

CONSEJO DE REDACCIÓN

DIRECTOR: Luis Ferreiro
SECRETARIO: Fernando Soler
acontecimiento@mounier.org

Luis Capilla
Carlos Díaz
José Antonio Fernández
Teófilo González Vila
Carmen Herrando
José M. Linares Poveda
Julia Pérez Ramírez
Esther Díaz Pérez
Ricardo de Luis Carballada
José Luis Lorienté Pardillo
José Manuel Alonso

PRÓXIMOS NÚMEROS 2011

▪ *Los límites del hombre*

EDITA: Instituto E. Mounier
c/ Melilla, 10 - 8.º D
28005 Madrid
☎ 91 473 16 97
<http://www.mounier.es>
Periodicidad: trimestral
ISSN: 1698-5486
Depósito legal: M-3.949-1986

DISEÑO Y PRODUCCIÓN:
La Factoría de Ediciones
☎ 91 521 32 20
factoria@factoriaediciones.net
IMPRESIÓN: Egraf, S. A.

SECCIONES

01	Editorial
03	Entrevista a José Ángel Moreno, por José Manuel Alonso
	POLÍTICA Y ECONOMÍA
09	Afrodescendientes, por Julia Pérez
11	La reforma del sistema financiero y algo más, por Mariano Palancar
13	Y ahora... ¿qué?, por Pedro Zabala
	PENSAMIENTO
14	Progreso y humanidad, por Sergio Fernández Riquelme
17	Cuando desobedecer es virtud, por Teófilo González Vila
19	Ciencia y Tecnología «para» la Sociedad, por Jesús R. Jiménez
	EDUCACIÓN
21	Paciencia y terapia, por Patricia Casimiro Cuevas
	RELIGIÓN
25	Nombramiento de obispos por Luis Enrique Hernández
27	Nombramiento de obispos por Ricardo de Luis Carballada
29	El obispo Lamont, figura histórica frente a la discriminación racial por Fernando Millán Romeral
	TESTIMONIO
32	Mounier treinta años después por Jacques Madaule
34	Una carta de Simone Weil a E. Mounier por Carmen Herrando
	OFICIO DE ESCRIBIR
38	¡Alahu Akbar! por Friedrich Manfred Peter
40	RINCÓN BIBLIOGRÁFICO

ANÁLISIS

Los retos del personalismo comunitario

PRESENTACIÓN	46
Mis retos como personalista comunitario CARLOS DÍAZ	47
Presencia pública y poder político AGUSTÍN DOMINGO MORATALLA	51
Crisis económica en el desorden establecido ARCADI OLIVERES	56
Hacia una economía centrada en la persona JESÚS CONILL SANCHO	63
El trabajo de las mujeres pobres M.ª AMOR BARROS DEL RÍO	67
Los pobres nos cuestionan ANTONIO PIÑAS MESA	70
Los retos del personalismo ante la pobreza LUIS NARVARTÉ	73
Ética y educación MARCELINO AGÍS VILLAVEVERDE	75
La ciencia actual y la construcción de la persona FRANCISCO JOSÉ SOLER GIL	79
Pan y Rosas. La exigencia de la belleza FÉLIX GARCÍA MORIYÓN	82
Lo que hay por debajo de las historias JOSÉ MANUEL ALONSO	85
La entraña personalista del cristianismo OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL	87
La inteligencia espiritual y la ciencia del no saber JOSÉ LUIS VÁZQUEZ BORAU	89
Libros del trimestre: La crisis de la España Fragmentada LUIS FERREIRO	95
En defensa de la vida humana LUIS FERREIRO	98

Editorial

LUIS FERREIRO, DIRECTOR DE ACONTECIMIENTO

Acontecimiento, número 100, o ¿cómo se hace una revista?

iQué lejos en el tiempo queda aquel primer número de *Acontecimiento*! Nos preguntábamos, entonces, qué quiere ser el Instituto Emmanuel Mounier. Esa pregunta no salía de zozobra alguna, sino del temor y temblor al enfrentarnos a lo debíamos ser en el seno del pensamiento y la acción del personalismo comunitario, al hilo de los cuales se urdía también el proyecto de la revista, con la certeza de la teoría y la inseguridad de la praxis, que tantas veces nos ha llevado a nuevas tentativas, entre pequeños fracasos y grandes fidelidades.

Hoy tenemos que comenzar por hacer examen de conciencia y reconocer que no hemos estado a la altura de aquel ideal, sin embargo, pese a los humildes logros, a la pobreza de nuestra presencia e influencia, estamos seguros de que no tenemos que arrepentirnos de haberlo intentado. Ahora son 100 números que han ido cayendo sobre nuestras vidas

Continúa en la página siguiente

al ritmo de las gotas de rocío, como de un rosal, con sus espinas y sus pétalos. 100 números que, volviendo la vista atrás, producen el vértigo del tiempo que se aleja y queda acumulado en arrugas y sienes plateadas, y delatan que hemos vivido.

En toda esta trayectoria hemos gozado con la obra y hemos sabido que muchos lectores esperaban con el deseo de leer cada número que salía. Ellos han sido los que han dado ánimo a los diferentes equipos de redacción con los que hemos contado. Hemos sabido que muchos artículos se han utilizado en clase por profesores, en parroquias, en grupos de jóvenes... Con la llegada de internet y el correo electrónico hemos comprobado que la difusión de algunos artículos se ha multiplicado por todas partes. Todo esto nos enorgullece por haber servido. Por tanto, a todos los socios del IEM y a todos suscriptores de la revista vaya nuestro más profundo agradecimiento.

También damos las gracias a quienes, con la continuidad de la publicación y la mayor calidad posible, han mantenido un faro encendido para referencia de navegantes. Por eso, los recordamos aquí junto con los directores que ha tenido la revista: Gonzalo Tejerina, Emilio Andreu, Emmanuel Buch, José Ángel Moreno y Carlos Díaz. A estos últimos les agradecemos, además, su aportación a este número.

Hemos llegado hasta aquí y, ahora, ¿qué? Miramos hacia el futuro con la esperanza de ser lo que siempre hemos debido ser. Y para ello, miramos al pasado de donde nos viene la inspiración, a *Esprit*, a Emmanuel Mounier, a quienes recordamos en las páginas interiores de este emblemático número. Volvemos a interrogarnos:

¿Qué debemos ser? ¿Queremos ser de verdad lo que debemos? *Esprit* fue una revista, un equipo y, sobre todo, una comunidad, al servicio de la cual existía la revista. Ésa debe ser nuestra opción. Hemos denunciado hasta la saciedad el individualismo, ahora se trata de hacer comunidad y demostrar que las ideas de la revista pueden engendrarla.

Para celebrar estos 100 números varios grupos van a trabajar comunitariamente alrededor de los temas siguientes, de modo que la revista alimente la vida y la vida alimente a la revista. Lo nuestro será **que el acontecimiento se haga revista y que la revista se haga acontecimiento**.

Somos amantes de los libros, pero tanto o más lo somos de las revistas efímeras que apuntan a lo eterno, pues:

- Un libro es una obra personal, pero una revista como Acontecimiento ha de ser una obra personal y comunitaria.
- Un libro es un diálogo consigo mismo y con el autor, una revista es un diálogo comunitario y público.
- Un libro es para la intimidad, una revista es para la tertulia, y ésta para la acción.
- Un libro, decía Unamuno, es para comérselo, una revista es para el simposio, es decir para bebérsela y comérsela juntos.

Por eso, este número 100 es especial no sólo por sus 100 páginas, una por cada número publicado. Será especial, porque desde aquí hacemos un llamamiento a la responsabilidad en la obra colectiva, desde el director a todos los lectores, pasando por el Consejo de Redacción.

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN POR DOMICILIACIÓN BANCARIA

Fotocopie y envíe este formulario

Para enviar al Instituto E. Mounier (Melilla, 10 - 8º D / 28005 Madrid)

Nombre _____

Apellidos _____

Domicilio _____

Población _____ Provincia _____ C.P. _____

Correo electrónico _____

Banco o Caja _____

Domicilio del Banco o Caja _____ C.P. _____

Código Cuenta Cliente (CCC) (escriba todos los números)

Entidad

Agencia

D.C.

Número de cuenta

--	--	--	--	--

--	--	--	--	--

--	--

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

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

☐ Suscripción a la revista *Acontecimiento* (4 números, 16,00 €)☐ 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 del Banco o Caja _____

_____ C.P. _____

Agencia N° _____

N° de cuenta _____

Sr. Director de la Sucursal:

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

Firma: _____

Titular _____

Domicilio _____

Población _____ C. P. _____

José Manuel Alonso

Miembro del Instituto E. Mounier, Madrid

ENTREVISTA A JOSÉ ÁNGEL MORENO



Antiguo director de *Acontecimiento*
Economista. Profesor de la UNED
Vicepresidente de Economistas sin fronteras
www.ecosfron.org

Eres miembro activo de Economistas sin Fronteras (EsF). ¿A qué se dedica esta asociación?

Es una ONG relativamente pequeña que trabaja básicamente en cuatro áreas: primera, cooperación para el desarrollo, con proyectos en el Perú y la República Dominicana; segunda, sensibilización para el desarrollo, con programas dirigidos al gran público para sensibilizar sobre los problemas de la economía mundial (injusticia, desigualdad, etc.); tercera, lo que llamamos 'Vivero de microempresas', apoyando a pequeños emprendedores (fundamentalmente inmigrantes) sobre todo con formación de tipo empresarial, y a veces también buscándoles (e incluso concediéndoles) financiación; y finalmente, una cuarta área importante es la de responsabilidad social corporativa (RSC), con una triple perspectiva: por una parte de crítica, de escrutinio de cómo desarrollan las empresas la RSC (EsF fue entidad fundadora del Observatorio de la RSC, una importante plataforma en la que participan las principales ONG que trabajan en este campo y CCOO), por otra, de colaboración con empresas que quieren mejorar sus

prácticas de responsabilidad, y, finalmente, también de investigación en este terreno, así como sobre cuestiones de banca ética y de inversión socialmente responsable (EsF es una de las entidades promotoras de Fiare, uno de los escasos proyectos de banca ética en España). Se puede encontrar más información en nuestra web (www.ecosfron.org).

Estos días [agosto de 2011] asistimos a un fuerte recrudecimiento de la crisis. Hay consenso en que esta crisis es de origen financiero, con el estallido de las hipotecas subprime en 2008. Tú sostienes que se ha venido gestando durante bastante tiempo. ¿Podrías explicárnoslo un poco?

Es algo en lo que está de acuerdo mucha gente, no es una idea original. Los fermentos de lo que está pasando se remontan a la forma en que se superó la anterior gran crisis, la de los setenta, la del encarecimiento del petróleo. Esa crisis produjo una importante recesión, de la que se salió con una orientación política muy fuerte. Se entendió como una crisis de eficiencia del sistema, que muchos sectores académi-

cos e intelectuales interpretaron que fue provocada por una macrocefalia del gasto público, del sector público, por un excesivo peso de organismos compensadores del poder de la empresa. Y, en ese sentido, se trató de salir de la crisis por la derecha, por una derecha radical. Cambió el sistema. Se desmontaron, en buena medida, los mecanismos del Estado de bienestar y de la política keynesiana, para optar por una política liberalizadora, desregularizadora. Esto sucedió en un contexto favorecido por una intensa revolución tecnológica, la de las tecnologías de la información y la comunicación, que permitió un incremento impresionante de la internacionalización, lo que hemos venido a llamar globalización. Esto posibilitó que la desregulación, la liberalización, se aplicase de forma radical y con una perspectiva mundial. Este panorama es el germen de la situación actual: la puesta en marcha de un modelo económico, pero fundamentado en decisiones políticas, que ha tenido unas repercusiones crecientes y permanentes.

¿En qué medida tiene que ver la crisis financiera actual con ese modelo económico?

Como vengo sosteniendo hace tiempo¹, la actividad que consigue mayor éxito dentro de ese modelo económico de desregulación radical, la actividad que mejor aprovecha la revolución tecnológica, la actividad que mejor aprovecha las economías de escala de la globalización, seguramente es la actividad financiera. El sector financiero emerge como hegemónico dentro de esa reorientación de la política económica. Por eso es capaz, cada vez más claramente, de imponer su criterio a la hora de ordenar la actividad económica según sus intereses. El problema es que esa nueva orientación (y esto es algo que se manifiesta ya desde los años ochenta) empieza a encontrar contradicciones. Mencionaré una nada más: por una parte, esa orientación liberalizadora (reducción del peso del Estado, de los sindicatos, reformas laborales...) está implicando un peso rápidamente decre-

ciente de las rentas laborales en el conjunto de la renta nacional en todos los países avanzados, por comparación con las rentas de capital. Es decir, está implicando un aumento considerable de las desigualdades. Esto supone un problema creciente para la demanda agregada, porque una gran mayoría de la población tiene cada vez menor capacidad de demanda y, sin embargo, al mismo tiempo la revolución tecnológica está planteando unas posibilidades productivas increíblemente intensas. Así se plantea una contradicción entre una capacidad de demanda decreciente y una capacidad de oferta enorme.

¿Cómo se trata de resolver esta contradicción en el sistema?

El mecanismo normal hubiese sido reducir el nivel de desigualdad y conseguir que los sectores mayoritarios de la población incrementasen su renta para aumentar su demanda, si es que se quiere equilibrar esa tremenda capacidad de oferta; pero ésta es una decisión que no se tomó. La política económica ha sido cada vez más dura frente a los sectores mayoritarios. Y ¿cuál es la solución que se adopta? Una solución planteada, impuesta, en gran medida, por el sector financiero: podemos conseguir que los sectores mayoritarios de la población consuman cada vez más, aunque ganen cada vez menos, facilitando un aumento del crédito, que es el negocio del sector financiero. Esto implica un endeudamiento creciente de la población.

Esto funciona razonablemente bien durante un tiempo, pero plantea a su vez otras contradicciones, que son las que estamos arrastrando en estos momentos; y es que, a medida que se sigue necesitando cada vez más un aumento del crédito y un aumento del endeudamiento, el sector financiero tiene que ir tratando de integrar a sectores con menor capacidad de renta, con menores ingresos. Para conseguirlo se desarrollan nuevos productos financieros, en teoría asequibles para esos sectores. Esto implica un aumento del riesgo para el sector financiero: a medida

1. Nota de la Redacción: Invitamos a releer artículos de José Ángel Moreno publicados en *Acontecimiento*, como uno de 1994, que hoy resulta tristemente profético: «La especulación, fase superior del capitalismo». Se puede descargar en <http://www.mounier.es/revista/pdfs/031008009.pdf>



que se facilita financiación a sectores con menos ingresos, aumenta el riesgo. Para evitar ese incremento del riesgo se introduce lo que, en los años noventa, parece un invento maravilloso para el sector financiero: el desplazamiento del crédito (y, por tanto, del riesgo) desde las entidades que lo conceden al conjunto del sistema. El ejemplo más característico es el de las llamadas hipotecas *subprime* de los Estados Unidos, pero algo parecido ha pasado en todo el mundo (también en España): el sector financiero, para integrar a población de ingresos cada vez menores, facilita hipotecas en condiciones hasta entonces impensables: se prestaba, a tipos de interés bajos, casi el cien por cien del valor de la vivienda, de manera que el comprador no tenía que desembolsar casi nada. Las entidades que facilitaban esa financiación no se preocupaban del riesgo, porque inmediatamente trasladaban esa financiación, vendían el crédito a otro tipo de entidades (básicamente bancos de inversión y entidades creadas *ad hoc*), que creaban a partir de esos créditos paquetes financieros cada vez más complejos. Esto es lo que se ha llamado la titularización de productos financieros: crear bonos, paquetes de bonos formados por miles de hipotecas individuales. Los bancos podían seguir concediendo financiación, a pesar de asumir un riesgo cada vez mayor, porque (pensaban) estaban eliminando ese riesgo. Habían encontrado la piedra filosofal. Los bancos de inversión y otras entidades paquetizaban esos productos y a su vez los vendían a todo tipo de inversores: otros bancos, fondos de inversión, fondos de alto riesgo, grandes fortunas, fondos de pensiones... Y ¿cómo los vendían? Gracias a la complicidad evidente de las agencias calificadoras, que calificaban

como productos de altísima calidad financiera esos paquetes de hipotecas, en los que había algunas hipotecas de buena calidad, algunas hipotecas de calidad media y muchísimas hipotecas subprime, es decir, de muy baja calidad. Con el descubrimiento de esa (aparente) piedra filosofal del sector financiero se consiguieron unas ganancias impresionantes desde los años noventa hasta el estallido de la gran crisis, en 2008.

¿Cómo se produce este estallido?

Todo el sistema se rompe porque, cada vez más claramente, muchos receptores de hipotecas, que no tienen ingresos suficientes para hacer frente a esas hipotecas, dejan de pagar. Esto coincide con un ligero repunte de los tipos de interés en Estados Unidos, que acelera el proceso. Cuando las hipotecas se dejan de pagar, por decirlo brevemente, todo el sistema se derrumba y llegamos a la crisis en la que estamos. Ésta es, pues, una crisis básicamente financiera, pero que tiene unos orígenes económicos y políticos muy claros. Es fruto de unas decisiones que se adoptaron a finales de los años setenta y que facilitaron este sistema. Y es una crisis que no hemos acabado de digerir, porque todos los Estados, para hacer frente a la inmensa crisis financiera, tienen que salvar urgentemente a los bancos de sus respectivos países; porque, si se hunden los bancos, se hunde la economía. Prácticamente todos los bancos del mundo (al menos, del mundo desarrollado) están en una situación crítica, así que los sectores públicos los tienen que salvar. ¿Cómo? Facilitándoles liquidez, financiación, para que no se hundan. ¿De dónde sale ese dinero? Bási-

camente de las cuentas públicas. De la noche a la mañana, prácticamente todos los países desarrollados se encuentran con unos déficit públicos enormes, generados por la necesidad de sanear esas entidades que han entrado en crisis por la irresponsabilidad absoluta del sector financiero, facilitada por una orientación política muy determinada. Ésa es la situación en la que estamos ahora: una situación de intenso endeudamiento público en muchos países, generada por la necesidad de salvar al sector financiero.

Si el aumento de la desigualdad a partir de los años setenta se enmascaró con un consumismo pagado a crédito, ahora que el crédito ha desaparecido, ¿cómo va a evolucionar la sociedad? ¿Crees que sucesos como los disturbios del Reino Unido tienen que ver con esta situación?

Sucesos como los del Reino Unido son muy complejos y supongo que influyen muchos factores, pero uno de estos factores, sin ninguna duda, es éste: la incapacidad del sector público para sostener muchas de las políticas de bienestar que ayudaban a los sectores menos favorecidos. Con la situación actual, a mí me parece casi incuestionable que los Estados que se han visto sometidos a esos endeudamientos crecientes van a tener que realizar recortes muy duros. Los recortes se pueden hacer en muchas partidas de gasto. El problema es que estos recortes se están planteando muy sesgadamente hacia las partidas sociales. En buena medida, esto sucede también porque la mayoría de los países, con la excepción de los muy grandes (China y Estados Unidos) se ven sometidos a una presión muy fuerte por eso que se llama los mercados financieros. No es difícil entender por qué: países con sectores públicos muy endeudados necesitan financiación: hace falta devolver los créditos y conseguir otros nuevos para seguir funcionando; mucho más en un contexto en el que no hay crecimiento suficiente para conseguir ingresos adecuados. No queda más remedio que acudir al endeudamiento. Los mercados financieros, con una lógica muy clara, quieren tener seguridad de que esos Estados van a devolver los créditos que piden; y en ese sentido, están presionando para tener garantías de que los Estados reducen otros gastos para devolver los créditos. Hay una presión muy fuerte de los mercados finan-

cieros en el sentido de obtener garantías de que no van a perder su dinero; y en esa medida hay una presión hacia la reducción de los gastos sociales que son, probablemente, los que pueden recortarse con más facilidad a corto plazo.

En la primera fase de la crisis se habló mucho de refundar el capitalismo; hoy esas buenas intenciones parecen un tanto olvidadas. Desde tu punto de vista, ¿van a terminar las malas prácticas financieras o es cuestión de tiempo que se forme una nueva burbuja? ¿Aprenderemos algo de esta crisis o, por el contrario, vamos a un futuro de más desigualdad e injusticia?

En efecto, las decisiones de reformar drásticamente el sector financiero, que se toman en un momento de emergencia, parece que se han diluido cuando ha pasado la emergencia, en buena medida por el poder tan fuerte que tiene el propio sector financiero y los sectores cercanos a él; aunque es verdad que, a raíz de la crisis, se han dado pasos que mejoran la regulación del sector financiero, pero no los suficientes. En estas circunstancias, yo creo que burbujas de este tipo se van a producir, ya se están produciendo, de hecho, porque los grandes problemas que generaron la crisis siguen existiendo. No hay ninguna regulación efectiva para productos financieros complejos, derivados, productos que facilitan la especulación, como estamos viendo en la actualidad. No hay ninguna regulación para evitar que haya lugares donde se pueda hacer lo que se quiera, como paraísos fiscales. Estamos en una situación algo mejor regulada que antes de la crisis, pero, en el fondo, prácticamente igual. Los problemas que estamos viviendo estas semanas, que son, en mi opinión, de una gravedad terrorífica, están generados en buena medida por una situación casi surrealista (y en ocasiones, por una especulación financiera desenfrenada). Los bancos han necesitado ser salvados por los sectores públicos de sus países, que han tenido que endeudarse e incurrir en fuertes déficit públicos para sanear sus sistemas financieros. Pues bien, ahora, cuando esos países necesitan acudir a los mercados financieros, a esos mismos bancos saneados con dinero público, les están exigiendo condiciones muy duras. Están exigiendo a países que se consideran de riesgo tipos de interés muy altos. Eso

que se llama la prima de riesgo no es más que los tipos de interés que los bancos piden a los países menos fiables para poderles dar crédito. Eso entra dentro de la lógica del sector financiero; pero es que, además, se está produciendo una especulación muy fuerte contra los países más vulnerables, porque no hay ninguna regulación efectiva del sector financiero. Se sigue permitiendo que ese sector financiero, salvado in extremis por los recursos públicos, esté especulando contra los sectores públicos de los países más vulnerables, con lo que se incrementa esa vulnerabilidad y el riesgo de crisis radical de esos países. No sé si es una burbuja, pero es una crisis de un fariseísmo radical en el conjunto del sistema: entidades financieras en muchos casos salvadas por los sectores públicos están obligando a los países (y a veces, especulando contra ellos) a medidas radicalmente duras contra la población a riesgo de entrar en crisis todavía más profundas.

Entonces la situación actual, ¿es fruto de la especulación?

No del todo. Voy a intentar explicarlo mejor. Tras la crisis de las entidades financieras, éstas tienen que ser saneadas por los países, lo que lleva a éstos al déficit y al endeudamiento. Por tanto, necesitan crédito y se lo tienen que pedir a quien puede facilitarlo: el sector financiero (saneado por los sectores públicos). Entonces, cuando los países piden crédito, el sector financiero, con toda la lógica, diferencia según la calidad del país solicitante de crédito. Es normal que pidan tipos de interés mayores a países con mayor riesgo. Es absolutamente normal que a España le pidan un tipo de interés mayor que a Alemania. La prima de riesgo, en teoría, es lógica, no es fruto de la especulación. El problema sucede cuando se detecta que un solicitante de crédito está en situación de debilidad. Entonces entran en juego los especuladores financieros, que es un segmento pequeño del mercado, pocos operadores pero con capacidad de imponer orientaciones en el mercado. Cuando un especulador ve un país con problemas, al que cree que se le va a encarecer el crédito en un futuro, lo que hace es empezar a apostar contra ese país (no lo hacen contra países sin problemas, porque perderían sus apuestas). El mecanismo más sencillo es pedir prestada deuda

pública de ese país (lo mismo se hace contra las empresas, pidiendo prestadas acciones) para venderla inmediatamente. Pongamos que pido prestadas letras del tesoro españolas, que valen 100, y las vendo a 100. En la medida en que hago eso, por la ley de la oferta y la demanda, el precio cae. Así pues, por una parte pienso que el precio va a caer, pero además, con mi actuación, estoy fomentando que ese precio caiga. Si soy un operador con fuerza suficiente, como un Soros, por ejemplo, el efecto es real; pero además el resto de operadores, sobre todo los cortoplacistas, al ver lo que estoy haciendo, sospechan al ver que estoy vendiendo y deciden vender también, por si acaso. Así aumenta muchísimo, en nuestro ejemplo, la venta de deuda española, y el precio cae mucho. Así, quien ha pedido prestada deuda a 100 y tiene que devolverla en, digamos, quince días, lo que hace es recomprar esa deuda al cabo de ese plazo, pero la compra más barata, porque ha caído el precio. Por poner un ejemplo, la compra a 80; devuelve la deuda y se queda con un 20% de beneficio. Ése es el mecanismo clásico, pero existen muchas otras posibilidades más complejas: CDS, seguros de deuda... pero el mecanismo siempre es el mismo: se actúa contra los países débiles porque crees que, por su debilidad, es fácil que caiga el precio de su deuda; pero esa misma acción especulativa empeora la situación de esos países.

¿Cómo ves la actuación de la Unión Europea?

La Unión Europea está en buena medida parada. Los últimos pasos por parte del Banco Central van bien encaminados, pero son muy pequeños. El BCE se decidió por fin a comprar deuda española e italiana precisamente para evitar esta presión especulativa de la que hablaba: cuando los especuladores venden deuda para que baje, si se encuentran con alguien con mucho peso que compra todo, la deuda no baja y los especuladores se ven obligados a comprar a toda prisa para evitar pérdidas, lo que incrementa a su vez los precios. Es una medida positiva, pero sólo es una medida de emergencia, temporal. La única solución serían los eurobonos, que en el fondo no es sino crear un sistema económico integrado de verdad: que la Unión Europea fuese la que sale a los mercados ex-

ternos a pedir financiación, no Grecia, ni Alemania, ni España, de manera que esos bonos estuvieran respaldados por el conjunto de la Unión. Pero eso sólo puede funcionar si hay una integración mucho mayor de políticas económicas, que es en el fondo lo que está diciendo Alemania: apoyamos los eurobonos si los países más débiles están controlados, porque si no lo terminarían pagando los países solventes. Es la única solución posible; el problema es que hay una diferencia de intereses muy fuerte que impide que se tomen esas medidas radicales, que serían las únicas positivas para la Unión Europea en la actualidad. Pero si no se toman esas medidas, Europa está metida en una trampa terrible, porque los países por separado no pueden hacer nada. España antes podía devaluar, podía tomar medidas de política económica independiente, pero eso ahora no se puede hacer. Así pues, o Europa se rompe o los países más fuertes se avienen a garantizar a los más débiles, y los más débiles se avienen a perder buena parte del control de su economía.

Los países emergentes han salido bastante bien librados de la primera fase de la crisis, que se ha centrado sobre todo en el mundo rico. Si, como parece, la crisis se recrudece y se prolonga, ¿terminará por extenderse a todo el mundo?

