que correlativamente tiene la tarea de asumir, en la acción, esta realización. Dicho de

otro modo, la problemática ética se refiere a la adecuación entre el querer profundo de la existencia y su querer efectivo, es decir a la responsabilidad que le es confiada respecto a su propio ser»³.

2. FUNDAMENTACIÓN MORAL

Si partimos de las dimensiones antropológicas constitutivas de la existencia humana⁴, descubrimos que esta existencia se manifiesta, en un primer momento, como subjetividad presente ante sí misma, que además constituye la condición de posibilidad de la presencia de las restantes cosas a la propia existencia. Ahora bien, esta subjetividad o libertad sólo es a su vez posible como subjetividad o libertad ante otra libertad. Una subjetividad personalmente *sola* es un absurdo lógico y real. *Todas* las actualidades constituyentes de la subjetividad dicen relación de sentido a otras subjetividades: la reflexión y el pensar, el amor y la esperanza, el lenguaje...

Sin embargo, este dato no pasa de ser una *mera forzosidad*. La libertad tiene que someterse a esta «forzosidad», pero no tiene por qué afirmarla de manera positiva. Es necesario ir más allá, realizar un *salto* de nivel o estamento óntico. Pero, ¿se da realmente tal salto?, ¿aparece la libertad como un bien que no se me «impone» como una necesidad, sino como un «con-vencimiento»? La respuesta es: la libertad ajena se me presenta, de hecho, como algo que no sólo es afirmado por mi libertad, sino como algo que *debe ser* afirmado por mi libertad.

1. Ladrière J., *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Ed. Duculot, 1973, p. 10-11. En otro libro *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Namur-Genève, Artel-Fides, 1997, p. 51 indica algo similar.
2. Habermas J., *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1985, p. 296.
3. Ladrière J., *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, op. cit., p. 34.
4. Me inspiro en las reflexiones de José Manzana. Manzana J., *La problemática de una fundamentación de la moral*, en Aguirre J. M.-Insausti X. (Ed.), *Obras Completas de José Manzana (1928-1978)*. Tomo III, Vitoria. Eset-Diputación Foral de Álava, 2019, p. 29-54.

Ahora bien, ¿cómo sé que la libertad ajena es, en sí misma, una realidad que debe ser? «La *única* respuesta es: porque *así* se me presenta y así la veo. Nos encontramos aquí ante un dato originario e irreductible de la constitución del ser-hombre, en el que la reflexión filosófica sólo puede tener la misión de referir, señalar o conducir a esta visión-captación»⁵. Y conducir a esta visión se puede llevar a cabo de dos formas, según plantea Manzana. De una manera *positiva-indirecta* esto se hace poniendo a cada uno de nosotros ante el rostro concreto del otro y preguntándole si no ve que debe afirmarlo, si la exigencia presente en tal rostro no aparece como algo que debe ser «obedecido», si puede afirmar en serio que resulta indiferente violentar, borrar, destruir, manipular esta libertad presente ante nosotros.

De una manera *negativa* se puede conducir a esta visión mostrando, por un proceso lógico, que la destrucción de la libertad o del rostro ajeno significa la autodestrucción de mi libertad y de mi rostro. Una libertad propia con perspectiva liberticida entraña una contradicción imposible de mantener con coherencia en una argumentación racional. Por ello, el reconocimiento de la libertad ajena como un bien, como una exigencia justificada o *digna* de ser afirmada, patentiza la dignidad y el valor de mi libertad. El otro me hace en verdad *libre* porque hace posible que yo me afirme como libre, esto es porque *quiero que sea así*. Este querer es aquí un *con-vencimiento*.

Desde esta *afirmación moral del otro* se pueden indicar las *líneas generales de conducta moral*. En efecto, la base puesta es suficientemente *positiva* como para no fundar la moralidad en una mera formalidad y al mismo tiempo es lo suficientemente *amplia* como para permitir el riesgo de la decisión moral, porque no todo está cuadrículado. Además, esta fundamentación moral no es «idealista», puesto que la afirmación del otro es la afirmación de *toda persona en el mundo real* y puede dar lugar a una moral *abierta*, porque impone como tarea ineludible buscar con los otros, en comunidad, los «modos» concretos mundanos en los que se afirme de manera real la libertad de todos. Con ello se *fundamenta una ética racional del respeto absoluto al otro y a los otros*, que supera el decisionismo, el emotivismo y el irracionalismo.

El alcance social y político de esta fundamentación moral es enorme. Cualquier organización humana social y política debe medirse por el respeto escrupuloso y real de la intersubjetividad humana, sin cosificar, esclavizar o aniquilar al «otro», al «prójimo» que somos todos. Como dice José Manzana: «La presencia del otro en mi mundo revela la “injusticia” de mi yo como mero poseedor-dominador de mi mundo. Ante el otro mi yo dominador se me aparece como “injusto poseedor”, mi subjetividad dominadora como “salvajismo” e “imperialismo”, del que yo mismo me *avergüenzo* y que me hace aparecer ante mí mismo como *indigno*. Sólo la aceptación del otro en mi mundo (la fraterna hospitalidad y comunicación del mismo mundo con el otro) me libera del “salvajismo” en que yo mismo me desprecio y me permite afirmarme en *dignidad*. Mi justificación es la *práctica de la justicia*»⁶. Aquí, según Javier Sádaba, se fundamenta una moral que no sea mero cálculo o arreglo pragmático. «La razón estriba en que ser moral supone *considerar a la persona como valor en sí mismo* [...] La justificación última de la moral, la más convincente, aquella que supera a las demás, es aquella que supone ciertos derechos morales en todos los sujetos. Tenemos, en suma, mejores *razones* para justificar, por ejemplo, el enunciado “no se debe torturar” apoyándonos en la idea de que todo ser humano es un fin en sí mismo que en la noción utilitarista de que la tortura, a la corta o la larga, trae mayores males para la comunidad. Y en este caso hablamos de razones...»⁷.

De ahí que la afirmación del otro, en primer lugar, constituye el *contenido nuclear de toda moralidad* tal como la vive la conciencia. Por eso el contenido definitivo de la afirmación moral no es un mundo de valores que remitiría a mi subjetividad dominadora como fuente de valorización, sino el *tú concreto e individual* que me sale al encuentro y me constituye humanamente. En segundo lugar, hay que destacar también el *carácter incondicionado* de esta afirmación moral. Afirmar al otro incondicionalmente es afirmarlo *independientemente* de toda circunstancia y situación. Siempre será malo cosificar y reducir al otro a la condición de medio o instrumento de mi capricho, de mi interés o de mi sistema de ideas y valores. En caso contrario el criterio de la utilidad, aunque sea socialmente «mayoritaria», tiene la última palabra, pero queda terriblemente ali-corto e injusto⁸.

5. Ibid., p. 52.

6. Manzana J., *De la sobriedad empírica a la razón práctica* (1973), en Aguirre J. M.-Insausti X., *Obras Completas de José Manzana. Martínez de Marañón T. 2. Artículos y escritos inéditos*, Vitoria, Ed. Diputación Foral de Álava, 1999, p. 623.

7. Sádaba J., *El perdón. La soberanía del yo*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 42-43.

8. Suelo argumentar en mis clases de Ética que podría ser admitida de manera utilitarista y mayoritaria por dos tercios de los habitantes de una sociedad una situación social en la que exista un tercio de esclavos al servicio de esos dos tercios de la población. Pero no sería justo para todos. Algo es digno, no para la mayoría, sino *para todos*.

3. ÉTICA Y POLÍTICA

Pasemos al destino ético y su relación con lo político. En verdad no hay realidad política más que en la medida en que hay una vida colectiva y se afirma la necesidad de una mediación apropiada entre esta vida colectiva y las finalidades éticas. Como toda actividad humana está condicionada por la vida colectiva, hay una incidencia política en toda actividad. Pero esto no significa que todo sea de naturaleza política, sino más bien que la acción política contribuye a determinar las condiciones, más o menos favorables, en las que las diversas actividades humanas pueden desarrollarse.

Sin embargo, el problema principal se sitúa en el orden político mismo. Lo que está en juego es la vida colectiva en cuanto tal, es decir, las relaciones humanas en cuanto mediatas. La misión de lo político es llevar estas relaciones a un nivel ético, al precio de transformaciones apropiadas. Formalmente, este nivel ético puede ser definido como *un modo de relaciones en el que cada uno es verdaderamente tratado como fin para cada uno de los otros*. En concreto la cualidad ética de la vida colectiva representa una exigencia que no se puede encerrar en una fórmula precisa y que por ello constituye un *horizonte de acción*. En cada momento histórico, en función de los desarrollos del saber, de los medios de todo tipo, de los recursos, de las posibilidades institucionales, se puede precisar esta exigencia en proyectos determinados, susceptibles de orientar de manera efectiva la acción.

La vida política es siempre un lugar de tensión. Constituye un campo de realización de la ética, pero no el ámbito entero de su concretización. Esto es lo que explica la importancia de la política y también lo que marca sus límites. La política sin la ética puede ser ciega y la ética sin la política terriblemente ineficaz, sin manos. Encontrar una articulación dialéctica entre ambas supone un reto para el pensamiento y también para la acción humana. Porque la democracia en su

[„] La política sin la ética puede ser ciega y la ética sin la política terriblemente ineficaz, sin manos. Encontrar una articulación dialéctica entre ambas supone un reto para el pensamiento y también para la acción humana. Porque la democracia en su sentido genuino y radical, la soberanía de los ciudadanos, el poder popular real, constituye un horizonte abierto, una perspectiva de acción y construcción y no una realidad hecha y consolidada. La democracia siempre es una aspiración de futuro, un anhelo jamás satisfecho de implantación de la justicia.

sentido genuino y radical, la soberanía de los ciudadanos, el poder popular real, constituye un horizonte abierto, una perspectiva de acción y construcción y no una realidad hecha y consolidada. La democracia siempre es una aspiración de futuro, un anhelo jamás satisfecho de implantación de la justicia.

4. ÉTICA, CREATIVIDAD Y DESCUBRIMIENTO

Los criterios concretos de la ética no se dan a priori. Hay una historicidad de la ética, una emergencia progresiva de las normas y en consecuencia una verdadera creatividad axiológica. Además, la intervención de la ciencia y de la tecnología en el ámbito ético acentúa esta situación, pues ambas han hecho emerger muchos problemas éticos nuevos que demandan un juicio ético. Por otra parte, la persona humana tiene un objetivo ético constitutivo: la realización de su existencia. Por eso, la *invencción* de las normas resulta del encuentro entre el objetivo ético fundamental y la efectividad concreta de las situaciones. Y esta acción debe quedar esclarecida por la razón.

Esta reflexión es un trabajo hermenéutico, una tarea constante de interpretación. Los criterios no están prefijados de antemano con una claridad «científica» y autosuficiente. Es necesaria una interpretación para volver a encontrar, en las situaciones, aquello por lo que éstas son significantes para la preocupación ética. Y esto representa una tarea inmensa, que demanda la crítica, la discusión, la confrontación de los diferentes puntos de vista, «con la convicción de que debe buscarse una convergencia y de que en principio es posible un acuerdo [...] La esperanza de la convergencia, que está en la base del proceder científico, tiene ella misma su justificación en la creencia en la universalidad de la ética»⁹.

Sin embargo, en la dinámica ética junto al aspecto de *invencción* hay un aspecto de *descubrimiento*, ya que el

9. *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, op. cit. p. 100.

orden ético se revela concretamente a la acción en las circunstancias que la acción encuentra, al realizar la lectura de estas circunstancias bajo la inspiración de su responsabilidad. Esto puede y debe ser aplicado a todos los ámbitos de la existencia humana: lo económico, la política, la bioética, la genética... Desde la afirmación de la libertad individual y de todas las libertades, de la dignidad humana de todas las personas, pueden señalarse las líneas fundamentales de la actuación moral.

Pero, por ello mismo, siempre habrá tensión entre norma *general* y decisión personal-situacional. La decisión moral siempre será un riesgo personal. No hay manera de determinar previamente la acción moral en sus precisiones. Le toca a la libertad y a la reflexión humanas determinarlas en la realidad concreta de la existencia y de la historia humanas. Pero este riesgo de la libertad es precisamente el motivo de su grandeza. Y ésta es precisamente la razón profunda de que admiremos a las personas que han sabido responder con calidad ética y con inventiva moral a los retos que se les han planteado en sus vidas y en sus situaciones históricas.

5. CAMPOS DE EMANCIPACIÓN

Desarrollar una responsabilidad ética y política consiste en responder a los desafíos planteados por las mayorías populares de nuestro planeta, por su grave situación de pobreza, de explotación y de inhumanidad. Esta es

una tarea ineludible. Pero, además, hay tres campos de responsabilidad que han emergido en estas últimas décadas.

El ser humano es un *ser cósmico*. Por eso es preciso activar una responsabilidad ecológica. Hay que «domesticar» y dirigir racionalmente la ciencia y la técnica, para que no queden encerradas en una racionalidad instrumental. La sobriedad productiva tiene que convertirse en una norma.

Las personas viven dentro de culturas propias que les proporcionan enraizamiento, sentido y finalidades para su vida y para su actuación. Es necesario respetar el libre desarrollo de las culturas y la promoción de intercomunicaciones culturales que las enriquezcan.

Por último, lo femenino ha emergido en nuestras sociedades con la fuerza de esos oleajes de fondo que no conocen límites ni respetan convenciones ni latitudes. Hay que reinventar nuevas relaciones y nuevos roles entre los hombres y las mujeres, de manera que puedan transformarse el ejercicio del poder, las relaciones socio-económicas, las producciones culturales... con el protagonismo de las sensibilidades femeninas.

Cuando reflexionamos sobre la responsabilidad humana, no tenemos más remedio que aunar la esperanza con la razón y la voluntad. Hay que reivindicar una razón-esperanza o una «razón esperanzada», que evite la sumisión al realismo más banal o más dogmático. Sólo la esperanza permite descubrir nuevos sentidos, brechas de luz, horizontes de emancipación. 

HACIA UNA PROPUESTA DE REARME ÉTICO DE NUESTRA SOCIEDAD: QUÉ PERDEMOS, QUÉ TENEMOS, QUÉ NECESITAMOS¹

RAÚL SUSÍN BETRÁN

*Profesor titular de Filosofía del Derecho
Universidad de La Rioja*

En lo que sigue, trataré de aportar algunos elementos para pensar una revisión de la sociedad desde la ética. Esta revisión me he propuesto que gire en torno a la idea de que para acceder a una sociedad justa y democrática, el rearme ético requerido pasa por el reconocimiento del otro y, desde allí, por recuperar una base de vínculos que se manifieste a través de la solidaridad institucional, pero, también, sobre todo, en la construcción compartida de la idea de lo común.

Apuntado este horizonte y antes de nada, se requiere ver de dónde partimos o, por ser más precisos, qué hemos perdido. En este sentido, resulta obligado comprender que el modelo sobre el que tantas críticas y cuestionamientos ha habido desde las últimas décadas del siglo xx, el modelo de Estado social, no es solo un conjunto de políticas sociales y económicas unidas a medidas intervencionistas en muy distintos ámbitos. El Estado social debemos entenderlo como todo un modelo de regulación social que llega a aspectos de lo político, económico, social, ético, antropológico... Un modo de entender el significado de nuestro papel en la sociedad y, con ello, nuestra forma de relacionarnos con esta y con los demás, incluso de entendernos nosotros mismos en lo que somos.

Es cierto, no obstante, que buena parte de esta regulación social viene determinada por la relación política (en sentido muy amplio) que se establece y que implica a una persona y al orden jurídico-político en el que ésta se encuentra inserta. De esta forma, a través

de políticas y derechos sociales, de su reconocimiento y garantía, el Estado social actuaba sobre la vulnerabilidad e inseguridad de las personas garantizando unos niveles de protección colectiva con los que suplir parte de las necesidades que como seres de carencias manifestamos y que resulta imposible satisfacer individualmente.

Como sabemos, la historia no estaba cerrada. Así, desde la década de los 70 del siglo pasado, podríamos decir que, a golpe de crisis, se ha llevado a cabo, frente a lo que suponía este modelo de regulación social, una estrategia de redacción asimétrica del contrato social del lado del capital y a costa del trabajo con unas consecuencias complejas que revelan todo un cambio del paradigma societal. Probablemente, podríamos identificar las consecuencias más visibles en el incremento de las tasas de pobreza y de desigualdad. Pero todo no puede quedar reducido a meras cifras; no se trata solo de consecuencias relativas al bienestar material. De la misma manera que con la igualdad material mejora el sentido de pertenencia a una comunidad de iguales, se desarrollan el espíritu y la virtud cívica, los vínculos y solidaridades colectivas, la conciencia de la idea de lo común. Con unas tasas de pobreza que crecen y con el incremento de la desigualdad material, todo esto se debilita, produciéndose un descenso social colectivo, una inseguridad y precariedad generalizadas que llevan a lo que Nachtwey denomina la «sociedad del descenso» y que aquí propongo leer como una corrosión del alma de las democracias.