Ya se está produciendo. América Latina, China e India todavía siguen creciendo a ritmos muy fuertes, pero menores. Ya se está notando una cierta ralentización del crecimiento. Y si Europa y Estados Unidos entran en una nueva fase de fuerte recesión, se acabarán resintiendo. De la primera recesión se ha salido prácticamente gracias a China y en parte a India. China exportaba prácticamente todo lo que producía, tenía un mercado interior muy débil. Ha conseguido sortear la primera etapa de la recesión con medidas keynesianas muy claras para aumentar la capacidad de demanda interna, además de seguir exportando mucho; ha compensado lo que ha perdido en exportación con el aumento de demanda interna. Eso ha permitido que China siguiera demandando materias primas al mismo nivel, lo que ha permitido que América Latina siguiera creciendo al mismo ritmo. Pero si la recesión se recrudece, lo van a empezar a notar, y sin ninguna duda ya está sucediendo. Y en cuanto China e India reduzcan un poco

su nivel de crecimiento, América Latina lo va a notar muchísimo, con lo cual es muy fácil que toda la economía mundial entre en la crisis larvada que tenemos desde 2008. Porque la situación era gravísima y no se ha solucionado; se ha parcheado, se ha ido saliendo a duras penas, pero no se ha solucionado. Y mientras no se arregle el sistema económico de la Unión Europea y mientras Estados Unidos no avance es muy difícil que la economía mundial salga adelante. Los problemas de Estados Unidos son de otro orden que los europeos, pero igual de absurdos. Estados Unidos sí que tiene una fuerza suficiente como para poner en marcha políticas keynesianas puras de aumento de la actividad económica, que es lo que necesita el mundo; pero está frenado por esa división política increíblemente suicida que tiene, con lo cual está prácticamente estancado. La Unión Europea no está sólo estancada, está en riesgo de hundirse. Los países emergentes dependen en alto grado de sus exportaciones a estos dos bloques; por eso es casi inevitable que acaben padeciendo la crisis de forma muy severa.

Para terminar, ahora que se cumplen los 100 primeros números de Acontecimiento, ¿qué recuerdos te trae tu etapa como director de nuestra revista?

Mi etapa en *Acontecimiento* y mi etapa de participación más activa en el Instituto Mounier no me trae más que muy buenos recuerdos y mucha nostalgia: aunque no fue mucho lo que hice entonces, creo que esa implicación fue una de las mejores cosas que he podido hacer en mi vida, si bien siga viendo como inevitable mi relativo alejamiento posterior, por mucho que me duela. Y me queda también quizás la satisfacción de haber ayudado un poquito a consolidar una revista que está muy viva, que cada vez es mejor y que yo creo que está ocupando un lugar cultural muy importante: aunque sea una publicación minoritaria, es una voz muy necesaria en nuestro país. No sé si tiene muchísimo eco, pero es imprescindible lo que está haciendo *Acontecimiento*: está manteniendo un ámbito de opinión, un ámbito muy crítico, muy independiente, que es vital, yo creo, para nuestra cultura y para nuestro país.

Julia Pérez

Miembro del Instituto E. Mounier

AFRODESCENDIENTES

Me acabo de enterar, leyendo *Mundo Negro*, donde tantas cosas diferentes se pueden leer, que este año está declarado por Naciones Unidas como *Año Internacional de los Afrodescendientes*. Resulta chocante que, si no nos es propuesto desde fuera, no caemos en la cuenta de la gran cantidad de personas que habitan en todos los países del continente americano y son descendientes de africanos, arrebatados de África desde el siglo xvi. En la inmensa mayoría de los casos, la población negra vive marginada e incluso olvidada dentro de cada país. Ellos forman comunidades vivas, con identidad y culturas propias, rodeadas de un entorno diferente. Frente a su situación de marginalidad, ellos tienen que luchar por mantener sus tradiciones culturales, por merecer el respeto del resto de sus conciudadanos y por llegar a pertenecer a la sociedad de la que forman parte, accediendo a cualquiera de los recursos y posibilidades a los que sí que pueden llegar las personas de otro color, los blancos. En muchos casos han logrado constituir asociaciones a través de las cuales vehicular sus necesidades, y de ellas han ido saliendo una serie de hombres y mujeres con la fuerza y el empuje necesarios para aglutinar a las gentes y hacer posible la permanencia en la lucha, inalcanzable por lo visto, de la igualdad.

Por poner algunos ejemplos: En Uruguay la presencia de los negros, desde el siglo xvi, obedeció a la necesidad de mano de obra, decir barata sería ofensivo para la realidad, esclava para trabajar en su industria más importante, los saladeros de carne. Se calcula que unos 40.000 africanos llegaron al puerto de Montevideo. Solamente a finales del siglo xx, y gracias a una organización como *Mundo Afro*, fueron reconocidos como «alguien»: ya podían figurar en las encuestas de población, existían. En 2006 se vio que constituían el 9,1% de la población. El Estado uruguayo ha creado un órgano formado por expertos

► COLECCIÓN SINERGIA, NÚM. 41, SERIE VERDE. Nelson Mandela, Julia Pérez



afrodescendientes que vela por la atención a esta comunidad.

En Paraguay, los *kamba*, as se les llama, llegaron para realizar labores domésticas y rurales. En 1692, uno de cada nueve habitantes en la capital era negro; hoy, la asociación *Kamba Cua* ha establecido la población en 8.013 afrodescendientes (la población total es de 6.459.000 habitantes). Siguen luchando por ser integrados en el censo y pasar a tener derecho a la cultura o la sanidad.

A pesar de que muchos han querido creer que en Chile no había población negra, esto es falso. Los negros llegaron como trabajadores a las minas de plata y cobre de la cordillera y se establecieron en Valparaíso, Quillota, Acatama, o Arica. En este lugar, en 1620, un negro libre, apellidado Anzúrez, llegó a

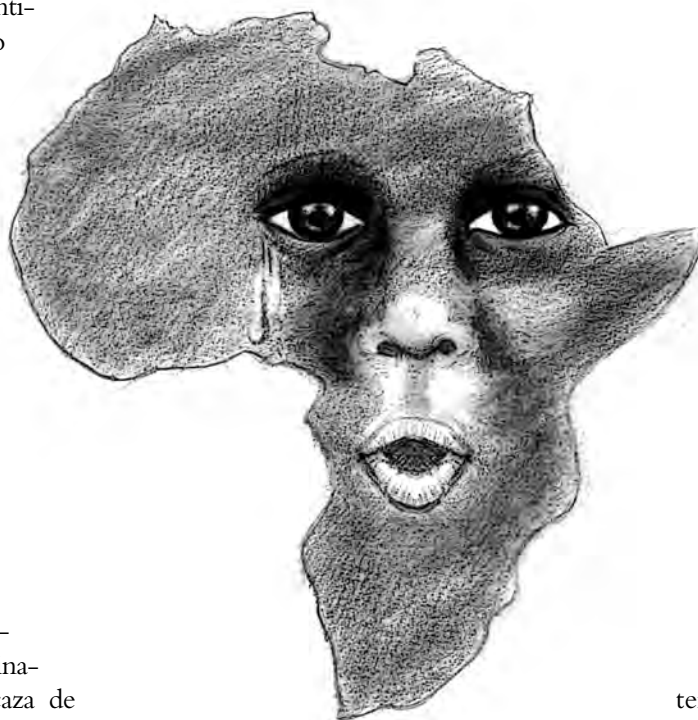
ser alcalde. La impronta dejada por esta población ha llegado incluso a su baile nacional, la *cueca*. Allí se han creado organizaciones como *Oro Negro*, *Anca negro* y *Lumbanga*, que llevan años reclamando que se les incluya en el censo dentro de los grupos étnicos.

En Argentina llevaban años pidiéndolo, desde 1887, hasta que por fin se les permitió en 2010. A este país llegaron para realizar tareas domésticas, rurales y artesanales, llegando a tener una presencia muy numerosa, pero no cuantificada, a finales del siglo XIX. A partir de entonces su población disminuyó continuamente, según algunos historiadores, por su participación en las guerras, por epidemias y mestizaje. Tampoco sería extraño que hubieran acabado como tantos nativos en la zona de lo que hoy es Córdoba, perseguidos para ser exterminados como si de una caza de animales se tratara.

En cualquier lugar, sea de América o de Europa, se pretende ser una «nación blanca de cultura europea», y para eso es mejor ningunear,

o ignorar o exterminar a cualquier etnia que lo contradiga. También en Argentina parece que pueden verse rastros de esa cultura africana en bailes muy típicos del país. Ahora hay pequeñas comunidades que viven en la miseria, en Buenos Aires (Ituzaíngo, Merlo, Lanús), en Santa Fe... También aquí han constituido diversas asociaciones: *Centro Indo-Afro-Americano*, *Misibamba* o el *Movimiento Afrocul-
tural*.

La historia parece que avanza, pero para algunos colectivos a paso de tortuga. Cuando hablamos desde Europa o desde América de los progresos, deberíamos recordar cómo están las personas de otros lugares y, a lo que parece, muchas personas de nuestros propios países. África está herida de muerte, los afrodescendientes que llevan tantos años trabajando en, y para, países muy alejados de ese continente deberían tener al menos lo que tienen sus conciudadanos. Y no hablamos de los nativos de esos países porque Naciones Unidas no ha declarado este año el año internacional de los nativos.



► ACONTECIMIENTO, NÚM. 75



Mariano Palancar Penella
Ingeniero y ex concejal de Sevilla

LA REFORMA DEL SISTEMA FINANCIERO Y ALGO MÁS

La crisis económica que sufrimos y cuyas consecuencias económicas negativas parece que van a durar años hace olvidar otras crisis que se dan en nuestro país:

- Una crisis de políticos, que constituye un colectivo con baja valoración social por anteponer el interés del partido por delante del interés nacional.
- Una crisis religiosa acusada, que incluso se traduce en menosprecio del hecho religioso.
- Una crisis de educación que se resiente de frecuentes cambios del modelo educativo y que sitúa a España en niveles muy bajos.
- Una crisis energética, de la que hablamos continuamente sin llegar a acordar un modelo adecuado.
- Una democracia débil, con muchas insuficiencias que no llegamos ni siquiera a plantear claramente.

Y lo más importante, una crisis social, como consecuencia de la pérdida de valores básicos como el trabajo, el conocimiento, el esfuerzo, la familia, la solidaridad y el respeto al otro, que han sido sustituidos por la libertad y el disfrute.

El escritor Manuel Hidalgo lo expresa con humor: «el mundo ha pasado de la importancia de los humanistas a la importancia de los futbolistas». Y el filósofo Javier Goma afirma que «los signos de la cultura moderna son la burocratización y la anomia». Palabra que significa ausencia de leyes.

Sobre la crisis económica cito información de fuentes muy diferentes —que voy a resumir— antes de expresar ideas personales.

Información varia: Son numerosos los artículos que se han publicado en estos años en todos los diarios y especialmente en la prensa especializada. El lenguaje técnico es excesivamente técnico; se habla de infla-

ción, estanflación, depresión, deuda pública y privada, rescate, exceso de apalancamiento. Esta última palabra, que se ha puesto de moda y cuyo significado no conocía, significa «acomodarse y permanecer inactivo». Destaco por su especial interés un artículo del diplomático Enrique Mora, que ya en el año 2008 selecciona algunas manifestaciones del Foro de Davos (Suiza) organizado por el Foro Económico Mundial. «El mayor riesgo para la estabilidad mundial es la desigualdad económica entre países y personas que ha dejado de ser un problema ético para convertirse en un problema político». «El problema es global y la comunidad internacional carece de mecanismos eficaces para su gestión». «La agudización de las desigualdades sociales supone una auténtica bomba de relojería a medio y largo plazo».

En resumen se puede decir que toda esta información produce una enorme preocupación.

Artículo en El país sobre el FMI: Se trata de un artículo reciente en el que se critica duramente al Fondo Monetario Internacional, señalando que sus recomendaciones a países subdesarrollados no han sido acertadas y además se le acusa de no haber detectado oportunamente la crisis económica actual. En resumen contribuye a reducir la escasa confianza que los ciudadanos tienen en las grandes instituciones económicas.

Cuaderno Cristianismo y Justicia N° 173: Cristianismo y Justicia es un Centro de Estudios promovido por la Compañía de Jesús en Cataluña que acaba de publicar el cuaderno titulado «Crisis ¿con final por escribir?», cuyo autor, Benjamín Bastida, es catedrático de Política Económica en la Universidad de Barcelona. El trabajo se desarrolla en tres apartados: «Causas y explicación de la crisis», «Efectos de la crisis» y «Estrategias para superar la crisis». Resumo el texto, que, a mi juicio, tiene aciertos y errores:

- Señala como causas de la crisis la falta de confianza, el gasto excesivo, «vivir por encima de las posibilidades» y la falta de regulación. Creo que habría que añadir el exceso de codicia, no sólo de las instituciones financieras, sino también de una parte de la sociedad.
- Al hablar de las consecuencias decía, con acierto, que «Parece intolerable que las mismas instituciones que provocaron la crisis hayan traspasado el coste de la recuperación, en toda la sociedad, a los ciudadanos de a pie y a las clases populares que son las que más lo padecen».
- Y al hablar de las estrategias para superar la crisis señala, de manera confusa, que en todos los países se están considerando tres: «Volver a la situación anterior», «Profundizar en la desregulación» y «Reformas en beneficio de las instituciones financieras». Como todas le parecen inaceptables termina señalando la necesidad de un cambio profundo que el propio autor considera difícil, paulatino y largo.

En resumen, expone la situación, acierta en la necesidad de abordar un cambio profundo, pero de ahí no pasa.

Las ideas que expongo a continuación y que apuntan al cambio profundo, que me parece necesario, son sencillas y sinceras.

1. A mi juicio es necesario considerar que la crisis que sufrimos no son solamente de tipo económico. Aunque es cierto que el dinero está presente en todas ellas. La crisis más importante es la crisis de valores esenciales para la convivencia y el progreso.
2. Por otra parte, con independencia de los problemas económicos actuales que afectan principalmente a los países desarrollados existe un problema más importante: la injusticia mundial en el trato a los países subdesarrollados, que origina grandes males para la mayor parte de la población del mundo.
3. Hay que resaltar que estas injusticias que existen desde hace mucho tiempo, son ahora mejor

conocidas por los pueblos afectados, gracias a los avances tecnológicos en los sistemas de comunicación, y originan movimientos sociales de protesta que observamos actualmente en muchos países de África. Es un problema que debería preocuparnos a todos.

4. En relación con la injusticia mundial, creo que las Instituciones Financieras del tipo del FMI, en vez de recomendar a los países subdesarrollados las políticas económicas, deberían aunar esfuerzos para conseguir un comercio justo que les permita mejorar por sí mismos.

Y en relación con el cambio profundo del sistema financiero considero que el Capitalismo, a pesar de sus serios defectos representa el sistema menos malo conocido, pero para subsistir requiere medidas de diverso tipo. Sin duda sería necesario un análisis serio de los especialistas en economía, pero me atrevo a proponer dos medidas iniciales que considero básicas:

- En primer lugar, creo que una opinión muy generalizada considera injustificadas las altas remuneraciones de los responsables financieros en comparación con la remuneración del mundo del trabajo. Actualmente estas altas remuneraciones son conocidas y producen resentimientos justificados que no son buenos. Cuando se pierde la confianza hay que recordar que la confianza se crea con el ejemplo.
- En segundo lugar, considero necesario poner sanciones económicas y penales, según los casos, para aquellos responsables financieros cuyo comportamiento profesional afecte gravemente al bien común como consecuencia de errores: falta de prudencia, exceso de codicia, premios por resultados a corto plazo, empleo de nuevos productos de difícil control, etc.

Estas dos medidas, que son fáciles, serían un buen comienzo.

Pedro Zabala

Miembro del Instituto E. Mounier, La Rioja

Y AHORA... ¿QUÉ?

Un rayo de esperanza parece que se ha abierto tras el anuncio de la banda terrorista ETA de que pone punto final a su actividad. Creo que es de justicia reconocer que esto se debe en parte sustancial, además de a la eficacia policial para diezmarla, a la actitud encomiable de la mayor parte de la sociedad vasca. Aguantando el miedo causado por el terror, no cedió a su chantaje sino que apostó por la no violencia y resistió esperanzadamente. No hay que olvidar que el terrorismo se cebó en el pueblo vasco mucho más que en los demás del resto de las Españas. Debe recordarse aquel grito de las manifestaciones de los años más sangrientos del terrorismo: vascos sí, ETA no. Ahora también en esta etapa que ahora se inicia, la solidaridad de todos con Euskalherria es necesaria.

Pues el proceso va ser largo. ETA dice que no va a actuar, pero no se ha disuelto, ni ha entregado las armas. Y si el desarme físico es necesario, mucho más el de corazones. Sin él, sin superar los odios y los resentimientos, la reconciliación no será posible. Para ello, hay que rescatar la verdad de lo ocurrido de tantas mentiras y medias verdades, como se han propalado. Esa verdad no será desvelada a partir de posiciones partidistas que sólo buscarían exculpar a los suyos o próximos y cargar la responsabilidad sobre los rivales. Aquí también, como en todos los rincones del planeta donde se han dado atropellos e injusticias, será precisa una Comisión de la Verdad, compuesta por personas imparciales que saquen a la luz, escuchando a todos, principalmente a las víctimas, todo lo ocurrido, para conocimiento general, de los que lo han vivido y de las generaciones venideras, para que nunca jamás vuelvan a repetirse estos horrores. Deben relatarse especialmente:

Los asesinatos, torturas, extorsiones y demás violaciones de Derechos Humanos cometidos por ETA. Los daños morales y materiales cometidos contra personas y bienes, públicos y privados, realizados en lo que se ha llamado *kale borroka*.

Los crímenes y demás violaciones de Derechos Humanos cometidos, saltándose los límites del Estado de Derecho y respondiendo con violencia de

signo contrario a la etarra, por grupos subversivos o aledaños al poder.

El exilio forzado a que se vieron sometidos decenas de miles de vascos para salvar sus vidas o bienes, teniendo que dejar su Tierra y empezar otra vida en lugares lejanos o próximos al País Vasco.

El miedo a que se vieron sometidos miles de vascos, teniendo que ocultar su domicilio o su profesión, cambiar los itinerarios de su vida habitual o viéndose obligados a mirar todos los días los bajos de su vehículo por si hubiera una bomba explosiva pegada a ellos.

Las personas u organizaciones que, como Gesto por la Paz, salían públicamente a las calles de Euskalherria para protestar cada vez que se cometía un atentado y recibiendo por ello insultos, coacciones y amenazas.

Los periodistas y escritores que en medios de comunicación denunciaban sin cesar las violaciones de Derechos Humanos, recibiendo por ello constantes amenazas que a veces llegaban a hacerse realidad sangrante.

Con la verdad puede llegarse a la pacificación de los corazones y la reconciliación. Debe aprenderse para siempre la lección de la esterilidad de la violencia. El terrorismo etarra atentó directamente contra la dignidad del Pueblo Vasco al pretender amparar sus crímenes en su causa. Alentó el antivasquismo ultraderechista y restó credibilidad a quienes podían coincidir con sus objetivos políticos, pero se negaban éticamente al empleo de la violencia. Y el terrorismo antietarra proporcionó a esta organización una endeble, pero aparente, cobertura moral para continuar su labor sanguinaria.

Ahora, ha llegado la hora de la palabra y la democracia. La dignidad de las personas y sus Derechos Fundamentales están por encima de todas las ideologías. El respeto a las víctimas y la justicia deben estar presentes. Y, dentro de la paz y el respeto mutuo, todas las posiciones políticas pueden ser defendidas. Para eso están las reglas del juego democrático, para respetarlas y cambiarlas cuando sea preciso, para hacerlas más realistas y justas.

Sergio Fernández Riquelme

Doctor en Política social y Profesor de Historia. Universidad de Murcia.

PROGRESO Y HUMANIDAD. LÍMITES Y OPORTUNIDADES DEL DESARROLLO SOCIAL

Decía Zubiri que «ocuparnos del pasado es ocuparnos de nosotros mismos, de nuestras posibilidades actuales de actuar y pensar». Por ello, conocer las raíces de la Política social contemporánea, de las «posibilidades históricas» que se generaron y se generan en su ideal de *desarrollo*, supone intentar aprehender el significado y el sentido de viejos problemas sociales persistentes y de «fracturas sociales» de nuevo cuño que afectan, quizás por primera vez en la Historia, a «todo el hombre y a todos los hombres».

En este sentido, podemos señalar cómo desde mediados del siglo XIX, el término *desarrollo* se convirtió en uno de los principios fundamentales del ideario político-social, tomando como modelo el *ideal de progreso* de la Ilustración (absoluto e inmutable en función de la «primacía de la Razón») y justificándose en las «prodigiosas» innovaciones técnicas que alumbraba la industrialización. Desarrollarse se definía, de manera general, como crecimiento progresivo e ilimitado del género humano, tanto económica (material) como políticamente (formal), haciendo tabla rasa de toda tradición cultural y toda convención moral no fundadas en planteamientos racionalistas. Por ello, tras determinar el contenido ordenador y corrector de la primera Beneficencia pública (que situaba a la misma pobreza como un «mal social» de responsabilidad individual e incompatible con la productividad nacional), el *desarrollo* se introdujo en el lenguaje y simbología de la Política social contemporánea.

Así, ante el posterior impacto del *industrialismo*, el nuevo desarrollo político-social se ligó a la expansión legislativa e institucional del Estado social: a) ampliación del contenido y alcance de los derechos sociales (Justicia), aumento del nivel de vida colectiva (bienestar), y legitimación del régimen político vigente (hasta llegar a la democracia parlamentaria). Pero la pluralidad de posiciones teóricas sobre el objeto y los fines del desarrollo respecto a la Política



social, alumbró significados diversos; en gran parte, debidos a la influencia de distintas posiciones ideológicas y de las ciencias sociales, jurídicas y económicas auxiliares. Como «progreso» encontramos desde la transformación social y modificación cultural de los proyectos revolucionarios, el crecimiento económico e innovación tecnológica desde propuestas liberales, el despliegue estatal y el incremento institucional en los Estados autoritarios, hasta la mejora educativa o la renovación ética en movimientos humanistas. En todos ellos, el «hombre» autosuficiente, como portador de derechos ilimitados y como protegido por el Estado social «desde la cuna a la tumba», parecía liberarse para siempre de las ligaduras de la tradición, del mis-



terio de la trascendencia, y del imperativo moral de la solidaridad. Como apuntó acertadamente Manuel Moix, el «ideal del Buen samaritano» daba paso a la obligación del «Estado Leviatán».

Por todo ello, en el proceso de construcción del Estado de Bienestar, el desarrollo fue delimitado, cuantitativamente, como categoría central de valoración del nivel de vida, y cualitativamente, como criterio de progreso en la concesión de derechos sociales. Ahora bien, este *desarrollo social* llegó a ser el fin exclusivo de la Política social para muchas tendencias que lo ligaban, de manera restrictiva, a nuestro juicio, al crecimiento económico (políticas expansivas), al progreso ideológico (ingeniería social) o al aumento estatista (aparato burocrático-administrativo), sin atender o valorar las rupturas culturales, los límites de recursos, las fracturas relacionales o las consecuencias medioambientales que implicó la «absolutización» del mismo. Y ante el uso y abuso del término cabe preguntarse ¿Qué significa desarrollarse?, ¿qué tipo de desarrollo necesitamos?, ¿cómo hemos de desarrollarnos?, ¿cuánto?, ¿en qué facetas?, y sobre todo ¿para qué?

De esta manera cabe acotar, *mutatis mutandis*, la misma noción de *desarrollo*, concepto polisémico y hasta cierto punto complejo, y su relación con el Trabajo social. Nos encontramos con su utilización en el campo de la cultura, de la economía, de la política, de la psicología o de la sociología como sinónimo de evolución y progreso, de transformación y cambio. Surgen dudas, además, sobre en qué consiste «desa-

rollar»: cuál es su contenido, su finalidad, su método, sus indicadores y sus instrumentos. También podemos atisbar divergencias en la configuración doctrinal de esta noción, en función de la ideología de partida o del contexto histórico. Pero ante todo, este ideal nos vuelve a plantear las mismas preguntas de antaño respecto a los fines básicos de la Política social: ¿Qué tipo de Justicia social es básico?, ¿Qué nivel de Bienestar es necesario? Y ¿qué tipo de Orden es el adecuado?

La respuesta a estas preguntas concierne directamente a la misma naturaleza de la Política social. Fenómenos de ámbito global pero de impacto local, que, como retos político-sociales y problemas comunitarios emergentes, dibujan el futuro y marcan los debates de reconfiguración de las modalidades del Estado del Bienestar, especialmente de aquellos de naturaleza asistencial y de centralización ejecutiva. El papel de la Unión Europea y sus políticas supranacionales, las mentalidades sociales surgidas de la globalización y las nuevas tecnologías, las nuevas formas de pobreza y exclusión social, las amenazas medioambientales crecientes, o las tendencias individualistas marcadas por la publicidad y el consumo, entre otros fenómenos, muestran el nuevo *horizonte histórico* al que se aboca la Política social como ciencia normativa y como actividad política. Cambia o pretende ser cambiada la naturaleza antropológica y societaria del ser humano, y de manera consecuente parecen mutar las formas de organizar las formas justas de la propia colectividad... con todas sus consecuencias.

Así, tras siglos de modernización tecnológica, progreso material y desarrollo institucional-democrático de las sociedades occidentales, en el actual horizonte histórico presidido por una crisis moral y económica de largo alcance, ¿no parece que volvemos al principio?, ¿quizás no hemos aprendido alguna lección? Es decir, ¿no nos volvemos a preguntar por lo más humano, por la necesidad de una *solidaridad social* que defienda la dignidad de todo el hombre y de todos los hombres? Estas dudas nos surgen cuando atisbamos el impacto local de un fenómeno global, el llamado *desarrollo humano integral*, que aparece como la nueva cuestión social del siglo XXI. Una cuestión que vuelve a poner al ser humano, más allá del mito del «Estado providencia» y del fracaso del hombre «individualizado», en el centro del debate sobre los límites y oportunidades del desarrollo social; especialmente ante amenazas biotecnológicas a la dignidad humana, revestidas de lemas progresistas, ante el crecimiento imparable de las desigualdades, en un mundo proclamado como «avanzado», y los daños posiblemente irreversibles al medio ambiente, a la «creación». Y que por ello obliga al conjunto de las ciencias sociales, siguiendo la tesis no siempre advertida de Ortega y Gasset, a buscar «la razón histórica» de los *hombres* que nos rodean, de una *vida* no siempre tecnificada que se va construyendo a lo largo de la historia, de una *generación* dotada de su propio «programa vital», y de una *época* caracterizada siempre por un «destino».

Un acontecer histórico que, a comienzos del siglo XXI, nos revela una aceleración posiblemente inaudita del *ritmo vital* de nuestra civilización. La globalización del conocimiento, la tecnificación creciente de la vida cotidiana, o las nuevas formas de comunicación, más rápidas y directas que antaño, expresan cambios sociales y culturales de alcance, aún por determinar. Las viejas tradiciones seculares que vinculaban al hombre con su entorno material y espiritual parecen entrar, en ciertos países y en ciertos sectores de Occidente, en trance de desaparición; pero las nuevas formas de vivir y de pensar, propias de la modernidad, se suceden unas a otras sin solución de continuidad aparente y a una velocidad que apenas

deja rastros de las mismas en los anales contemporáneos. Este *tiempo histórico* parece proponer, pues, nuevas formas político-sociales, que garanticen los logros del Estado del Bienestar, más allá de su lógica de control y gestión estatal, pero que introduzcan nuevas ideas y medios para transitar hacia una «Sociedad del Bienestar» que fomente un desarrollo humano integral y sostenible para todos los seres humanos, que subraye una verdad incómoda pero evidente: los límites de la humanidad en su libertad y su desarrollo ante el sufrimiento del prójimo, y su incapacidad de resolver problemas que afectan a «todos los hombres y a todo el hombre», más allá de fórmulas cartesianas. Como nos enseñó hace quinientos años el humanista Juan Luis Vives, «desterrada la justicia que es vínculo de las sociedades humanas, muere también la libertad que está unida a ella y vive por ella».

Por ello, este desarrollo social impele a redefinir, en primer lugar, la Política social como lo que siempre fue: la *mediación* entre lo político (una Gobernanza transnacional) y lo económico (un Mercado mundializado). Y a revisar, en segundo lugar, sus instrumentos de intervención, gestión y evaluación, para enfocar de manera integral las necesidades elementales y las oportunidades vitales desde criterios de responsabilidad, justicia y solidaridad. La *ciudad del hombre* aparece, así, en el horizonte histórico de nuestra generación, como meta a alcanzar, más allá de intereses privados y de lógicas de poder, causas directas de los efectos disgregadores sobre la sociedad presente. Porque más allá de la satisfacción temporal de las necesidades materiales de la ciudadanía, ilimitadas y mutables, o del reconocimiento *ex profeso* de derechos sociales propios de la ingeniería ideológica, algo parece faltar en nuestra acción político-social. Cuando los poderes públicos aparecen impotentes, la burocracia se enroca sobre sí misma y el individuo queda a merced de las fuerzas de los mercados, una esencia genuinamente humana vuelve a recordarnos, a la vez, nuestra debilidad y nuestra grandeza. Quizás San Pablo acertó con esta esencia hace ya casi dos milenios: «Podría repartir en limosnas todo lo que tengo y aun dejarme quemar vivo; si no tengo amor, de nada me sirve» (1 Co 13).

Teófilo González Vila

Miembro del Instituto E. Mounier

CUANDO DESOBEDECER ES VIRTUD

Las normas o las órdenes que mandan actuar, p. ej., contra la dignidad de la persona, contra los derechos humanos, contra otras normas superiores que protegen esos bienes, deben ser desobedecidas. Nadie puede invocar un deber de obediencia, la «obediencia debida», para justificar un proceder inmoral. En ningún caso, en ninguna situación ni institución. Y a este respecto, resulta ejemplarmente clara una de las ordenanzas o reglas de comportamiento establecidas para las fuerzas armadas españolas: «Si las órdenes entrañan la ejecución de actos constitutivos de delito, en particular contra... las personas..., el militar no estará obligado a obedecerlas. En todo caso, asumirá, la grave responsabilidad de su acción u omisión». Hay casos, pues, en que «la debida» no es la obediencia, sino la desobediencia. Ante un mandato *vicioso* a la desobediencia habremos de considerarla *virtuosa*. Por eso no es una mera «gracieta» anarquista aquello de «contra el vicio de mandar está la virtud de no-obedecer». En el modesto nivel de la vida ordinaria, ante la propensión de mucha gente a dar órdenes sin título alguno para hacerlo, la aplicación de esa regla podría contribuir a la salud mental social y a poner, sin acritud, muchas cosas en su sitio. En esos casos, se trataría simplemente de «no hacer ni caso» a quien no tiene para mandar otra razón que su imperitante inclinación a hacerlo.

Ganas de mandar, de decirle a los demás lo que tienen que hacer, de hacerles actuar como nos parece más conveniente... a nuestros intereses, gustos y caprichos, es algo que todos llevamos dentro por más que, en muchos casos, las circunstancias las mantengan tan apagadas que parezcan inexistentes. De una de las integrantes de un grupo de pordioseras instalado a la puerta de una iglesia dirá Galdós, para caracterizarla, que «hablaba con cierta arrogancia, como quien tiene o cree tener autoridad» y «es verosímil que la tuviese», añade, pues «en dondequiera que para cualquier fin se reúnen media docena de seres humanos, siempre hay uno que pretende imponer su voluntad a los demás, y, en efecto, la impone» (Pérez Galdós, Benito, *Misericordia*, c. II). Permítame D.

Benito advertir que para que aparezcan un mandón o mandona, y aun dos, basta que la reunión sea de dos.

Para que surja la tensión mandante-mandado bastan dos personas. Por lo demás, las relaciones interpersonales privadas *mandante-mandado* se desarrollan, aun simultáneamente, en direcciones y con signos muy diversos. Pero no se trata ahora de seguir por ese camino, perderse en consideraciones sobre la inevitable presencia y ansia de poder en todo ser (aquí el spinoziano *omne ens in suo esse perseverare conatur*), de modo especial en el ser consciente, hasta llegar a afirmarlo como un transcendental (*omne ens potens est*) y aderezarlo con algunas invocaciones zubirianas. Tampoco es cosa, por más que fuera divertida, de enfrascarnos en un tratado sobre tipos mandones y mandonas que daría para un sabio solaz. Baste ahora advertir que tanto más ridículamente descontrolado es el afán de mando cuanto más pobre textura humana, intelectual y moral, tiene el sujeto o «sujeta» de que se trata. Tanto más incontinentes, arrogantes, desabridos, impertinentes, groseros, son los modos de mandar de alguien cuanto más baja su personal catadura. Ya dice el refrán español aquello de «si quieres saber quién es fulanillo, dale un carguillo» y (añadamos) «si quién es fulanita, hazla ministrita». Pero el afán y tentación de mando acomete de manera grave, y tanto más cuanto más fácilmente se revista de celosa y sacrificada entrega al bien del prójimo, a quienes, subidos a su currículum, se creen más sabios y virtuosos y, por ello, llamados a ser legítimos guías de los demás. Se explica así que en esa tentación caigan ¡tantas veces! los «clérigos», ahora más «civiles» que «eclesiásticos». A este respecto no deja de ser significativo que aquí y ahora algún que otro filósofo, en el merecido disfrute del favor del gran público de los entendidos, y con vocación de gran educador, apoye entusiasta proyectos políticos que no parecen compadecerse con la libertad de cada cual para educar, educarse y equivocarse... Las tensiones generadas por el afán de mando entre particulares en la vida ordinaria no suelen llegar a mayores. Los mandatos de quienes los dictan en el ejercicio de algún poder político son ya otro cantar. El que manda se desmanda y hay

que tenerle vigilado. En un estado de Derecho, leyes justas limitan y encauzan el ejercicio del poder.

Ahora bien, con nada de lo dicho, advirtamos, se pone en cuestión, por nuestra parte, la necesidad del poder en la sociedad en cuanto exigencia que reside en la propia naturaleza de ésta, conforme a la vez con la misma naturaleza social del hombre y, en último término, —para quien comparta la visión de quien subcribe— con el plan del Creador. Por eso, a los cristianos —entre ellos se autocataloga el mismo abajo firmante— se nos dice que todo poder viene de Dios y se nos exhorta a obedecer a las autoridades, a sus leyes (Rm 13, 1-7; Tt 13, 1; 1P 2, 13 ss...). Pero también se nos dice que, en caso de conflicto entre un mandato divino y otro humano, hay que obedecer a Dios antes que a los hombres, como dejaron claro desde el primer momento los apóstoles ante el Sanedrín (Hch 5, 29). En tal caso, unos, habida cuenta de sus circunstancias, p. e., profesionales, *deberán desobedecer* y todos debemos combatir la norma injusta hasta conseguir su derogación. Según el dogma positivista que hoy muchos pretenden imponernos, criticar una norma aprobada con todas las formalidades democráticas supondría poner en cuestión la competencia normativa de quienes la tienen (el Parlamento, en primer lugar) y adoptar una postura antidemocrática. Eso no es verdad. Recordemos algo muy elemental ya dicho en otro lugar: «Respetar la competencia del Parlamento para dictar las leyes es ciertamente una exigencia fundamental de la democracia. Pero no es menos fundamentalmente democrática la exigencia de respetar el derecho de cualquier ciudadano a manifestar que tal o cual ley le parece injusta, a exponer las razones por las que así lo piensa y tratar de que otros, en número creciente, asuman esas razones hasta constituir una nueva mayoría suficiente para derogar la ley injusta. Ni yo por ejercer mi libertad de expresión niego la competencia del Parlamento, ni el respeto a esta competencia me exige renunciar al ejercicio de mi libertad de expresión» (*Alfa y Omega*, n. 639). Nada más reaccionario que pretender petrificar el ordenamiento jurídico e impedir la crítica que hace posible su «progreso»... Se ve que algunos cuando mandan creen haber llegado al final de la Historia... Olvidan que si no todos los disidentes han hecho avanzar la Historia, los que la han hecho avanzar han sido «por definición» disidentes. Por eso, es preciso insistir en la legitimidad de la crítica y de la oposición, por todos

los medios lícitos, a las leyes que consideremos rechazables. No basta con lamentarlas. Hay que actuar contra ellas: a partir del propio ordenamiento positivo (la propia Constitución), de los principios generales del Derecho (memento Ulpiano). Y, en último término, si es preciso, mediante la abierta desobediencia que debe practicarse, como grave e ineludible obligación moral, aun con graves riesgo y daño propio, frente a normas que resultan de modo objetivo y manifiesto absolutamente injustas, como las que permiten y aun fomentan la eliminación de seres humanos...

Efectivamente, en último término, las leyes injustas y estúpidas deben ser desobedecidas. Llamo *ley estúpida* aquella cuya existencia y contenido son la expresión de la ignorancia, de la falta de criterio y de raciocinio, de la caprichosa arbitrariedad de quienes, instalados circunstancialmente en el Poder, consiguen que sean aprobadas. No toda ley injusta es estúpida, pero sí toda ley estúpida es injusta. Es más: como en otro lugar ya manifestaba, «quizá no hay mayor injusticia que una práctica —perdonen la paradoja— *conscientemente estúpida*. La estupidez ataca no ya preceptos concretos de un código moral, sino que trata de cocear la realidad misma en la que tiene su asiento estructural antropológico constitutivo toda exigencia moral. Y, por cierto: ¿no habría que ver en doña Estupidez uno de los más activos aliados del anticristo? ¿Cómo es posible que millones de ciudadanos inteligentes e ilustrados soporten pacíficamente ser regidos por personas que vierten en las normas las graves, alarmantes, ignorancias propias que en otro contexto simplemente les valdrían a éstas un absoluto suspenso en la materia de que se trate...? Quizá la explicación está también en que la mayoría de los ciudadanos no se toman muy en serio esa *nomorrea* y piensan que, dado lo ‘gordos’ que son los disparates establecidos, no llegarán a implantarse... No estén tan seguros. Esperemos que aun quienes no se sientan motivados a luchar contra la injusticia lo hagan contra la mayor de todas: la estupidez» (*Alfa y Omega*, n. 741).

La democracia garantiza la legitimidad en el acceso al poder. Es preciso, parece, todavía perfeccionar bastante los mecanismos que permitan asegurar que quienes lo ocupan cuenten no sólo con esa legitimidad de origen, sino con la competencia mínima para no ejercerlo de modo insensato... ¿Y no habría que establecer previsiones penales *específicas* para quienes en el ejercicio del poder público actúan en términos que deben ser objetivamente considerados delictivos...?

Jesús R. Jiménez Octavio

Miembro del Instituto E. Mounier. Universidad Pontificia Comillas

CIENCIA Y TECNOLOGÍA «PARA» LA SOCIEDAD

Desde hace algunas décadas, la imagen que se ha ido consolidando de la tecnología es la de una disciplina supeditada a la aplicación de la ciencia, jerarquizándose así erróneamente su dependencia y también su vinculación a una sociedad contemporánea que ha llegado a idolatrarlas. Llegados a este punto, se antoja indispensable la diferenciación entre ciencia y tecnología, no sólo como ejercicio meramente cultural sino en beneficio de un mejor entendimiento y aplicación de estas disciplinas, pero también el análisis del engranaje común que las ha convertido en indispensables en nuestra sociedad.

Existe gran interés por definir axiológicamente los fundamentos de la ciencia y el propio desarrollo de la misma, cuyo devenir se halla regido indudablemente por el conjunto de valores que la caracterizan. Si bien tradicionalmente se han secundado posturas eminentemente esencialistas en este aspecto, lo cual no carece de parte de verdad dado el carácter permanente de ciertos valores inherentes a la propia ciencia, la vinculación a una noción de progreso particular a cada época histórica ha provocado que se replanteen sus valores constitutivos. De hecho, sin llegar a caer en la laxitud axiológica ni en el completo relativismo circunstancial, cada vez cobra mayor preponderancia la función depuradora de la comunidad científica con sus consiguientes condicionantes sociales, culturales y temporales frente a las consideraciones más idealistas en la definición de ciencia.

Paralelamente, la filosofía de la ciencia ha abordado —quizá con mayor profusión aún por su capacidad de intervenir y modificar las sociedades, las culturas, las costumbres y las normas morales— la definición axiológica de la tecnología, atendiendo especialmente los aspectos derivados de las prácticas de los ingenieros y de su responsabilidad social ante el público y los consumidores. A pesar de que en el ámbito tecnológico puede asumirse que el principal escollo ético para el ingeniero es el cálculo amoral de costes y beneficios realizado por

los gerentes, una cuestión ciertamente pragmática, el enfoque actual del análisis de los valores que imbrican la tecnología es similar al del contexto científico: la contextualización de las situaciones y el análisis de la casuística para los diferentes escenarios y actores.

No obstante, ambas dimensiones del conocimiento y quehacer humano gozan de una relación más íntima de la que se ha considerado comúnmente. La vinculación de ambas disciplinas se antoja irrenunciable desde el paradigma actual de las sociedades más avanzadas, ya que no es posible concebir desarrollo tecnológico alguno sin el sustrato científico que lo impulse, de tal manera que muchas de las investigaciones científicas se verían coartadas sin los avances tecnológicos empleados. Este campo de conocimiento intermedio cuya indivisibilidad disciplinar resulta patente es lo que se ha venido a llamar ciencia tecnológica, asimilando en su propia definición valores característicos con un cariz eminentemente epistémico, propios de la ciencia, y otros de un corte puramente pragmático o tecnológico. En cualquier caso, en una sinergia de imparable potencial y repercusión social es en la que ha devenido el binomio ciencia y técnica, muy próximo a lo que se denomina ingeniería, de innegable fecundidad para el desarrollo cultural reciente del ser humano pero también de riesgo para la propia persona, tal como apuntaba en números anteriores de *Acontecimiento* Sergio Barbero¹.

A pesar del esfuerzo necesario en la diferenciación, especialmente en el contexto de la enseñanza, es preciso destacar que la relación innegable entre ambas con la sociedad requiere de un análisis prospectivo. Así, en la pretensión de formalizar y estructurar esta suerte de simbiosis disciplinar, Ana Cuevas esboza una definición axiológica² para la representación de la realidad de los modelos de las ciencias tecnológicas. Así, se destaca la consistencia interna de los propios modelos, la adecuación de éstos a datos empíricos, su fertilidad en la realización de los más diversos artefactos partiendo de un

1. S. BARBERO, «La función social de la ciencia y la técnica», *Acontecimiento*, vol. 99, 11-12. 2011.

2. A. CUEVAS, «Una axiología para las ciencias tecnológicas», *ArtefaCToS*, vol. 1, 49-70. 2008.

conjunto relativamente pequeño de conceptos y principios teóricos, la novedad de los modelos y la robustez de los mismos para evitar la aparición de resultados inesperados, la heterogeneidad ontológica sobre la que trabajan las ciencias tecnológicas y, finalmente, la aplicabilidad a necesidades humanas presentes. Ciertamente este último podría resultar un principio discutible en relación a la producción científica y su axiología intrínseca, sin embargo constituye un valor esencial para los modelos de las ciencias tecnológicas, condicionando la consideración del resto de atributos deseables.

En la actualidad, el concepto en alza de sostenibilidad va trufando cada diseño, patente o publicación científico-tecnológica, de impacto. Este nuevo valor social que ha llegado a acuñar términos como *ecodiseño* en la pretensión de imprimir el sello de la sostenibilidad en los avances tecnológicos es sin duda una evidencia más del dominio de la naturaleza por el hombre. Este hecho queda patente de forma clara en la propia influencia del ser humano sobre la biosfera, llevando a Paul Crutzen a categorizar una nueva etapa geológica de la Tierra denominada *Antropoceno*³ por constituir esta influencia un factor determinante en los procesos físico-químicos a escala planetaria. No obstante, Hans Jonas apuntaba, ya hace décadas, un punto de inflexión histórico propiciado por las cotas de poder científico-tecnológico alcanzadas por el ser humano y que hace necesario pensar un nuevo tipo de ética para afrontar los nuevos retos creados y cuyo fundamento sea el principio de responsabilidad orientado hacia el futuro. Conforme a esto, Jonas propone un nuevo imperativo moral: «Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra»⁴.

Indudablemente la propuesta de Jonas supone una revisión circunstancial y desde la perspectiva tecnológica al imperativo categórico kantiano, especialmente idóneo en el momento en que el ser humano ha desarrollado su mayor capacidad auto-destructiva, fruto de un inmenso poder tecno-científico. Así que parte de la emergencia del reto de la sostenibilidad está en que nunca antes la humanidad se había encontrado ante

semejante situación. De igual manera, aunque en otros términos, A. Cuevas destaca la creación de artefactos supeditada a la demostración de que no son dañinos (*no evidence of harm*). Sin embargo, a pesar de que la autora pretende un paso más en la búsqueda de la demostración de que los productos tecnológicos sean seguros (*evidence of no harm*), su propuesta, así como el imperativo de Jonas, son a la postre limitados.

Habiendo establecido la aplicabilidad conjunta de la ciencia y la tecnología a las necesidades humanas como un valor de carácter esencial y, por consiguiente, inmutable, es preciso abundar en las necesidades humanas para dotar de contenido este principio. En la medida en que éstas vienen determinadas por el concepto de progreso de una cierta sociedad en una época concreta, las directrices axiológicas corren el riesgo de diluirse nuevamente en el relativismo circunstancial a no ser que se profundice hasta las raíces del denominado progreso. En caso de definir éste como el mayor bien para el mayor número de personas posible, lo cual, pareciendo más que razonable, no es la tendencia actual a tenor del aumento en las tasas de pobreza mundial, los fundamentos éticos que sustentan las propuestas mencionadas y que encuentran en Aristóteles su origen y en Descartes su impulso ilustrado, se antojan insuficientes.

En pocas palabras, es preciso redirigir la axiología de la ciencia y la tecnología con miras humanas más ambiciosas, lo cual precisa de una ética nueva y de su enseñanza en las escuelas de estas disciplinas. Si las éticas orientadas a evitar el daño no son sino una particularización de la verdad cartesiana construida desde la duda, el *cogito*, o la *aletheia* griega; el impulso del conocimiento científico-tecnológico hacia la maximización del bien común responde a la verdad confiada construida desde la razón cálida⁵, a la *emunah* hebrea, cuya revisión y actualización son precisas en virtud de un nuevo orden mundial con la ciencia y la tecnología al servicio del ser humano. Es preciso reorientar el trinomio copulativo ‘ciencia, tecnología y sociedad’, hacia el enfoque, más propositivo por necesario, ‘ciencia y tecnología «para» la sociedad’.

3. P. J. CRUTZEN, «The Anthropocene». *Global Change Newsletter*, vol. 41, 17-18. International Geosphere-Biosphere Programme (IGBP), 2000.

4. H. JONAS, *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona, Herder, 1995.

5. C. DÍAZ, *Razón cálida. La razón como lógica de los sentimientos*. Escolar y Mayo Editores, Madrid, 2010.

Patricia Casimiro Cuevas
 Doctora en psicoterapia. México

PACIENCIA Y TERAPIA

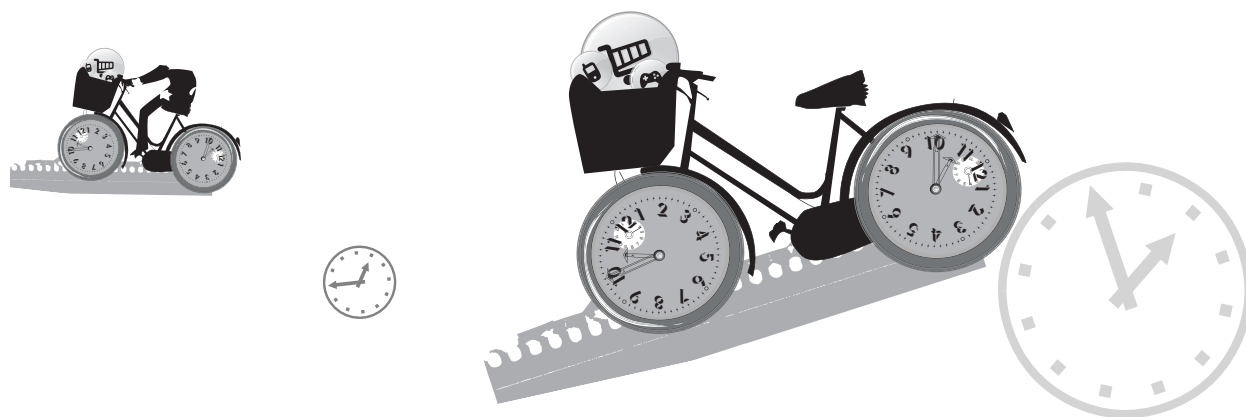
Aunque la paciencia no esté de moda como virtud, necesitamos más que nunca armarnos de paciencia activa. Incluso en el contexto terapéutico, vivir ralentizadamente se ha convertido en una rareza. ¡Como si fuera posible prescindir de la lenta renovación de la vida en cada primavera! Hay fuerzas a las que hay que dejar tiempo para germinar, a pesar de la incredulidad que se apodera de nosotros cuando contemplamos una tierra helada y desolada. Hay que dar una oportunidad a los meses que preceden a todo iniciarse, y abrirse gracias a ellos a todo lo que descubre una existencia de renuncia a la pretensión violenta contra la justa medida del tiempo. Si los encargados de la salud pierden el sentido de la paciencia es porque no saben ya vivir en el tiempo del otro. Pero el tiempo se vive en plural, y sólo la paciencia consiente en esta pluralidad sin querer reducirla a cualquier precio. Frente al gusto único de la temporalidad de cada uno, sólo la paciencia conserva el sentido de esta comunidad de tiempo y se abre a él como un bien precioso por el que hay que velar. Si la impaciencia no quiere velar, si anticipa el fin y se precipita sobre el mismo sin mirar a su alrededor, quienes vigilan perciben la aurora porque saben que no están solos y se alegran de ello. Por la paciencia se llega al centro, al alma del enfermo sin quemarlo: el sol que brilla con el doble de intensidad se extingue en la mitad del tiempo. Otros que han querido correr demasiado hacia la revolución se han encontrado muy pronto con su propia multinacional reprimida.

No se considera paciente a quien soporta el sufrimiento en tiempo breve, ni pacificador al que lo es a veces tan sólo. Tanto la espera de una gratificación como la necesidad de alivio (hambre, sed, dolor, angustia, miedo) están en relación con el tiempo y con la esperanza. La paciencia no es un don que se hereda o una cualidad o rasgo positivo del propio carácter, sino una elección, un comportamiento deseado y motivado que puede exigir hasta el sacrificio de las propias y legítimas aspiraciones y la renuncia a las

► COLECCIÓN PERSONA, NÚM. 30.
 Hallar la luz,
 Patricia Isabel Casimiro Cuevas



propias razones y derechos que requiere de una motivación especial, pues de otro modo sería aflojamiento y vileza. El sujeto paciente, además de su capacidad para soportar el sufrimiento, conserva la confianza necesaria para soportar la espera, y apuesta a la larga porque conoce bien sus posibilidades de triunfo en relación con las del fracaso. El impaciente quiere cosas inmediatamente y con poco esfuerzo, por eso se considera la impaciencia un rasgo propio del niño, de ahí que su antídoto sea la tranquilidad, ese saber esperar tiempos mejores, ese poder aguantar lo que se soporta peor, ese tener calma en medio del agobio y serenidad en la tormenta. La paciencia que sana la raíz dañada da al tiempo la oportunidad para que hombres y personas confíen, madure la esperanza, aparezca el buen camino. La paciencia encierra en sí el secreto de una apreciación positiva de la pasividad no como pura y simple renuncia a obrar, sino como un consentimiento en dejar ser y como disponibilidad hacia lo que adviene. Ella presta atención a los menores estremecimientos de la vida, sabe que los primeros impulsos nunca vendrán si la impaciencia trata de acelerar su venida, y que para nada



sirve querer urgir a un niño a fin de que logre hermosos resultados. Porque, aunque la impaciencia consiga acelerar el ritmo de maduración de las cosas y haga que el niño logre grandes éxitos tempraneros, pasa de largo ante la bella e inmutable lentitud del tiempo, que establece el verdadero valor de las cosas.

Tomemos un caso clínico, el del niño *trisómico*. Se soporta mal a quien duda ante los botones de un distribuidor automático, se mete demasiada prisa al niño que emplea demasiado tiempo en arreglarse por la mañana. Este niño, que tendrá mayor dificultad para asimilar las cosas, aterriza en un universo moviente, donde mañana es ya ayer y donde se prepara a los jóvenes para ejercer profesiones que todavía no existen. ¡Éxito! Esa es la consigna. Hay que tomar el tren en marcha, adaptarse, comprender con rapidez. La llegada de nuestro pequeño vino a poner un límite de velocidad a nuestro ritmo. Este niño debía aprender la vida palabra por palabra, y nosotros íbamos a descifrarle la vida sílaba por sílaba. Nuestra zancada iba a adaptarse a la suya, a su 'minusvalía'. Íbamos a aprender la paciencia. En este mundo que circula como un expreso, debíamos adaptarnos no a su velocidad, sino a la de un niño cuyas capacidades de comprensión eran limitadas. La paciencia en la vida cotidiana no es gratificante; primero, resulta difícil, porque consiste en esperar: esperar que una palabra se pronuncie correctamente, esperar que el lapicero sea manejado correctamente, esperar

que se adquieran la fuerza y la coordinación necesarias para el manejo de un triciclo o de una bicicleta. Lo esencial no es esa carrera contra el reloj que convierte en norma el leer a los seis años o caminar a los quince meses, lo esencial es que estas adquisiciones se hagan tarde o temprano, que el niño camine a su propio ritmo, al máximo de sus posibilidades, pero esto requiere dismantelar nuestra noción del tiempo. Enseñar a que Javier haga todo por sí mismo dedicándole el tiempo necesario, eso es la paciencia; ella consiste sobre todo en una escuela de autodominio. Mostramos una tendencia rápida a ceder al reflejo de eficacia, a actuar en su lugar para que todo vaya más rápido, cuando por el contrario hay que dejarle tiempo para que comprenda, tiempo para que evalúe las implicaciones de una consigna, dejarle tiempo para que realice una pequeña tarea que le llenará de orgullo. Nada es más estimulante para él que probarse a sí mismo que es capaz de poner el cubierto, de vestirse una camiseta, o incluso de responder al teléfono.

De todos modos, incluso paciencias tan admirables se ven o pueden verse expuestas en cualquier momento al cansancio y a la angustia; porque si nuestra tenacidad se corona de éxito, esperar cuando los demás siguen avanzando se convierte en un moverse a rastras. Retrasado, retrasado mental, todas esas expresiones traducen bien la dificultad para no ser marginado cuando se es más lento. ¿Cómo evitar que se convierta en



amargura el esfuerzo paciente del alumno laborioso que durante largo tiempo prepara una lección delicada, ante quien tiene éxito enseguida y sin esfuerzo? La paciencia tiene como corolarios *el deseo, la esperanza y la confianza*. Acompañar la marcha con el paso lento del pequeño *trisómico* es poner las bases de una felicidad posible sobre los signos de la desgracia. Es afirmar que la paciencia es menos un signo de que sufre (como sugiere la etimología) que de lo que se construye. En este sentido es paradójicamente liberadora. Porque si, para un pequeño *trisómico*, la relación edad-adquisiciones no tiene verdaderamente sentido y los años no cuentan de la misma forma que para los niños ordinarios, la paciencia con la que suscitamos este proceso nos fuerza a no anticipar y a maravillarnos ante cada etapa superada. Primeros pasos, primeras palabras, primeros éxitos, del tipo que sean, nos sirven de pretexto para extasiarnos ante las capacidades del niño olvidando instantáneamente el esfuerzo laborioso que hemos aplicado para despertarlos.