1. Estas líneas se basan en lo que fue una intervención en el marco del Foro «La Sociedad a Debate» y que tuvo lugar en noviembre de 2022 en Santo Domingo de La Calzada, La Rioja. Aunque me sirvo de distintos autores para desarrollar el escrito, evitaré las citas académicas, pero quedo a la disposición de quien tenga curiosidad para remitirle las lecturas necesarias (raul.susin@unirioja.es). Finalmente, me gustaría agradecer a las personas que componen el Foro «La Sociedad a Debate» su amable invitación para compartir ideas en una sesión conjunta que realicé con José María Aguirre Oráa.

Esto es, el proyecto de regulación social que se ha ido imponiendo y desplazando al del Estado social a través de la reducción de las políticas y derechos sociales —y con ellos de los espacios desmercantilizados que habilitaban para la vida—, de reformas impositivas y laborales regresivas, de desregulaciones y privatizaciones... ha conllevado un abandono de buena parte de la sociedad. Junto a los informes periódicos de Foessa, EAPN, Oxfam..., en relación con esto resulta más que significativo el realizado en 2020, tras su visita a España, por el Relator Especial de Naciones Unidas sobre la extrema pobreza y los derechos humanos, donde, entre otras cosas, denunció tanto la existencia de responsabilidad política en las tasas de pobreza como la sensación de «abandono» de buena parte de la población por los poderes públicos.

Este proyecto —que de forma un tanto genérica podemos identificar con el neoliberalismo— no solo supone la desaparición del Estado social. También la opción por un determinado núcleo de ideas sobre el que se «argumenta» el abandono de buena parte de la población al que nos referíamos. Entre este núcleo ideológico podemos apuntar, en primer lugar y como plantea Ferrajoli, la abdicación de la razón política y jurídica como estrategias para resolver problemas colectivos, cediendo terreno en favor de la razón económica —de lo que es buen ejemplo la modificación del art. 135 de la Constitución— y con ella del fundamentalismo y fetichismo de mercado —de lo que encontramos en la encíclica *Fratelli Tutti* una certera denuncia entre las sombras a corregir por una política efectivamente orientada al bien común—.

En segundo lugar, se extiende la precariedad por todo. Si inicialmente el origen pudo estar en el ámbito laboral como consecuencia de un trabajo que pierde consistencia, luego esta precariedad ha derivado en dinámicas centrifugas existenciales que siempre resultan más gravosas para unas personas que para otras. Se genera una pendiente resbaladiza en la que, desde la ausencia de control, el miedo y la inseguridad alcanzan significado político y el neoliberalismo consigue uno de sus mayores triunfos: impedir la conformación de cualquier sujeto colectivo necesario para la transformación social y, más aún, anular el mínimo sentido de posibilidad utópica.

Vinculado con lo anterior, el asedio al Estado social en tanto que depositario de los valores asociados a la idea de lo público, lleva también a la aparición de un individualismo negativo o de masas. Lejos de significar el poder ser dueños de nuestras propias vidas, se caracterizaría por las carencias y por llevar a las personas a una situación en la que, liberados de las ataduras de los vínculos sociales y aspirando a ser máximamente

libres en la medida en que carecemos de escenarios y referencias sociales, vivimos en la arrogante ilusión de creer que solo nuestros méritos y talentos marcarán nuestro destino. Se trataría de una individualidad paródica —o quizás tramposa— pues al tiempo que se diluye en la insignificancia, nos convierte en únicos responsables de nuestras vidas, con todo lo que ello conlleva en cuanto al tratamiento de los problemas sociales, derivados a soluciones penales individuales; al significado de las políticas sociales, consideradas impertinentes; a la valorización absoluta de la propiedad privada, que limita la posibilidad de una justicia tributaria progresiva; al reconocimiento únicamente de determinados valores y derechos, pues solo cabrían derechos tendentes a la realización de una libertad negativa...

Finalmente, y en coherencia con el contenido de este núcleo de ideas, un último bloque del mismo tendría su reflejo en un modelo de Estado que lejos de desaparecer o de reducirse se transformaría, abandonando los valores a los que se vinculaba el Estado social —en especial, todo lo que pueda suponer la realización de la igualdad y la solidaridad— y consagrándose a una determinada lectura de la seguridad como valor supremo, la seguridad pública (lejos de la existencial e incluso de la personal), con todos los efectos negativos que sobre los vínculos sociales, la confianza en el otro, el tejido civil... puede esto arrastrar en tanto que alimento de odios, rencores, desconfianzas... y, de allí, violencia y criminalidad, esto es, en tanto que base para una profecía de inseguridad autocumplida.

En la perspectiva de conjunto de estas ideas impuestas, el resultado no deja de estar muy próximo a la «privatización del vivir social» con la que en un Informe Foessa se definió el tránsito de lo que era un contrato social a lo que parece, más bien, un contrato mercantil. Y, por lógica, esto no va a salir gratis ni para la sociedad ni para nosotros mismos. En realidad, si entendemos la democracia como sostenía Tocqueville, más allá de un sistema político, como una forma de sociedad; o, siendo algo más precisos y de acuerdo con R. J. Bernstein, como un conjunto de prácticas sobre cómo tratar a los demás, es la misma sociedad la que entra en una crisis profunda de vaciamiento de su sentido ético. Así, no son escasas las manifestaciones de que transitamos en una democracia de baja intensidad, abriéndose un contexto de adelgazamiento democrático en el que sufrimos procesos que conforman un círculo vicioso de desconfianza que, para nada, facilita una convivencia amable: crisis institucionales y pérdida de legitimidad, extensión —y en parte aceptación en su generalización— de la corrupción, desafección ciudadana y, con ella, también traición de unas élites que no dudan en abandonar cualquier proyecto común,

surgimiento demagógico de populismos... Y al final, un empobrecimiento y privatización del espacio público y de la democracia donde el compromiso con el otro cede ante tendencias darwinistas amparadas en falsas lecturas de libertades asociales más cercanas a la realidad que le tocó afrontar a *Robinson Crusoe* que a las exigencias conscientes y reflexivas de lo que debería ser la voluntad de caminar hacia una «sociedad decente».

Ante todo esto, la respuesta pasa por el ejercicio de un «derecho de deserción» sobre una sociedad que no nos gusta, o no debería. Pero, a su vez, este «derecho» conlleva la obligación de enunciar opciones con las que recuperar la democracia en tanto que espacio público donde llegar a acuerdos sobre las reglas de convivencia de esa «sociedad decente». Esto es, sabiendo qué perdimos y qué tenemos, en la perspectiva de esta «sociedad decente» entendida —siguiendo a Margalit— como aquella que combate las condiciones que justifican que quienes forman parte de ella se consideren humillados, se trata ahora de recuperar el objetivo que apuntábamos al inicio: que el rearme ético de nuestras sociedades pasa por el reconocimiento del otro y este no es posible sin una responsabilidad colectiva sólida, sin un compromiso social, sin unos vínculos que deberían manifestarse, como también apuntábamos al inicio, a través de la solidaridad institucional, pero, sobre todo, en la construcción compartida de la idea de lo común.

Así, lo más inmediato es alimentar el cuerpo como motor del alma de esta democracia. A través de la solidaridad institucionalizada se trata de fortalecer el Estado del bienestar para que cumpla con la función básica indicada por Bauman: preservar la solidaridad humana e impedir que desaparezcan los sentimientos de responsabilidad ética. Reconociendo y garantizando de manera efectiva derechos sociales; planteando actuaciones en el ámbito del trabajo (no son las menores

la de un SMI digno ni la de facilitar que se disponga de sujetos colectivos fuertes con capacidad de negociar del lado del trabajo); corrigiendo desigualdades y ejecutando acciones redistributivas (limitación de salarios a directivos, reformas tributarias progresivas, renta básica y otras medidas de transferencia de rentas...); planteando medidas que corrijan desequilibrios globales que afectan a lo local (pensemos, por ejemplo, por qué

ocurren las deslocalizaciones de empresas y qué efectos tienen). Y para todo ello hay que contar con el Estado, pues es este quien con su capacidad de reconocer derechos y perfilar las políticas necesarias para hacerlos efectivos puede llevar a cabo intervenciones en esta línea.

Pero las miserias que nos acechan no son solo materiales y, por ello, se requiere trabajar en ese alma a través de la recuperación de intereses y espacios comunes que nos recuerden que convivimos y que dependemos unas personas de otras. Un reconocimiento —el de esta interdependencia— que, no sin cierta paradoja, incluso podemos llegar a encontrar en esa utilidad social del egoísmo y de los vicios privados que desde la *Fábula de las abejas* de Mandeville influyó en la «mano invisible» de Adam Smith y que enlaza con un liberalismo económico al que no es ajeno el neoliberalismo.

En este sentido, y al margen de que el propio Estado del bienestar tiene su responsabilidad en los procesos de

individualización y se asocia con una democracia limitada a funciones de gestión y jibarizada en lo meramente institucional y representativo, de todo esto se deduce la necesidad de mirar más allá de lo estatal y trabajar la idea de lo común. Llevar la mirada hacia iniciativas con las que, desde distintos ámbitos, podamos desplegar aspiraciones compartidas y proyectos colectivos en los que asentar las relaciones de confianza y cooperación que requiere la convivencia humana. Para ello podemos pensar en distintas alternativas, pero

Ante todo esto, la respuesta pasa por el ejercicio de un «derecho de deserción» sobre una sociedad que no nos gusta, o no debería. Pero, a su vez, este «derecho» conlleva la obligación de enunciar opciones con las que recuperar la democracia en tanto que espacio público donde llegar a acuerdos sobre las reglas de convivencia de esa «sociedad decente». Esto es, sabiendo qué perdimos y qué tenemos, en la perspectiva de esta «sociedad decente» entendida —siguiendo a Margalit— como aquella que combate las condiciones que justifican que quienes forman parte de ella se consideren humillados, se trata ahora de recuperar el objetivo que apuntábamos al inicio: que el rearme ético de nuestras sociedades pasa por el reconocimiento del otro y este no es posible sin una responsabilidad colectiva sólida, sin un compromiso social, [...]

creo que todas pasan por invertir en tiempos y espacios comunes donde se acorte la distancia social y por fomentar vínculos sociales que no se reduzcan a meras conexiones y solidaridades explosivas.

Más en concreto, se trataría de buscar formas de co-gobernanza y participación que, además de liberarnos del monopolio de expertos y técnicos, llenen de contenido estrategias antropocéntricas y relacionales con las que encajar espíritu cívico e individualidad, reconociendo la realización de las personas en la comunidad y desmitificando la glorificación del individuo que se afirma en un yo sin límites. Pensemos en formas de innovación democrática vinculadas con las necesidades concretas de las personas; en nuevas estrategias de participación ciudadana, como la democracia por sorteo, los presupuestos participativos o la ampliación de los procesos de rendición de cuentas con los que velar porque se atiendan los intereses colectivos; en una revisión social y relacional del significado de la propiedad que nos lleve a compartir el uso de bienes y recursos y evite abusos y sobreexplotaciones... Pensemos en lo que nos pueden aportar modelos, como,

entre otros, los apuntados por E. O. Wright y su anti-capitalismo en favor de la prosperidad humana; Piketty y su socialismo participativo; Rosanvallon y su Parlamento de los invisibles; o Felber y su trenzada propuesta de la economía del bien común.

En la suma de lo que aporte la solidaridad institucional y lo que nosotros mismos construyamos en este proyecto compartido, es desde donde podremos hablar de un contrato social inclusivo que reconozca al otro y nuestras interdependencias y que se sostenga en la perspectiva de los beneficios de la acción común. Si los derechos y políticas sociales, si la solidaridad institucional preocupada por la igualdad y la justicia social son importantes, no lo es menos disponer de un imaginario positivo del vivir juntos para el que resulta clave la percepción que del otro y de nuestra realidad tengamos en nuestra conciencia, porque eso, finalmente, será lo que determine nuestra relación con el mundo.

Complicado, mucho. Pero, con todo, ya dijo Galeano eso de que *conviene dejar el pesimismo para tiempos mejores*. 

LA POLÍTICA EXTERIOR EN TIEMPOS DE GUERRA: LA DIFÍCIL TAREA DE ARMONIZAR INTERESES Y VALORES

MARIOLA URREA CORRES

*Profesora titular de Derecho Internacional
y de la Unión Europea en la Universidad de La Rioja*

EL PUNTO DE ARRANQUE: QUIÉN HACE QUÉ, EN MATERIA DE POLÍTICA EXTERIOR EN ESPAÑA Y EN LA UNIÓN EUROPEA

Toda reflexión sobre la política exterior de un Estado, también si nos referimos a la de la Unión Europea, exige ofrecer una idea que ayude a precisar qué aspectos la definen para, después, afrontar un acercamiento jurídico que oriente a quien se interese por ella desde una perspectiva estrictamente competencial. Y ello porque es necesario tener claro qué aspectos de la política exterior le corresponden ejercitar a qué estructuras del Estado o de la Unión Europea para poder entender mejor la lógica interna de su funcionamiento, así como sus mecanismos de control. Esta aproximación es más necesaria todavía cuando el Estado al que nos referimos es, como en el caso de España, un Estado compuesto por Comunidades Autónomas con voluntad de querer operar en el ámbito internacional.

La política exterior de un Estado puede definirse como un conjunto de decisiones y acciones del Gobierno en sus relaciones con otros actores de la escena internacional, con objeto de definir, promover, desarrollar y defender los valores e intereses de ese Estado en el exterior. Por lo que se refiere a España, la Constitución establece con claridad que las relaciones internacionales son una competencia exclusiva del Estado (artículo 149.1.3). Esta afirmación tan rotunda ha sido objeto de análisis por el Tribunal Constitucional quien precisó, a través de dos pronunciamientos, los términos exactos en los que debía entenderse este precepto. De ambas sentencias se concluye que la competencia exclusiva del Estado en materia de relaciones internacionales queda reducida a sus elementos esenciales, a saber, la capacidad para celebrar Tratados (*treaty making power*), la responsabilidad internacional por in-

cumplimiento de obligaciones internacionales y el derecho de legación activa y pasiva (*ius legationis*), es decir, la capacidad para nombrar y recibir embajadores. Nada más, pero tampoco nada menos.

La Constitución española también preceptúa que le corresponde al Gobierno de la Nación en exclusiva la dirección de la política exterior (e interior) del país, en los términos que se desprenden de su artículo 97. Ello reduce la función del Congreso de los Diputados en política exterior a la de mero receptor de las explicaciones que, en su caso, el Gobierno quiera ofrecerle a partir de las decisiones adoptadas en la materia en ejercicio de su competencia. El Congreso de los Diputados sí que tiene reservada, no obstante, la función de autorizar la ratificación de algunos Tratados internacionales en los términos que se contemplan en los artículos 93 y 94 de la Constitución.

Además de esta somera descripción de la estructura institucional y de decisión que existe en España en materia de política exterior, conviene tener presente que la legislación también hace mención a otras actividades que sin formar parte estrictamente de la política exterior de un país constituyen actividades de la conocida «acción exterior». Se trata, en suma, de un conjunto ordenado de actuaciones que los órganos constitucionales, las Administraciones públicas y los organismos, entidades e instituciones de ellas dependientes llevan a cabo en el exterior, en el ejercicio de sus respectivas competencias, desarrolladas de acuerdo con los principios establecidos en la ley y con observancia y adecuación a las directrices, fines y objetivos establecidos por el Gobierno en el ejercicio de su competencia de dirección de la Política Exterior.

La diferencia entre política exterior y acción exterior es fácilmente apreciable y resulta muy relevante para un Estado compuesto como España. Y ello porque si

bien las Comunidades Autónomas no pueden ocuparse de la política exterior, sí tienen competencia para desplegar una intensa actividad de acción exterior que les permita proyectarse en el exterior y proteger sus intereses. De igual forma podrán llevar a cabo acciones con dimensión y trascendencia en el exterior derivadas de las competencias atribuidas en sus Estatutos de Autonomía. En todo caso, las Comunidades Autónomas ejercitarán ese poder de acción exterior con respeto escrupuloso a siete principios contemplados en la legislación de referencia entre los que resulta necesario aquí destacar dos: el de unidad de acción en el exterior y, particularmente, el de lealtad institucional y coordinación y cooperación.