La espera es ingrata a veces, pero lo que se obtiene demasiado rápidamente rara vez nos aporta un genuino sentimiento de felicidad. Hemos visto cómo algunos padres festejan con champaña los primeros pasos de su hijo *trisómico*. ¿Débil consuelo? ¡En absoluto! Es una prueba de que tenían razón día tras día al «creer» en su esfuerzo. Porque nuestra paciencia no encuentra

sentido ni justificación sino en la confianza que tenemos en la vida y en el mismo Javier. Nosotros no podríamos hacerle progresar si no creyéramos en la posibilidad de sus progresos. Nuestro fin era hacer de nuestro hijo no sólo *algo* sino sobre todo *alguien*, es decir, un muchachito y después un adulto lo más feliz y lo más autónomo que fuera posible, y sabemos que utilizaremos para llegar al fin senderos pedestres más que vías rápidas. ¿Qué importa, si estamos seguros de no adentrarnos en un camino sin salida? La paciencia que nos exige Javier nos libera también de este deseo de calzarnos con las botas de siete leguas que anima a muchos padres y hace de ellos, muy a menudo, unos ladrones de infancia. Ser pacientes equivale a tomar a Javier en el nivel en el que está, no pedirle más de lo que puede dar y no impacientarnos ante sus lagunas. Sin embargo, cuántos adultos hablan a un niño de cinco años como si tuviera diez y exigen de un adolescente el comportamiento razonable de un adulto, cuánto sueñan con quemar etapas, con hacer que su primogenitura adquiera años de adelanto, a veces en detrimento de sus preocupaciones de niño. ¿Nos sentimos protegidos de este tipo de impaciencia que a menudo inflama la vida, mientras que nuestra paciencia nos hace saborear lo cotidiano y nos obliga a ver cómo vive nuestro hijo día a día, instante a instante, en lugar de sumergirnos sin cesar en los arcanos del futu-

ro? Ante las actitudes obstinadas, a veces incomprensibles de nuestro pequeño, tratamos de tomarnos pacientemente el tiempo para comprender qué es lo que explica tales comportamientos, seguros de que a través de ellos hay alguna cosa que nos dice algo, seguros de que si él tiene que dar un paso hacia nuestro mundo, nosotros debemos dar otro hacia el suyo y somos como unos pacientes que se guían mutuamente. La paciencia es justamente lo contrario de la resignación. La paciencia produce sus frutos y termina por hacernos formidablemente felices. Porque ella nos enseña a mirar no lo que nuestro niño no sabe hacer, sino lo que sabe hacer y lo que sabrá hacer un día. La paciencia nos induce a evaluarlo en términos de competencias y no de ineptitudes. Javier nos obliga frecuentemente a tomarnos el tiempo de vivir y nos recuerda que lo esencial es tomarlo de la mano para conducirlo a un mañana lleno de promesas. ¡Qué importan nuestro itinerario y la duración del viaje! Hermosas palabras, y sabias; como dice el refrán, *la paciencia es de cada mal el remedio universal*. Si *paciente* es el enfermo, *paciencia* es la salud y la curación: la persona verdaderamente poderosa es aquella que sabe cuidar y curar.

Paciencia no es inercia, ni es lo que debería de ser sin *escucha*. El compromiso no es la virtud del instante; es la virtud de la duración desde la fidelidad a una dirección escogida. La prudencia silente es la compañera de la paciencia. Frente a tanto parloteo, ¡cuánto silencio, cuánto recogimiento, cuánta meditación, cuánta maduración interior necesita el doliente, herido por tanto ruidoso! Necesitamos poner a nuestras palabras el sello del silencio y el don de la oportunidad. Ciertos silencios parecen poseer un poder mágico formidable; hay incluso algo amenazante en un silencio. Con la palabra el hombre supera a los animales, con el silencio a sí mismo. Donde el río es más hondo va en silencio y armonía. El silencio verdadero es la más encantadora de las músicas; dominarlo es

saber conversar, por eso quien habla con el silencio se expresa con todo su ser. Las abejas trabajan en la oscuridad, el pensamiento en el silencio, la virtud en el secreto; un ser prudente y juicioso no habla hasta que haya silencio. El hombre que sabe, no habla; el hombre que habla, no sabe. Manejemos el silencio como si fuera palabra, la palabra como si fuera silencio. Seamos los primeros en callar si queremos que los demás callen, aunque resulte doloroso tener que callar cuando se sienten deseos de hablar. En la boca de los necios está su corazón, mientras que el corazón de los sabios está en su boca. Que nuestra palabra sea mejor que nuestro silencio; de lo contrario, callemos. Vale más una palabra a tiempo que dos después, y un silencio a tiempo que cien palabras a destiempo. Hablar sin pensar es como disparar sin apuntar, las palabras tienen alas propias y vuelan a donde ellas quieren, no a donde nosotros queremos. Cuando no tengamos nada interesante que decir, no dejemos que nadie nos convenza para decirlo: palabras sin obras no son ni siquiera viento, pero palabra sin silencio no es ni siquiera palabra. El pensamiento se come sus propias palabras, y así crece. Hablamos demasiado, pero los sonidos del silencio gobiernan el mundo, más que las palabras. Cuando se habla demasiado se termina diciendo inconveniencias: malo callar cuando hay que hablar, malo hablar cuando hay que callar. Toda persona profunda es hija de algún silencio profundo. El silencio es el hilo de oro del pensamiento; sólo buscando los silencios se encuentran las palabras que acogen los pensamientos. La confidencia descubre quién era o no digno de ella: a quien dices el secreto das tu libertad, pues la palabra es mitad de quien la pronuncia y mitad de quien la escucha. Quien no calla el hecho tampoco callará su autor, así pues, hermanos, permaneced fieles al silencio y escuchad siempre; si no, callad siempre, pues el charlatán no guarda otro secreto que aquel que ignora.

Luis Enrique Hernández

Miembro del Instituto E. Mounier en La Rioja. Técnico de Cáritas Rioja

NOMBRAMIENTO DE OBISPOS

► ACONTECIMIENTO, NÚMS. 33 Y 54



Me vais a permitir que en esta ocasión salga al paso sobre un aspecto de nuestra forma de hacer Iglesia que está produciendo en los últimos meses un profundo sufrimiento a algunas personas, muchos de ellos sacerdotes. Que se ha cobrado ya la secularización del Teólogo José Arregui, que, tal y como estamos, es un lujo que no nos podemos permitir y que, de rebote, a muchos de los que andamos en foros y debates apoyando una forma más democrática y dialogante de hacer Iglesia, nos lleva a ser considerados sospechosos de estar en contra de la misma. Me refiero al nombramiento de los obispos como una manifestación concreta de esa falta de diálogo que rige nuestra vida comunitaria.

Por eso deseo hacer una humilde reflexión que nos permita entender que la grandeza que esconde la tradición de la Iglesia, a la que muchos se aferran para defender su forma de hacer, va más allá de la úl-

tima encíclica papal o de las recientes cartas pastorales escritas por algún obispo o cardenal.

La tradición de la Iglesia se remonta también a la olvidada Doctrina Social de la Iglesia y acoge a nuestros tan queridos como silenciados Padres de la Iglesia, quienes dejaron muy claros planteamientos que ahora mismo nos enfrentan, debido a esa amnesia colectiva que no nos permite valorar más allá de lo que hemos conocido por nosotros mismos, y por esa pereza mental que nos lleva a ser tan intransigentes con todo aquello que se salga de nuestros patrones.

Como prueba, me permito citar a San Celestino I, Papa, quien afirmaba: *Nadie sea dado como obispo a quienes no lo quieran*. O al Papa San León: *El que ha de estar al frente de todos ha de ser elegido por todos*. O a San Cipriano: *El pueblo tiene el poder de elegir obispos dignos y de recusar a los indignos*. A veces se ha comentado que estas enseñanzas pertenecían a un funcionamiento

► COLECCIÓN PERSONA, NÚM. 30.
Como levadura en la masa,
Luis Enrique Hernández



muy primitivo y elemental de una Iglesia poco estructurada e incipiente, pero se puede constatar que mil años más tarde en 1433, el Concilio de Basilea, en la sesión n° 12 dejaba bien zanjado que *es de decisivo interés... que cada iglesia y cada colegio o comunidad se elijan su propio prelado. Y en seguimiento de ello, este concilio... establece y define que no deben hacerse reservaciones al papa de los cargos electivos...* Por razones que resulta difícil comprender y exige un extenso análisis, este decreto que sigue teniendo vigor, pues está firmado por el Papa, ha desaparecido, no sólo de la práctica sino de la comprensión de la autoridad eclesiástica.

Durante más de mil años, el nombramiento de los obispos ha sido elegido, como práctica habitual, por las iglesias que debían regir. Pero en un momento histórico en que la sociedad feudal quedó tan estratificada, el pueblo fue perdiendo el poder en beneficio de los señores feudales y emperadores. Así, el Papa comenzó a reservarse algunos nombramientos para evitar que los hiciera el poder civil y preservar de esta forma la libertad de la Iglesia. Gregorio VII, aún re-

conociendo que *la elección por el pueblo es lo que Dios quiere*, se reservó unas determinadas elecciones que ya no podía devolver al pueblo.

Con el paso del tiempo al convertirse los papas en monarcas y jefes de estado, los intereses del poder hicieron que con demasiada frecuencia se concediesen a los monarcas episcopados a cambio de favores y apoyos económicos (lo que se daba en llamar «regalías»). Los monarcas convirtieron los obispados en auténticas monedas de cambio, llegándose a extremos de obispos a los diez, doce o dieciséis años. (Segismundo de Augsburgo, Leopoldo de Austria o Segismundo de Baviera).

Este tipo de comportamientos explica la incapacidad de los obispos extraídos de las clases nobles, para comprender el problema de la clase obrera, en el siglo XIX.

Actualmente el Derecho Canónico se limita a decir que el Papa *nombra libremente a los obispos, o confirma a aquellos que han sido legítimamente elegidos* (c. 377) reconociendo que el principio de elección puede tener vigencia en la Iglesia y no constituye ninguna desviación eclesiológica.

Este análisis pone sobre la mesa un problema que es algo más que un mero aspecto de organización eclesial. Pone de manifiesto dónde se coloca el punto de gravedad de nuestra Iglesia: en la comunidad o en la autoridad de la curia. Y este planteamiento debe ser seriamente considerado. Porque si Jesús de Nazaret, no vino a la tierra a crear una institución, sino un espíritu y una forma de estar en la vida, centrada en la comunidad, no se puede raptar a la comunidad su capacidad de elegir la Iglesia que desea ser. Por tanto, estas posturas que defienden una posibilidad más democrática, dialogante y decisoria de la comunidad en la construcción de la Iglesia del futuro, y en la elección de sus prelados, no pueden ser consideradas amenazas para la misma sino, muy al contrario, defensoras de la Iglesia más genuina.

Ricardo de Luis Carballada

Dominico. Profesor Facultad de Teología San Esteban (Salamanca)

NOMBRAMIENTO DE OBISPOS



La manera actual de designar los obispos, como casi todo en la vida de la Iglesia, es resultado de un largo proceso histórico en el que se han producido modificaciones y variaciones importantes.

UNA MIRADA A LA HISTORIA

Según uno de los testimonios más antiguos de la Iglesia, la tradición de San Hipólito (finales del siglo II), los obispos eran elegidos por el clero y el pueblo, con la participación de los obispos de las diócesis vecinas. Hay que tener en cuenta que en aquella época las comunidades cristianas eran pequeñas, sus miembros se conocían bien, y por otra parte el término «elección» no tenía siempre el sentido de una

designación por una votación en la que intervienen todos los fieles. En ocasiones, el clero y el pueblo proponían candidatos, que los obispos de las diócesis vecinas ratificaban, o al revés, eran estos obispos los que proponían nombres, que eran ratificados por el pueblo de Dios.

La influencia creciente de fuerzas y poderes exteriores a la Iglesia en la designación de obispos hizo que el Papa, los concilios y los escritores de la época recordaran el derecho de los laicos y el clero en la elección de los obispos. Así, por ejemplo, el concilio Laterano I (1123). Pero la pugna entre el poder político y el eclesiástico, sin embargo, irá creciendo, hasta desencadenarse el llamado «conflicto de las investiduras» entre el Papa Gregorio VII y el rey Enrique IV.

La investidura era la potestad del rey para elegir un obispo. El interés en esa elección se encontraba en que desde el siglo X, con Otón el Grande, los obispos eran a la vez príncipes y señores de territorios. Con la investidura, el rey garantizaba el control y la gobernabilidad de los territorios del reino. La Iglesia se había mostrado siempre contraria a la investidura, y el Papa Gregorio VII prohibió tal práctica. Enrique IV no aceptó la prohibición. El resultado fue un intercambio de anatemas y condenas entre el Papa y el rey. El rey depuso al Papa, argumentando que su elección había sido irregular, y el Papa, por su parte, depuso al rey. El enfrentamiento, agravado por el añadido de intereses políticos y sucesorios, condujo a batallas y saqueos de Roma. La paz se impuso en el llamado «Pactum Calixtinum» de 1122. En este compromiso, el rey renuncia a la investidura, para que los obispos sean elegidos según las leyes de la Iglesia, y el Papa concede al emperador la asistencia a las elecciones y el poder decidir en caso de disputa.

La consecuencia de la guerra de las investiduras es que laicos y clérigos van a participar cada vez menos en los procesos de designación de obispos, hasta que Inocencio III, en 1200, determine que el obispo sea regularmente elegido por el cabildo catedralicio. En

el siglo xiv, con el Papa Urbano IV, la designación de obispos se declara derecho reservado al papado, aunque en algunas diócesis pervive la elección por el cabildo, con la confirmación del Papa. En la evolución posterior, el papado, en algunas ocasiones, concedió a determinados poderes públicos el privilegio de nominación o, al menos, de presentación de candidatos. Así, en nuestro país, fue el actual rey quien en 1976 renunció, en acuerdo con la Santa Sede, al ejercicio de ese privilegio.

ALGUNAS PREGUNTAS Y CUESTIONES

Este repaso a este complejo proceso histórico pretende entresacar que la razón principal por la cual se transfirió la potestad de la designación de los obispos al papado fue para preservar la independencia de la Iglesia, en relación con posibles influencias del poder político. Por supuesto, en las realizaciones históricas, esa independencia del papado no se ha realizado siempre de manera íntegra. También aquí se podrán aducir casos en los que el papado se ha dejado influenciar por motivaciones sociopolíticas y por juegos de poder intraeclesial. Pero el principio de la independencia en el nombramiento de los obispos es un valor a garantizar para un ejercicio adecuado de su ministerio. ¿Lo garantiza una elección por la comunidad eclesial? En los sistemas de elección participativa, ¿no se dan también mecanismos de presión y juegos de intereses?

Personalmente pienso que en la Iglesia católica sería posible desarrollar otras formas de designación de los obispos. Y probablemente serían más adecuadas para el ejercicio del ministerio episcopal que la de la designación por la curia romana. Una de ellas podría ser la del nombramiento por capítulos o cónclaves diocesanos formados para la ocasión por representantes del clero, de las comunidades cristianas, de religiosos, y otros movimientos y asociaciones de la diócesis. En un plazo no más largo de un fin de semana, esos cónclaves, después de orar y reflexionar,

podrían terminar su labor de elegir nuevo pastor diocesano. Algunas órdenes religiosas (en algún caso desde hace muchos siglos) eligen a sus superiores en capítulos formados por representantes de sus comunidades. Esta forma no ha sido ninguna amenaza para su unidad, al contrario, ha sido una garantía de comunión. ¿No podría pensarse algo así para las diócesis?

Para pensar otras formas de designación de obispos, creo que sería necesario tener en cuenta al menos dos aspectos: 1) La forma de elección de obispos tiene que estar en correspondencia con la naturaleza del ministerio episcopal. Y un elemento fundamental de ese ministerio es la colegialidad, por lo cual el proceso de elección no debería circunscribirse solamente a instancias diocesanas. Tendría que incluir la participación de otros obispos. 2) El nuevo modo debería ser resultado de un proceso eclesial y no de diseños teológicos o de grupos eclesiales. Un proceso de maduración en la comunión, y que no pase por alto la complejidad de una iglesia que agrupa a millones de creyentes y está presente en culturas muy diversas.

No sé si las situaciones que algunos nombramientos de obispos han producido recientemente se evitarían totalmente con formas electivas en las que participara toda la comunidad diocesana. No, desde luego, si no avanzamos en comunión e integración de la diversidad eclesial, en lo que realmente nos une, que es la fe en Jesucristo. Y para ello todos tendremos que aprender a ser más humildes y acogedores de los otros, desterrando el sectarismo. En la Iglesia española, todos tenemos mucho que recorrer para lograr una comunión más real, sincera y efectiva. El camino no es fácil, y seguro que seguirá costando sufrimiento. Pero, al final, seguro que lo alcanzaremos, pues el Espíritu de Cristo es el que guía a la Iglesia. Mientras tanto, quizás el debate lo deberíamos centrar aquí: ¿Cómo podemos avanzar de verdad en una Iglesia de comunión?

Fernando Millán Romeral
O. Carmelita

EL OBISPO LAMONT, FIGURA HISTÓRICA FRENTE A LA DISCRIMINACIÓN RACIAL

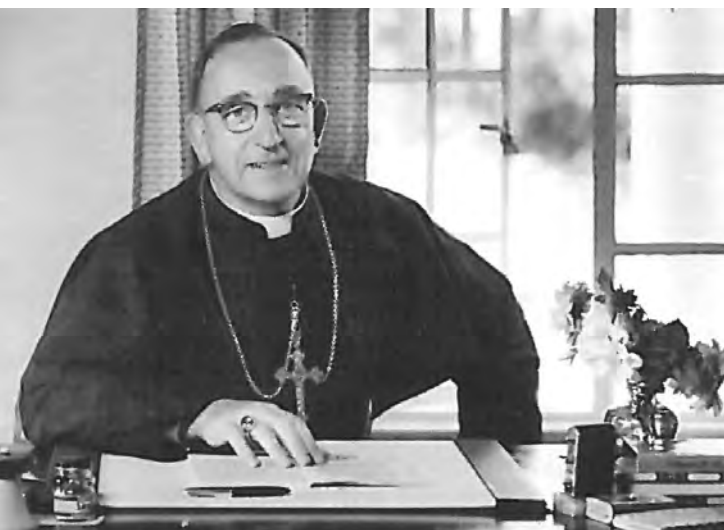


Se cumple este año el centenario del nacimiento del carmelita irlandés Donal Lamont quien sería el primer obispo de la diócesis de Umtali (hoy Mutare) en la que entonces se llamaba *South Rhodesia* y hoy es la República de Zimbabwe, y una de las figuras más emblemáticas de la historia de la Iglesia católica en el continente africano en el pasado siglo xx. Asimismo, en 2009 se celebraron los cincuenta años de la aparición de la carta pastoral *Purchased People* («Pueblo adquirido»), en la que de forma firme y sin ambages el joven obispo condenaba en 1959 el sistema de discriminación racial que la minoría blanca imponía a la amplia mayoría negra en el país africano. Esta carta pastoral supuso un verdadero revulsivo y un acicate para la opinión pública internacional que tomaba así conciencia de la injusta situación que se vivía en la colonia británica. Con motivo de estos dos aniversarios, varias revistas y periódicos se han hecho eco de lo que Lamont significó en la historia del África moderna y han destacado la actualidad de su mensaje y

de su testimonio en favor de la igualdad. Así, por ejemplo, *The Irish Catholic* dedicaba el pasado 21 de julio un amplio artículo a Lamont bajo este significativo título: *An outspoken hero for justice and equality* («Un héroe audaz de la justicia y la

igualdad»). Asimismo, la prestigiosa colección «Textos para un Milenio» ha publicado en Madrid un volumen con la traducción de esta carta pastoral de 1959, así como con otros escritos suyos y estudios sobre su pensamiento y biografía. Para dar a conocer mejor a este humanista cristiano y a esta figura señera del Carmelo del siglo xx presentamos su perfil biográfico e intelectual en la revista *Acontecimiento*.

El carmelita Donal Lamont (nacido en Ballycastle en 1911) fue nombrado obispo de Umtali (hoy Mutare) en 1957. Desde 1946 formaba parte de la misión carmelita en Rodesia, en la zona Este del país, junto a la frontera con Mozambique. En 1953 la Santa Sede erigía la Prefectura Apostólica de Umtali y, poco después, le nombraba Prefecto Apostólico. Cuatro años más tarde, la prefectura era elevada a diócesis y La-



mont fue nombrado su primer Obispo.

La situación social y política de la colonia británica era bastante tensa desde algunos años antes. En Nyasilandia (el actual Malawi) se habían producido algunos incidentes a comienzos de 1959. Conviene tener en cuenta que Zimbabwe era una colonia inglesa desde el siglo XIX, tras las expediciones de Cecil Rhodes (de ahí el nombre de Rodesia). El territorio (lleno de minas de gran valor) atrajo desde el principio a mucha población europea. En 1921 fue proclamada Colonia Autónoma de Rodesia del Sur, pero en 1953 fue integrado en una especie de federación denominada CAF «Federación Centroafricana de Rodesia y Nyasalandia» que incluiría por tanto las dos Rodesias (la del norte, actual Malawi y la del sur, la actual Zimbabwe). Esta unión no fue bien recibida por la mayoría negra, especialmente en Nyasilandia, pero el malestar (agravado por la pobreza y marginación social de la población negra) acabaría contagiándose a toda la federación. Como reacción, el gobierno colonial llevó a cabo una política de dura represión contra los líderes negros y de detención indiscriminada de cualquier sospechoso de pertenecer a las guerrillas que se estaban formando en varias partes del país.

Es en ese contexto en el que Monseñor Donal Lamont, publica su carta pastoral *Purchased people* («Pueblo Adquirido»), cuyo título está tomado de la primera Carta de Pedro, y en la que con una teología sólida y con un análisis bastante lúcido de la realidad, condena el sistema de discriminación racial

como contrario a los dos grandes misterios del cristianismo: la creación (por la que todos somos hijos de un Padre común y, por tanto, iguales en dignidad y derechos) y la redención en Cristo de la que todos participamos y que nos convierte en *una raza elegida, un reino de sacerdotes, una nación consagrada, un pueblo adquirido por Dios para proclamar sus maravillas* (I Pe 2,9).

Asimismo, Lamont denunciaba en su carta pastoral el hecho de que a la mayoría negra se le relegase de la educación (un elemento esencial para el progreso de un pueblo) y cuestionaba la supresión de barreras raciales en situaciones intrascendentes, mientras que se mantenía la discriminación de los negros en sus derechos básicos. Esta carta pastoral (que no fue firmada por el resto de los obispos) causó un gran malestar en la mayoría blanca dominante que consideraba a Lamont un traidor.

Tras *Purchased People* vinieron otras cartas pastorales (ahora sí firmadas por la mayoría de los obispos de Zimbabwe) en las que, cada vez con más fuerza, se condenaba sin ambages el sistema de discriminación racial. Uno de los hechos que más parecía preocupar al joven obispo irlandés era la justificación de estas medidas discriminatorias (que constituían la base de la vida y de la estructura social de la colonia) desde el cristianismo (como una supuesta defensa de la civilización cristiana) y por personas que se consideraban cristianas:

Sin embargo no es ninguna sorpresa que muchos digan: «¡Así que esta es la civilización cristiana! ¡Esto es el cristianismo! ¡La protección de los pocos y ricos y el abandono de los muchos que no tienen nada!». Ellos también dicen: «Parece como si nos hubieran engañado los exponentes del cristianismo, los misioneros. Estos han venido aquí solamente para preparar el camino para el estado racista donde quedaremos permanentemente los que hacemos los trabajos más duros y donde unos pocos privilegiados podrán controlar y retrasar nuestro desarrollo indefinidamente».

Uno de los momentos más interesantes de la biografía de Lamont fue el de su participación en el Concilio Vaticano II. Lamont estuvo presente en to-

das las sesiones del mismo, pero su intervención más importante tuvo lugar durante la tercera sesión (otoño de 1964), cuando, con un famoso discurso en el que, utilizando la imagen de los «huesos secos» de Ezequiel, se opuso al borrador de documento sobre las misiones que se ofrecía a los Padres conciliares. Con un discurso demoledor, Lamont consideraba que el Concilio debería dar mayor importancia a la actividad misionera de la Iglesia y no limitarse a trece afirmaciones escuetas que daban la impresión de que la Iglesia no valoraba suficientemente esta dimensión tan importante de su identidad. De hecho, el documento sería rechazado y un año más tarde se presentaba el nuevo decreto *Ad Gentes divinitus* que suponía un paso adelante en la reflexión de la Iglesia sobre la misión y un aldabonazo a dicha actividad. La intervención de Lamont, el 7 de noviembre de 1964, constituye sin duda uno de los momentos más importantes en el proceso de elaboración de los documentos conciliares.

Pero Lamont volvería a ser conocido internacionalmente por el conflicto en Zimbabwe. Cuando estaba terminando el Concilio, en 1965, se había declarado de forma unilateral la independencia de Zimbabwe del Reino Unido, la potencia colonizadora. Era una independencia en manos de la minoría blanca (que controlaba y perpetuaba así su dominio), con una legislación racista y con la tendencia fuertemente acentuada a que dicha minoría controlase todos los resortes del poder. En la joven República, cuyo primer ministro era Ian Smith y que no fue reconocida ni por la ONU ni por el Reino Unido, las guerrillas iban ganando terreno y se convertían en una seria amenaza y el país se vio sumido en una larga y cruenta guerra civil.

En ese contexto, el 23 de marzo de 1976 Lamont era detenido por el gobierno de Ian Smith, siguiendo la llamada «Acta de mantenimiento de la ley y el orden» (*Law and Order Maintenance Act*) y acusado de dar cobertura médica a las guerrillas terroristas. Efectivamente, unas religiosas de la diócesis de Umtali, siguiendo el consejo de su obispo, habían atendido a unos guerrilleros heridos. Lamont declararía en el juicio que ese comportamiento respondía a razones humanitarias, así como al peligro que corrían aquellas religiosas que vivían en zonas rurales muy aisla-



das si se negaban a hacerlo. Asimismo, Lamont negaría cualquier relación con las guerrillas, rechazaría la acusación de simpatizar con el comunismo (al que siempre se había opuesto) y mantendría su compromiso, tanto con la paz (lo que suponía el rechazo moral de toda forma de violencia), como con los derechos de la mayoría negra marginada injustamente.

En octubre de 1976 Lamont era condenado a diez años de trabajos forzados, aunque luego la sentencia se fue rebajando hasta convertirse en una pena de deportación y expulsión del país. Al obispo se le privaba de la ciudadanía de Rodesia y se le declaraba *persona non grata*. Durante el tiempo en que estuvo fuera del país recibió numerosos homenajes, fue propuesto para el premio Nobel de la paz, se le concedieron varios doctorados *honoris causa* e incluso en Kenya se le dedicó un sello postal con su imagen en 1979. Lamont no volvería a Zimbabwe hasta 1980. Pero, en 1982, al ser nombrado un obispo nativo (Monseñor Alexio Muchabaiwwa), Lamont abandonó de nuevo el país y regresa definitivamente a Irlanda donde pasaría los últimos años de su vida. Murió el 14 de agosto de 2003. Fue enterrado por deseo propio no con los paramentos episcopales sino con su hábito carmelita. Sin duda, su biografía constituye un ejemplo de lucha por los derechos humanos y de compromiso evangélico por la justicia y la paz.

Jacques Madaule^{1 2}
Esprit

MOUNIER TREINTA AÑOS DESPUÉS

No solamente fue Mounier una alta inteligencia y un gran corazón, sino también una ardiente y firme voluntad. Esto es lo que hoy me golpea cuando pienso en estos veinte años transcurridos entre el proyecto de fundar la revista *Esprit* (diciembre de 1930) y la muerte de Mounier. Veinte años cercenados por los largos años nocturnos de la ocupación alemana. Mounier fue encarcelado por la vesania del régimen de Vichy, escribió en Dieulefit el *Tratado del carácter*, profundizó su pensamiento en el silencio. Pero en cualquier caso esos fueron para él años de silencio forzado, de interrupción.