Y ¿qué ocurre en el ámbito de la Unión Europea? Por tratarse de una organización internacional, la Unión Europea solo puede operar en aquellos ámbitos competenciales que los Estados miembros que la componen les han cedido a través de los procedimientos constitucionalmente establecidos al efecto. En lo que afecta a la política exterior, la Unión Europea tiene una capacidad de actuación muy limitada, pues los Estados miembros no han renunciado a esta competencia, aunque estén dispuestos a buscar espacios de actuación común en el ámbito de la Unión Europea. Es esta peculiar naturaleza intergubernamental de la política exterior europea la que condiciona de una manera absoluta la forma de proceder de la Unión tanto desde un punto de vista institucional, como desde la perspectiva procedimental. Así, una de las expresiones más evidentes de ello es la exigencia de la unanimidad como método habitual de toma de decisiones. La consecuencia resulta obvia: todos los Estados de la Unión Europea se reservan un derecho de veto que hace los avances en política exterior realmente difíciles. Téngase presente que la Unión está compuesta por veintisiete Estados con planteamientos en la materia no siempre coincidentes, a lo que hay que añadir un contexto internacional particularmente convulso.

Finalmente, por lo que se refiere al operativo orgánico de la Unión Europea en materia de política exterior, este se asienta principalmente en la actuación de dos instituciones: el Consejo Europeo y el Consejo de la Unión. Se trata de instituciones en las que están representados los Estados miembros, quienes actuarán siempre en defensa de sus propios intereses. No se puede obviar en este punto la función de representación que tiene atribuida también la Comisión Europea y, especialmente, el papel que tiene atribuido la figura de Alto Representante para la Política Exterior y de Seguridad Común y que con tanta maestría está ejerciendo su actual titular.

LA POLÍTICA EXTERIOR EUROPEA Y EL RETO DE MIRAR AL MUNDO TAL Y COMO ES: APRENDIENDO A MANEJAR EL LENGUAJE DEL PODER

Además del papel que los Estados están en disposición de desempeñar en el ámbito internacional, la Unión Europea también aspira a ser un actor global cada vez más influyente, a pesar de todos los obstáculos que encuentra. Entre ellos destaca la propia voluntad de la Unión Europea de ordenar su capacidad de influencia en el mundo a través de instrumentos de *soft power*. Una fórmula interesante para un contexto de relaciones internacionales asentadas sobre un conjunto de reglas aceptadas por todos como válidas. Sin embargo, la hostilidad del contexto internacional vigente resta eficacia a esta fórmula hasta hacerla prácticamente inoperante. De hecho, la agresión ilegal de Rusia a Ucrania unida a la ambigüedad de otros actores internacionales sobre lo ocurrido y su desenlace final está obligando a la Unión Europea y a sus Estados miembros a asumir nuevos registros en política exterior (y de seguridad y defensa) que hubieran resultado simplemente inimaginables apenas hace un año.

En este contexto se enmarcan las palabras del Alto Representante para la Unión Europea sobre la importancia de que la Unión Europea tome en cuenta algunos elementos para reordenar su forma de actuar en el ámbito de las relaciones internacionales. El primero tiene que ver con la conveniencia de aprender a manejar el lenguaje del poder. El segundo se refiere a la necesidad de mirar al mundo tal y como es y no tal y como nos gustaría que fuera.

En este mismo sentido, vale la pena también rescatar algunos pasajes del discurso pronunciado por el mismo Alto Representante de la Unión en el Parlamento Europeo el 1 de marzo de 2022. El responsable de la política de seguridad europea se apoyaba en la agresión a Ucrania para conminar a la Unión a «pensar estratégicamente sobre sí misma, su entorno y el mundo». Y lo hacía bajo la advertencia de que difícilmente resulta realista seguir confiando en que «apelar al Estado de Derecho y desarrollar relaciones comerciales van a convertir al mundo en un lugar pacífico». Por eso, puntualizó, «hay que reflexionar sobre el instrumento de coacción, de represalia y de contraataque frente a adversarios temerarios (...) Tenemos que aumentar la capacidad de disuasión para evitar la guerra». Lamentablemente, ha pasado ya casi un año desde aquellas palabras y la guerra ni ha podido evitarse, ni nadie es capaz hoy de anticipar su final.

Por lo que a esta reflexión importa, las palabras del Alto Representante incorporan un registro narrativo nuevo para la Unión. La propuesta puede herir la sen-



sibilidad de muchos europeos por entender que se aparta radicalmente de los valores que la Unión Europea dice perseguir en su política exterior: mantener la paz, reforzar la seguridad, fomentar la cooperación internacional y desarrollar y consolidar la democracia y el Estado de derecho, así como el respeto de los derechos humanos. Sin embargo, estas palabras contribuyen, a mi entender, a centrar el debate desde la madurez que exige comprender el alcance de la gravedad de los acontecimientos a los que nos enfrentamos y, en consecuencia, valorar la conveniencia de explorar el margen de actuación de la Unión (y de sus Estados) a través de planteamientos hasta ahora poco convencionales.

Pero, ¿qué elementos son relevantes para que la Unión Europea aprenda a manejar adecuadamente ese lenguaje del poder? ¿Cómo debe la Unión Europea (y los Estados) conducirse en términos de política exterior con una guerra en territorio europeo? No hay una única respuesta para estas preguntas, pero qué duda cabe que en el caso de la Unión Europea el lenguaje que ha declinado con más acierto hasta ahora ha sido el que da sentido al funcionamiento de toda comunidad de Derecho llamada a relacionarse con el resto del mundo bajo estos mismos parámetros. Esta manera de hacer

ha estado muy condicionada, a su vez, por el hecho de que la Unión nunca ha ambicionado la idea de constituirse como una potencia hegemónica y, en consecuencia, no ha tenido la necesidad de configurar respuestas en torno a instrumentos de fuerza. Estos planteamientos también sirven para describir la manera que tiene España de vertebrar su política exterior como un actor relevante en la construcción del proyecto europeo y un firme promotor de la agenda global que, según la *Estrategia de Acción Exterior 2021-2024*, se muestra dispuesto a redoblar sus compromisos con los instrumentos internacionales de promoción democrática y de fortalecimiento del Estado de Derecho.

Sin embargo, la realidad que ha impuesto la agresión rusa a Ucrania está modificando el paradigma y los parámetros de actuación de la Unión Europea y también para sus Estados miembros. Así lo apuntó el propio canciller alemán, Olaf Scholz, en el discurso que ofreció el 29 de agosto de 2022 en la Universidad de Praga: «La brutal invasión de Ucrania es también un ataque al orden de seguridad europeo. Nos opondremos con toda nuestra determinación. Para ello necesitamos nuestra propia fuerza: como estados individuales, en asociación con nuestros socios trasatlánticos, pero también como Unión Europea». En similar sentido se

manifestó la Presidenta de la Comisión Europea en su discurso en el debate anual sobre el Estado de la Unión celebrado en el Parlamento Europeo el 14 de septiembre de 2022. Allí afirmó que la guerra de agresión que Rusia inició en febrero contra Ucrania es también una guerra contra el modelo de democracia que representa la Unión Europea.

La perspectiva expuesta ayuda a entender las razones por las que los Estados miembros de la Unión y la propia Unión Europea han querido tomar partido en un conflicto armado, aunque sea de manera indirecta. Los ocho paquetes de sanciones que la Unión Europea ha adoptado hasta ahora contra Rusia y los que pueda adoptar en el futuro son una respuesta clara que persigue deteriorar de manera significativa la economía rusa para debilitarla. Menos convencional ha sido la labor de la Unión Europea orientada a la coordinación y financiación del envío de material militar defensivo, pero también ofensivo a Ucrania, lo que ha permitido a algunos ver el nacimiento de una Europa geopolítica dispuesta a planteamientos más asertivos. Todas las medidas enunciadas y otras muchas han sido adoptadas con el respaldo unánime de los Estados miembros de la Unión Europea. La respuesta unitaria de la Unión y de todos sus Estados resulta un planteamiento verdaderamente novedoso en términos de política exterior y de seguridad que, además de contener un claro apoyo a Ucrania, constituye la mejor defensa de nuestros propios intereses con la seguridad de Europa.

LA POSICIÓN DE LA UNIÓN EUROPEA Y DE ESPAÑA EN LA GUERRA DE RUSIA CONTRA UCRANIA: EL VALOR DEMOCRACIA Y SOLIDARIDAD COMO INTERÉS A DEFENDER

Como ya hemos señalado, el 24 de febrero de 2022 Rusia llevó a cabo una agresión ilegal a la soberanía territorial y política de Ucrania vulnerando frontalmente los principios más elementales del Derecho Internacional. El propósito último de Putin no solo parece estar orientado al control del territorio de Ucrania. Si el resultado del conflicto es favorable a los intereses de Rusia, la consecuencia será también la ruptura de las reglas sobre las que hasta ahora se había configurado el orden internacional liberal. Una afirmación como esta no es una abstracción discursiva sin importancia práctica para los Estados y para sus ciudadanos. El orden internacional liberal constituye, de hecho, el ecosistema

jurídico y político en el que se hace posible la democracia en nuestros países. También el que hace viable una Unión Europea segura, independiente y estable.

La amenaza al *statu quo* representado en torno a un mundo ordenado por una pluralidad de reglas mayormente aceptadas como válidas no puede ser ignorada por esa Comunidad Internacional que participa de los mismos principios y valores. De hecho, nuestro bienestar económico como europeos y nuestra condición democrática solo pueden desarrollarse con garantías de éxito si existe un acuerdo sobre la renuncia al uso de la fuerza y el respeto al Derecho en el ámbito de las relaciones internacionales. Como Estados miembros de la Unión Europea nuestro posicionamiento no puede ser descrito en términos de neutralidad, ni tampoco nuestro apoyo económico, político o militar a Ucrania encuentra explicación exclusivamente en un mero ejercicio del valor solidaridad con sus gentes. La finalidad de esta ayuda que estamos prestando está íntimamente conectada con la defensa de nuestros propios intereses. Es, de hecho, nuestra seguridad la que está en último extremo en juego, aunque sean los ucranianos los que estén combatiendo en la primera fila del frente.

La magnitud de la amenaza que representa la agresión a Ucrania es tal que ha permitido acelerar los compromisos de los Estados y de la Unión en materia de seguridad y defensa en unos términos sorprendentes. Nos referimos, en primer término, a los significativos aumentos presupuestarios en partidas de defensa que han experimentado casi todos los países europeos. Y, en segundo término, al apoyo militar ofrecido a Ucrania con la entrega de carros de combate como la última y más significativa decisión (no exentas de controversia) que hasta la fecha han respaldado países como Polonia, Finlandia, Dinamarca, República Checa, Países Bajos, Letonia, Lituania, Estonia y, por supuesto, España. Todo ello ha ocurrido sin apenas debate, ni discusión. En el caso particular de España ni siquiera las últimas decisiones encaminadas a aportar material ofensivo a Ucrania han sido debidamente explicadas en el Congreso de los Diputados. Aunque la decisión última sobre la materia corresponde en exclusiva al Presidente del Gobierno, resultaría una práctica democráticamente salvable en la que poder demostrar cómo, en ocasiones, la defensa de los intereses y los valores en política exterior pueden no resultar tan alejados como, quizás, aparentemente pudiera parecer. 

ÉTICA Y POLÍTICA: SITUAR EL BIEN COMÚN EN EL CENTRO DE LA VIDA POLÍTICA

FRANCISCO PORCAR REBOLLAR

Militante de la Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC)

Cada día se nos ofrece una nueva oportunidad, una etapa nueva. No tenemos que esperar todo de los que nos gobiernan, sería infantil. Gozamos de un espacio de corresponsabilidad capaz de iniciar nuevos procesos y transformaciones. Seamos parte activa (...) estamos ante la gran oportunidad de manifestar nuestra esencia fraterna. (*Fratelli Tutti* 77).

Se trata de otra lógica (...) Si se acepta el gran principio de los derechos que brotan del solo hecho de poseer la inalienable dignidad humana, es posible aceptar el desafío de soñar y pensar en otra humanidad. Es posible anhelar un planeta que asegure tierra, techo y trabajo para todos (*Fratelli Tutti* 127).

* * *

Por decirlo de manera sencilla y breve: la política es todo lo que hacemos las personas para organizar de una u otra manera la vida social; la ética son los principios y valores que, por considerarlos los más humanos, orientan nuestra vida y comportamientos. Por tanto, hablar de ética en la vida política es hablar de los principios y valores desde los que queremos construir la vida social. Tener en cuenta esto es importante porque con frecuencia cuando pensamos en ética y política miramos automáticamente los comportamientos de las instituciones políticas (parlamentos, gobiernos, partidos políticos, etc.), a «los políticos», como si fuera algo ajeno a nosotros. Pero no es así: la política, por tanto, la ética en la vida política, nos concierne a todos. Todas las personas somos «políticas».

Que sufrimos una profunda crisis ética en la vida política es evidente. Pero no lo es tanto en qué consiste. Normalmente se piensa en la responsabilidad de «los políticos» y de las instituciones políticas. Creo que no es así. Ciertamente tienen su responsabilidad. Pero no solo. No es un problema de algunos, sino del conjunto

de la sociedad. Si hubiera que decirlo en una sola frase, diría que **lo nuclear de la crisis está en la pérdida en la sociedad del sentido del bien común**. Por eso me voy a referir a lo que podríamos hacer todos y todas para colaborar a superar esa crisis ética en la vida política. Y por esa misma razón he reproducido al principio dos afirmaciones del papa Francisco que me parecen importantes en ese sentido: **estamos llamados a ser «parte activa»**, actores y no espectadores; **necesitamos situarnos en «otra lógica»**, la de la dignidad de las personas y el bien común. El reto fundamental para recuperar la ética en la vida política es situar el bien común en el centro de la vida política.

Para intentar explicar esto, daremos tres pasos: señalar algunas causas, destacar algunos problemas importantes y plantear cómo podemos avanzar hacia una vida política regida por una ética humana y humanizadora. En todo ello es fundamental preguntarnos **cómo concebimos la vida social y política** y, consecuentemente, cuáles son nuestros comportamientos políticos.

* * *

En mi opinión hay **cuatro causas** importantes en lo que nos está pasando:

1. **El dominio de la vida social por la rentabilidad económica**, por lo que el papa Francisco ha llamado «la idolatría del dinero», la idolatría del capital. La vida de las personas está sometida a una economía de la rentabilidad y la apropiación privada de los bienes, que crece y cambia aceleradamente, a la que deben adaptarse constantemente las personas para ser «rentables», «consumibles». Quien no se adapta se ve excluido o precarizado, se devalúa. Además, hemos naturalizado y normalizado que la economía funcione así. Hemos construido un mo-

delo social que es profundamente inmoral porque convierte a las personas en instrumentos de la rentabilidad. Esta economía, para seguir creciendo siempre, solo puede dañar la vida y, de hecho, la daña profundamente.

2. Por esa «idolatría del dinero» **se produce el «descarte» de personas y del planeta porque se ha descartado lo humano.** Someter a las personas y al planeta, a la vida, a los requerimientos de la rentabilidad tiene efectos devastadores. Esto es muy claro, por ejemplo, en lo que está ocurriendo con la crisis climática o en el mundo del trabajo con la precarización de la vida de muchas personas y familias, con la exclusión... Las desigualdades son cada vez mayores.
3. Esta realidad se sostiene en gran medida gracias a **la extensión del individualismo y la indiferencia**, dos profundos males éticos que de hecho destruyen la vida política porque conducen al abandono de la propia responsabilidad política.
4. Todo lo cual lleva a **ignorar el bien común.** Desde el individualismo y la indiferencia es imposible entender, mucho menos apreciar y buscar, lo que significa el bien común. Sin la búsqueda del bien común no puede haber ética en la vida política. Si entendemos el bien común como la creación de las condiciones sociales para que sea posible que todas las personas puedan vivir en condiciones dignas y realizar así su propio desarrollo como personas. Por eso, el corazón del bien común es que no haya excluidos.

* * *

En el contexto que configuran estas causas, la crisis ética en la vida política se ve agravada por algunos **problemas** que son un serio obstáculo para una vida política sana, tanto en las instituciones como en la vida cotidiana de nuestra sociedad.

En buena parte de la sociedad predomina lo que podríamos llamar **una concepción «mágica» de la política**, particularmente de la política institucional. Con frecuencia tenemos una imagen de la política institucional como si ésta dispusiera de una especie de «varita mágica» con la que rápidamente se puede solucionar todo. Y cuando, como ocurre con frecuencia, no es así, crece la desafección y la peligrosa idea de que «todos son iguales». Esta manera de entender la política muestra una enorme falta de humildad, de conciencia de nuestra fragilidad y limitaciones, que dificulta mucho valorar los avances que se producen. Así no se comprende el valor y la importancia del trabajo paciente, constante, de largo recorrido, algo que es fundamental para afrontar las necesidades sociales que muchas ve-

ces requieren de largos procesos de transformación. Y conduce muchas veces a un inmediateismo político de cortas miras que dificulta emprender los procesos de transformación que necesitamos.

Lo anterior está muy relacionado con otro problema, el del **simplismo político** ante realidades sociales que son complejas. Todo es blanco o negro, los matices desaparecen. Todo el mundo cree tener (o aparenta tener) soluciones rápidas y simples a los problemas y necesidades sociales. El discurso político, en lugar de explicar cómo afrontar los problemas sociales en su complejidad, se reduce a eslóganes simples cuando no simplistas. Así, los relatos que construyen los agentes políticos institucionales (sobre todo a través de los medios de comunicación) y los que cada cual nos construimos, se vuelven más importantes que la realidad, de lo que se trata es de imponer el propio relato, la propaganda se impone a la realidad y a las respuestas serias y razonadas. Esto dificulta la posibilidad de un diálogo serio y profundo sobre cómo afrontar las necesidades sociales desde la legítima y positiva diversidad de posturas.

Junto a lo anterior, muchas veces nos situamos ante la política institucional como si fuera **«una máquina expendedora de refrescos»**, un producto más de consumo: *compramos* una opción política para consumirla y si no nos gusta la cambiamos por otra. Sin más implicación. El problema es que cada vez más reducimos nuestra responsabilidad política a esto, a consumir ese producto. No hay ninguna implicación, ningún trabajo por construirla pacientemente. Eso es en realidad la antipolítica, la negación de la política como compromiso en la construcción de la vida social, de la política como responsabilidad.

En todo esto tienen un papel muy importante **los medios de comunicación social** que, con frecuencia, reproducen y amplifican los tres problemas que acabo de señalar. Son un factor fundamental en la construcción social de la imagen de la realidad. Sobre todo con aquello de lo que deciden hablar y lo que deciden silenciar. Muchas veces hablan permanentemente de algunos temas que sitúan en el centro de la agenda social y política (y que en ocasiones son secundarios en las necesidades sociales) y apenas lo hacen de otros temas que son mucho más importantes para la vida social. Todos los grandes medios de comunicación no son iguales, pero predomina cada vez más la simplificación de los discursos políticos, la falta de análisis rigurosos y críticos que ayuden a comprender la realidad, la confusión entre información y opinión, la defensa cerrada de posiciones sectarias, etc. Y, también, el uso de la mentira o la manipulación de la información para atacar a *los enemigos* políticos. Así, con frecuen-

cia, se convierten en agitadores de un *forofismo* político, favorecedores de la permanente confrontación en lugar del diálogo social. Multiplican el ruido que desvía la atención de las necesidades sociales realmente importantes, que quedan sepultadas bajo ese montón de ruidos.

En ese mismo sentido son muy negativos algunos **efectos de las nuevas tecnologías de la «comunicación»**, especialmente de las redes sociales. En ellas circulan y se multiplican con enorme facilidad las mentiras disfrazadas de información, hasta normalizar la mentira. Esto hace un daño enorme a la sociedad. Hay una banalización de la realidad social como si fuera un espectáculo o como si se tratara de estar siempre entretenidos. Pero, sobre todo, a través de las redes sociales nos construimos mundos cerrados, cada vez más cerrados, donde solo escuchamos a «los nuestros» sin escuchar nunca a los demás. Se multiplica así el fanatismo, desde el que no es posible una vida social y política sana. Y, lo que es peor, vivimos la ilusión de la comunicación, la confundimos con «estar conectados», cuando el estar permanentemente conectados está muy lejos de favorecer una comunicación humana. Corremos el serio peligro de estar cada vez más conectados pero menos informados, de vivir de simplismos, de cavar la tumba del diálogo y la diversidad, de una real comunicación humana en la que podamos escucharnos.

* * *

No pretendo presentar una situación catastrófica, pero sí llamar la atención sobre algunos problemas que necesitamos afrontar. Teniendo en cuenta, eso sí, que en nuestra sociedad existen no pocas personas, grupos y organizaciones (también en las instituciones políticas) que trabajan, de maneras diversas, por una vida política sana. Nos hacen mejores como sociedad y como personas. Plantean en la práctica aspectos como los que indico a continuación, que son **camino para avanzar hacia una vida política regida por una ética humana y humanizadora**:

No pretendo presentar una situación catastrófica, pero sí llamar la atención sobre algunos problemas que necesitamos afrontar. Teniendo en cuenta, eso sí, que en nuestra sociedad existen no pocas personas, grupos y organizaciones (también en las instituciones políticas) que trabajan, de maneras diversas, por una vida política sana. Nos hacen mejores como sociedad y como personas. Plantean en la práctica aspectos como los que indico a continuación, que son **camino para avanzar hacia una vida política regida por una ética humana y humanizadora**...

1. Vivir y colaborar a **extender una correcta comprensión de la política**, no como algo que concierne solo a «los políticos» sino como una dimensión propia de la vida de las personas, como ejercicio de nuestra responsabilidad hacia los demás y la vida social. Defender la política como instrumento de fraternidad y de cuidado de la vida. Colaborar a un cambio de mentalidad en este sentido es esencial.
2. **Ejercer la responsabilidad que todas las personas tenemos en la vida política**, implicándonos en construir justicia y dignidad en nuestras realidades más cercanas del trabajo, de convivencia, en las organizaciones sociales, en las justas reivindicaciones ante las instituciones políticas...
3. **Promover espacios de encuentro** para compartir, caminar juntos desde la diversidad, dialogar de las necesidades reales de la sociedad...
4. **Creer en el conocimiento de la realidad social** en su complejidad, para lo que es fundamental la cercanía a las situaciones de precariedad, vulnerabilidad, exclusión... Es desde ellas desde donde mejor se comprende lo que ocurre en la vida social. Es en el contacto, la escucha y el caminar juntos con las personas que sufren esas situaciones donde mejor se comprende cuáles son las verdaderas necesidades sociales y a lo que necesitamos prestar más atención, frente a tanto ruido que desvía la atención de lo que es esencial.
5. **Aprender a «penalizar» socialmente los comportamientos no éticos** en la vida política, de las personas y de las instituciones. Colaborar a no normalizar lo que es inhumano. Comprender que la indiferencia ante el sufrimiento ajeno es algo radicalmente inmoral.
6. **Promover la amistad social y la amabilidad en la vida social**. Es más importante de lo que puede parecer. Para algunos es una ingenuidad, pero es imprescindible ante tanta descalificación, negación de lo que puede aportar el otro, el que no piensa como nosotros, ante la permanente confrontación. Es de enorme importancia no *cosificar* a los demás, promover encuentros reales, relaciones sociales

concretas, ante tanto mundo *virtual* como nos construimos y en el que nos encerramos. Necesitamos aprender a convivir y buscar caminos para construir juntos desde la diversidad. Para ello es necesario cultivar la amistad social basada en el reconocimiento real y efectivo de la dignidad de cada persona, y ser amables, tratar a los demás con respeto y cariño, por más que sus ideas o comportamientos nos resulten rechazables. Las personas somos mucho más que nuestras ideas y nuestros comportamientos. Sin ese respeto y valoración básicos no es posible la ética en la vida política.

7. Pero, sobre todo, **colaborar a situar el bien común en el centro de la vida política** que, como he señalado antes, tiene como núcleo central el que no haya excluidos. Por eso, colaborar a construir el bien común es, ante todo, **priorizar siempre las necesidades y derechos de las personas y familias empobrecidas, de las personas precarizadas, vulnerables**. Esto nos cuesta mucho entender en nuestra sociedad, mucho más desde el individualismo del «qué hay de lo mío». Es fundamental ayudar a comprender que la sociedad avanza en humanidad solo poniendo primero las respuestas al empobrecimiento, la exclusión, la fragilidad, la precariedad vital..., no como una cosa más. Crecemos en humanidad cuando construimos vínculos de fraternidad y solidaridad. Y ello tanto en las realidades más cercanas como en la solidaridad internacional, como en la manera de valorar las decisiones de las instituciones políticas, en lo que esperamos de ellas, en lo que reivindicamos ante ellas.

* * *

En este camino para colaborar a construir una vida política desde una ética humanizadora, **es central lo comunitario, la perspectiva de la comunión en la vida social** en la que necesitamos situarnos. Por eso decía que es tan importante la concepción que tengamos de la vida social y política, en la línea que apunta el papa Francisco:

Hace falta la conciencia de un origen común, de una pertenencia mutua y de un futuro compartido (*Laudato Si'* 202).

Hace falta volver a sentir que nos necesitamos unos a otros, que tenemos una responsabilidad por los demás y por el mundo (*Laudato Si'* 209).

Recuperar la pasión compartida por una comunidad de pertenencia y de solidaridad, a la cual destinar tiempo, esfuerzo y bienes (*Fratelli Tutti* 36).

No es una opción posible vivir indiferentes ante el dolor, no podemos dejar que nadie quede «a un lado del camino». Esto nos debe indignar, hasta hacernos bajar de nuestra serenidad para alterarnos por el sufrimiento humano. Eso es dignidad (*Fratelli Tutti* 68). 

LA COMPASIÓN, FUNDAMENTO DE LA ÉTICA

JOSÉ RAMÓN PASCUAL GARCÍA

Doctor en Teología Pastoral

En todas las épocas de la historia, en todas las latitudes del planeta y en todas las culturas de la humanidad las personas se han preguntado acerca de su modo de proceder, acerca de su comportamiento ético: ¿qué es justo o injusto?, ¿qué es humano o inhumano?, y ¿por qué es así? Y desde las distintas cosmovisiones antropológicas, filosóficas o religiosas se han ido dando propuestas diversas y parciales.

Pero además, en ocasiones, también se han preguntado si existe un fundamento universal —válido para todas las personas de la humanidad— sobre el que construir y sustentar la ética. O, dicho de otro modo: ¿dónde se encuentra la causa que constituye al ser humano en sujeto moral?

El Siglo de las Luces europeo (siglo XVIII) «dio a luz» a la razón ilustrada y autónoma. La filosofía invitó a atreverse a pensar con autonomía, proponiendo al individuo emanciparse de la tutela de las instituciones que lo imponían todo determinado. Aquellos postulados de la Ilustración asentaron la nueva Modernidad, cuya mayor aportación fue subrayar la centralidad de la persona concreta y singular (ya la había propuesto antes el Génesis, y después Jesús de Nazaret; pero cayó en el olvido).

Pues esa recuperación de la centralidad de la persona, mediante el reconocimiento de su autonomía, llevó también al «descubrimiento del otro» como persona tan autónoma y tan singular como uno mismo. En el reconocimiento como sujetos iguales y a la vez diferentes es donde se establece la posibilidad de encuentro y de relación, y por eso es posible el diálogo. Y, además, en esa relación con el otro se da un paso más con respecto a la comprensión del propio ser humano, puesto que la persona no queda constituida por sí misma exclusivamente, sino que se constituye hu-

mana precisamente en relación con los demás. Es lo que se llama alteridad: el encuentro y la relación con los otros me constituye como persona; igual que a los demás su relación conmigo.

Todos estamos capacitados para el diálogo, por causa de nuestra dignidad, de nuestra autonomía y de nuestra razón. El encuentro con los demás distintos y únicos construye la propia autonomía personal de cada cual. ¡Pues ahí decidió la Modernidad poner el fundamento universal de la ética!: Dado que toda persona está capacitada para el diálogo ¡sentémonos a la misma mesa universal de la razón y de la libertad y construyamos juntos la ética, mediante el consenso universal de todos los participantes!

Pero la Modernidad olvidó a quienes no cuentan (por eso son olvidados): las víctimas de la injusticia. No tienen posibilidad de sentarse a la mesa del diálogo entre iguales quienes sufren teniendo ultrajada su dignidad, impedida su autonomía y silenciada su inteligencia. Las víctimas de toda injusticia, las personas y comunidades expoliadas del mundo no pueden acceder a la mesa universal del diálogo en condiciones de simetría, de igualdad con todos, precisamente porque les ha sido robada su igualdad. Malviven despojadas (¿por quién?) de su autonomía personal, de su voz y del ejercicio de su dignidad.

Pretender fundamentar la ética en el consenso de los iguales mediante el diálogo universal es una preciosa propuesta teórica, ideal (propia de aquella filosofía idealista —y de cualquiera que no tenga los ojos abiertos, los pies en la tierra y la sensibilidad a flor de piel—). Preciosa propuesta, pero imposible de realizar en la práctica *aún*, porque hay demasiadas personas (dos tercios de la población mundial) que viven en asimetría, en desigualdad con respecto al otro tercio. Y, por eso, el consenso no puede llegar a ser realmente universal,

pues al diálogo en igualdad de condiciones sólo podemos asistir y participar unas pocas personas.

Actualmente, la filosofía más reciente está buscando un fundamento más universal sobre el que sostener y configurar la ética. En esa búsqueda emerge el sufrimiento injusto como experiencia (in)humana que nos afecta a todas las personas. El sufrimiento causado por las injusticias no nos afecta a todos por igual, pero todos estamos en condiciones de encontrarnos con él y experimentar su realidad de algún modo. El hecho del sufrimiento injusto sí que es universal, alcanza a todos en mayor medida que la pretendida posibilidad del diálogo, porque puede que lo estemos padeciendo o puede que lo estemos contemplando en las personas de nuestro entorno próximo o del entorno global.

Víctimas de la injusticia las hay en diversos grados: comunidades culturales arrasadas —o al borde de su extinción— por los poderosos de la historia; personas exterminadas en el holocausto nazi, o eliminadas en Ayacucho, o asesinadas o extorsionadas por ETA y otras bandas terroristas; las asesinadas o privadas de derechos por regímenes totalitarios, pasados o presentes; civiles muertos o desplazados «colateralmente» en toda guerra; pueblos sin territorio; explotados por sistemas económicos inhumanos (aunque sean legales); inmigrantes sin derechos; en fin, todas las víctimas que padecen cualquier violencia o injusticia en el ancho mundo, así como en nuestros pueblos y barrios.

Parece, entonces, que necesitamos dar este gran paso: poner de relieve la existencia de las víctimas (si no lo somos) y dejarnos afectar, conmover e interpelar por ellas. Cuando ese descubrimiento produce una relación de implicación nos encontramos en el camino adecuado para fundamentar una ética universal; porque estamos transitando de un diálogo teórico imposible universal a la posibilidad de una implicación real y con cualquiera, es decir, con todos.

Víctimas de la injusticia las hay en diversos grados: comunidades culturales arrasadas —o al borde de su extinción— por los poderosos de la historia; personas exterminadas en el holocausto nazi, o eliminadas en Ayacucho, o asesinadas o extorsionadas por ETA y otras bandas terroristas; las asesinadas o privadas de derechos por regímenes totalitarios, pasados o presentes; civiles muertos o desplazados «colateralmente» en toda guerra; pueblos sin territorio; explotados por sistemas económicos inhumanos (aunque sean legales); inmigrantes sin derechos; en fin, todas las víctimas que padecen cualquier violencia o injusticia en el ancho mundo, así como en nuestros pueblos y barrios.

Es en la implicación con el sufrimiento del otro donde se realiza el proceso profundo del comportamiento ético. Así lo escribía ya Schopenhauer: «toda ayuda total y verdaderamente desinteresada que, como tal, tiene su motivo exclusivamente en la necesidad del otro, es verdaderamente, si la investigamos hasta su razón última, una acción misteriosa, una mística prác-

tica, en la medida en que nace del mismo conocimiento que constituye la esencia de toda mística verdadera... Por eso... he llamado a la compasión "el gran misterio de la ética"».

También, recientemente, el filósofo Mèlich ha publicado sus reflexiones en este sentido bajo el título de *Ética de la Compasión*, que nada tiene que ver con un rancio sentimiento de lástima —tan sensible como ineficaz—, ni con una altiva condescendencia que perpetúa la desigualdad sin transformar nada.

Entre los filósofos contemporáneos que buscan un fundamento universal de la ética hay quienes abogan por la ética compasiva. En sus reflexiones, éstos proponen como paradigma, como referencia o ejemplo, la parábola del Samaritano.

Esto tiene especial importancia para los cristianos. Tiene mucho que sugerirnos el hecho de que la filosofía secular, no confesional ni explícita-

mente creyente, ponga la parábola de Lucas como modelo del fundamento y del comportamiento éticos.