¡Treinta años ya que no existe! Treinta años desde que corría con Daniel Villey, que tampoco está ya, por las calles primaverales de la Isla de Francia, el 22 de marzo, hacia aquella casa de Châtenay-Malabry, en que se nos había dicho que Emmanuel Mounier había muerto esa noche. Vuelvo a ver aún sobre el lecho fúnebre su boca, sus labios que no sonreirían nunca más, que no hablarían nunca más y, sobre su mesa de trabajo, al lado del reloj que él mismo había montado y que aún marchaba, dos o tres fichas desperdigadas sobre Marx, al que releía entonces. Todo había sido cercenado de un solo golpe.

1. Jacques Madaule (nacido en Castelnaudary en 1898) fue uno de los amigos a los que primero conoció Mounier apenas llegado a París, habiendo participado con él en los célebres *dimanches de Meudon*, el cenáculo de Maritain, del que el propio J. Madaule deja un relato pintoresco en *L'Absent* (Gallimard, 1973, pp. 11 ss). Además, testigo de primera hora y partícipe de la fundación de *Esprit*, recuerda: «Mounier era un poco pesado, aplicado, en contraste con el brío de Izard. Pero, tras la fundación de *Esprit* quedé asombrado de la joven autoridad que le veía desplegar» (*Esprit*, diciembre de 1950, p. 75).

En las elecciones municipales de 1935 *Esprit* (del que Madaule era uno de sus más asiduos cronistas políticos) suscitó y sostuvo en París la candidatura de Jacques Madaule a las elecciones del consejo municipal de Notre-dame-des-Champs, para oponerle a la del ex prefecto de policía Chiappe (cfr. Loubet del Bayle, J. L.: *Les non conformistes des années 30*. Éditions du Seuil, París, 2001) con la que Mounier y su equipo abandonan el «platonismo político» para iniciar la «técnica de los medios espirituales», consistente en oponer al desorden establecido el testimonio público. En Chiappe, Mounier y sus amigos veían un símbolo de la confusión de valores. «A este hombre 'manifiestamente podrido', que se presentaba en el barrio más 'católico' de París 'en nombre del orden, de la familia, de la propiedad, de la nación', había que oponerle una candidatura moral».

Mounier le llamaba «el buen campesino Madaule», por su acento de Lauragais, arrastrando las 'r' tan jocosamente que producía la felicidad de sus amigos. Madaule estaba orgulloso de sus orígenes, pero quizá no tenía una idea exacta de sus sonoridades, pues un día de 1936 tomando a Roger Leenhardt por el codo, le preguntó con candor. '¿Dígame la verdad, Leenhardt, tengo acento?' Profesor de historia y geografía, hijo de un republicano nacionalista muerto en la guerra, católico, catedrático y antiguo miembro de la Escuela francesa de Roma, hubo de abandonar esta ciudad por la presión de las fuerzas de ocupación nazi e irse a El Cairo. De buen humor comunicativo, dado a la conciliación (se autodefinía como *pontifex*, es decir, constructor de puentes), aseguraba los vínculos entre *Esprit* y otras familias de pensamiento, antes de la guerra sobre todo con las democristianas de *L'Aube*, con los dominicos de *Sept*, y de *La Vie intellectuelle* y, después de la guerra, entre católicos y comunistas y entre judíos y árabes. Como nota Michel Winock en su excelente «*Esprit*». *Des intellectuels dans la cité (1930-1950)*, Ed. Du Seuil, París, 1996, p. 144, Madaule terminó su carrera de profesor en el *lycée Michelet*. Consejero técnico en el gabinete de Francisque Gay de 1945 a 1947 y varias veces candidato malogrado a las elecciones legislativas y a las elecciones municipales de París, fue alcalde de Issy-les-Moulineaux (1949-1953).

2. Fuente: Traducción de Carlos Díaz.

Tuvo él el coraje de retomarlo todo tras la liberación. *Esprit* continuaba felizmente porque no existe ruptura tan profunda, tan radical, capaz de evitar que ciertos filamentos subterráneos se prolonguen. Pero todo era nuevo en esta primera mañana al salir de la noche. Todo estaba, no por rehacer, sino por recomenzar. Mounier tenía cuarenta años, esa edad en que, según Péguy, de quien Mounier se sentía tan cercano, se sabe de una manera cierta que el hombre no es feliz. Emmanuel Mounier tenía razones muy personales para saberlo, pero nada era capaz de descorazonarlo porque nada era capaz de desesperarlo, de desesperar a este cristiano. Un cristiano es el hombre de la esperanza.

No quisiera yo en absoluto que al leerme se creyera que Mounier fue ante todo y por encima de todo un fundador, un director de revista, como si nada hubiese sido para él más importante en el mundo que publicar cada mes un número de *Esprit*. En verdad, la revista no era más que un medio, pero un medio eficaz para hacer penetrar en el público, en el mundo, un pensamiento. Este término, de todos modos, expresa mal la cosa, a menos que se nos recuerde que el hombre piensa con todo su ser, con todo su cuerpo. Ese pensamiento era cristiano en su fuente profunda. En el transcurso de mi larga vida no he conocido cristiano más perfecto en su género que Mounier. Era solamente de aquellos que creen que el primer deber de un cristiano es ser un hombre lo más completo posible. Y no un hombre aparte, un hombre de camarilla, de capilla, sino un hombre abierto a las preocupaciones, a las necesidades de los otros hombres, un cristiano que siendo humano manifiesta la profunda, la esencial humanidad del cristianismo.

Eso era *Esprit*. Siempre la buena nueva, algo que no ha cambiado después de dos milenios. Mounier muere, todo vuelve a empezar justamente después de su muerte. Y dentro de cien años habrá otros que todavía no han nacido y que lo anunciarán con un estilo que nosotros no podemos imaginar. Pero yo creo que recordarán a Emmanuel Mounier como él mismo recordaba a Péguy, pues Mounier había intentado, como poco antes de él lo habían hecho, anunciar esa nueva siempre desconocida en un mundo descompuesto. La primera serie de *Esprit*, la que comienza en octubre de 1932 y termina en 1940, la an-

terior al desastre y la inmersión en el fondo de la noche, se esfuerza por conjurar lo que viene, lo que es inminente, lo que demasiados signos anuncian. Sabiendo lo que ha llegado, nada es para nosotros más patético que esa ruta cebrada de luminarias en que el joven piloto conserva su vuelo durante la tempestad. Yo no digo que no se haya equivocado nunca. Pero sus mismos errores eran proféticos.

Creo que después de treinta años puede decirse: Emmanuel Mounier ha sido en nuestro tiempo quien más se ha parecido a los profetas hebreos. No cesa de sacudir a los adormilados, de llevarles a lo esencial, a lo que permanece verdadero, sea lo que sea lo que llega. Y eso no es el *credo* de una Iglesia replegada sobre sí misma, clausurada, sino una llamada que todos pueden entender, por lejos que estén, pues se trata de una llamada a su común humanidad. Después de todo, esto no es otra cosa que la persona y la comunidad, no es más que el hombre tomando conciencia de su humanidad esencial. No fue conjurado el desastre, pero la esperanza no pereció con él.

En diciembre de 1944, pues, mientras que la Bestia herida de muerte da un último golpe sangriento en las Árdens, *Esprit* vuelve a comenzar en París en medio de un paisaje nuevo donde no todo ocupa aún su lugar propio. Este paisaje hay que aclararlo, comprenderlo, y encontrar su lugar y su quicio. Nada es como antes. Nada será ya nunca como antes. Pero es verdadero en cualquier tiempo, incluso en aquellos tiempos que parecen los más tranquilos. ¿Hubo alguna vez tiempo tranquilo, salvo en la imaginación de aquellos que no lo han vivido?

Mounier trabaja sin pausa en esa trágica puesta al día durante los cinco años que aún le quedan por vivir. Trabaja con una lúcida esperanza, la que brilla en las últimas obras que nos ha dejado: *Cristiandad difunta*, *Las certezas difíciles*, *El espíritu de los desesperados*, donde confronta a sus grandes contemporáneos: Camus, Malraux, Sartre, Bernanos.

Pero de él, de Mounier, después de treinta años, nos queda más que un pequeño montón de libros: más incluso —para aquellos que no han tenido la dicha de conocerle— que un ejemplo y un aliento: una cálida y viva amistad completamente cercana, una presencia amiga que no cesa y de la que hoy doy testimonio.

Introducción y traducción por
Carmen Herrando

UNA CARTA DE SIMONE WEIL A EMMANUEL MOUNIER

El texto que presentamos a continuación es, en realidad, el borrador de una carta dirigida a Emmanuel Mounier, como director de la revista *Esprit*, y fue publicado por vez primera en los *Cahiers Simone Weil* que edita la *Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil*, en diciembre de 1984¹. Gracias a Robert Chenavier, actual presidente de la Asociación y director de la citada publicación, podemos ofrecerlo a los lectores de *Acontecimiento*.

La firma de Simone Weil aparece una única vez en la revista *Esprit*; es en abril de 1938, y a propósito del caso de un anarquista español que fue acusado de bandidaje. Pero en varias ocasiones se pensó en ella como colaboradora de *Esprit*, con artículos serios y de fondo, y no pocas veces figura su nombre en la revista, a propósito de comentarios sobre artículos suyos publicados en otras revistas y boletines periódicos, siempre con elogio y a favor de sus posiciones.

La carta que publicamos hay que enmarcarla en un debate abierto por Maurice Lacroix en *Esprit*, en marzo de 1937, y que giraba en torno a la cuestión de si debían acabar en una unidad sindical las tendencias favorables a la unidad entre los obreros, que se constataban en Francia en aquellos años, gracias a la coyuntura propiciada por la coalición que gestó el *Front Populaire* (vencedor en las elecciones legislativas de 1936). René Belin, secretario general adjunto de la CGT, respondía con un claro «sí», abogando por la «unidad orgánica», mientras que el propio Lacroix, haciéndose eco de las presiones ejercidas por ciertos delegados de la CGT sobre algunos obreros durante los conflictos sociales que tuvieron lugar por aquel entonces, se pronunciaba en contra del monopolio sindical, y lo hacía en nombre de la libertad. Un tercer protagonista de aquel debate, Paul Vignaux, representante de la CFGT (Confederación Francesa de

Trabajadores Cristianos), observaba que cada organización sindical tenía su particular concepción de la lucha y de la colaboración entre clases. Y precisamente por ser el representante cristiano, sin dejar de reconocer el antagonismo existente entre el mundo de los obreros y el de los patronos, no quería pronunciarse sobre tales relaciones, pues aducía que siempre son conflictivas, partiendo ya de las propias bases.

En la carta, Simone Weil examina los puntos principales del debate: las relaciones entre la libertad y el pluralismo sindical, y la compatibilidad o la incompatibilidad que, a su juicio, pueden tener con la moral cristiana los ideales del sindicato anarquista CGT. La primera cuestión está muy clara para ella: la pluralidad de organizaciones sindicales conduce a una suerte de puja demagógica que lo que hace es volverse en contra de la libertad de los individuos. La segunda, sin embargo, la trata con mayor detenimiento. Ella no se consideraba católica, y así lo precisa en la carta a Mounier, que sí lo era: «personalmente, no soy católica», escribe. Sin embargo, deja claro que el interés «cultural» —y mucho más de fondo— del cristianismo es fundamental en las sociedades europeas como factor esencial de nuestra civilización, y como tal no puede dejar de tenerse en cuenta, y que por eso mismo hay que demostrar cuidadosamente que no hay ningún obstáculo que interfiera en esa supuesta relación entre un católico y la CGT. A su manera, y con su estilo personalísimo, Simone Weil propone sus reflexiones a Emmanuel Mounier. Y le expresa sin ambages que ve algunas incoherencias en ciertas posturas de los católicos, sobre todo a la hora de llevar a la práctica el mandamiento evangélico del amor. La joven pensadora se referirá tanto a la contradicción que ve en el hecho de que los cristianos

1. El artículo del número de los *Cahiers Simone Weil* donde se publica la carta, «Une lettre inédite de Simone Weil à Emmanuel Mounier» lo debemos a Géraldi LEROY, que es quien proporciona la información que nosotros resumimos. Véase *Cahiers Simone Weil*, Tome VII-nº 4, diciembre de 1984.

no cuestionen su pertenencia a naciones concretas —donde se suele excluir a los extranjeros— y que sigan sintiéndose de una nación aun en tiempos de guerra, como a la misma relación entre obreros y patronos, sobre la que recuerda la postura de algunos obreros huelguistas que durante los conflictos de 1936 infringieron con sus patronos el precepto evangélico de amar al prójimo. Posiblemente, sabiendo a Mounier católico confeso y hondamente preocupado por la sociedad en la que vive, Simone Weil alude a tal falta de coherencia entre los católicos, para expresar su propia denuncia ante un católico cabal que se tomaba muy en serio su fe.

Al final, se pronunciará claramente a favor de que los trabajadores cristianos se adhieran a la CGT, no viéndolo en ello ninguna incoherencia; al contrario, queriendo expresar por esta adhesión algo que, según el espíritu del Evangelio, debería ser más bien lo natural.

Las reflexiones de Simone Weil sobre estas cuestiones no llegaron a salir en la revista fundada por Mounier; o eso parece, pues hay que tener en cuenta que un buena parte de los archivos de *Esprit* desaparecerían durante la guerra.

Mi querido Mounier,

La lectura del último número de *Esprit*, y en particular de los artículos de Belin y de Vignaux, acrecienta en mí las ganas de mandarle algunas observaciones, porque creo que se está generando mucha confusión en el examen de un problema importante.

La existencia de la CFTC, junto a la CGT, plantea, en suma, dos preguntas: ¿Es indispensable para la libertad la pluralidad de las organizaciones sindicales? ¿Es incompatible con la moral cristiana el espíritu de la CGT?

Sobre el primer punto, creo que el principal inconveniente de la pluralidad de organizaciones consiste en que las necesidades de la propaganda, en las condiciones que impone la rivalidad, asfixian la libertad, la democracia y el espíritu crítico, en cada una de ellas. La rivalidad entre las propagandas provoca la esclerosis de las doctrinas, un género de lealtad mortal para el desarrollo del pensamiento, que hace que cundan las palabras de orden simplista: los «slogans» y las fórmulas, cuanto más chocantes, más pobres de significado. La unidad orgánica, al dar derecho de ciudadanía a concepciones diversas dentro de una misma organi-

zación, es la única que permite una confrontación de los distintos puntos de vista y el enriquecimiento del pensamiento. Naturalmente, aquí sólo es cuestión de la unidad orgánica en el movimiento sindical; estas reflexiones no se pueden aplicar al terreno político.

El segundo punto me parece más importante. ¿Hay incompatibilidad entre la CGT y la moral que enseña la Iglesia católica, o dicho de forma más general, la moral cristiana? Si la CGT fuera pura y simplemente una agrupación en torno a unos intereses, no se plantearía la pregunta; de igual modo que no nos preguntamos si los cristianos pueden entrar en sociedades no cristianas de aseguradoras mutualistas, en asociaciones no cristianas para defender a los pequeños comerciantes, o para velar por el descenso de los precios de las licencias de caza. Hay que decir la verdad, en esto. La CGT no es solamente una agrupación en torno a unos intereses. No es un partido; no es una doctrina. Pero tiene un espíritu, un ideal y unas tradiciones.

Vignaux cita estas palabras de un minero católico alemán: «Nuestra posición cristiana de principio nos obliga a la justicia hacia los patronos. Y el mandamiento ‘amarás a tu prójimo como a ti mismo’ preserva aquí, todavía más, todo su valor».

Por mi parte, personalmente, no soy católica. Pero considero la idea cristiana, que tiene sus raíces en el pensamiento griego, y que ha venido alimentando a lo largo de los siglos toda nuestra civilización europea, como algo a lo que no podemos renunciar sin envilecernos. Esto no me impide sentirme como en mi propia casa en la CGT. Nuestro sindicalismo no predica el odio, y no es el odio el que ha inspirado a sus precursores, a sus fundadores o a sus pioneros. Aún hoy, todo odio le resulta completamente extraño a sus militantes de más valía.

Me voy a permitir, por lo demás, decir a los católicos de la CFTC y de otros lugares, que en otros terrenos son menos escrupulosos que en el de la acción sindical. ¿Acaso la Nación está fundada sobre el amor? ¿Sobre el amor a los extranjeros, entiendo? ¿Por qué no hay un separatismo cristiano, por qué no está en cuestión fundar una nación cristiana, por respeto hacia la moral del Evangelio? De hecho, los cristianos no se separan de la nación; no se separan siquiera en los periodos en los que la actividad de la nación entera viene determinada por el odio, en tiempo de guerra, quiero decir. ¿Quién osaría, por lo demás, afirmar que,

durante la guerra, la proporción de los que odiaban a los alemanes era menor entre los católicos que entre los librepensadores? Y todavía aquel era un odio no razonado, sin motivo, sin excusa.

Pienso que no tenemos derecho a alegar pureza de principios cuando se defiende a ésta con más celo en los terrenos en que se acuerda con cierto conformismo, que en aquellos en los que provoca escándalo.

Si dejamos a un lado las organizaciones, si las hay, en las que toda la propaganda está fundada sobre el odio, diremos que el odio no es una cuestión de doctrina o de afiliación a tal grupo o a tal otro. Es un asunto de carácter, de altura de espíritu, de grandeza de alma. Es también un asunto de circunstancia. Porque no siempre resulta fácil no odiar cuando se ha sufrido mucho, o cuando se ha estado expuesto, sin defensa ninguna, a injusticias y a ultrajes.

Algunos católicos pueden pensar que el trabajo de educación de la CGT no está orientado hacia al apaciguamiento de la cólera y del rencor, que no busca calmar los odios, y que, por esta razón, tiene sentido que exista la CFTC. Pero se equivocan queriendo evitar el contacto con las masas obreras que están en la CGT, porque no es desde fuera desde donde pueden esperar formarlas.

Por otra parte, desde su propio punto de vista, no pueden reprobar a la CGT por alentar más bien la indignación que la generosidad, con respecto a los patronos. En la mayor parte de los casos, incluso desde el punto de vista cristiano, lo más urgente no es que los obreros se eleven hasta una grandeza de alma que les permita amar aun a sus propios perseguidores, sino que salgan de la pasividad mortal y de la resignación lastimosa, merced a las cuales quedan reducidos a una miseria inhumana. Puesto que, según la fórmula de Aristóteles que retomará santo Tomás de Aquino y se convertirá en doctrina de la Iglesia, la virtud supone un cierto bien estar. No hay, pues, ningún deber que preceda o que iguale al deber imperioso de luchar cuando es preciso para arrancar o para preservar un mínimo de bien estar, por debajo del cual ya no existe ni siquiera virtud.

La fórmula «Ama a tu prójimo como a ti mismo», fijémonos bien, no aconseja, por lo demás, ninguna pasividad insípida frente a los poderosos. No es recomendable amarse a uno mismo con complacencia, sino con severidad. Si tenemos un patrón que se enri-

quece aplastando vidas humanas a su paso, ¿hemos de desearle que viva y muera plácido e inconsciente, o que aprenda un buen día por él mismo lo que significa ser el más débil? Es el segundo deseo el que hay que llevar a cabo si le tenemos ese género de amor que hay que tener para con uno mismo. Los obreros que se recrearon secuestrando un poco a sus patronos en junio, no infringieron, a mi parecer, el precepto evangélico del amor al prójimo.

Las clases, ¿deben «luchar» o «colaborar»? Hay mucho de artificial en esta oposición. ¿Quien puede negar que haya colaboración entre las clases? En cuanto un obrero trabaja, colabora con su patrono, pues para no colaborar tendría que estar siempre en huelga. Los delegados obreros o los sindicatos que discuten sobre contratos colectivos aceptan cierta colaboración con los patronos. ¿Quien puede negar además que se de la lucha de clases? Cada vez que un obrero se siente tratado como materia prima o como un material menos valioso que el utillaje mecánico, se rebela en su interior, sea cristiano o no. Desde ese momento, aun si calla por impotencia o por miedo, existe virtualmente la lucha. El ideal de un jefe de empresa, desde el punto de vista de la contabilidad, es tener obreros que aporten un trabajo muy intensivo pero que no consuman. El ideal de un obrero, como hombre, es aportar un esfuerzo que no agote ni de lejos sus recursos vitales, y vivir en el bien estar. Y hay oposición entre la contabilidad de la empresa, en relación a la cual los obreros son medios de producción, y las aspiraciones de los obreros, para quienes la empresa es un medio para ganarse la vida. Como la fuerza está del lado de la contabilidad, las aspiraciones obreras quedan automáticamente sacrificadas, y sólo la lucha puede restablecer un cierto equilibrio.

Se da, pues, colaboración y lucha a la vez. Es un hecho, un hecho que no se puede contestar, salvo que queramos mentir. Las divergencias comienzan cuando se trata de elaborar un método de acción que tenga en cuenta estos hechos. Algunos quieren reducir la colaboración al estricto mínimo que impone la fuerza, y aprovechar cada ocasión de luchar con la mayor energía, con el fin de aplastar rápidamente al adversario. En la CGT, sólo una ínfima minoría tiene actualmente esta actitud. La mejor prueba es la de que en junio no rompieron nada. La posición adoptada por la Federación de Mineros o los artículos de Belin sobre las cuarenta

horas, en *Le Peuple*, muestran, por lo demás, que los militantes de la CGT no se preocupan de las reivindicaciones obreras hasta el punto de olvidarse de los intereses del país.

Por otra parte, algunos quieren sofocar cualquier veleidad de lucha, es decir, que bautizan como colaboración a la sumisión sin reserva, a la obediencia pasiva o a la esclavitud. Se les podría aplicar la bella fórmula de Robespierre: «bautizan con el nombre de paz a la soledad de los desiertos y al silencio de las tumbas». Afortunadamente, no es el caso de la CFTC. Entre estas dos posiciones extremas, se da toda una gama de matices en la que ningún corte justifica la cristalización en dos organizaciones. ¿Quién desea más que los militantes de la CGT una colaboración plena y entera entre todos los elementos de una empresa industrial? En eso mismo está exactamente su ideal. Sólo que piensan que la colaboración implica primero que los que ejecutan puedan encontrarse en un plano de igualdad con los que dirigen; y que las relaciones de interés no estén combinadas de tal suerte que los sufrimientos de los primeros sean un elemento esencial para el éxito de los segundos. A sus ojos, allí donde los unos tienen el derecho de hablar y los otros el de callarse, lo que hay es sumisión o revuelta, pero no colaboración, si hablamos con propiedad. Y allí donde los unos tienen un interés directo en hacer sufrir a los otros, cualquier colaboración no es más que un engaño. Lo que reprochan a los que postulan la colaboración no es que deseen la colaboración, sino haber encontrado un hermoso nombre para disfrazar la engañifa y la esclavitud. Para ellos, una colaboración plena y verdadera en las empresas industriales es un objetivo cuyas condiciones sólo se pueden llevar a cabo a través de la lucha. Y esta lucha es la que llaman lucha de clases.

Creo que, en el fondo, la única cosa que puede chocar a un cristiano, en el espíritu de la CGT, es la tendencia a cierta demagogia, a quitar siempre, en todos los casos y sobre todos los aspectos, la razón al adversario. Pero esto no es algo propio de la CGT. Ocurre lo mismo en todos los grupos humanos que luchan contra otros, no sólo en los sindicatos, sino también en los partidos, en las naciones, en las Iglesias... El deber de reaccionar contra este tipo de demagogia no es espe-

cíficamente cristiano; se impone a cualquier hombre que piense. Hace falta mucho valor para ello. Y no es fácil ejercer en ningún medio un valor moral de esta especie, pues es escaso por doquier, y por ello aún más precioso. El honor de la CGT es que se encuentren en ella hombres que posean este valor, en cualquier escala de la jerarquía y sobre todo en su Junta confederal.

En resumidas cuentas, no logro percibir nada concreto que pueda desviar a los cristianos de la unidad obrera. Veo, como revancha, además de razones de orden general, una razón de circunstancia, que debería incitarles fuertemente a dicha unidad. La CGT no es un bloque monolítico. Y si los cristianos la examinan con detalle, encontrarán en ella algunos hombres que les resultarán más próximos que los demás. No afiliándose a la CGT, abandonarán a estos militantes y los expondrán a quedar ahogados bajo el número; contribuirán así a reforzar a aquellos elementos de la CGT que les inspiran las ganas de alejarse.

Cordialmente suya,

S. Weil

PS: Vignaux publica un documento sobre Bélgica. Hay que hacer dos observaciones al respecto.

- 1.º El sindicalismo belga es un sindicalismo «de bases múltiples», es decir, que el sindicato, a través de las cooperativas, las mutualidades, las distribuciones de los fondos para el paro, etc., posee cierta influencia material sobre sus afiliados, en razón de la cual la unidad obrera tal vez presentaría ciertos peligros. Aquí no tenemos nada comparable.
- 2.º Los sindicatos belgas no son independientes; están afiliados al POB². Los católicos invocan allí razones legítimas contra la unidad obrera, de las que no pueden prevalerse aquí, ante una CGT independiente. ¿Se me dirá que la independencia de la CGT es una ficción elegante, una simple fachada, que la CGT está sometida a influencias políticas? No es exacto; y si un día fuera así, los hombres de la CFTC, por el alejamiento que mantienen, tendrán buena parte de responsabilidad en una evolución tan desastrosa.

2. P.O.B.: Partido Obrero Belga.

¡Alahu Akbar!

Fue a la primera luz del día, en la madrugada de un día de julio de 1938, cuando el destacamento de regulares moros sacó a ese puñado de prisioneros alemanes de la Brigada Thaelmann del patio de la finca donde estuvieron encerrados durante la noche.

Ese grupo de sobrevivientes de aquella brigada de Internacionales había sido capturado después de un prolongado tiroteo en el que murieron muchos alemanes y moros, que jamás se habían visto en la vida. Ambos lucharon por causas muy distintas: los moros de Franco por el pan, el botín y el saqueo, los alemanes —en su mayoría comunistas exilados de la Alemania nazi— por ideales políticos antifascistas. Ambos supieron poco de lo que pasaba en España, aunque sobre esa tierra vertieron su sangre. Mercenarios, unos, e idealistas descarrilados, otros, dedicados a matarse sin odio y sin saber en el fondo, de qué se trataba.

Entraremos por la puerta grande (la de Brandemburgo), *hundiremos la esvástica* (la del enemigo nazi) *en el Rhin* (*Das Hakenkreuz versenken wir im Vater Rhein*). Así cantaban antes de ser llevados al paredón (unos restos de escombros en el lejano Aragón). Confusión total de lugar, de situación, de actores y de acción, porque por la puerta grande de Berlín desfilarán pronto otros alemanes, los de la Legión Condor, con el signo de triunfo, la esvástica en alto.

Ahora, bajo la tenue luz de la madrugada, los brigadistas alemanes fueron arrastrados uno tras el otro a la muerte, y con el puño en alto algunos dijeron algo en alemán, porque no sabían español y los moros tampoco entendían, cuando les pegaron el tiro para que mordieran el polvo de esa lejana tierra.

Así pasó, hasta que llegó el turno a Albert. Pues Albert A. era turco. Había llegado a Hamburgo de niño con sus padres. Allí había estudiado una carrera

universitaria de filosofía, había sido un alumno privilegiado del famoso Vorländer. Se había hecho miembro del partido comunista cuando Hitler fue nombrado canciller y él pasó al exilio. Como muchos otros alemanes fue consecuente. Cataluña le llamaba y el batallón Thaelmann le esperaba y, elocuente, plurilingüe, pronto fue el alma de la compañía.

Ahora, durante la noche —todos sabían que iban a ser fusilados— repasaba las estaciones de su joven vida. ¿Quién soy?: ¿musulmán o cristiano?, ¿oriental u occidental?, ¿alemán o turco? Soy creyente, finalmente se decía. Un bizantino multiétnico con una patria: la lengua y la filosofía alemanas. Pero ahora, en el momento de la ejecución, le invadió una gran calma, extendió los brazos, abrió las manos en plegaria y gritó fuerte como lo recordaba de su primera infancia en Estambul:

—¡Alahu Akbar!