Y es que algunos van descubriendo que en las actitudes de los personajes de nuestra parábola se desvela la clave específica de «ser humano», es decir, de ser y de comportarse como sujeto moral.

En el relato que Lucas pone en boca de Jesús aparecen cuatro personajes: la víctima moribunda, dos hombres religiosos y uno descreído. Éste último experimenta una reacción compasiva, que constituye el meollo de la enseñanza.

A la víctima no se le adscribe ninguna identidad singular. No conocemos su nombre, ocupación, procedencia o destino. Sólo se describe su situación concreta

y las causas que lo han dejado como está: Unos bandidos le han asaltado, le han apaleado y le han dejado moribundo y al margen. Ha sido despojado de su condición de persona autónoma, incapacitado para ser persona. No ha perdido su dignidad (la dignidad humana no se pierde), pero ha sido desposeído de las posibilidades para vivirla.

Los dos primeros hombres, aun siendo religiosos y atentos a la realidad (pues vieron a la víctima), dieron un rodeo y siguieron *su* propio camino particular. La parábola no se entretiene en explicar por qué. Pueden haber demasiados motivos: inminentes ocupaciones religiosas; cansancio del servicio religioso; fidelidad a las normas sociales y religiosas; miedo al desconocido; miedo a la oculta cercanía de los asaltantes, al acecho de otra víctima; miedo a mancharse las manos...; demasiados y posibles motivos para pasar de largo.

El tercer personaje es un samaritano. Una provocación para los judíos oyentes de la parábola. En tiempos de Jesús, los samaritanos son considerados como personas no gratas: malditos, descreídos, enemigos, extraños, heterodoxos. Pues este personaje, con esas características, es el que experimenta una reacción singular: la compasión.

Para calificar esa reacción del samaritano varias traducciones de nuestras biblias traducen el término griego con la expresión «sintiendo lástima», pero la traducción correcta es «movido a compasión». La distinción es importante, porque compasión significa una profunda conmoción de las entrañas, una emoción visceral provocada por el encuentro con una persona, víctima de la agresión y despojada de la realización de su dignidad personal.

Pero es que, además, compasión no es sólo ese sentimiento «que remueve las tripas» ante quien sufre injustamente, sino que es una conmoción «que mueve» a reaccionar ante esa víctima. Y en eso consiste hacerse prójimo, según nuestra parábola.

Muchas veces hemos escuchado aquello de «ayudar al prójimo», entendiendo que el prójimo es el necesitado que precisa mi socorro, el destinatario de mi ayuda. Pero resulta que es justo al revés. Próximo es quien, movido a compasión, se aproxima al necesitado para encontrarse con su situación y hacerse cargo de él hasta que su maltrecha dignidad quede restituida. En ese proceso de recuperación de su dignidad, para que deje de sufrir como víctima, no sólo se rehabilita la dignidad personal del expoliado, sino que también quien se ha hecho su prójimo queda constituido como sujeto ético, es decir, como persona.

Por eso la reciente filosofía apunta a la compasión de nuestra parábola como fundamento universal —vá-

lido para todas las personas— de la ética. Porque la reacción provocada por el hondo sentimiento de compasión restituye la dignidad personal que la víctima tenía maltrecha y, a la vez, constituye en persona cabal y auténtica a quien se ha aproximado a aquella para rehabilitarla.

La auténtica compasión restituye la posibilidad real y práctica de ejercer la dignidad personal, es decir, la realización ética del sujeto; de ambos sujetos: de la víctima y de quien se le aproxima. La compasión pone en marcha de nuevo aquella dignidad que quedó truncada en la víctima —por la injusticia cometida contra ella—, y que también quedó truncada en quien recorría el camino de la vida —por su indiferencia ante la víctima de la injusticia—.

Ser sujeto ético —que es lo mismo que ser persona auténticamente humana— es ser compasivo. Se trata de dejarse trastocar por la compasión sentida en las entrañas; se trata de sentir y obrar como el samaritano de la parábola. Se le llama —coloquial, pero equivocadamente— el «buen» samaritano, pero el texto bíblico no le califica así. El texto no destaca el comportamiento del samaritano porque sea «bueno», sino porque obró «movido por compasión»; por una compasión restituyente.

Las categorías de bondad o maldad pueden ser equívocas, porque están sujetas a la percepción de cada cual acerca de lo que es considerado bueno o malo. La categoría de compasión, además de ser personal —la experimento yo en concreto, cada cual—, es además objetiva, pues desencadena unos comportamientos que humanizan tanto al despojado como a quien se hace prójimo suyo.

Claro que, para los creyentes, hay «algo más» en la parábola del Samaritano. La cuestión inicial que se hace a Jesús pregunta por el acceso a la vida eterna; y Jesús responde para realizar adecuadamente la vida terrena. Es decir, Jesús identifica el comportamiento compasivo del samaritano con el modo de estar en la plenitud de la vida. Jesús ha roto la separación de ámbitos. Aquel dualismo entre «más allá» y «más acá» —entre sagrado y profano, entre religión y vida— del que todavía somos presa, queda superado en la propuesta samaritana de Jesús.

No se trata de relativizar nuestra religión (pensando que Dios no sirve para nada) ni de presumir de ella (creyendo que es la más importante, pues lo más importante es cada persona), sino de vivir nuestra espiritualidad cristiana como la propone el mismo Jesús. Ése es el modo acertadamente humano de ser persona siempre: durante la vida y, por eso, también después de la muerte. 

LA ÉTICA DE CADA DÍA

LUIS ENRIQUE HERNÁNDEZ

Miembro del Instituto E. Mounier

Disponemos de cuatro principios que fundamentan la moral:

- a) El filosófico: haz el bien porque del bien se desprende lo bueno. Merece la pena por el mero valor del bien.
- b) El religioso: mi fe en Dios y las propuestas de Jesús de Nazaret, recogidas en el Evangelio conducen a una vida buena, que desarrolla la felicidad en la persona incluso en el sufrimiento.
- c) El humano: mi solidaridad con el resto de las personas, a las que considero iguales, como yo, me llevan a actuar correctamente buscando el bien para todos.
- d) El político: solo actuando correctamente conseguiremos una sociedad justa que permita nuestro progreso como colectivo, como comunidad.

Seguramente cualquiera de nosotros, considerado como «buena persona», actuará motivado por alguno de estos principios éticos.

Pero un día, paseando por el lindero en el que los campesinos trabajan las huertas, observando una bonita pieza de melón, sin más protección para su acceso que la de que todo el mundo sabe que tiene dueño, decido llevarme uno de ellos, entre la multitud de melones existentes en la huerta. ¡Son tan buenos!, podremos comer toda mi familia e incluso lo compartiré con mi vecino. Además, seguro que ni se darán cuenta, porque entre tanto fruto plantado... Seguro que no soy el único y que ha habido algún otro que le ha echado mano a los pimientos, que tienen una pinta... No creo que entre tantos frutos en la huerta le importe a su dueño que coja simplemente uno. Además, si fuera todos los días... pero para una vez que cojo algo... etc.

Y nos daremos cientos de explicaciones que justifiquen nuestro comportamiento. Si no nos pilla el dueño del melonar, la sensación puede incluso producir cierta autoestima: «¡He transgredido las normas del sistema!,

he sido capaz de estar por encima de lo ordenado, de la ley. Incluso me siento una persona un poco más libre que antes». Aunque por otra parte, no dedicaremos tiempo a pensar en el dueño de la huerta y el esfuerzo que le ha costado producir ese melón...

Probablemente si cambiásemos el episodio del melón (caso no inventado, sino real) por otro más cercano a nuestra realidad; de la oficina, en la cual me nutro de sus folios y de los sobres para uso personal; del bar en el que trabajo, del cual me llevo una botellita de algo para amenizar la sobremesa; de la universidad, a la cual regateo tiempo de estudio y preparación porque repito incesantemente lo mismo, ya que me sé el programa de memoria; del ama de casa que pide al técnico que le arregle la lavadora y que le cobre sin IVA..., nos daríamos cuenta de que estas actitudes éticas son bastante frecuentes en nuestra vida cotidiana. Puede que cambie el hecho, el lugar, el objeto, las razones... ¿Quién se siente culpable por ello? ¿Puede ser justificable para mi acción el que todo el mundo sea capaz de hacer algo parecido?

Y es que el ser humano es un fabuloso y complejo cúmulo de constantes contradicciones. «*Video meliora proboque, deteriora sequor*», decía Medea en *Las metamorfosis* de Ovidio: «Veo lo mejor, y sin embargo elijo lo peor».

La ética y la moral deberían constituirse por valores y principios éticos absolutos y universales: la honestidad, la honradez, la dignidad de la persona, el respeto a los demás, la integridad personal, la responsabilidad... Todos ellos los conocemos y los aprobamos, pero el día a día es otra cosa. Y es que por suerte o por desgracia (según se mire) somos humanos y no máquinas infalibles. Vivimos condicionados por nuestras emociones, pasiones, sometidos a diferentes influencias externas, que presionan y orientan nuestra conducta en continuas encrucijadas de caminos en las que deberemos decidir y condicionan nuestra brújula ética.

¿Quién no ha sucumbido alguna vez a ese poderoso duendecillo que se acomoda a la altura de nuestro cerebro para decirnos “¿por qué no?”, por qué no te acomodas a la mayoría; déjate llevar por la situación; tú no tienes la culpa, son las circunstancias?

Es mucho más sencillo ser solidario con grandes planteamientos de defensa de la humanidad, que con el mendigo que pide a la puerta de la iglesia. La Humanidad, además, no huele mal, ni te insulta si no le echas una monecita al cestaño.

Mantener nuestra coherencia ética y moral es mucho más sencillo si el otro no tiene un rostro concreto, un nombre propio, ni una historia determinada que pueda conocer. Nos mostramos contrarios a la pena de muerte, pero no tendríamos escrúpulo en aplicarla al violador de niños en el parque; defendemos la integración social de colectivos de raza gitana, pero difícilmente aceptaríamos a una familia *calé* como vecinos, y posiblemente tendríamos una actitud similar ante los inmigrantes africanos (quizá no tanto europeos) o un presidiario que haya cumplido su pena...

En torno a este debate fundamentó Lawrence Kohlberg su teoría de desarrollo moral. Creó un dilema teórico conocido como el dilema de Heinz:

En una ciudad europea, una mujer estaba a punto de morir de cáncer. Un medicamento podría salvarla, una forma de radio que un farmacéutico en la misma ciudad había descubierto recientemente. El farmacéutico lo vendía a 2.000 €, diez veces más de lo que el me-

dicamento le costó fabricar. El marido de la mujer enferma, Heinz, fue a pedir prestado dinero a todo aquel que conocía, pero sólo consiguió reunir cerca de la mitad de lo que costaba. Él le contó al farmacéutico que su mujer se estaba muriendo y le pidió que se lo vendiera más barato o que le permitiera pagar más tarde. Pero el farmacéutico dijo que no. El marido se desesperó y forzó el almacén del hombre para robar el medicamento para su mujer.

Mantener nuestra coherencia ética y moral es mucho más sencillo si el otro no tiene un rostro concreto, un nombre propio, ni una historia determinada que pueda conocer. Nos mostramos contrarios a la pena de muerte, pero no tendríamos escrúpulo en aplicarla al violador de niños en el parque; defendemos la integración social de colectivos de raza gitana, pero difícilmente aceptaríamos a una familia *calé* como vecinos, y posiblemente tendríamos una actitud similar ante los inmigrantes africanos (quizá no tanto europeos) o un presidiario que haya cumplido su pena...

A continuación, se nos plantean las siguientes cuestiones:

— ¿Debería el marido haber hecho eso? ¿Por qué?

— ¿Cambiaría algo si Heinz no amara a su esposa?

— ¿Qué pasaría si la persona que está muriendo fuera un extraño, habría alguna diferencia?

— ¿Debería la policía arrestar al farmacéutico por asesinato si la esposa de Heinz muere?

Todos los días se nos plantean dilemas de mayor o menor envergadura, y todos los días nos vemos obligados a tomar decisiones, que con frecuencia tienen un componente ético o moral. En la toma de decisiones cotidianas adecuadas, que respondan a unos valores éticos, que tengan presentes al otro como un ser humano del que

me siento responsable, es donde nos vamos construyendo como personas, es donde se va forjando el sujeto ético que en un momento determinado podrá decidir adecuadamente, en coherencia con su integridad personal, en comportamientos de mayor trascendencia. Ser fieles en lo pequeño, nos ayudará a ser personas de mayor calibre en lo grande. 

IMPLICACIÓN EN PROYECTOS DE APRENDIZAJE-SERVICIO. UNA OPORTUNIDAD PARA EDUCAR EN EL COMPROMISO SOCIAL

ARANTZAZU MARTÍNEZ ODRÍA

Universidad San Jorge

*Miembro de la Red Española de Aprendizaje-Servicio
y del grupo promotor de Aprendizaje-Servicio de Aragón*

EL PAPEL DE LA EDUCACIÓN EN UN MUNDO QUE NOS INTERPELA

El mundo actual nos plantea grandes desafíos a nivel personal y comunitario, y la brecha entre quienes tienen más y menos oportunidades nos interpela como ciudadanos. De igual manera ocurre en la educación, sin excepción de ninguna de las etapas educativas, donde es fácil dejarse tentar por la desesperanza y el cansancio que a veces se nos apoderan. Los desafíos que afrontan las instituciones educativas son grandes y las diferencias a la hora de entender el fin de la educación, profundas.

No existe educación neutra porque educamos *desde* y *en* un modo de comprender la vida, la persona y la sociedad. Educar nos implica vitalmente y nos convierte en referencia ética de nuestro alumnado. Hay quien ante esta responsabilidad entiende su labor como educación para el servicio y el bien común, consciente de que desde las aulas se siembra para construir una sociedad más justa y humana para todas las personas. Otros optan por una instrucción que prepare para afrontar las exigencias de la lógica del mercado, porque consideran que es misión prioritaria de la escuela asegurar el éxito de sus estudiantes, y no dejarles fuera del tren del progreso. La apuesta por una educación que promueva el encuentro y la implicación en las realidades del entorno, al tiempo que garantice una formación de máxima calidad de los alumnos, se convierte en un deber moral y una urgencia.

A pesar de la apatía y cansancio que muchos manifiestan ante el actual escenario educativo, hay motivos para la esperanza. El aprendizaje-servicio (ApS), como filosofía educativa que contempla la vinculación del aprendizaje escolar con las necesidades del entorno próximo, favorece que la formación académica de los

estudiantes esté al servicio de un fin mayor: la formación integral de los estudiantes y su compromiso con la transformación de la sociedad, poniendo el aprendizaje al servicio de la sociedad. Eso sí que es, sin duda, motor de acción y motivo de esperanza.

LA LÓGICA DEL DON Y LA EDUCACIÓN INTEGRAL COMO FIN

Son muchos los maestros que han educado y educan contemplando la realidad como referencia necesaria de su quehacer educativo. Por eso decimos que el ApS no es un invento, sino un descubrimiento. Es una metodología didáctica a través de la que se sistematiza esta interrelación entre el aprendizaje escolar y la comunidad local.

La educación se desarrolla en el marco de una tradición, cuyo origen etimológico nos conecta con la idea de «dar o entregar». Educar es, sin duda, dar y transmitir, entregar una herencia que fue anteriormente recibida. Es un deber ético, por tanto, dar lo recibido. También nos ayuda la doble acepción del concepto de educación, en el *educare* —«alimentar», «criar», «conducir» o «guiar»—, y el *educere* —«extraer», «sacar desde dentro» algo que el alumno ya tiene, para moverlo a favor de otros. Nos lleva a la comprensión de la educación como vínculo y relación interpersonal entre quien educa y quien es educado. El aprendizaje-servicio suma a esta relación el vínculo con el entorno de la institución escolar y las necesidades detectadas en el mismo. De este modo, el carácter intencional de la labor educativa vincula a todos los agentes educativos con la realidad en la que se insertan, configurando el carácter ético-moral de la educación para favorecer el aprendizaje de lo valioso y el fomento de estilos de

vida que contribuyen a la plenitud personal y comunitaria.

En esta comprensión necesariamente relacional de la educación, el aprendizaje-servicio nos conduce a la dinámica y la lógica del don¹. Como seres relacionales, es al servicio de los demás, del bien común y en fraternidad, donde somos acordes a nuestra naturaleza². La llamada a vivir desde la lógica del don implica, por una parte, donabilidad, y por otra, estar dispuesto a recibir y «recibir-se»³. Los proyectos de aprendizaje-servicio constituyen un espacio privilegiado de despliegue del don y la fraternidad, y el acompañamiento del alumnado en este itinerario de apertura y donación lo sitúa como oportunidad para una educación integral y transformadora de cada alumno.