Su voz retumbó entre la ruina de aquel cortijo aragonés. Y pasó algo inesperado: parece que un rayo pasó por los brazos de sus ejecutores que ya habían levantado los fusiles. Bajaron los *mauser* y se miraron entre ellos. Albert se había desmayado y cuando despertó se encontró otra vez en el patio del cortijo. De ahí lo transportaron a la capitanía. Y comenzó un largo paseo por numerosos campos de concentración y cárceles de la España victoriosa.

Yo conocí a Albert A. en Barranquilla, Colombia. Hasta allí le había llevado la vida de emigrante después de la amnistía en España y la admisión como refugiado en Colombia. Albert A. había dejado atrás esa fase de ideologización para dedicarse a luchar por las ideas. Porque es cierto, para él no había otra opción que elegir entre ideologías. Los jóvenes de entonces tenían que definirse como persona, como carácter, como *homo politicus* en acción. Nadie se escapaba a esa ley colectiva en la Europa de aquel



tiempo. Las generaciones posteriores no tienen noción de eso, al estar viviendo en épocas sin calenturas políticas. Así Albert A. en Colombia como inmigrante inició su verdadera vida y cumplía una vocación.

Y la ciudad de Barranquilla lo considera ciudadano predilecto porque nombrar sus méritos llenaría varias páginas. Como profesor colaboré con él, me llamó amigo y me contó lo que acabo de relatar. Fue un privilegio y un honor. Y yo también digo en mi lenguaje: Dios es grande.

E?E?E

¡Alahu Akbar!: Post data

Las respuestas de varios amigos que conocían y apreciaban a Albert A. me motivan a formular un anexo.

En cada vida existen secretos que, en algunos casos, son desconocidos por la misma familia. Sin embargo son eventos claves para comprender el carácter y la actitud social de esa persona. La experiencia traumática deja una huella imborrable en la mente sensible y aquel hombre ya no es el mismo que ha sido antes. Haber vivido la cercanía de la muerte es así y la persona parece ser transformada en otra. El apóstol San Pablo narra esa experiencia, que, por ello, llamamos «paulina». Barranquilla fue el escenario de la vida ejemplar y altruista de Albert A., y tal vez sería otra si A. no hubiera pasado por aquel trauma.

Acabo de leer una nota en la prensa (FAZ, 3/8/2011) sobre un caso similar, pero con un resultado muy diferente.

En una fotografía, documentada en el archivo de la *Wehrmacht* alemana, se observa un grupo de «partisanos yugoslavos» momentos antes de ser ejecutados. Escena triste de la guerra en Yugoslavia de 1941. En la foto se ven de diez a quince personas civiles, entre ellos niños y en medio —¡sorpresa!— un hombre con uniforme alemán. ¿Quién será y qué le habrá pasado?

Por una casualidad, un anciano, residente en Dortmund, Alemania, lo reconoció: era su hermano, y una investigación detallada reveló lo siguiente:

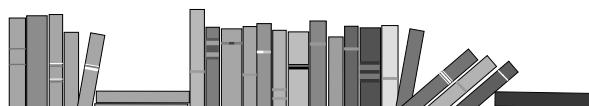
Su hermano, el cabo Josef Schulz, formaba parte del comando destinado a fusilar a los «partisanos», que eran civiles escogidos al azar en un pueblo cercano para castigar actividades de la guerrilla yugoslava contra el ejército alemán. Pero en el momento de recibir la orden: ¡apunten!, Schulz tiró su fusil al suelo y se puso delante de los que tuvieron que morir. El oficial, teniente, le ordenó retirarse o, en caso contrario, abrirían fuego. Schulz no obedeció, y acto seguido, cayó fusilado junto a los demás prisioneros.

El oficial escribió una carta a la familia diciendo que el cabo Josef Schulz había caído por el *Führer* y por la patria. Pero la foto, hecha por un desconocido, y guardada casualmente, reveló lo que realmente sucedió.

El hermano cuenta que Schulz era un hombre pacífico y apolítico, ni siquiera era rebelde contra el nazismo. Era un buen pianista y pintaba como aficionado. Simplemente llegó su hora de la verdad para negarse a matar y preferir morir antes de hacerlo. ¿Un mártir, un héroe? Ustedes decidirán.

Albert A. tuvo la suerte de encontrarse con moros dispuestos a darle el perdón como a otro musulmán corresponde. Yo me pregunto: ¿Quiénes han sido estos alemanes capaces de fusilar a su mismo compañero? ¿Qué embrutecimiento, qué degradación!

Pero hay quien se acuerda de él: en la población serbia de Smederevska Palanka hay una calle que ahora se llama: Calle de Josef Schulz.



Aturar la crisis¹

Arcadi Oliveres
Barcelona, 2009.
Editorial Triangle.

Libros como éste son siempre bienvenidos: por el simple hecho de poner el dedo en las lacras sociales actuales, de las que hay, desgraciadamente, gran abundancia para denunciar lo que a menudo los denominados «técnicos», sean economistas —Oliveres es economista pero no habla como lo acostumbran a hacer buena parte de los miembros del gremio—, políticos o «expertos» de todo tipo de pelaje se empecinan en embrollar —si no, en confundir— y que hacen que el ciudadano de a pie vea muy lejos de él la comprensión y aún más las propuestas de solución de los problemas cotidianos que a todos nos complican la vida.

El libro aborda más de cincuenta cuestiones, la mayoría de ellas de auténtica envergadura y peso socioeconómico y político en el mundo actual: la especulación como modo de actuar en áreas como son los planes de pensiones, los excesos en las comisiones relativas a la gestiones que realizan cajas y bancos, los fraudes de todo tipo (tráfico de influencias, información privilegiada, fraude fiscal propiamente dicho, malversación de fondos públicos...), el consumismo como hábito que colabora en la expansión de la explotación y la miseria de las sociedades económicamente más débiles, la corrupción y prevaricación endémica extendida por doquier —y hay que decir que el autor transforma su sensibilidad y atención por todo lo que sucede en nuestro entorno en una herramienta de terapia inmediata—, las maquinaciones de los «selectos clubes» económico-políticos mundiales empecinados e implicados en el dominio del planeta de acuerdo

con sus conveniencias expansivas, la falta de escrúpulos en el control y la promoción de nuevas energías como los biocombustibles condenando a la miseria a millones de personas del tercer mundo...

La diversidad de temas que trata el libro lo hacen ameno y útil a todo aquel que quiera sumergirse en la comprensión de este sistema perverso de la economía capitalista y fuertemente globalizada que, a pesar de todo, el autor asegura en el subtítulo del libro «que es posible cambiar». Las ilustraciones y algunas anécdotas del estilo característico con el que siempre nos sorprende Arcadi Oliveres nos permiten obtener, a partir de la lectura del libro, un bagaje bastante completo de los males que acechan a nuestro planeta.

Las propuestas o alternativas a tantos disparates relatadas por una ágil crítica socrática de los vicios colectivos e individuales humanos en una sociedad desigual, injusta y acomodada a su errática marcha son representativas de la actitud invariablemente esperanzada del presidente de «Justícia i Pau», apoyada, no en la «fe» en ninguna institución política; sino en las fibras racionales y emocionales de las personas que se unen en un mismo grito de esperanza contra la injusticia, actuando sin ruido pero sin abdicar jamás de las tareas por hacer y yendo paso a paso. Saber decir no al fraude, a los paraísos fiscales, a la locura del gasto militar, a la «profesionalización» de la política como «carrera» o modo de hacer dinero, a la hipocresía de las grandes compañías y gobiernos que las apoyan para explotar a los países del tercer mundo con quienes pactan supuestas ayudas que en realidad beneficiaban a ellos mismos... Y al mismo tiempo, saber decir «sí» al control de la banca —y, como alternativa, la difusión

de la banca ética— y de las actividades financieras mundiales, a las empresas cooperativas, a los derechos laborales, a las energías renovables, al consumo responsable, a la educación humanizadora y no «periférica» o superficial dirigida a la obtención y a las exigencias de mano de obra barata para un mercado controlado por el capital...

En su libro, Arcadi Oliveres hace referencia al conocido Plan de Bolonia, uno de cuyos principios básicos, en el que se apoya y a la vez promueve, es el de proveer a Europa de profesionales para la empresa y para el mercado. A priori no parecería inapropiada ésta característica; pero el problema aparece cuando se vislumbra el riesgo de que la formación quede sometida al servicio del mercado, que sería algo así como afirmar que éste preside —o debe presidir y controlar— el proceso educativo y civilizatorio. Atacar la crisis en la que estamos inmersos significa

devaluar el protagonismo ficticio del dinero como si fuera algo valioso por sí mismo, otorgándole no más que el lugar que le corresponde como simple medio de intercambio para resolver necesidades en forma de bienes o de servicios. Si la educación —y no sólo la universitaria— se reduce a un simple instrumento para este objetivo de producir y engrosar más dinero, se educa a los jóvenes en la «no educación», en el beneficio fácil —que pronto se verificará que no lo es tanto—, en las crisis o en las patologías de todo tipo, no solamente económicas, sino alimentarias, de valores y de hábitos consumistas y exóticos...; tanto para quienes se creen privilegiados, como para aquellos que erróneamente aspiran a conseguir el estatus de los primeros. Este «sistema», ciertamente, no es muy prometedor y requiere un cambio: a todo eso nos invita Arcadi Oliveres.

Albert Llorca Arimany

1. Texto original en catalán; en castellano: *Detener la crisis*.

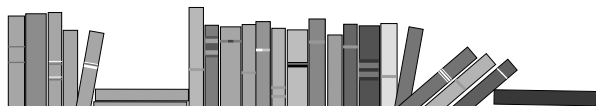
Ciudadanía activa y religión. Fuentes pre-políticas de la ética democrática

Agustín Domingo Moratalla
Ediciones Encuentro, Madrid, 2011.
263 páginas.

«Nada hay más temible que el celo sacerdotal de los incrédulos». Con esta frase del *Juan de Mairena* de Antonio Machado, cierra Agustín Domingo Moratalla las páginas introductorias al libro que aquí presentamos, editado en Encuentro, que ya va por su segunda edición, a los pocos días de salir.

La cuestión religiosa y la cuestión ética, para bien o para mal, siempre están al cabo de la calle, en el debate público. Este libro, lleno de sentido común y riguroso, les hace frente, las «afronta»,

como nos recuerda el autor que hacían Mounier o Maritain con los grandes asuntos de su tiempo, a la par que realiza un ejercicio lúcido de pensamiento en torno a ellas, estableciendo un verdadero diálogo con los que no dejan de ser los grandes retos de nuestro presente. Tras unas páginas en las que vuelve a considerar el concepto de ciudadanía, tan traído y llevado en estos últimos años, para injertarlo luego en la realidad global de las sociedades presentes, el autor considera varios modelos de ciudadanía, abogando por la necesidad de una ética intercultural que tiene el deber de pensar en serio lo que significa la convivencia en sociedades complejas donde se mezclan tantas etnias, como sucede hoy en nuestras sociedades plurales. Pero es preci-



so dar toda su importancia a los símbolos presentes en nuestro mundo, tan relacionados con las grandes preguntas en torno al hombre y a su realidad vital, frecuentemente expresadas a través del hecho religioso, porque no en otra cosa consiste la cultura, que es esencialmente expresión de la realidad por medio del lenguaje simbólico; y más aún cuando, como es cada vez más el caso, nuestra realidad social deviene en más y más plural y multiétnica. Tal consideración es clave en esta obra de Domingo Moratalla, donde se presenta como ejercicio necesario establecer una diferenciación clara entre *secularismo* y *secularidad*. Porque uno y otra entienden a su manera el proceso de secularización que se ha venido dando en nuestras sociedades: el secularismo, de modo cerrado y negativo, mientras que la secularidad lo hace considerando la sociedad secular de forma abierta y plural. Bien asentadas estas bases, el autor presenta el actual debate sobre «Educación para la ciudadanía», donde deja meridiana clara su postura, que no es, ni mucho menos, la de oponerse a que la ciudadanía «se convierta en el concepto central sobre el que construir la opinión pública de una sociedad *verdaderamente* democrática» (p. 85). Bien al contrario. Pero se trata de construir esa ciudadanía sobre las fuentes pre-políticas de la democracia, esto es, teniendo en cuenta al hombre y su realidad cultural en todas sus dimensiones, y apuntando hacia una verdadera laicidad, que dista mucho del reduccionismo laicista de la ideología de este mismo cuño. Y no se puede construir una ciudadanía auténtica sin considerar dichas fuentes pre-políticas, que son fundamentalmente morales y culturales, y toman su savia del pozo de las tradiciones culturales que consti-

tuyen la urdimbre de los pueblos, como dice el autor en la página 105 del libro. Sólo desde ahí se puede plantear la ciudadanía activa como horizonte educativo, y sólo desde estas consideraciones puede ser posible hacer frente a los grandes retos de la interculturalidad en el mundo de hoy. El debate que se celebró a comienzos de 2004 entre el entonces cardenal Ratzinger y Jürgen Habermas viene a dar luz sobre estas cuestiones, y destaca la necesidad del diálogo y de un *ethos de la responsabilidad*, cada vez más necesarios en nuestro mundo.

Para Agustín Domingo Moratalla, hemos llegado a la «edad hermenéutica de la moral», que podría definirse como «la filosofía de un tiempo en el que nos instalamos en la finitud de la existencia» (p. 144), pero que precisa de la confianza necesaria para una «apertura estructural al futuro», para seguir dando respuestas reales a nuestra radical necesidad de sentido. De la mano de Habermas, Taylor y Ricœur, el autor trata de dar respuesta a los grandes retos que plantea esta nueva hermenéutica, que ha de transformarse en hermenéutica de la confianza. Todos ellos remiten al símbolo y a su profundidad, así como a no dejar de lado las propias tradiciones y sus vertientes religiosas. «Es preciso —dirá Ricœur— preservar la dimensión no política, la dimensión de no poder, para que el poder de una palabra débil políticamente tenga una oportunidad de ser escuchada por otros... una palabra fuerte que dirá 'no matarás', 'dirás la verdad', 'sed justos', 'respetad a los débiles'» (p. 186).

Y concluye Agustín Domingo Moratalla con un capítulo dedicado a la manera de entender la tolerancia que conlleva su planteamiento, donde plantea nada menos que el

germen de una *ética de la solicitud* que tiene en cuenta a la persona, y a la persona en comunidad, cuyas raíces no son ajenas a los ejes principales del personalismo comunitario.

Para terminar con dos capítulos dedicados a la visión de deslegitimación cultural de la violencia, tal como la presentan René Girard y Paul Ricœur, y a la «espiritualidad del desarrollo», como «capital espiritual de una ética del desarrollo

integral de las personas y de los pueblos», donde se fija sobre todo en el pensamiento ético de Amartya Sen.

Un libro, en definitiva, importante, y cargado de sugerencias para llevar a la reflexión y a la vida, con propuestas verdaderamente hacederas para vivir como personas en un mundo complejo, injusto y desbordado, como es el nuestro.

Carmen Herrando

El sentido de la historia. Aproximación a la concepción personalista de la historia

Alfonso Camargo Muñoz
Universidad de Santo Tomás.
Tunja. Colombia

Me complace en extremo dar al menos una breve noticia de la aparición de un gran libro, que tuvo su origen como Tesis Doctoral defendida en Barcelona bajo la experta dirección de nuestro también maestro Josep María Coll obteniendo la máxima calificación, en favor de la cual yo mismo voté también como miembro del tribunal. Vi entonces que el Padre Alfonso Camargo era hombre sabio y prudente y le animé a que publicara aquella tesis. Aquí está.

La primera parte, bajo el título «Proyecto de una civilización personalista y comunitaria», alberga cinco capítulos: 1. Itinerario personal de Emmanuel Mounier. 2. Tras las huellas de Péguy. 3. La crisis del

hombre occidental. 4. Hacia una nueva civilización. 5. Hacia un régimen personalista y comunitario. La parte segunda contiene los seis capítulos restantes: 1. Introducción a la conciencia histórica. 2. La moderna conciencia histórica. 3. Aproximación a la conciencia histórica en torno a Emmanuel Mounier. 4. La historia y la noción de progreso. 5. La dirección general de la historia. 6. El hombre, autor de su propia liberación. A lo cual sigue la Bibliografía. Sus 321 páginas no tienen desperdicio. Por lo demás, hay libros y libros. Éste es en realidad el primer libro que se escribe en Colombia sobre Mounier, y con eso está dicho todo respecto de su posible proyección futura. Y a la vista de su importancia me permito añadir aquí el mail de su autor el Dr. Alfonso Camargo, profesor de la Universidad de Santo Tomás (Tunja. Colombia), por si desean comunicarse con él: alfonso cm@hotmail.com

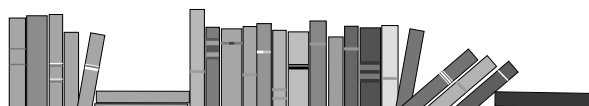
Carlos Díaz

Vivir la humildad. Ensayos contra la soberbia.

Javier Barraca Mairal
Ed. San Pablo, Madrid, 2011, 140 pp.

El Dr. Javier Barraca, discípulo personal de Emmanuel Levinas en París, es profesor titular de Filosofía de la Uni-

versidad Rey Juan Carlos de Madrid y miembro fundador de la AEP (Asociación Española de Personalismo). Su último libro, *Vivir la humildad. Ensayos contra la soberbia*, podría ser leído con optimismo (¿quién no se considera humilde en el fondo?) pero también desde el temor (¿quién no teme ser percibido como so-



berbio?), aunque en realidad resulta lo más común la presencia de ambos polos en cada uno de nosotros, aunque, eso sí, con distintas proporciones.

Este excelente libro de bolsillo no puede por menos de ser leído sin despegarse de él y de un tirón, como también me ha sucedido a mí mismo. Lo más relevante del mismo ha sido para mí la dulce delicadeza sin cursilería con que se escribe, y la profundidad sin

alardes con la que instruye y al propio tiempo deleita. Celebro, pues, y mucho, su aparición. Yo también escribí en su día un libro sobre la virtud de la humildad, pero -¡y no es por falsa humildad, sino porque es como es!- no me salió tan bonito como éste de Javier Barraca, cuya obra va creciendo mucho a lo largo del tiempo, algo que puedo decir con paz porque vengo leyéndole desde sus primeros libros.

Carlos Díaz

La verdadera historia del PSOE. De Pablo Iglesias a Zapatero,

Girauta, Juan Carlos

BuenasLetras, Madrid 2010, 238 pp.

Periodista catalán y antiguo militante del PSOE, Juan Carlos Girauta escribe este libro con la intención de divulgar pasajes poco conocidos de este partido. Fue, como dice él mismo, un convencido socialista y muy «felipista», pero decepcionado por la corrupción y los GAL. La gota que colmó el vaso y que le hizo abandonar el PSOE se dio un día en la sede del PSC. Llevaba el PSOE cuatro años gobernando España, y el ministro de defensa, Narcís Serra, pertenecía al PSC cuando ETA asesinó al comandante Saénz de Ynestrillas. En ese momento, en la sede del PSC, en la que el periodista estaba presente, se oyeron unos aplausos a favor del atentado de ETA y la muerte del militar. Y, dice Girauta: «Y ellos tenían el gobierno de España».

Aunque con ese planteamiento parezca que el libro vaya a ser un ajuste de cuentas con el PSOE, no es esa la intención. Quiere, el autor, huir de la parcialidad y no ocultar los hechos de esta historia. Así, a lo largo de cinco partes y con un estilo muy ameno, el autor va desgranando la

historia de este partido político desde los tipógrafos y Pablo Iglesias hasta los últimos tiempos con José Luis Rodríguez Zapatero.

Comienza la primera parte, titulada «De las palabras a los hechos», citando a los tipógrafos. Las dos terceras partes del núcleo fundacional del PSOE tenía esta profesión. A partir de aquí, va recogiendo los hechos más importantes: una pequeña biografía de Pablo Iglesias, el nacimiento del periódico «El Socialista» y de la UGT, la actitud del partido frente a la guerra de Cuba, la Semana Trágica y la guerra de Marruecos.

La segunda parte comienza con Francisco Largo Caballero, y acaba con el fin de la Guerra Civil, tocando temas cruciales para el desarrollo del partido: el nacionalismo catalán; la Gran Guerra, ante la cual había diversas opiniones; la postura ante la Revolución Soviética, que provocaría una escisión, dando lugar al PCE; la dictadura de Primo de Rivera y la colaboración del PSOE con ella, y la facilidad con la que pasó a estar en el gobierno de la República; el golpe de estado de 1934, en el que estaba implicado el PSOE y algunos de sus diputados entre los dirigentes de la insurrección; la Guerra Civil, donde se cita la mayor parte de las checas de

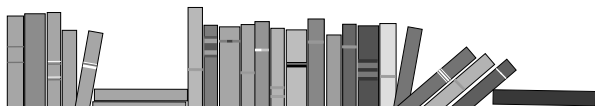
Madrid. Son breves y concisas las semblanzas que el autor hace de Indalecio Prieto, Juan Negrín y Julián Besteiro.

La tercera parte, titulada «Travesía en el desierto», narra desde la disolución de las estructuras del PSOE después de la Guerra Civil hasta el Congreso de Suresnes, en 1974. Según se relata en el libro, el PSOE no fue un partido activo en la oposición al régimen de Franco. No fue un protagonista antifranquista, ya que el antifranquismo en España fue básicamente llevado por el Partido Comunista. Se recoge una semblanza de Nicolás Redondo Urbieto como uno de los reconstructores del PSOE a través de UGT. El exilio socialista español en Francia se concentró en París y Tolosa, sede de la mayoría de los congresos del PSOE en el exterior. El PSOE interior fue organizado de forma aceptable por Eduardo Villegas, aunque el peso lo tenía el de Francia. Pero, para su desgracia, la estrategia de ambos se basaba en la idea de que Franco no duraría mucho. Y, mientras tanto, las detenciones en España, hacían que el partido tuviera que organizarse una y otra vez. A partir de 1970, la organización se rompe en dos: el PSOE histórico de Rodolfo Llopiés y el PSOE Renovado, cuyos representantes eran Nicolás Redondo, Pablo Castellano y Felipe González, saliendo este último vencedor. Y, así, asoma Felipe González, junto con Alfonso Guerra, en este PSOE Renovado y financiado por organizaciones europeas.

La cuarta parte trata sobre «Democracia y felipismo». El PSOE se intentaba presentar como una alternativa viable a la derecha española y como el único partido legitimado moralmente para gobernar España después de décadas de dictadura derechista. Siendo un partido todavía ilegal, celebraba en Madrid el Congreso

de 1976, por todo lo alto. Felipe González salió ratificado como secretario general, Alfonso Guerra secretario de organización y Ramón Rubial, presidente del partido. Todavía se declaraba partido de clase y marxista, hasta que Felipe González, con una demostración de poder, le obligó a abandonar oficialmente su definición como partido marxista. Obtuvo mayoría absoluta en las elecciones de 1982 y fue recibido con gran entusiasmo, pero llegaron las sombras sobre su gobierno con la corrupción generalizada, los GAL, la alta tasa de paro y la progresiva politización de la justicia. Se cita una frase de Nicolás Redondo Urbieto: «Nunca tan pocos en tan poco tiempo, han arruinado tanta ilusión».

La quinta y última parte, «Penitencia y zapaterismo», toca ya estos últimos años del PSOE. Perdidas las elecciones de 1996, Felipe González renunció a la reelección como secretario general. Con él se fueron Guerra y Benegas. Pero el sucesor seguía siendo el felipista Joaquín Almunia, quien convocó unas elecciones primarias que perdió, sorprendentemente, a favor del exministro Borrell. Pero, intensificado el control de la dirección sobre Borrell, ninguneado por el aparato y humillado públicamente por González ante las cámaras de televisión, Borrell dimitió. En la posterior carrera hacia la secretaria general, un modesto parlamentario de las listas León, aprovechando su perfil bajo y la desconfianza reinante entre las corrientes socialistas, junto con el resultado de tantos intereses creados, salió elegido secretario general del PSOE el 22 de julio de 2000. Guerristas y partidarios de Rosa Díez lo tenían como segunda opción antes que facilitar la elección de Bono. El PSC, en las coordenadas ideológicas del nacionalismo cata-



lán era contrario al «españolista» Bono y quería un liderazgo débil en el PSOE y un secretario general manejable, en deuda con Maragall. Zapatero, ya elegido, aprovechó cuantas ocasiones se presentaron, para desgastar al gobierno de Aznar. Incapaz de derrotar a la derecha en el terreno de la gestión, del modelo político y de las propuestas: las vacas locas, el submarino Tireless en Gibraltar, las relaciones diplomáticas con Marruecos, el petrolero Prestige, la intervención aliada en Irak... Todo era utilizado en la agitación. Y el 11 de marzo de 2004, a tres días de las elecciones, explotaron en tres estaciones de Madrid varias mochilas bomba colocadas en unos trenes, que dejaron 191 personas muertas y casi 1900 heridas. Aprovechando los errores gubernamentales de la gestión de la crisis y una feroz campaña de desestabilización política, el PSOE ganó las elecciones. Una vez en el gobierno, Zapatero buscaba la confrontación con la derecha aplicando un programa fuertemente

ideologizado y basado en el choque de valores. La posible inconstitucionalidad del Estatuto catalán, la negociación con ETA, la negación de la crisis económica, que ya estaba asentada, y el aumento del paro, forman parte de esta etapa. España estuvo a punto de la quiebra técnica por la creciente dificultad para colocar su deuda.

Y termina el libro con una pincelada sobre la biografía de la generación de políticos que han llegado con Zapatero. En definitiva, estamos ante un libro manejable para ser una historia del PSOE. En poco más de doscientas páginas, nos da una visión y una idea general del desarrollo de este partido en la historia de España, desde su creación hasta nuestros días. No es un estudio exhaustivo, pero sí suficiente para quien quiera conocer episodios poco mencionados de la historia del partido, semblanzas de los principales dirigentes y una idea general del PSOE desde Pablo Iglesias hasta José Luis Rodríguez Zapatero.

Rafael A. Flea

El infierno de los jemeres rojos. Testimonio de una superviviente

Affonço, Denise
Libros del Asteroide,
Barcelona 2010.

Se podría decir que el genocidio más terrible del siglo xx tuvo lugar en Camboya, entre 1975 y 1979, cuando los jemeres rojos de Pol Pot se hicieron con el poder y crearon la Kampuchea Democrática, en la que se aplicó la ideología maoísta y una concepción extrema de la revolución que llevó al exterminio de dos millones de personas, una cuarta parte de la población. Cuando, con los campos de exterminio nazis y los gulag soviéticos, en el siglo xx,

ya parecían haberse visto todas las brutalidades posibles contra el ser humano, los jemeres rojos demostraron que era posible llegar todavía más lejos. Su intención era la puesta en marcha de una sociedad comunista, aislada completamente del mundo exterior, de tipo agrícola, fundamentada en los principios del igualitarismo, por lo que todo el mundo debía tener lo mismo. Esto llevó a la prohibición de cualquier propiedad privada, incluida la comida y los instrumentos para cocinarla. Las pobres raciones eran repartidas cada día por el Angkar o institución superior. Para evitar cualquier influencia «imperialista», se prohibió la utilización de máquinas; no se podían tener textos, especial-

mente si eran en lengua extranjera, y se exterminó a todo aquel que hubiera recibido cualquier tipo de educación. Llevar gafas era también símbolo de imperialismo, por lo que las personas que las llevaban eran asesinadas. Todas las personas eran sometidas a sesiones de reeducación. Según los principios de los jemeres rojos, era necesario aproximadamente un año para reeducar a una persona. Si después de ese tiempo la persona mostraba algún signo de imperialismo, era dada por perdida y se prescindía de ella.