En esta comprensión de la educación como «relación», «encuentro personal» y «encuentro educativo», la figura del educador adquiere un lugar relevante, por ser quien propone al alumnado oportunidades para entrar en relación con lo real y con los otros. Es una relación de acompañamiento orientada a que el alumno saque lo mejor de sí⁴, para ponerlo al servicio de los demás. Junto con la figura del educador, las personas de las asociaciones y entidades con las que se colabora se convierten en referencia del trabajo compartido y común.

UNA ESCUELA ABIERTA AL ENTORNO Y SUS NECESIDADES

Favorecer que las escuelas sean espacios de educación para la fraternidad requiere de la implicación de toda la comunidad educativa. Así lo apuntan recientes recomendaciones internacionales de la UNESCO, como es el caso de la publicación *Reimaginar juntos nuestros futuros: un nuevo contrato social para la educación* que insta al establecimiento de vínculos con el entorno como elemento esencial para la transformación educativa y social que pretendemos. Ante los grandes desafíos que asumimos como humanidad, nos remite a

la pregunta sobre el sentido último de nuestra labor, los por qué, cómo, qué, dónde y cuándo aprendemos, y nos alienta a conseguirlo en solidaridad y trabajo colaborativo con otros. Entre las propuestas sugeridas para esta renovación de la educación, se hace referencia expresa al aprendizaje-servicio como herramienta para conseguirlo.

El aprendizaje-servicio y la participación de la comunidad desdibuja los muros que separan el aula y la comunidad, desafían las ideas preconcebidas de los estudiantes y los conectan con sistemas, procesos y experiencias más amplios más allá de sus propias experiencias [...]. El aprendizaje-servicio tiene el potencial de incluir la solidaridad como un principio central de las pedagogías de resolución de problemas, en lugar de favorecer las soluciones que son simplemente las más convenientes o las más interesadas.⁵

Algo similar ocurre también en el ámbito universitario. La publicación *Caminos hacia el 2050 y más allá*⁶, apunta hacia la necesidad de que las instituciones de educación superior estén al servicio de la comunidad, proponiendo el desarrollo de proyectos de aprendizaje-servicio como cauces para hacerlo posible. Es lo que viene realizando desde el año 2020 el proyecto UNISERVITATE. Promovido por el Centro Latinoamericano de Aprendizaje-Servicio (CLAYSS) y con el apoyo de la fundación Porticus, aúna a universidades de todo el mundo que han encontrado en la institucionalización del Aprendizaje-Servicio una herramienta para promover el cambio sistémico en las Instituciones Católicas de Educación Superior y contribuir a su misión e identidad, articulando docencia, investigación, compromiso social y gestión.

El proyecto UNISERVITATE surge en respuesta a la invitación del Papa Francisco a reavivar el compromiso por una educación más abierta e incluyente, capaz de escuchar paciente, diálogo constructivo y mutua comprensión a través de una alianza educativa amplia por una humanidad más fraterna⁷. Una educación fructífera, nos indica el Papa, que no depende fundamentalmente

1. Papa Benedicto XVI, Carta enc. *Caritas in veritate* [29 junio 2009], 53 y Papa Juan Pablo II, Carta ap. *Novo millennio ineunte* [6 enero 2001], 43.
2. Congregación para la Educación Católica (2020, p. 5). Congregación para la Educación Católica. Pacto Educativo Global, *Instrumentum laboris*. Ciudad del Vaticano, p. 5.
3. Profundizan en este sentido Derrida, J. (1992). *Dar el tiempo*. Barcelona: Paidós; Marion, J. L. (2008). *Siendo dado*. Madrid: Síntesis; Torralba, F. (2012) *La lógica del don*. Madrid: Khaf; Tejerina, G. (2015). *La gracia y la comunión*. Salamanca: Secretariado Trinitario. Véase además Papa Benedicto XVI, Carta enc. *Caritas in veritate* [29 junio 2009], 34.
4. Cortés, J. (2015). *La escuela católica: de la autocomprensión a la significatividad*. Madrid: PPC, p. 218.
5. UNESCO (2021). *Reimagining our futures together: a new social contract for education*, p. 55.
6. UNESCO (2021). *Caminos hacia 2050 y más allá. Resultados de una consulta pública sobre los futuros de la educación superior*, p. 35.
7. Congregación para la Educación Católica (2020, p. 5). Congregación para la Educación Católica. Pacto Educativo Global, *Instrumentum laboris*. Ciudad del Vaticano, p. 27.

ni de la preparación del profesor, ni de las competencias de los alumnos, sino de la calidad de la relación que se establece entre ambos, en un intercambio dialógico que los desborda y supera al mismo tiempo⁸. Los proyectos de aprendizaje-servicio unifican las finalidades educativas (del ámbito curricular y/o investigador) y las finalidades sociales y de servicio.

EL APRENDIZAJE-SERVICIO Y LA RENOVACIÓN PEDAGÓGICA DE LA INSTITUCIÓN ESCOLAR. LA INVITACIÓN A REPENSAR LA EDUCACIÓN

Las instituciones educativas se afanan en un proceso de renovación pedagógica y hay incluso quien señala que estamos inmersos en un cambio de paradigma. En un escenario de convivencia de múltiples metodologías y propuestas didácticas, se habla de la necesidad de promover en las aulas experiencias y metodologías activas que favorezcan un aprendizaje competencial del alumnado, que le permita ser protagonista de su propio aprendizaje, capaz de aplicar en la práctica lo aprendido en las aulas. En muchas ocasiones, este proceso de renovación de la escuela se focaliza en la innovación metodológica, en los *cómos* de la educación, y en la aplicación de estrategias y herramientas para favorecer una implicación activa de los estudiantes. La elección de las herramientas y recursos que utilizaremos es solo un medio al servicio del *porqué* y el *para qué* de la Educación. En las prisas de nuestras escuelas, institutos y universidades, ¿hay lugar para una reflexión personal y compartida sobre la finalidad última de la educación y la innovación educativa? No debería relegarse esta cuestión a un segundo plano.

En el actual escenario de innovación educativa, el aprendizaje-servicio es considerado una metodología activa, porque contribuye al desarrollo de competencias y capacidades del alumnado y se le otorga centralidad al alumnado en su aprendizaje. En este caso, el protagonismo del alumnado no se enfoca hacia un centrarse en sí mismo, sino es una llamada a la apertura a los otros, a la vinculación comprometida con la necesidad identificada en el entorno, aplicando lo aprendido para mejorar la necesidad. Partimos por ello de considerar que es una herramienta por potencial de transformar al alumno, necesariamente en contacto con el otro. En

el contexto en el que vivimos, ofrecer al alumnado experiencias de apertura a lo comunitario es ofrecer horizonte y referencia.

QUÉ ES EL APRENDIZAJE-SERVICIO. UN EJEMPLO INSPIRADOR: CAMINEM JUNTS

El aprendizaje-servicio está extendido a nivel internacional y son numerosas las definiciones existentes para conceptualizarlo. Al igual que lo hizo anteriormente en EEUU y en Latinoamérica, desde hace ya casi dos décadas el ApS ha ido creciendo en presencia, reconocimiento y aplicación en el contexto educativo español, siendo numerosos los docentes de todas las etapas educativas, entidades sociales, administraciones pública regionales y nacionales que encuentran en esta filosofía educativa una potente herramienta para favorecer la educación integral del alumnado. En España se comprende como una «propuesta educativa que combina procesos de aprendizaje y de servicio a la comunidad a través de un proyecto bien articulado donde el alumnado participante aprende al mismo tiempo que trabaja en necesidades reales del entorno con la finalidad de mejorarlo»⁹.

Conocer una experiencia de aprendizaje-servicio nos puede ayudar para identificar sus rasgos definitorios. La que se detalla a continuación fue reconocida como Premio Nacional de ApS en el año 2018 en la categoría solidaridad/derechos humanos y es una entre las muchas que se desarrollan en instituciones de diferentes etapas educativas de todo el mundo. Se titula *Caminem Junts*.

Los alumnos de 5.º y 6.º de Primaria del colegio San Roque de Alcoy, en colaboración con otras muchas entidades sociales, llevaron a cabo el proyecto *Caminem Junts*¹⁰. Como actividad de aula, el primer objetivo que pretendían era curricular, garantizando la adquisición de las competencias y resultados de aprendizaje propios de las materias implicadas en la experiencia. Pero el proyecto iba mucho más allá. Además de aprender sobre la salud, el cuerpo humano y la enfermedad, se pretendió algo más: educar para la implicación y el compromiso, en lugar de mantenernos indiferentes ante la realidad del dolor. Así, el proyecto contribuyó a que los alumnos se abrieran a la realidad de la enfer-

8. Congregación para la Educación Católica (2020, p. 5). Congregación para la Educación Católica. Pacto Educativo Global, *Instrumentum laboris*. Ciudad del Vaticano, p. 13.

9. Puig, J. M., Batlle, R., Bosch, C. y Palos, J. (2007): *Aprendizaje servicio. Educar para la ciudadanía*. Barcelona. Octaedro.

10. Puede conocerse con más detalle el proyecto accediendo a la memoria publicada en la página web de la Red Española de Aprendizaje-Servicio, en la sección de Premios. <https://www.aprendizajeservicio.net/wp-content/uploads/2018/12/caminem-junts.pdf>

medad y la vulnerabilidad, en este caso el cáncer en general y el infantil en particular, que se concretó en diferentes iniciativas para fomentar en la comunidad educativa y en la localidad la prevención y los hábitos saludables, el acompañamiento a personas enfermas y la realización de diversas campañas de recaudación de fondos en colaboración con hospitales y asociaciones que trabajan en relación con el cáncer infantil. Durante su desarrollo, además del propio colegio, trabajaron colaborativamente con el Hospital General Universitario de Alicante, la escuela profesional de danza A3 Danza, Atresmedia, Payasospital, la parroquia de San Roque o el Conservatorio Profesional de Música, entre otros.

El proyecto parte de una necesidad social para la que el alumnado, en colaboración con sus profesores y otros agentes del entorno, diseña una acción de servicio. En la definición de los objetivos de aprendizaje perseguidos, se deberán contemplar las finalidades educativas de cada una de las áreas y materias, en respuesta a las exigencias de la normativa en vigor. Queda así justificada su vinculación curricular. A los objetivos de aprendizaje se le añaden los objetivos de servicio, que surgen en respuesta a la necesidad de personas o asociaciones que nos interpelan, y para los que será necesario aplicar lo aprendido. De este modo, el alumnado experimenta que el aprendizaje tiene significatividad para realizar un servicio de mayor calidad a esa persona con la que nos hemos vinculado. Y ya sabemos todos que cuando lo que hay que aprender tiene sentido, el aprendizaje es otra cosa.

Junto con la intencionalidad de aplicar lo aprendido en la acción de servicio, en los proyectos de ApS adquiere un lugar central la reflexión y evaluación de todas las fases del proyecto, donde nos interrogamos por la realidad y por nuestra respuesta ante ello a través del proyecto de servicio diseñado.

Tal y como expone el docente que promovió el proyecto que hemos expuesto, como educadores estamos interpelados a cuidar de la fragilidad de las personas y del mundo en el que vivimos, sin darle la espalda al dolor y el sufrimiento. En esta labor, la educación y la formación se convierten en prioridades, pues son la herramienta para que cada uno de nosotros se convierta en protagonista directo de la construcción o del bien común. Es urgente la necesidad de humanizar la

educación, poniendo en el centro a la persona, creando las condiciones necesarias para el desarrollo integral. Son también muchos los centros educativos que han encontrado en el ApS una herramienta valiosa para materializar su proyecto formativo institucional y dar sentido a las campañas de solidaridad, voluntariado o pastoral, en muchas ocasiones vividas como acciones importantes pero esporádicas y que no acaban de aparecer ligadas a las señas de identidad de la institución.

A MODO DE REFLEXIÓN FINAL

La educación tiene el poder de transformar a las personas y a las sociedades. Educar siempre es acto de esperanza, de confianza en que contribuimos a la construcción de una nueva humanidad, esa que necesitamos y que da razón a nuestras búsquedas. Favorecer desde nuestras aulas oportunidades de contacto con la realidad de la vulnerabilidad y el encuentro con el otro, es ofrecer a nuestros estudiantes tiempos y espacios de humanidad, esos que la sociedad no siempre nos da. A la vez, es invitación a la implicación comprometida con quien nos necesita, a través de acciones de servicio que requieren de todo lo aprendido en las aulas. En un proceso que necesariamente parte de lo personal, la implicación en proyectos de ApS nos vincula con los otros, nos hace *nosotros*. Esto es lo permanente, lo invariable, lo que subyace a las tendencias metodológicas, a las modas de innovación o los cambios legislativos.

Son numerosos los testimonios de alumnos y docentes, familias y entidades, que reconocen que la participación en proyectos de aprendizaje-servicio otorga sentido al aprendizaje escolar y ha transformado su manera de entender la educación. Las aulas se convierten en espacio privilegiado desde el que contribuir a la configuración de una sociedad más justa y equitativa para todos.

Como quien lleva un tesoro en vasijas de barro, la labor de los educadores es dar horizonte, ubicar al alumnado en la realidad y comprometerle en su mejora. El aprendizaje-servicio es una herramienta valiosa para conseguirlo. Y si no es para esto, ¿para qué sirve la educación? 

HACIA UNA ECOLOGÍA CRISTIANA DEL PENSAMIENTO ÉTICO

JOSÉ JOAQUÍN CASTELLÓN

*Profesor de Ética en la Facultad de Teología
San Isidoro de Sevilla*

AHOGADOS EN LA SUPERFICIE, UNIDOS POR LAS RUPTURAS

Vivimos épocas de contradicciones profundas. Nunca hemos tenido más oportunidades de comunicarnos y, a la vez, vivimos una gravísima epidemia de incomunicación. Las aplicaciones que nos permiten contactar con amigos y desconocidos a miles de kilómetros de distancia se convierten en barreras para compartir la vida con los cercanos. Cuantas más noticias recibimos, menos seguros podemos estar de su veracidad. Las diferencias culturales están siendo borradas por una colonización que hace que los deseos de un joven de China, de Alemania o de Marruecos sean los mismos; pero a la vez la polarización de las sociedades está amenazando con fracturarlas hasta el enfrentamiento civil. El asalto al Congreso de los EE.UU. o el golpe de Estado frustrado en Alemania por grupos pronazis, los problemas constitucionales de Chile o Perú, la represión de las ansias de libertad del pueblo y las mujeres de Irán, o la guerra entre países que comparten cultura, historia y lengua como Ucrania y Rusia, están desmintiendo la visión de un solo mundo unido por la infraestructura económica del capitalismo financiero. Una de cada diez personas vive en pobreza extrema; no frenamos la destrucción de la naturaleza, mientras algunas leyes equiparan el respeto y cuidado a los animales con la dignidad debida a la persona.

La superficialidad en las relaciones, la polarización de los radicalismos, el relativismo de la ideología *woke* y la globalización de la indiferencia ante el sufrimiento ajeno son, a mi modo de ver, los problemas morales más importantes de nuestra sociedad, potenciados por los procesos desencadenados por las redes sociales, y sin los

contrapesos que la tradición moral ha ejercido históricamente en todos los cambios de época. Los cambios históricos siempre han provocado conflictos, rupturas, crisis. Toda crisis, aunque sea de crecimiento, es una crisis, y por tanto implica juicio y decisión entre alternativas. Una decisión que conlleva el peligro de errar, y el reto de madurar en la opción. La palabra del chino que traduce 'crisis' indica su doble rostro, por una parte es oportunidad, por otra parte peligro (*weiji* 危); siempre será así, y que nunca nos falten crisis para poder madurar y crecer. Sin embargo, en otros momentos históricos los peligros de las crisis se veían aminorados por la valoración de lo mejor de la tradición precedente, que daba seguridad a los pasos que se emprendían. El cristianismo no rompió con la cultura clásica, la patrística fue una síntesis entre pensamiento griego y fe en Jesucristo. El medioevo recuperó elementos del derecho romano cuando el imperio se derrumbó ante el impulso de los pueblos bárbaros. El renacimiento se vio preparado por la apertura de pensadores e intelectuales cristianos medievales, en arte, ciencia y política. La ilustración buscó profundizar en la primacía de lo humano acudiendo a las escuelas clásicas del estoicismo y el epicureísmo; Montesquieu, no era precisamente un revolucionario, sino un estudioso de la antigüedad romana... Nuestra época tiene déficit de tradición; si acude a los maestros del pasado los asume banalizando, recogiendo fragmentos inconexos y sin alma. Así lo señala y denuncia Alasdair MacIntyre en su obra clásica *Tras la virtud*. Heredamos, nos dice, «fragmentos incoherentes de lo que una vez fue un esquema coherente de pensamiento y acción y, como no se daban cuenta de su peculiar situación histórica y cultural, no pudieron reconocer el carácter imposible y quijotesco de la tarea a la que se obligaban»¹;

1. A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Austral, Barcelona, 2001, p. 96.

y como hemos cortado toda raíz de la tradición cultural que nos ha constituido, no tenemos una imagen definida de lo que significa ser persona, más allá de nuestros roles y sentimientos, que son coyunturales, volubles y sin asiento.