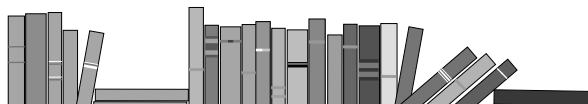
El viaje a este infierno, lo escribe en primera persona Denise Affonço, que trabajaba como secretaria en la embajada francesa de Phnom Penh cuando se produjo el golpe de estado de los jemeres rojos. Decidió permanecer en Camboya junto a su marido y a sus hijos, y fueron deportados a un campo, donde, después de muchas penalidades, su marido y su hija murieron. En el prólogo relata: «Hace cuatro años que me alimento de cucarachas, de sapos, de ratas, de escorpiones, de saltamontes y termitas para calmar mi estómago hambriento por el régimen forzado de los jemeres rojos; hace cuatro años que voy descalza, haga el tiempo que haga, por los arrozales, para labrar, sembrar... con tan sólo unos granos de sal gruesa y agua fría en el estómago como desayuno, el cuerpo inflado de edemas, enfecido por el paludismo, con la prohibición absoluta de quejarme y de llorar por mis muertos».

El viaje comienza con el desplazamiento forzoso de su familia al campo, la nuevas reglas: vestir sólo de negro, el pelo rapado, ir descalzos; las gafas ya no eran necesarias; no poder cruzar una pierna encima de la otra estando sentados, por ser signo imperialista; trabajar todos los días des-

de el amanecer hasta el anochecer, porque sábados y domingos habían sido abolidos; no poder comprar ni vender, porque el comercio ya no existía; no emplear los títulos de señor o señora, porque habían quedado abolidos a favor del de camarada; hablar sólo jemer. Y junto a esto, las desapariciones de personas a las que ya no se volvía a ver, como el marido de la autora del libro. Se impuso la prohibición absoluta de corregir a los hijos, pues ya no pertenecían a los padres, sino a Angkar (que vendría a ser La Institución).

Sigue relatando la autora cómo muchos monjes budistas fueron asesinados u obligados a casarse y a trabajar en los arrozales. Y cómo, si se enteraban de que alguien era de confesión musulmana, le daban carne de cerdo a la vista de todos los hambrientos. No había respeto ni por la religión ni por la condición humana. Sortear la muerte se convertía en un arte: por una parte, los vigilantes que todo lo veían, y, por otra, el hambre, que cada vez se hacía más patente. Su hija murió de hambre a los nueve años, y otros de sus seres queridos corrieron también la misma suerte.

La locura del régimen llegaba a tal grado que, debido a la eliminación de tantos hombres, había que hacer trabajar a niños de cinco y seis años. Las condenas a muerte se multiplicaban. Sólo quedaba trabajo forzado y hambre. Comenta la autora «¿Qué orgullo podía quedarme cuando llegaba a pelear por la comida de los animales con los animales?». Las reuniones de lavado de cerebro y de «autocrítica» se multiplicaban, incluso era obligatorio denunciar a los vecinos si se veía que no cumplían con lo mandado. Y la paranoia de los dirigentes aumentó cuando los vietnamitas, hartos del gobierno de los jemeres rojos, decidieron in-



vadir Camboya para echarlos del poder.

El resultado de esta locura lo describe así la autora: «Esos salvajes utopistas lo habían destruido todo. No quedaban escuelas, ni hospitales, ni dinero, ni comercios; había que reconstruirlo todo. ¿Cómo podía concebirse semejante locura? ¡Y pensar que esos enfermos habían sido aconsejados y asistidos por el 'gran hermano comunista'! ¡Y que durante todo ese tiempo la comunidad internacional no había movido un dedo para detener la masacre!». China y Corea del Norte habían sido los valedores de los jermes rojos, y Occidente, inmerso en la Guerra Fría, había ignorado la situación.

Fue muy dolorosa la situación de la autora cuando tuvo que acompañar a dos periodistas vietnamitas que estaban haciendo un reportaje sobre el país. Todavía quedaban descubrimientos horribles: personas asesinadas para fabricar con sus cuerpos abono humano, asesinadas con hachazos en la nuca, porque la munición era cara y escasa. O la visita a un centro de deten-

ción y tortura, donde la crueldad de los dirigentes había llevado a consignar en los registros los detalles de las torturas infligidas a los prisioneros.

El impulso para escribir este libro, dice la autora, vino dado por el encuentro que tuvo con un eminente profesor universitario europeo que negaba lo que había pasado, afirmando que los jermes rojos sólo hicieron bien al país, y por las tesis negacionistas de ciertos intelectuales que: «no pierden oportunidad de afirmar que el régimen de terror de los jermes rojos no existió y lograr que ese período macabro de la historia de Camboya no caiga en el olvido». Es el camino que ya emprendió el primer testimonio sobre el genocidio camboyano, *Vida y muerte de Dirh Pran*, que posteriormente inspiraría la película *Los gritos del silencio*. Leyendo este libro podemos comprobar cómo el ser humano tiene una ilimitada capacidad para la maldad y cómo un régimen de criminales puede torturar a un pueblo hasta la extenuación.

Rafael A. Fleta

Palabras al oído de un educador

José Ramón Urbieta Jócana
PPC, Madrid 2011, 110 págs.

Ser padre o profesor debería ser una credencial para ser considerado educador, sin embargo no basta. Se aprende a educar como se aprende un arte. Con paciencia, intuición, atención, delicadeza y amor a la educación por amor al educando. Es una vocación que se desarrolla con esfuerzo y gozo.

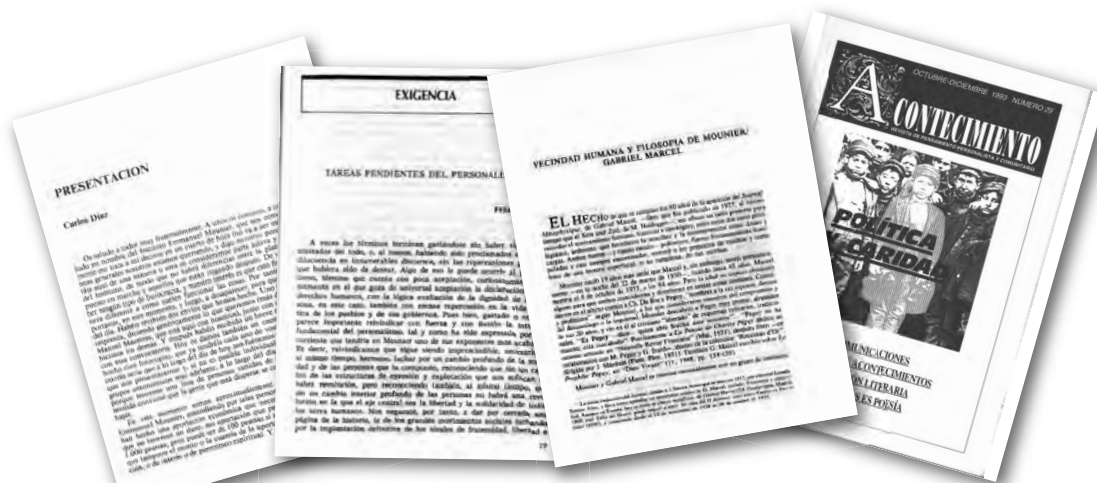
Para ayudar al educador a afrontar las dificultades de este difícil arte, José Ramón Urbieta, pedagogo experimentado y teólogo, ofrece en treinta y dos capítulos un recorrido por los valores, las actitudes, las virtudes, los accidentes pedagógicos y otros aspectos relacionados con la práctica educativa. Para ello, utiliza la técnica del aforismo, concentrando la sabiduría sobre la educación en 902 pequeños textos propios o aje-

nos, que pretenden suscitar una reflexión sobre la propia vida del educador.

No se trata de explicar una teoría de la educación, sino de susurrar al oído vías sapienciales para perfeccionarse en este noble oficio. De este modo, las ideas rondan temas como la tarea de educar, cómo hablar a los alumnos y a los hijos, «la persona lograda», «la disciplina que educa», la vida interior, la televisión, la conciencia, la verdad, la voluntad, la felicidad, el desencanto, los sentimientos, los deseos, etc. El resultado es un viaje al encuentro de una práctica educativa que humanice de veras y que, por tanto, sea gozosa, pues en caso contrario el éxito escolar puede ser un auténtico fracaso educativo, consecuencia de que, tristemente, como nos dice el autor, «hay educadores que pretenden con todas sus fuerzas el éxito de sus alumnos o de sus hijos, pero procuran con menos fuerza su alegría» (N. 852, p. 100).

Luis Ferreiro

► ACONTECIMIENTO, NÚMS. 1, 2, 8 Y 29



■ Análisis

Los retos del **personalismo** comunitario



PRESENTACIÓN

Cuando meses atrás veíamos venir el número cien de la revista y su coincidencia con el Aula de Verano, lo consideramos tan emblemático que debíamos volver a los orígenes y, recorriendo la trayectoria del Instituto Emmanuel Mounier hasta la fecha, deberíamos revisar si aquello que entonces nos impulsó a la primera salida por los campos de Castilla, y más allá, seguía siendo tan incitante como para continuarla o iniciar nuevas jornadas esforzadas.

Lo que nos había llamado a la aventura en 1984 eran los desafíos arrojados por un mundo que entendíamos que, en muchos aspectos, se despersonalizaba a marchas forzadas. La inspiración continúa intacta, pero, podemos preguntarnos, ¿sigue siendo necesaria?, ¿hay algo en el mundo que nos rodea que nos obliga no bajar la guardia?, ¿es esa realidad desafiante y provocadora como para afrontarla con un espíritu combatiente renovado?

Pues bien, entendíamos que las respuestas eran todas afirmativas. No se da el caso, imaginado por Mounier, de que la inspiración personalista, como «perspectiva, método y exigencia», se haya vuelto superflua, porque su aportación haya sido absorbida por todas las corrientes de pensamiento y acción. Por el contrario, nos parece hoy más necesario que nunca mantener la antorcha encendida y estar dispuestos a quemarse por mantener viva la llama.

No obstante, hay que actualizar los retos que demandan una respuesta personalista. Tenemos que revisar y analizar continuamente esos retos que hoy nos arroja a la cara el mundo y, en él, sobre todo, aquellos que lo dominan, ya sean los poderosos, los sabios o los ricos, que lo tienen apresado en su red, y mantienen su destino «atado y bien atado». El rechazo de ese destino impuesto reclama, en contrapartida, una lucha de liberación a favor de la causa de la persona.

Así, en las XXI Aulas de Verano, hemos revisado algunos de estos retos y aquí recogemos las ideas que los conferenciantes expusieron. El marco general de los temas lo expuso, con una introducción general, Carlos Díaz, que nos recordó que sólo existe para nosotros lo que nos duele y que sólo encontramos sentido cuando nos condolemos y, así, ayudamos a existir a los demás.

A continuación se examinaron los retos de la economía y la política, que estuvieron a cargo de Agustín Domingo Moratalla, Arcadi Oliveres y Jesús Conill.

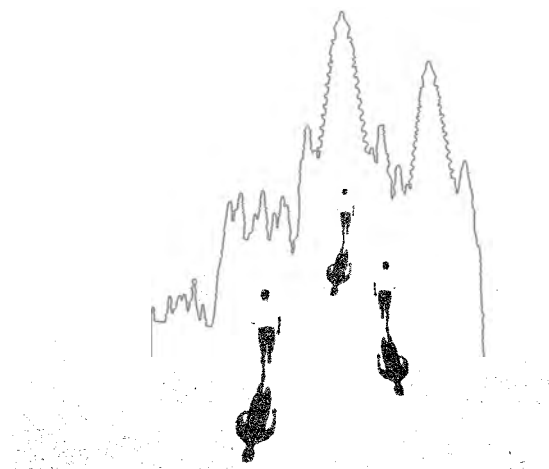
LUIS FERREIRO
Director de Acontecimiento

Los cuales se completaron con la mesa redonda en la que se planteó la importancia de la opción por los pobres en el personalismo comunitario. En ella intervinieron M.^a Amor Barros del Río, Antonio Piñas y Luis Narvarte.

Otro bloque de conferencias examinó los problemas de la educación, la cultura y la ciencia, cuyas ideas se exponen en los trabajos de Marcelino Agís, Francisco Soler Gil, completados por Félix García, Yves Roullière y José Manuel Alonso, en la mesa redonda sobre «la humanización por el arte».

Por último, pero no lo último en importancia para quienes sienten que sin el amor incondicional de un Dios personal el sentido de la vida se quedaría corto, pudimos escuchar la hermosa conferencia de Olegario González de Cardedal sobre «la entraña personalista del cristianismo», así como la rica aportación sobre espiritualidad de José Luis Vázquez Borau.

Queriendo ser el personalismo comunitario una respuesta de total a la totalidad de la persona, el saber que la indaga, la crítica a lo que se opone a ella y la práctica que inspira no pueden agotarse en el tiempo limitado de unos días de verano. Se echará de menos el reto del cuidado del medio ambiente, ya tratado en el número anterior de *Acontecimiento*, o el que la ingeniería biológica aplicada al ser humano plantea y otros muchos temas que afectan a la persona. Para completar en algo aspectos del compromiso concreto que, al día de hoy, representan desafíos urgentes, añadimos la reseña de dos libros que tienen relación con la crisis actual en España y con la defensa de la vida humana desde la concepción hasta la muerte natural. 



MIS RETOS COMO PERSONALISTA COMUNITARIO

CARLOS DÍAZ
Instituto E. Mounier

I. No he conocido en toda mi vida una crisis histórica comparable con la presente, ecológica, económica, ecohumana, ecodivina, en la cresta del abismo. El demonio promete todo el oro al mundo si se arroja al precipicio y le adora, ¿se arrojará al fin? Ni tan poca voluntad revolucionaria, ni siquiera *re-activa*, aunque tantos *re-accionarios*. La nuestra, la época de *Alicia en el País de las Maravillas*, es de muchas virtudes: la de la alcachofa, buena para el hígado y la secreción biliar; la del pepino, diurética, depurativa y calmante; la de esa crema antiarrugas al *ginseng*, de cerebro de ternera con etiqueta de *Eternity*; la de los plátanos, que estimulan la producción de serotonina; la de esas fresas, que rebosan de antioxidantes; las de mi crema chocolateada, que libera endorfinas. Plena autorrealización: hacer risas con l@s *amig@s*, tener algún gato que acariciar, regalar flores o regar geranios en el balcón, comprarse un nuevo par de zapatos, meditar y escuchar lo divino, porque eso aumenta las emociones positivas, adelgazar sin esfuerzo gracias al régimen IG (índice glucónico), hacer *zapping* por la propia existencia, y sobre todo llegar a ser el mejor *supporter* de uno mismo. Se buscan ateos desesperadamente y en el arte de fracasar; se ofrece la diversión como tapa-misericordias. A todos esos nuevos vigentes y a sus correspondencias vigencias podríamos recordarles que «lo natural es el microbio; lo demás, la salud, la integridad, la pureza, si usted quiere, son un resultado de una voluntad que no debe detenerse nunca. El hombre íntegro, el que no infecta a casi nadie es el que tiene el menor número posible de distracciones. ¡Y hace falta tal voluntad y tal tensión para no distraerse jamás!»¹. Quien haya leído *Los demonios* de Dostoievski recordará a Kirilov: «Siempre me he sorprendido de que la gente siga viviendo». Para colmo, muchos de estos *ateos virtuosos* presumen de preocuparse e incluso hacen bandera de su líquida in-



CARLOS DÍAZ



► COLECCIÓN SINERGIA, NÚM. 41, SERIE ROJA.
De la simple indignación a la
democracia real, Carlos Díaz

1. Camus, A: *La peste*. Ed. Sudamericana, 1977, p. 210.

dignación por el hambre del mundo, así que merecerían lo que en 1959 le ocurrió a Biaka Boda, senador de Costa de Marfil cuyo celo político era tan reconocido por todos, que recibió el encargo de elaborar un informe detallado acerca de las necesidades de la población, pero nunca regresó; sólo se encontraron en torno a las cenizas de una gran hoguera su corbata y su esclava de oro, así como las primeras notas de su memoria sobre la alimentación de sus conciudadanos: el senador Biaka Boda había sido devorado por unos antropófagos².

II. Pero nosotros «busquemos como quienes van a encontrar, y encontremos como quienes aún han de buscar, pues cuando el hombre ha terminado algo, entonces es cuando empieza»³. «¿Se ha de continuar buscando una vez encontrado? Y no crea que no ha encontrado nada el que comprende la incomprensibilidad de lo que busca. ¿A qué buscar, si comprende que es incomprensible lo que busca, sino porque no ha de cesar su empeño mientras adelanta en la búsqueda de lo incomprensible, ya que cada día se hace mejor el que busca tan grande bien, encontrando lo que busca y buscando lo que encuentra? Se le busca para que sea más dulce el hallazgo, se le encuentra para buscarlo con más avidez»⁴. *El buscar sigue al ser* y eso es una novedad o noviciado que se renueva cada día en el ser humano definido por Leonardo Polo como el *perfeccionador perfeccionable*, pues todos juntos poseemos más futuro que pasado. Hay dos parábolas cristianas consustanciales al personalismo comunitario, la del hijo pródigo, y la del sembrador, que expresan lo que Maritain llamó *doble ley de la degradación y la sobre-elevación de la energía en la historia*, a saber, que «en tanto que la usura del tiempo y la pa-

sividad de la materia disipa y degrada naturalmente las cosas de este mundo y la energía de la historia, las fuerzas creadoras propias del espíritu y de la libertad, que normalmente tienen su punto de aplicación en el esfuerzo de algunos —consagrados por ello al sacrificio— elevan cada vez más la calidad de esa energía»⁵. Creo mucho más en esto que en el aserto de Primo Levi «los peores sobreviven, los mejores están totalmente muertos», pues los muertos sólo se alimentan de los vivos a los que cancerizan y, sin los vivos, agotado su agotamiento mueren como un retal sin retos. Usted, hermano, dé testimonio y no juzgue: no somos libres para andar por ahí haciendo el pino por las rutas, sino más bien, como dijera Chesterton, para que sigamos las rutas por las que podamos ser libres.

Conocer es *abrirse a la esperanza*, cosa muy distinta de abrirse al mero curioso. Aquello que es, siéndolo, nunca es sólo lo que es, pues apuesta activamente por el futuro con esperanza, y no una mera destreza profesional, ni una simple habilidad social, sino todo un itinerario para estar en la vida conforme a una escala de valores, ya que «la mejor prueba del saber de los que saben es que sean capaces de hacer que también otro lo sepa»⁶.

III. Por eso es una *adhesión incondicional* que se ejerce con los necesitados que pelean, desde abajo, frente a lo injusto, con resistencia pacífica, insumisa, con la *causalidad ejemplar* del ideal, el deber ser, lo bello eterno, y desde ahí con la *causalidad final* que busca lo eterno, y de ahí con la *causalidad eficiente*, la movilización de todas las energías. Desgraciadamente la *causalidad material* ha sido ideológicamente muy reaccionaria, por su carácter cosificador, «rei-vindicativo», lo que impide *decir no*, sin lo cual nunca llega el momento en que el esclavo considera inaceptable una

2. Aparecida en la excelente *Editorial Nuevoinicio*, esta anécdota está recogida por ese nuevo Chesterton que para mí es Fabrice Hadjadj en su libro *Tenga usted éxito en su muerte. Anti-método para vivir* (Granada, 2011), libro al que acompañan otros dos del mismo autor y misma calidad en la misma excelente editorial: *La fe de los demonios (o el ateísmo superado)* y *La profundidad de los sexos. Por una mística de la carne*.

3. *De Trinitate* IX, c, 1.

4. *De Trinitate*, 15, 2,2. Recordemos que hallar, de *afflare*, soplar, se decía del perro que rastrea la pieza con el hocico y resopla. Podemos hallar algo sin buscarlo directamente, pero no sin la actitud de búsqueda. Por su parte, encontrar, del latín *in contra ire*, manifiesta ese dar con alguien o algo que se presiente que está, aunque no se sepa nada más que eso, ese lanzarse a la búsqueda tan humana, de eterno buscador, investigador e indagador abierto en todos los terrenos: «Dios nos libre de creer que se nos da la fe para que no busquemos o alcancemos la razón, ni siquiera podríamos creer si no tuviésemos almas racionales» (san Agustín: Carta 120, 1,3). In-vento, en fin, de in-venire, al propio tiempo ir hacia y no llegar, es como estar en el océano sin poder demostrarlo. La vida misma es una hoja de ruta llena de laberintos, algunos de ellos sin salida, que ha de ser laboriosamente peleada, palmo a palmo, como las *quaestiones disputatae* de las universidades medievales. También dedicar es mostrar algo con fuerza (*deik*, etimología indoeuropea: dedicar, consagrar) y también eso se paga, como lo expresa Manuel Machado en su epitafio a Alejandro Sawa: «Jamás hombre más nacido/ para el placer, fue al dolor/ más derecho».

5. Maritain, J.: *Los derechos del hombre y la ley natural*. Ed. Leviatán, Buenos Aires, 1982, p. 37.

6. Platón: *Alcibíades I*, 118 d.

nueva orden más por haberse colmado el vaso de su conciencia del abuso: ya no puede mirar hacia atrás, hay un límite que no pasaréis⁷. Existe en el insumiso una adhesión incondicional purificadora, entera e instantánea a una cierta parte de sí mismo; según Camus, lo que purifica interiormente los malos sentimientos y resentimientos que *la rebelión* (que es más que la simple rebeldía) lleva consigo es que la rebelión arriesga deliberadamente la propia vida. Cuanto más despierta en uno ese estar vivo para sí mismo y para el otro (y los otros), esa fidelidad —añade Marcel— conduce a «una *voluntad de incondicionalidad*, que es en nosotros la exigencia y la marca de lo Absoluto»⁸. Y por eso mismo «esperar no es sólo esperar para sí, es difundir esa esperanza, es mantener cierto resplandor alrededor de uno mismo»⁹.

La rebelión es un desorden, pero un desorden que quiere estar al servicio de un orden mejor, y tal vez por eso «la rebeldía no es ni puede ser de ninguna manera la última palabra»¹⁰, ya que invoca tácitamente también la adhesión a un valor, y por eso es incompatible con la mentalidad del resentido, que es —como dijera Max Scheler— un autointoxicado, en circuito cerrado y de impotencia prolongada, mientras que el *revolté* actúa y libera esas oleadas de dolor que, estanco, devendría furia y envidia mucha. La rebelión, decía Camus, rechaza la humillación sin pedirla para los demás, e incluso acepta el dolor para uno mismo con tal de que su integridad sea respetada. Si el resentimiento es individual, el movimiento de rebelión tiene conciencia de ser colectivo, la aventura de todos, *me rebelo, luego somos*: «Venían órdenes del Emperador que atacaban a las costumbres, y los presidentes de las Audiencias se ponían la orden en la cabeza y decían: Esa orden se guarda, pero no se cumple»¹¹. «Y pronto vimos que con escribir *libertad, igualdad y fraternidad* no teníamos libertad, igualdad, ni fraternidad, que antes que escribir las cosas en las leyes hay que sentir las en el espíritu, hay que encarnarlas con la educación, porque si no sólo son sencillas ridiculeces e hipocresías que no hacen a los hombres como deben

ser, sino que los falsifican, como sucede mucho con esas instituciones democráticas que son bellos ideales, pero que primero es necesario que los hombres las sepan vivir y las sepan crear para que las sepan manejar»¹², como aquellos misioneros «que llegaron a realizar dieciséis viajes a través del Océano para lograr la bula que protegiera a los indígenas»¹³. Mientras tanto, «los únicos muertos, los verdaderos muertos, son aquellos a quienes ya no amamos, pues ya no pueden tornar caduca la promesa de eternidad. Si Dostoiévski, en *Los hermanos Karamazov*, dice «Padres míos, ¿qué es el infierno sino el sufrimiento de no poder amar?», entonces su evitación está en *esperar activamente desde la esperanza*.

El personalismo comunitario ayuda a vivir una vida buena. Retocando al filósofo y científico Francis Bacon podríamos decir: «Los hombres de experimento son como las hormigas que solamente recogen; por su parte, los razonadores son como las arañas que todo lo extraen de su propia sustancia; pero los auténticos personalistas comunitarios son como las abejas, que después de recoger los materiales los transforman mediante un poder propio». Estamos invitados a la actitud serena y prudente, a vivir con un *corazón alegre* pese a las desventuras, porque un corazón triste sería un triste corazón; un *corazón liberador* que supera aquellas esclavitudes que destruían; un *corazón esencial* que se conforma con poco para ser feliz; un *corazón modesto* que se abre a lo grande y lo saluda; un *corazón bueno*, que no echa nada al fuego, que espera, disculpa, acompaña y se esfuerza por ponerse enérgicamente en positivo: la antítesis del corazón duro. La *vida buena* es también esa convivencia amistosa que según Cicerón constituye el mayor placer de la vida. En orden a esa convivencia, el personalista comunitario trabaja por los derechos humanos y rechaza las discriminaciones sociales y laborales, mostrando una efectiva preocupación y sensibilidad con las personas desfavorecidas. Desde luego no solamente el personalismo trabaja en esta línea, pero intenta fundamentar, profun-

7. Camus, A.: *El hombre rebelde*. Alianza E. Madrid, 1982, p. 21. Pero ese límite debe aplicarse también al rebelde iluminado: «Me discuten el tipo de filántropo, exclama Marat. ¡Qué injusticia! ¿Cómo es que no ven que quiero cortar un pequeño número de cabezas para salvar a muchas más?». Lo que ocurre luego es que desgraciadamente ese pequeño número se convierte meses después en doscientas setenta y tres mil cabezas a las que habría que borrar de la faz de la tierra: «Marcadlos con un hierro candente, partídes los pulgares, cortadles la lengua».

8. *Ibi*, p.176.

9. Marcel, G.: *El misterio del ser*. Obras I, BAC, 2002, p. 325.

10. Marcel, G.: *L'homme révolté*. Apéndice a *Homo viator*. Ed. Montaigne, Paris, 1944, p. 368.

11. Rodolfo Reyes: *¡Educar!* Ediciones para el bolsillo de la camisa azul. Madrid, 1951, p. 29.

12. *Ibidem*.

13. *Ibi*, p. 27.



dizar y sistematizar las razones para la esperanza y para renacer de nuevo a quien parecía destruido y roto. El verbo *aman*, de donde viene *amén*, no significa sino la puesta en marcha hacia algo firme, bien fundado, sobre lo que se pueda edificar. Sin eso no se logra *historia*, ciencia, relato, narración y menos aún *studium*, es decir, un común de personas dedicadas al menester reflexivo, algo a lo que se denominó más tarde *universitas*, quedándose al fin en mero *collegium* o gremio de quienes participaban en una misma profesión «ilustre», *kyriotes*, señorío colectivo, nunca *exousía*, nunca autoridad verdadera.