CREEMOS Y PENSAMOS

Históricamente han sido las tradiciones religiosas las encargadas de ofrecer el conocimiento sapiencial de una imagen de la persona cumplida y plena. Las obras literarias, creadoras de conciencia moral de la sociedad europea naciente, acogían la riqueza de la tradición religiosa y la integraban en sus obras. *La Divina Comedia* de Dante Alighieri ofreció el retrato de los pecados de su tiempo, y una imagen de la persona que vivía en plenitud la vocación humana al amor y a la contemplación del bien. También el don Quijote de Cervantes ofreció, desde diversos registros literarios aderezados con buen humor, lo que la justicia, la integridad y la bondad pedían a las personas y a los gobernantes de su tiempo. En ambas las referencias religiosas son constantes y profundas. Shakespeare, Goethe, Dostoievski, Tagore, e incluso Moliere, desde una crítica profunda a la hipocresía religiosa, son signos de cómo los mejores frutos de la fe han cooperado con la configuración de la conciencia moral de occidente.

Creer y pensar en absoluto son actividades contradictorias. En los últimos siglos se ha intentado enfrentar la razón y la fe. Una determinada forma de entender la razón, alicorta y reducida, se ha impuesto culturalmente. A esto también colaboró una manera de comprender la verdad de fe que, sumida en una escolástica esclerotizada, no acogía el diálogo con el distinto, y anteponía sus conceptos a la verdad. Por encima de estos enfrentamientos, a veces artificiales, hay que afirmar que todos vivimos desde unas convicciones sapienciales que nos guían en nuestra vida; y, a la vez, todos estamos encartados a reflexionar desde la razón crítica

En los últimos siglos se ha intentado enfrentar la razón y la fe. Una determinada forma de entender la razón, alicorta y reducida, se ha impuesto culturalmente. A esto también colaboró una manera de comprender la verdad de fe que, sumida en una escolástica esclerotizada, no acogía el diálogo con el distinto, y anteponía sus conceptos a la verdad. Por encima de estos enfrentamientos, a veces artificiales, hay que afirmar que todos vivimos desde unas convicciones sapienciales que nos guían en nuestra vida; y, a la vez, todos estamos encartados a reflexionar desde la razón crítica nuestros criterios y convicciones.

nuestros criterios y convicciones. Los creyentes debemos reflexionar sobre la riqueza que tienen nuestras convicciones religioso-sapienciales para orientar nuestra vida, y ofrecer esa riqueza a un diálogo constructivo con los demás grupos sociales, a fin de ir modulando una conciencia social más justa y humana. Ningún monolitismo ideológico debe imponerse artificialmente, ni siquiera el agnosticismo nihilista y hedonista, dominante en la decadente Europa; tampoco una religión deformada en ideología de partido único. Esta reflexión tiene como objetivo aportar una visión de la riqueza

que tiene la experiencia de fe cristiana ante los problemas éticos y morales de fondo que vivimos en nuestra sociedad.

El cristianismo tiene tres experiencias creyentes honradas que, vividas como convicciones, iluminan nuestra existencia con una luz única: la vida y la naturaleza acogida como don, la creación; la persona constituida desde la escucha de Quien pronuncia nuestro nombre, a pesar de nuestra intrínseca labilidad; y la historia vivida como dinamismo de plenitud presente y anhelada que vivimos en el impulso del Espíritu. Creemos en Dios, Padre, Hijo y Espíritu. En este artículo solo voy a proponer la luz que experimentar la vida como un don puede ofrecer a la reflexión moral, una manera de ecología del pensamiento moral.

TODO LO CREADO ES DON; TODO DON ES CREADO

«Al principio creó Dios el cielo y la tierra» (Gn 1,1). Esta es la primera frase de la Biblia, y da comienzo a un hermosísimo poema en el que se da razón de la riqueza de la realidad natural en la que vivimos y que nos permite ser personas. Como es sabido, seis días tardó el Señor en crearlo todo y el séptimo descansó. De todo lo que creó —la luz y las tinieblas, los mares y los continentes, los peces y todos los animales— va diciendo el narrador: «Y vio Dios que era bueno». Cuando en el sexto día crea a los hombres dice algo muy especial: «Creó Dios a los hombres a su imagen; a imagen de Dios los creó; varón y hembra los creó. Y

los bendijo Dios» (Gn 1,27). Para el cristiano, la naturaleza y la vida son un don, una bendición de Dios; todo lo creado es bueno, especialmente las personas que, de manera especial, estamos hechas a su imagen y semejanza. Por eso, la gratitud es el oxígeno del que respira el creyente. Por todo, también por la hermana enfermedad y la hermana muerte, podía dar gracias san Francisco.

Acoger la vida con gratitud es la consecuencia sensible de la fe, una experiencia tan personal que es, en cierta manera, intransferible conceptualmente; pero hay otras consecuencias de esta verdad que iluminan nuestra comprensión del mundo y que pueden ser tenidas en cuenta en la reflexión ética. La realidad en que vivimos tiene su origen en la obra creadora de Dios; y esto conlleva dos actitudes profundas para nuestro pensamiento y nuestra vida: la fidelidad al don de lo real, sin huidas espiritualistas o idealistas; y la asunción de la relatividad constitutiva de todo, ya que, aunque todo es obra de Dios, nada es Dios, y a nada debemos tener como absoluto: todo don nos habla del Donante.

Este elemento de la tradición bíblica nos invita a acoger como propia la famosa consigna de Husserl: «a las cosas mismas». La fuerza de la realidad de las cosas concretas han de guiar nuestra reflexión y nuestras decisiones. Podemos tener la tentación de rechazar esta consigna ante la pequeñez y la humildad de las cosas concretas, y la brillantez deslumbrante de las ideas y la razón, pero para un pensador creyente siempre la realidad concreta, que es obra del Creador, tiene primacía sobre nuestras ideaciones e ideologizaciones. Esta fidelidad a lo concreto nos fuerza a la humildad de hablar de lo poco que conocemos, sometiéndonos a los dinamismos que en ello descubrimos, y abiertos a una riqueza de realidad aún no intuida. Esta fidelidad a la riqueza y profundidad de lo real tiene la virtud de moderar polarizaciones y extremismos, muchas veces, artificiales que vivimos en nuestras sociedades. Como dice el refrán «la verdad solo tiene un camino», en el sentido del camino de lo real; ya que, si nos sometemos a la realidad, en su fundamento y en toda su riqueza de matices, muchos acuerdos serán posibles, en medio de diferencias de sensibilidades y opiniones.

Junto con esta humildad de la razón que busca la verdad, la convicción de que Dios ha creado todo, y todo nos lo ofrece como don, tiene la exigencia moral por la que «solo al Señor se debe adorar» (Mt 4,10). La aplicación de esta exigencia en la relación con el poder político acompaña desde el inicio a la comunidad cristiana (Hch 5,29). Ningún poder, civil o religioso, puede arrogarse un imperio absoluto sobre las personas y los

pueblos. Las democracias se basan en el contrapeso de poderes que evita el dominio de ninguno de ellos. Ante la evidencia contrastada de la corrupción del poder, la verdad de la relatividad intrínseca de todo lo que existe, que brota de la creación, se muestra cada vez más necesaria. El equilibrio de mutuos contrapesos de los tres poderes del Estado, los medios de comunicación y los movimientos de una ciudadanía consciente es la mejor prevención ante la irracionalidad, los intereses egoístas y los delirios de grandeza de los que detentan el poder. Los intentos del poder político por controlar a los jueces y a los medios de comunicación, de colonizar con subvenciones al movimiento social denota una clara tendencia antidemocrática, una tentación de totalitarismo.

LA NATURALEZA COMO CONSEJERA

La razón abandonada a sus ensoñaciones y, desconectada de la realidad, tiene la tentación absolutista de minusvalorar la realidad concreta. El famoso grabado de Goya *El sueño de la razón produce monstruos*, puede entenderse —quizás al contrario de como pensaba el pintor— como «las ensoñaciones de la razón producen monstruos que entenebrece a la humanidad». Goya, en una época de exacerbación de la imaginación, veía la necesidad de buscar el contrapeso de lo racional a lo intuitivo y sentimental. Hoy la tentación es la contraria. La ideología *woke* propone prescindir de la realidad concreta y como único criterio de decisión la voluntad de la persona. Ni la biología ni la tradición cultural son absolutas; pero tampoco la decisión voluntaria de la persona puede absolutizarse si queremos vivir humanamente. Muchas de las decisiones políticas que pretenden beneficiar a una parte de las minorías sociales están provocando desazón, inestabilidad y desequilibrio en los niños y los jóvenes.

La confianza en Dios Creador ofrece al creyente un camino de realización personal en el que se acogen las luces de la realidad en la que nos constituimos. Así dice el salmista: «Cuántas son tus obras, Señor, todas las hiciste con sabiduría» (Sal 104,24). El respeto a la realidad como consejera de conducta es otra de las luces que la fe cristiana tiene en su seno. Esto no significa volver a una comprensión de la ley natural que hacía pasar por reveladas creencias de la cultura de un tiempo determinado. A este respecto, puede ser interesante retomar una propuesta del papa Benedicto XVI ante el parlamento alemán. Abogaba por una política ecológica de respeto de la armonía natural que es mayor, más compleja y sutil, que nuestra capacidad de comprender la realidad:

Gente joven [del movimiento ecologista a partir de los años setenta] se dio cuenta que en nuestras relaciones con la naturaleza existía algo que no funcionaba; que la materia no es solamente un material para nuestro uso, sino que la tierra tiene en sí misma su dignidad y nosotros debemos seguir sus indicaciones. (...) hay también una ecología del hombre. También el hombre posee una naturaleza que él debe respetar y que no puede manipular a su antojo. El hombre no es solamente una libertad que él se crea por sí solo. El hombre no se crea a sí mismo. Es espíritu y voluntad, pero también naturaleza, y su voluntad es justa cuando él respeta la naturaleza, la escucha, y cuando se acepta como lo que es, y admite que no se ha creado a sí mismo. Así, y sólo de esta manera, se realiza la verdadera libertad humana².

La fe cristiana nos invita a pensar desde los dinamismos que nos permiten vivir en armonía con toda la realidad. No somos seres anti-naturales, ni a-naturales; somos seres naturales. También somos seres culturales, y nada podemos acoger al margen de la cosmovisión cultural que se nos ha entregado en un dinamismo de tradición, como diría X. Zubiri. Somos creados con dinamismos naturales y culturales, así lo quiso el Creador; y en ese juego complejo de la realidad hemos de ir constituyéndonos. Esta ecología hemos de asumirla también en el pensamiento ético.

LA DEPENDENCIA AUTÓNOMA DE LO REAL

Otra de las consecuencias importantes de comprender la naturaleza y toda la vida como un don es el de valorar la consistencia autónoma de lo creado. La filosofía tomista fue la primera en establecer conceptualmente la doble faceta del ser creado; por un lado, dependiendo totalmente de Dios, de la causa primera, en su acto de

ser, en su existencia; y, por otro lado, con una consistencia propia que se dirime en las relaciones intramundanas, en las causas segundas. Esta dialéctica de la verdad de la creación tiene importancia para los creyentes, porque preserva la trascendencia de lo trascendente y nos invita a reflexionar y a decidir con madurez todos los asuntos de nuestra vida. Atrás quedó la idea de que la verdad de fe puede decidir en la investigación física o biológica, pero continúa la tentación de juzgar prematuramente diversos avances en biotecnología. También está presente la tentación contra-

ria, cuando no se atiende a la vinculación de la realidad con la verdadera razón de su existencia; la tentación de prescindir del respeto a la armonía de la naturaleza ante una, supuestamente, omnímoda voluntad de la persona; una tentación con consecuencias tan serias, por poner un ejemplo, como las del cambio climático. Vivir esta tensión dialéctica entre la autonomía del mundo y la dependencia de la armonía de lo natural es el reto de nuestra libertad.

Hay un relato del evangelio que es especialmente significativo en este sentido. Un hombre aborda a Jesús para que inste a su hermano a que reparta la herencia que había recibido tras el fallecimiento de su padre. La respuesta de Jesús es sorprendente: «¿Quién

me ha nombrado juez entre vosotros?» (Lc 12,14). El juez de vivos y muertos se pregunta quién lo ha nombrado juez y se niega a mediar en un conflicto de intereses mundanos. Pero poco después exhorta a sus discípulos a que no pongan su corazón en el dinero y a no caer en la avaricia, a vivir desde los dinamismos de la austeridad, la justicia y la solidaridad. Los creyentes tenemos en el Evangelio y en la persona de Cristo las dinámicas fundamentales para vivir la justicia en nuestra vida, pero los análisis y las decisiones concretas hemos de ir madurándolos con serenidad y criterio, desde la autonomía que Dios mismo ha querido otorgar a lo creado. Por eso, tampoco podemos exigir la última palabra ni un aval de lo religioso para nuestras opciones. El

2. Benedicto XVI,

https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html

ámbito de lo religioso y el de lo mundano, sin estar separados, porque todo es creación de Dios, no pueden confundirse; ni se puede absorber el segundo en el primero, ni anular la importancia de los criterios trascendentales para nuestra vida: «Al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Lc 20,25).

CUSTODIOS DEL DON DE LA VIDA

Quizás como conclusión de esta reflexión podríamos señalar que toda la naturaleza está a disposición de las personas, pero no somos sus dueños. La persona es quien da sentido a todo el universo, pero no para consumir y explotar a la creación; al contrario, por estar hechos a imagen y semejanza de Dios somos responsables de que la creación crezca en creatividad y bondad. Y, sin embargo, el antropocentrismo moderno ha estado guiado por el paradigma tecnocrático que trata a la creación como «a lo informe totalmente disponible para su manipulación» (*Fratelli Tutti* 106), como un mero «recurso económico». El papa Francisco en la encíclica *Fratelli Tutti* abunda en esta idea, y hace de la sensibilidad ecológica un sello de la identidad cristiana. Estamos llamados a vivir una antropología del cuidado; del cuidado de la creación, del cuidado del otro, del cuidado de la cultura de todos los pueblos.

El progreso asumido por la cultura occidental, que ha sido un progreso de dominio y de conquista, no es racional. Kant definía lo éticamente racional desde la posibilidad de su universalización: «actúa de tal modo que tu comportamiento pueda ser tenido como norma

de conducta por cualquier sujeto racional». Pues bien, este progreso de dominio y de conquista, de manipulación y de explotación no puede universalizarse a todas las personas del planeta, no es ecológicamente sostenible y, por tanto, no es racional³. La dignidad de la persona, distinta esencialmente a la del resto de los seres vivos, exige de nosotros un comportamiento que cuide de la naturaleza y del otro. Nuestra mayor dignidad se manifiesta en el cuidado y en el respeto que debemos y que nos exigimos. Estamos llamados a ser custodios del don de la creación. La diferencia entre el creador y las criaturas, y entre el resto de las criaturas y las personas es un hecho liberador: libera a la creación del derecho a su explotación por parte del hombre; y nos entrega la misión de potenciar un mundo más humano, continuando la bondad y la creatividad de Dios en su creación.

Y SEGUIR REFLEXIONANDO

La fe cristiana no es solo fe en la creación; es, sobre todo, fe en la alianza. Una alianza de amistad entre Dios y las personas, que se renueva y se encuentra su plenitud en Jesucristo. De sus labios escuchamos nuestro nombre y somos; en él nos sabemos acogidos en nuestra debilidad; solo él nos libera de la condena de Sísifo de cargar con el peso de nuestra propia existencia; en él encontramos el camino de la verdadera solidaridad. En él creemos que un día se superarán todas las injusticias, y se enjugarán las lágrimas de los ojos de los pobres. Mucho todavía por pensar. 

3. Cfr. I. Ellacuría, «Utopía y profetismo», en *Misterium Liberationis*, Trotta, Madrid, 1990, p. 409.

ÉTICA PARA LA VIDA

JESÚS CONILL

Universidad de Valencia

1. POR UNA EDUCACIÓN ÉTICA PARA TODOS

Todos intentamos vivir lo mejor posible, pero no es tan fácil como parece a simple vista acertar en la vida. Por eso surgió la reflexión ética, para tratar precisamente de vivir del mejor modo en el mundo. Si queremos contribuir a satisfacer esa aspiración humana, es ineludible introducir tempranamente la reflexión ética en la educación. Y de ahí que hace años se pensara incluir una asignatura en el plan de estudios de 4.º de la ESO con el título «La vida moral y la reflexión ética», para que todas las personas tuvieran acceso a una formación básica con respecto a la vida moral. Es momento de restituirla con un número de horas adecuado, si queremos contribuir desde la escuela a proporcionar a las personas una educación ética.

En la sociedad actual, además, es necesario formarse en la perspectiva ética, porque una de las características de nuestro modo de vida es la pluralidad de criterios, la diversidad de opiniones y comportamientos, de tal manera que necesitamos reflexionar sobre el sentido y la legitimidad de las diversas opciones que se nos ofrecen en nuestras sociedades pluralistas. Necesitamos aprender a ejercitar la razón con sentido crítico, es decir, capacitarnos para discernir entre las posibilidades vitales y saber elegir lo mejor, lo cual no es nada fácil. Porque, ¿qué es lo mejor en la vida? Hay que reflexionar para saber actuar del mejor modo y no dejarse llevar ni arrastrar por cualquier impulso o presión social.

Por otra parte, si siempre ha sido necesaria la formación ética, en el mundo actual todavía es más decisiva, porque el mundo se ha hecho muy complejo en todos los órdenes de la vida moderna. Para orientarse en este complejo mundo hace falta mucha reflexión práctica sobre los posibles principios y valores que han

de regir para afrontar los problemas que surgen en la vida personal, los que nos conciernen en tanto que ciudadanos en la esfera política y económica, y como profesionales en los más diversos ámbitos e instituciones. Y, por si faltara poco, a esta creciente complejidad se añade sobre todo en los últimos tiempos el acelerado cambio tecnológico, que abre un nuevo horizonte de experiencias y expectativas. La reflexión ética constituye una necesidad vital, si queremos poner las condiciones de una mejor calidad de vida.

De hecho, los que trabajan en las instituciones europeas parecen convencidos de la necesidad de tener en cuenta siempre la perspectiva ética en la investigación y en la acción de todas las profesiones e instituciones. En todos los documentos internacionales está presente de modo destacado el componente ético. Pues las principales concepciones éticas de la justicia son las que están en el trasfondo de una ética cívica e intercultural en una sociedad pluralista y democrática, y por tanto son las que están posibilitando la convivencia de los ciudadanos en todo el mundo. Es necesario formar a las personas en tales concepciones éticas para que ejerzan responsablemente sus funciones como ciudadanos y profesionales.

En concreto, la complejidad de la vida ciudadana y la riqueza de las profesiones han impulsado un creciente interés por las éticas aplicadas en la vida de la sociedad civil y política. Ahora bien, debido a su carácter interdisciplinar, en la medida en que relaciona aspectos concernientes a las ciencias naturales y sociales, sería muy acertado estudiar una materia que introdujera en los asuntos de las *Éticas Aplicadas* y que permitiría establecer un puente entre las Ciencias y las Humanidades, lo cual es indispensable para experimentar desde el Bachillerato la unidad del saber y su convergente referencia a la polifacética realidad humana.

Un aspecto que hay que destacar en este contexto es la necesaria reflexión sobre el sentido humanizador de las ciencias y las tecnologías. Hay que transmitir cuanto antes esta actitud en la formación de las personas, para que sus estudios estén impregnados de un sentido vital y adecuadamente orientados en una sociedad pluralista, marcada de un modo muy potente por las transformaciones tecnocientíficas. Si no somos capaces de formar en un sentido humanista, la tecnoracionalidad absorberá la vida entera, pero, entonces, la razón, en vez de ser liberadora, se convertiría en un obstáculo para el auténtico progreso en la justicia y la posible felicidad.

Ya es curioso que el hombre haya sido definido como «animal racional», por tanto, que sea la racionalidad lo que convierta al animal humano en lo que es, es decir, que la razón sea originariamente humanizadora y, sin embargo, que su actual desarrollo a través del potencial de las tecnociencias se sienta como lo contrario, como una vía anti-humanizadora o un peligroso impulso hacia la deshumanización. Habrá que poner en marcha la reflexión para desvelar a qué se debe este desajuste vital.

Precisamente una de las tareas de la ética, como filosofía práctica, consiste en analizar los diversos sentidos de la razón, sus diferentes usos, los valores e intereses que pone en juego, y desde ahí deliberar acerca de lo justo y lo injusto, lo conveniente y lo inconveniente, lo legítimo e ilegítimo, lo que puede exigirse por su validez y lo que no (a pesar de su posible vigencia), si hay (o puede descubrirse) un deber de unos para con otros de modo universalizable, incluso pensar si es realmente bueno lo que sentimos que nos hace felices, o si resulta destructivo para la vida humana.

También sería muy conveniente fomentar una ética del cuidado de la vida en todos sus órdenes. Sin ella vamos a la deriva, a golpes, con creciente agresividad y desatención; cunden la desconsideración y la negligencia. Con más medios que nunca, sin embargo se hace la vida desagradable. Ante la tendencia al atropello continuo, un pensamiento basado en la calma, la serenidad y el sosiego intelectual podría nutrir una razón preocupada por humanizar también a través de las nuevas tecnologías. Pues, del mismo modo que en *Amor y pedagogía* (1902), Unamuno se pregunta «para qué quiero la ciencia si no me hace feliz», hoy en día deberíamos preguntarnos algo parecido en relación con la técnica y orientar la educación con sentido ético.

Desde la Antigüedad, se ha considerado que el hombre es un ser constitutivamente moral y educable. La *paideia* griega suponía la capacidad natural de for-

marse a sí mismo, de configurarse un *êthos*, un carácter forjado con las virtudes o excelencias (*aretai*) más propias del hombre, por tanto el modo de vida que conduce hacia la felicidad (*eudaimonía*). Este enfoque educativo está basado en una determinada concepción de la naturaleza humana: el hombre es el animal que por naturaleza (*phýsei*) tiene *lógos* (razón, lenguaje y palabra). En el *lógos* práctico (concerniente a la acción) radica su capacidad de elegir (*proáiresis*) en el ámbito de las posibilidades —de lo factible— los medios para el fin o bien máspreciado, aquél que ya no es medio para ningún otro: la vida feliz o felicitante.

La Ilustración moderna también confiaba en la posibilidad de perfeccionar al hombre, a pesar de las dificultades que entraña tal propósito, como ya puso de manifiesto el propio Kant, al destacar que el problema más difícil para el auténtico progreso humano es el de la educación. Pues, ¿es la «naturaleza humana» realmente mejorable y perfectible? Y, visto desde nuestra situación actual, hay que preguntar si tal pretensión —para muchos utópica— ha de quedar exclusivamente en manos del desarrollo tecnológico, que —al parecer de muchos— es el que responde del modo más eficaz al impulso por satisfacer los propios deseos. A mi juicio, si queremos orientar las imparable fuerzas del desarrollo tecnológico y económico desde su «quicio y vital eficacia» humanizadora, habrá que formar a las personas con un muy inteligente e innovador sentido ético.

2. LA RELIGIÓN COMO ENERGÍA VITALIZADORA DE LA ÉTICA

Un ingrediente básico de la vida humana es la conciencia moral, cuya voz se siente —se oye— en la intimidad personal. Somos capaces tanto de escucharla como de no hacer caso, pero algo acontece en ese ámbito de la conciencia o de la intimidad. Ahora bien, ¿dónde y cómo se forma esa conciencia moral? ¿Qué o quién habla en ese ámbito? ¿La naturaleza, la sociedad, los otros relevantes y significativos de la vida de cada cual, la vivencia de lo sagrado, la divinidad, la experiencia personal de Dios? Sea como sea, la vivencia religiosa en cualquiera de sus versiones, incluso en el que actualmente se denomina «espiritualidad», constituye un impulso vivificador de la vida moral¹.

Por consiguiente, el cultivo de una auténtica vida religiosa contribuye a activar una más enérgica vida moral. Por eso, aunque sólo fuera una formación religiosa en su sentido cultural y sapiencial enriquecería y fortale-

1. Vid. Jesús Conill, *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*, Madrid, Tecnos, 2019; «Biohermenéutica de la espiritualidad», *Periferia*, 9 (2022), 51-58.

cería el carácter de las personas. Y en su versión confesional aporta nuevas luces y fuerzas para afrontar la vida con un sentido ético profundo y bien arraigado, porque la obligación moral se apoya en algún tipo de vínculo, que algunos han expresado con el término «religación»². Sólo porque estamos religados y tenemos esa experiencia radical de religación nos sentimos obligados moralmente y nos sentimos capaces de asumir deberes morales. La religión no es el único fundamento posible de la ética, pero puede aportar mucho al enriquecimiento de la vida moral.

De hecho, en las sociedades auténticamente pluralistas tenemos que distinguir entre unos mínimos morales que compartimos como exigencias universalizables y unos máximos morales a los que aspiramos porque nos ilusionan y convencen, pero que no nos exigimos, porque son fruto de una libre opción personal y que compartimos con otras personas que han hecho una opción semejante³. Gran parte del contenido de estos máximos morales provienen de las religiones y de las cosmovisiones. Por eso, en vez de ver una contraposición entre ética y religión, hay que comprender y aprovechar las energías que aporta su potencial complementariedad como ingredientes del patrimonio de la humanidad. Sería estúpido despilfarrar semejante oportunidad.

Por eso considero de gran importancia la aportación del último periodo del pensamiento de Habermas sobre las fuentes religiosas de la racionalidad comunicativa en la que se sustenta también su versión de la ética discursiva. En efecto, el estudio de la teoría de la acción comunicativa de Habermas muestra que el concepto de racionalidad comunicativa se alimenta de las fuentes religiosas, que el núcleo fundamental de la teoría de la acción comunicativa se sustenta en una determinada concepción de lo religioso⁴. Esta tesis es la que ahora expone el propio Habermas de modo más explícito en su reciente obra *Auch eine Geschichte der Philosophie [También una historia de la filosofía]* (2019)⁵.

En momentos cruciales de su propuesta teórica Habermas recurre al ámbito de lo religioso: para entender el proceso de racionalización, que pasa por la «racionalización religiosa», y para entender la racionalización del mundo de la vida, que se efectúa e interpreta desde el punto de vista de la «lingüistización de lo sacro»⁶.

Lo que nos presenta Habermas en sus últimas obras es una reconstrucción de la historia de la propia génesis de la razón, remontándose a sus orígenes marcados por los ritos religiosos y llegando hasta el actual panorama del pensamiento posmetafísico, que no tiene por qué ser necesariamente postreligioso. Habermas recurre a esta genealogía de la razón —a mi juicio, con sentido hermenéutico— tanto para la «autoilustración de la fe religiosa en la modernidad» como para la «autoilustración de la conciencia secular» en una sociedad postsecular⁷.

Mediante esta genealogía hermenéutica Habermas está interesado en mostrar «cómo es posible apropiarse de la herencia semántica de las tradiciones religiosas», aun cuando manteniendo los límites entre la fe y el saber. No le parece que en Occidente sean ya tiempos de enfrentar la comprensión antropocéntrica y la teocéntrica. Lo que conviene es «*recuperar* en una fe racional ciertos contenidos centrales de la Biblia», porque «la razón pura práctica ya no puede estar tan segura de poder hacer frente a una modernización descarrilada recurriendo únicamente a las intuiciones de una teoría de la justicia»⁸. Es necesario recurrir al trasfondo religioso que permanece latente en la razón humana plasmada históricamente y mostrar la persistente actualidad del intento kantiano de «apropiación racional de contenidos religiosos»⁹.

Habermas ha seguido ampliando su investigación sobre el hecho de que importantes conceptos filosóficos «dependen epistémicamente de la fuente de inspiración de la tradición religiosa»¹⁰, porque la razón encuentra en ella elementos que compensan sus propias

-
2. Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza, 1987 (9.ª edición); *El hombre y Dios*. Nueva edición, Madrid, Alianza, 2012; Jesús Conill, *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*, Madrid, Tecnos, 2019, capítulo XII: «Voz de la conciencia y religación personal».
 3. Vid. Adela Cortina, *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 2020 (18.ª edición, ampliada); *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Madrid, Trotta, 2001.
 4. Vid. Jesús Conill, *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*, Madrid, Tecnos, 2021, capítulos 1-3.
 5. Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Berlin, Suhrkamp, 2019, 2 vols.
 6. Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987, 2 vols.
 7. Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 151; *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Berlin, Suhrkamp, 2019, 2 vols.
 8. Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 219.
 9. Vid. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 1969 y Jesús Conill, *Ética hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 2006, Parte I, cap. 2 y Parte III, apartado 3.3.2.
 10. Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 232; *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Berlin, Suhrkamp, 2019, 2 vols.

carencias. Habermas ha proseguido el modelo kantiano de apropiación crítica de contenidos religiosos (en especial, cristianos), que constituyen una fuente de la moral racional. Pero la razón ha de ejercer una apropiación reflexiva —crítica— de tales contenidos mediante una especie de traducción de algunas de sus doctrinas, como en el caso de la traducción del «Reino de Dios» a la utopía intramundana de la «comunidad ética».

Esta apropiación crítica de la religión que propone Habermas tiene carácter hermenéutico y genealógico, siguiendo la línea superadora de Kant que impulsaron —cada cual a su modo— Hegel, Schleiermacher y Kierkegaard, puesto que se comprende como «el desciframiento genealógico de un contexto histórico de surgimiento al que pertenece la propia razón»¹¹.

Una de las consecuencias de la genealogía hermenéutica de la razón que ofrece Habermas consiste en promover en una nueva figura de la sociedad moderna no sólo el respeto hacia las tradiciones religiosas, sino un respeto activador de una nueva actitud que dispone al aprendizaje mutuo entre los ciudadanos. Pues «el respeto no es todo: la filosofía tiene razones para mantenerse *dispuesta al aprendizaje* ante las tradiciones religiosas»¹². La filosofía práctica y en concreto la ética puede aprovechar contenidos de estas tradiciones religiosas para enriquecerse cognitivamente y aportar fuerza motivadora para comprometerse en la acción.

La persistente «dis-cordancia» entre fe y saber sólo merece el nombre de «racional», si a las convicciones religiosas también se les concede desde el saber secular un estatus epistémico que no sea irracional. Por eso, tampoco es aceptable el uso dogmático del naturalismo cientificista. Según Habermas, «las imágenes del mundo naturalistas», que resultan «relevantes para la autocomprensión ética de los ciudadanos, no gozan en ningún caso en la esfera pública de una preferencia *prima facie* ante las cosmovisiones o las concepciones religiosas en competencia».

«Los ciudadanos secularizados (...) [en tanto que secularizados] no deben negarles a las imágenes del mundo religiosas un potencial de verdad, ni deben cuestionarles a los conciudadanos creyentes el derecho a hacer aportaciones en el lenguaje religioso a las discusiones públicas». Antes bien, Habermas indica que cabe esperar en una «cultura política liberal» que los ciudadanos secularizados participen en la traducción del lenguaje religioso a un lenguaje común, aprovechable públicamente para todos.

Se requiere una disposición cooperativa de todos los ciudadanos, también de los seculares, que han de estar dispuestos a aprender de los religiosos en los debates públicos. He aquí la importancia de la genealogía de la razón y de los procesos de ilustración, tanto de la fe religiosa como de la conciencia secular, a fin de posibilitar un nuevo modo de entender «el uso público de la razón».

El uso público de la razón que propone Habermas depende de unas ciertas «presuposiciones cognitivas» y tiene unas consecuencias peculiares. Primera: Una «democracia de la postverdad» ya no sería una democracia. Segunda: La integración política se pone en peligro cuando son muchos los ciudadanos que no están a la altura del criterio del uso público de la razón; y, sin embargo, las mentalidades tienen un origen prepolítico, y cambian según vayan siendo las condiciones de vida. Tercera: El proceso de integración política podría orientarse cognitivamente y, por tanto, entenderse como un proceso de aprendizaje.

Se precisa «un cambio en las actitudes epistémicas para que la conciencia religiosa se torne reflexiva y para que la conciencia secularista trascienda autorreflexivamente sus limitaciones». Este cambio de mentalidad constituye un proceso de aprendizaje y viene exigido por el nuevo modo de entenderse la modernidad a sí misma en versión de sociedad postsecular. 

11. Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 235.

12. *Ibidem*, p. 115; *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Berlin, Suhrkamp, 2019.