IV. Me ha encantado servir al *Instituto Emmanuel Mounier*: si alguna vez me pierdo allí me encontraréis. Me duele, luego me emociona a pesar de haberme desengañado tanto como yo a él. Mi vida entera ha sido una preparación para fundarlo y difundirlo; mal no estaría del todo sobre mi postrer morada este epitafio: *Del IEM*. Él ha sido para mí, con todas las personas que lo habitaron o aún habitan, poesía, *poiesis*. ¡Larga vida para él! Cuando él muera, viva él si hace lo que debe, a saber, convertirse alguna vez en una de las setenta almas justas que sostienen la Tierra. Ojalá que san Emmanuel Mounier nos siga bendiciendo. Si tuviera que elegir maestro de vida, volvería a elegirlo, sencillamente porque

- *el personalismo comunitario ama a Dios y respeta a mi prójimo*
- *el personalismo comunitario no es el Reino de Dios, aunque en él reine Dios*
- *el personalismo comunitario comparte posconvencionalmente el mismo reto de toda la humanidad de buena voluntad, a un tiempo mundial, europea, española, autonómica, local, familiar, profesional, personal.*

Pero yo mismo ¿qué estoy haciendo de veras? ¿Quiéren saberlo? *Mihi factus sum magna quaestio*, me he convertido a mí mismo en problema práctico. Ciertamente, yo no puedo evitar que algún día el sol se extinga, y con él los que entonces vivan, si tan lejos llegan. Carezco de competencia deóntica para regular la climatología, y no me conocen ni en mi pequeño pueblo natal. Tampoco sé si podré al fin cambiarme a mí mismo, estando mi inteligencia emocional en proceso de aprendizaje. Pero aún me cuesta enormemente pasar del *pienso luego existo* al *soy amado luego existo*, y al subsiguiente *me dueles luego existes para mí*, y de éste al simultáneo *existo para mí mismo*. Me falta pasar del sufrimiento de *emoción solipsista* a la *con-moción comunitaria*, que no lo es hasta que se *mueve-con* los otros *en-hacia la vida*, vida que sólo es tal vivida desde el rostro ajeno, especialmente del más abandonado. «A decir verdad, si la sociedad humana fuese una sociedad de *buenas personas*, el bien de la sociedad y el bien de cada persona no serían sino un solo y mismo bien»¹⁴, pero lo mismo en sentido contrario, claro, y entonces el peor bien personal labra el peor mal común. Sin exagerar, desgraciadamente sin exagerar, en ciertas cosas por mi parte marchó a veces con buen ritmo hacia la buena meta, y otras con mal ritmo hacia la peor meta. Vivo de la misericordia de Dios en el inquebrantable desgarró de un perseverante *querer querer* y, entre Job y Jacob, gracias doy a quienes me habéis amado alguna vez o siempre cada una de las veces, y a la vida que me ha dado tanto, ojalá pueda abandonarla con la misma gratitud cuando me llegue la hora. Heme aquí como siempre, bajo el hierro del agustino *nondum amabat et amare amabat, todavía no amaba y ya amaba amar*. ☒

14. Maritain, J: *Los derechos del hombre y la ley natural*. Ed. Leviatán, Buenos Aires, 1982, p. 20.

PRESENCIA PÚBLICA Y PODER POLÍTICO: DE LA MILITANCIA POLÍTICA A LA PERSEVERANCIA CULTURAL

AGUSTÍN DOMINGO MORATALLA
Universidad de Valencia



AGUSTÍN DOMINGO MORATALLA

ACTIVISMO DE LA MILITANCIA Y ACTIVISMO DE LA FORMACIÓN

Durante estos años, uno de los temas más recurrentes en estas páginas de *Acontecimiento* ha sido la necesidad dar el salto a la arena política. Con las diferentes actividades del Instituto hemos estado presentes en la vida pública de nuestras diferentes comunidades, unas veces a través de charlas o coloquios sobre temas de actualidad, otras con la presentación de libros de las diferentes colecciones, otras mediante actividades de voluntariado. Eso sin contar con la presencia en numerosos debates o coloquios en los que hemos participado como miembros activos del Instituto. El compromiso político siempre ha estado presente, es una inquietud central en la tradición del personalismo comunitario y en este sentido la militancia política es un tema central en la vida de nuestras comunidades. Sin embargo, frente al desafío de la *militancia política* a través de instituciones como sindicatos, partidos, o incluso desde organizaciones cívicas en las que también pretendíamos hacer *otra* política, aparecía el desafío de la *perseverancia cultural*.

El desafío de la *perseverancia cultural* es más difícil de precisar y no tiene que ser leído en términos de promover actividades culturales como exposiciones, concursos literarios, promoción y estímulo de las artes, o cualquier otro tipo de actividades que realizan las tradicionales agencias de cultura como fundaciones, bancos o administraciones públicas. El desafío de la perseverancia cultural puede ser descrito de una manera más sencilla como el conjunto de iniciativas y actividades que tienen como finalidad el fortalecimiento antropológico, ético y axiológico de las convicciones democráticas que nos mantienen activos en los diferentes ámbitos de nuestra vida cotidiana. Iniciativas cada vez más urgentes en unos tiempos donde viene siendo habitual la identificación del pluralismo democrático con el relativismo moral. La revista, las colecciones de libros, las aulas o las reunio-

nes en torno a los proyectos del Instituto han sido espacios de aprendizaje compartido, de enriquecimiento mutuo y de formación cultural de cada miembro del Instituto. Aunque hay numerosas comunidades o grupos, un gran número de miembros ejerce su militancia con un activismo testimonial que no puede ser despreciado por quienes tienen el privilegio de fortalecer comunitariamente sus convicciones.

Este activismo testimonial está relacionado con iniciativas de formación que no han sido accidentales sino sustanciales. Junto al *activismo de la militancia*, el Instituto ha hecho posible un *activismo de la formación* que ha fortalecido la cultura política de las diferentes instituciones en las que trabajamos. Este activismo de la formación no siempre se plantea adecuadamente; a veces se ridiculiza como activismo intelectual y a veces se le desprecia por ser teoría inútil para la praxis más urgente. Esta tensión productiva entre militancia y formación es la que nos permite fortalecer la tensión entre la vida pública y la vida política. Cuando unos quieren reducir la vida pública a la vida política y otros quieren reducir la vida pública al intercambio mercantil, el fortalecimiento de los espacios públicos para vigorizar el capital social de nuestras comunidades se convierte en uno de nuestros imperativos más urgentes. En este contexto, evitar que lo societario, lo público y lo pre-político de nuestras sociedades sea devorado por lo administrativo, lo político y partidista, sigue siendo una de las tareas intelectuales más urgentes. Aquí se situarán mis reflexiones y para ello empezaré recogiendo algunos datos importantes de los diagnósticos que se han realizado de la sociedad española, presentaré algunas líneas de trabajo para afrontar los desafíos de la ética democrática y, por último, plantearé tres versiones del pluralismo representadas por tres generaciones diferentes.

LA SOCIEDAD ESPAÑOLA ANTE LA CRISIS

Hace unos meses editó la Fundación de las Cajas de Ahorro un trabajo sobre las actitudes de la sociedad española ante la crisis. El trabajo llevaba por título *Alerta y desconfiada. La sociedad española ante la crisis* y está redactado por los profesores Víctor Pérez-Díaz y Juan Carlos Rodríguez¹. El último capítulo del libro recoge las conclusiones y comienza constatando que estamos ante una situación cada vez más com-

pleja donde los autores se preguntan «¿un país sin rumbo?». Aunque la pregunta tiene algo de retórica, responden señalando que el paro juvenil preocupa pero no angustia. Constatan que la sociedad española no parece preocuparse por el largo plazo y hay un difuso optimismo según el cual «las cosas al final se resolverán».

Nos informan de un déficit cultural que no puede pasar desapercibido. Se refieren al hecho de que entre los economistas y el público dominan quienes con una agenda preestablecida y cierta confusión tienden a crear ruido y, sobre todo, «que la sociedad cuente con una serie de recursos culturales limitados que le dificulten reducir los niveles de ruido». Ruido que podría ser evitado si los responsables culturales y educativos no hubieran confundido escolarización con educación. El nivel de educación de la sociedad española es insuficiente para manejar los problemas que la sociedad se enfrenta. La sociedad española se enfrenta a la crisis con un bagaje cultural inferior que otras sociedades europeas.

Para estos investigadores, este menor nivel educativo repercute en el nivel de claridad, orden, ecuanimidad y precisión en el debate público en general y en los asuntos económicos en particular. Esto repercute en la cultura económica y sostienen que lo que se aprende en secundaria de la cultura económica es una mezcla de informaciones parciales sacadas de contexto, ignorancia de las causas y los mecanismos de los procesos económicos, y sospecha sobre la moralidad de empresas y empresarios. Junto a esta limitación cognitiva de los españoles en la que debemos seguir incidiendo para afrontar la crisis, hay una urgencia práctica relacionada con lo que los autores llaman el cultivo de las virtudes cívicas porque no todo consiste en debatir o razonar.

Llegados a este punto apelan a un determinado sentido de la justicia restringido a «hacer bien lo que cada uno tiene que hacer». Por muy obvio que pueda resultar, este imperativo de hacer las cosas bien, es decir, de que cada uno haga bien lo que le corresponde supone la combinación de cierta inteligencia con el ejercicio de cierta benevolencia donde es importante hacer algo que sirve a los demás. «Un mundo de gentes descuidadas en su trabajo es un mundo de gentes desajustadas e injustas, que desordenan el funcionamiento del conjunto o sólo permiten un orden inferior» (pp. 176-177). Si a ello se añade la percepción social generalizada de que no reciben el reconoci-

1. V. Pérez-Díaz; J.C. Rodríguez, *Alerta y desconfiada. La sociedad española ante la crisis*. Fundación de las Cajas de Ahorro, Madrid, 2011.

miento que se merecen las personas por el simple hecho de hacer las cosas bien, echamos en falta cierto sentido de justicia recíproca. Estas consideraciones sobre el ruido en las deliberaciones, los desajustes producidos por una formación académica reducida a escolarización y minusvaloración u olvido de cierto sentido básico de la justicia recíproca son consideraciones básicas para afrontar la crisis con cierta «*confianza razonada*». Este diagnóstico no está centrado únicamente en niveles de justicia que podríamos llamar convencionales. Se trata de un diagnóstico limitado pero realista que exige no sólo saber ver fuera (aprender del exterior) y ver más lejos (largo plazo) sino que exige, a nuestro juicio, aprender a vernos o conocernos mejor.

HORIZONTES DE ÉTICA DEMOCRÁTICA

Para este aprendizaje podemos contar con algunas propuestas que hoy se dan cita en el ámbito de la cultura política contemporánea. En ellas late la tensión entre mínimos y máximos, entre proyectos exigibles de una ética mínima común o proyectos ofertables de felicidad. Una tensión de la que no han estado exentos los debates entre militancia política y perseverancia cultural a los que nos hemos referido anteriormente. Tensión productiva que exige aprender a traducir, es decir, confrontar de manera permanente mínimos y máximos en un ejercicio de hospitalidad con una doble finalidad: (a) que no se empobrezcan los mínimos de ciudadanía porque son alimentados por los máximos ideales de vida buena, (b) que los máximos obtengan credibilidad, plausibilidad y legitimidad en los espacios públicos de deliberación².

Esta importancia de la traducción en algunas propuestas nos llevará a describir el contexto cultural actual como *La edad hermenéutica de la moral*. El calificativo de hermenéutica no tiene que entenderse en términos retóricos o estrictamente filosóficos sino en términos cívicos, es decir, en clave de diálogo social y fortalecimiento de los espacios públicos de deliberación. Voy a señalar brevemente tres propuestas remitiendo al lector a otros trabajos recientes donde desarrollo con más amplitud estas ideas³.

Un primer planteamiento surge de los últimos textos del pensador alemán Jürgen Habermas. A su juicio vivimos un tiempo que llama post-metafísico pero en el que la verdad sigue siendo una categoría fundamental. A pesar de que la justicia sea la virtud propia de la ética democrática, nuestro tiempo no puede dar la espalda a la verdad porque el prefijo «post-», aplicado a la metafísica o a la modernidad no significa el olvido de la verdad. Nunca podemos hablar de un tiempo de la post-verdad, por eso es relevante seguir construyendo desde el mundo de la vida propuestas éticas con capacidad crítica ante el mundo de la ciencia y la técnica.

Esta voluntad de verdad le lleva a revisar las propuestas utilitaristas y naturalistas, qué presupuestos mercantilistas condicionan los debates sobre la bioética. Las propuestas éticas con las que algunas confesiones religiosas intervienen en los debates bioéticos y sociopolíticos no pueden ser despreciadas o minusvaloradas por no contar con el *pedigree* moderno o crítico. Presentan un potencial semántico relacionado con la memoria del sufrimiento, la dignidad humana y el sentido de la solidaridad de gran valor para los espacios públicos de deliberación. Unos espacios que corren el peligro de ser dominados y manipulados por intereses estrictamente económicos o mercantiles.

Encontramos un segundo planteamiento en las ideas de Charles Taylor, sobre todo rastreando sus últimos trabajos sobre la secularización, los dilemas y los horizontes de las diferentes formas de entender la modernidad⁴. En ellos analiza el eclipse de la religión en sociedades que viven procesos de modernización complejos. Eclipse no significa desaparición o anulación sino reaparición y renovación de las propuestas religiosas en nuevos contextos. Frente a quienes pensaban que la secularización era la culminación de los procesos modernizadores y la desaparición de la religión, Taylor describe la emergencia de las religiones con dimensiones universales. Frente al yo individualista y blindado emerge un yo comunitario y poroso que no desprecia la pregunta por las fuentes de su identidad.

El tercer planteamiento emerge en el personalismo comunitario de Paul Ricœur. Su concepto de iden-

2. Esta tensión ha sido planteada productivamente por la profesora Cortina en varios trabajos, cfr. *Alianza y Contrato*, Trotta, Madrid, 2001. Recordemos esta relación entre mínimos y máximos como una relación de no absorción, de no separación, de que los mínimos se alimentan de los máximos y de que los máximos pueden ser corregidos desde los mínimos.

3. Me refiero a nuestros trabajos *Ciudadanía activa y religión. Las fuentes prepolíticas de la ética democrática*. Encuentro, Madrid, 2011, 2ª edición, sobre todo la parte III que lleva por título *Fuentes religiosas de la moral pública*, pp. 135-262.

4. Cfr. Ch. Taylor, *A Secular Age*. Belknap Press, Harvard 2007; *Dilemmas and Connections*, Belknap Press, Harvard 2011.

tividad narrativa es fundamental para reconstruir el entramado moral del sujeto y recordar que la preocupación por las instituciones justas no puede ser planteada fuera de la estima de sí y la preocupación por el otro. En su propuesta, la tensión entre mínimos y máximos tiene un carácter enriquecedor cuando la plantea en términos de ética de la justicia y pretensión de verdad. A diferencia de quienes se olvidan de la sociedad civil porque se centran exclusivamente en la pregunta por el modelo de Estado, reivindica una tensión productiva entre Estado y sociedad civil. Es más, a diferencia de quienes defienden una laicidad de abstención en un contexto beligerantemente laicista como el francés, él defiende una laicidad positiva o de confrontación que lleva a renovar de manera permanente las fuentes de la ética democrática. Exige tomar en serio el camino del corazón y reivindica la presencia pública de convicciones religiosas para descubrir la productiva tensión entre lo que él llama *lógica de la equivalencia* y *lógica de la sobreabundancia*. Desde ahí debe ser reinterpretada la Regla de Oro y fortalecer moralmente los espacios públicos con una ética en la que tan importante como las convicciones es la crítica⁵.

TRES GENERACIONES ANTE EL PLURALISMO MORAL

Una vez que ha comenzado la segunda década del siglo XXI podemos analizar con cierta perspectiva histórica la ética democrática que hemos ido construyendo durante los últimos años, sobre todo después de la Constitución de 1978. La perseverancia cultural en nuestras propuestas de ética democrática no puede desentenderse de lo que podemos llamar aceptación incuestionada del relativismo en los debates públicos sobre la ética democrática.

Algunos debates provocados por la aplicación administrativa en nuestro país de un área, materia o espacio de reflexión que ha recibido el nombre de *Educación para la ciudadanía*, han permitido sacar a la luz argumentaciones interesantes sobre la compleja relación entre convicciones religiosas y ética democrática, pretensión de verdad y justicia política. Ante un conflicto entre un ciudadano y el Estado, el representante del estado defiende que la democracia no tiene

que pedir perdón por ser un régimen esencialmente relativista o sanamente relativista. En nuestro país, la abogacía del Estado afirma «la concepción filosófica que presupone la democracia es el relativismo...que no es más que el otro nombre de su pluralismo ideológico». Esta sentencia fue recogida el pasado 28 de diciembre de 2010 por diferentes medios y es reforzada por quienes no cuestionan la forma actual en la que se imparte la materia de Educación para la Ciudadanía⁶.

Recientemente, con ocasión de las visitas de Benedicto XVI a nuestro país, algunos filósofos han hablado de «la fuerza del relativismo», incluso han llegado a afirmar: «es imprescindible una dosis de relativismo si queremos evitar el fanatismo, la intolerancia y el fundamentalismo»⁷. Estas valoraciones sitúan en el primer plano del debate ético político la forma de entender el pluralismo. Sobre todo en una sociedad como la española que lo ha constitucionalizado como «valor superior». Ciertamente, cuando los padres de la constitución en los años 1976 y 1977 introdujeron el término pluralismo como «valor superior» no se estaban refiriendo a la aceptación incuestionada del relativismo moral sino a la articulación normativa de la pluralidad de tradiciones morales con su correspondiente pretensión de verdad en los espacios públicos. El reconocimiento de la pluralidad no se puede identificar con la aceptación del relativismo.

Este acercamiento al pluralismo se puede enriquecer cuando introducimos un análisis generacional y comprobamos que convivimos, al menos, con tres enfoques del pluralismo democrático. Entre nosotros constatamos la existencia de tres generaciones que presentan rasgos diferenciados en su aproximación al pluralismo. Como hipótesis de trabajo, la complejidad para precisar el pluralismo como valor puede explicarse por el cruce de tres planteamientos generacionales diferentes.

Adaptando la teoría de las generaciones de Ortega y Marías, podríamos decir que hoy abordamos el pluralismo desde una generación remanente, otra dominante y otra emergente. Para la generación remanente (los nacidos desde la década de los 40), el pluralismo surge después de la memoria de enfrentamiento de la guerra civil. La ilusión por convivir obliga a construir no sólo una ética cívica sino una ascética para la

5. Hemos presentado una síntesis de estas ideas en «La ética narrativa de Paul Ricoeur», cfr. R. Salas (editor).; *Éticas convergentes en la encrucijada de la modernidad*. Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez-Universidad Católica de Temuco, Santiago de Chile 2011, pp. 229-24.

6. Cfr. El País, 28-XII-2010. Recogida también en el material de J. A. Marina para la Editorial SM: <http://www.ciudadania.profes.net>.

7. A. García Santesmases, «La dictadura del relativismo»: *El Mundo*, 28-IX-2011, p. 21.



ética cívica donde el pluralismo se identifica como la esperanza de la concordia. De vivirse angustiada o trágicamente, lo católico pasa a plantearse en términos de normalización cívica, bien porque se acepta y afirma, bien porque se le da la espalda y se niega.

Para la generación dominante (los nacidos desde la década de los 60), el pluralismo no es una esperanza o ideal democrático sino una realidad que permite coexistir unos junto a otros. Las esperanzas políticas dejan paso al pragmatismo político y la centralidad de lo católico es sustituida por lo laico. Esta generación deja de preocuparse por lo católico para instalarse en lo laico, bien como abstención o neutralidad del Estado, bien como confrontación o deliberación pública desarrollando la aconfesionalidad del Estado. La concordia sigue siendo un ideal pero planteado desde la pragmática de la discordia, el consenso constitucional se interpreta como un consenso para el disenso.

Para la generación emergente (los nacidos desde la década de 1980), el pluralismo se identifica con la pluralidad, la diversidad y la aceptación incuestionada de la diferencia. La convivencia por la que lucharon las

otras generaciones ya no se plantea como problema sino que se da por supuesta. Ahora bien, se la confunde con la coexistencia de los diferentes y se corre el peligro de plantearla como simple estrategia para la supervivencia. Ni la angustia de lo católico ni la instalación en lo laico se plantean como problemas, el acento se pone en lo próximo y lo global. La memoria y la tradición son obstáculos para vivir intensamente la proximidad global. Hemos pasado de utopismo al emotivismo por la generación del pragmatismo.

Aunque esta propuesta requiere un estudio más detallado, basta para iniciar el coloquio y preguntarnos ¿a qué generación va dirigido nuestro discurso? ¿tenemos claro a qué nos referimos cuando decimos que vivimos en una sociedad pluralista? ¿No será más justo decir que no nos atrevemos a cuestionar el emotivismo moral de nuestras sociedades? A mi juicio, este es uno de los problemas más importantes planteados para vigorizar las convicciones personalistas en los espacios públicos de deliberación. Un problema tan importante para nuestra militancia política como para nuestra perseverancia cultural. **A**

CRISIS ECONÓMICA EN EL DESORDEN ESTABLECIDO

ARCADI OLIVERES

Catedrático de Economía

Universidad Autónoma de Barcelona



ARCADI OLIVERES, A LA DERECHA

Voy a hablar de la crisis económica en el desorden establecido desde dos ópticas que creo pertinentes en este caso. Tengo la impresión de que la inspiración del 15 M está basada en la opinión de dos personas. Stéphane Hessel publicó el folleto *¡Indignaos!*, que tuvo una continuación en otro folleto de José Luis Sampedro que decía *Reacciona*. Lo que haré será hablar de las dos cosas: por qué debemos indignarnos y cómo debemos reaccionar. Son las dos fases que interesa ver alrededor de esta crisis.

INDIGNACIÓN Y HAMBRE

Respecto a la indignación quiero hacer referencia a algo que no sale en los medios de comunicación, pero que es lo que más debía indignarnos aunque los acampados no hablen de ello. Se trata del hambre en el mundo. Prestamos atención a muchos problemas y los fundamentales pasan desapercibidos. La población de Somalia está sufriendo una sequía extraordinaria, con muertos a millares, y nadie dice nada. Hace unos dos meses asistí a una charla de Federico Mayor Zaragoza, que decía que según sus estimaciones 80.000 personas mueren de hambre cada día. Este año nos hemos preocupado mucho por el terremoto de Japón, donde han muerto unas 20.000 personas (más todas las que morirán de cáncer en los próximos años). ¿Qué es eso? Una cuarta parte de los que morirán hoy de hambre. El año pasado nos conmovió el drama de Haití, donde murieron 360.000 personas, los mismos que mueren de hambre en cuatro días y medio. Hacemos bien en preocuparnos por las víctimas de Haití o Japón, pero deberíamos preocuparnos por las víctimas del hambre. Contra los terremotos no hay mucho que hacer, pero del hambre tenemos toda la información, sabemos cómo evitar estas 80.000 muertes diarias. Es más, en junio de 2008 la FAO (Organización de la ONU para la Agricultura y

la Alimentación) hizo público que 50.000 millones de dólares al año serían suficientes para erradicar el hambre en el mundo. Dinero para hacer regadíos, caminos rurales, formación profesional agraria, adquisición de maquinaria, granjas, etc. En aquella reunión, Naciones Unidas pidió a los países ricos la constitución de un fondo de emergencia para luchar contra el hambre diciendo que deberían dotarlo con 50.000 millones al año. Los países ricos respondieron que era imposible, que los presupuestos eran más que ajustados y nunca iban a encontrar ese dinero. Pero sorprendentemente, en junio de 2008, los países ricos no hallaban 50.000 millones de dólares para luchar contra el hambre, pero el 15 de septiembre, tres meses después, estallaba la crisis financiera con la caída del banco norteamericano Lehman Brothers. La banca comienza a cojear, y los gobiernos, para no decir que les daban dinero, decían que inyectaban liquidez a la banca, que es lo mismo. ¿Qué inyección de liquidez han dado los gobiernos a la banca en estos dos años y medio? He calculado, con cierta pulcritud, el dinero que se les ha dado e incluso he restado lo poco que los bancos han devuelto. Esa cantidad, hasta ahora, es de 2.700.000 millones de dólares (2,7 billones), 54 veces más que lo que la ONU pide para erradicar el hambre en el mundo. Dicho de otra manera, con el dinero que se ha dado a la banca (llena de delincuentes) se podría haber eliminado el hambre en el mundo por 54 años.

Esto es para mí el principal motivo de indignación, por el que podríamos estar acampados todos los días del año. No podemos permitir que 80.000 vidas humanas se pierdan cada día mientras entregamos a la banca 54 veces más. ¿Y por qué los gobiernos actúan de esta forma, dando dinero a la banca y no a luchar contra el hambre? Después de muchas vueltas he llegado a una única conclusión: los gobiernos encuentran dinero para la banca y no para el hambre, porque los gobiernos que ayudan y los bancos que son ayudados son exactamente los mismos o quizás, en algunas ocasiones, íntimos amigos. Y lo que digo lo voy a demostrar. Acabo de citar a Lehman Brothers, que ha sido la quiebra más importante de la historia empresarial norteamericana. Pero la segunda quiebra más importante en EEUU se había producido en 2002 con la caída de ENRON. En aquél momento, ENRON estafó a sus inversores 80.000 millones de dólares. Esta empresa desapareció y no se supo más de ella, hasta hace unos meses que vi un reportaje que contaba la historia de esta empresa. Aparecían algunas escenas sobre la vida del presidente de la empresa, Jeffrey Skilling, que era quien primero engrandeció y luego hundió a la empresa. Tanto la hundió

que hoy en día está en la cárcel cumpliendo 25 años de condena por estafa. En una escena de esta película aparecía Skilling cuando aún no se sabía que su empresa iba mal (él probablemente lo sabía pero la gente no lo sabía), un día importante para él, en que celebraba sus 50 años. En una típica escena de fiesta americana, muchos vestidos, flores, lujo, aparece Skilling rodeado de algunos de sus amigos, uno a su derecha y otro a su izquierda, los tres se funden en un abrazo y los dos amigos le dicen: «Jeffrey, somos tus amigos, hoy celebras 50 años, nos hemos desplazado para estar a tu lado en este día tan importante para ti». Mirabas quiénes eran los dos buenos amigos de este estafador y no había confusión posible, eran George Bush padre y George Bush hijo. Los que dan el dinero y los que lo reciben son exactamente los mismos.

Esto no sucede sólo en EEUU, también en España. En febrero de 2009 la reina Sofía cumplió 70 años. Como le gusta la música, le ofrecieron un concierto de homenaje. Al día siguiente, en los periódicos se veían las fotos de la salida del concierto. Se veía toda la familia real junto a la reina y a una única persona que no era de la familia, se trataba de Paloma O'Shea, casada con Emilio Botín, primer banquero de España. Por eso hay dinero para la banca y no para el hambre.

LA ESPECULACIÓN SIN LÍMITES

El hambre no es la crisis que nos preocupa diariamente, pero es la más importante del mundo. Pasemos ahora a nuestra crisis. Una crisis de paro, de especulación, de desahucios, etc. ¿Cuál es esta crisis? ¿Por qué existe? Por varias razones, la primera que el capitalismo es un sistema suficientemente perverso como para tener crisis de vez en cuando. Conocemos las crisis de 1929, 1973, 1993, etc. Porque el capitalismo pretende algo que no es aceptable, maximizar cada vez más el beneficio. Llega un momento en que no se puede ampliar el beneficio porque se han bajado al máximo los salarios, se han reducido costes, se ha incrementado todo lo posible el margen de manobra... Llega un momento en que el beneficio se estabiliza para luego comenzar a caer. Y cuando comienza a caer los inversores se echan atrás y buscan otros países donde encontrar mayor beneficio. Al retirarse los inversores generan menos puestos de trabajo, eso hace que se reduzca el consumo y, a su vez, que las empresas vendan aún menos... a partir de ahí se cae en un agujero del cual sólo se sale como nos enseña Keynes: la intervención del Estado para relanzar

una economía que la empresa privada ha hecho caer. Pero hoy en día el keynesianismo no es aplicable porque las economías no son estatales, sino globalizadas. El gobierno español puede invertir para relanzar la economía, pero como la economía es libre, el dinero se puede ir a otros países. Con lo cual debemos inventar un keynesianismo a nivel mundial.

Esto es un aspecto. El otro es que esta crisis, ya de por sí grave, se ha visto agravada por el fenómeno de la especulación. Esta crisis surge por la especulación financiera, con dos facetas, la especulación inmobiliaria y la mobiliaria. La inmobiliaria es la que más hemos conocido en España, hace 5 o 6 años quien más y quien menos compraba pisos para guardarlos cerrados y esperar unos años hasta poder venderlos por el doble. Al final estos pisos no subieron más de precio y siguen cerrados. Cáritas en Barcelona ha informado este invierno que en Cataluña por cada persona sin techo habría 100 pisos cerrados y vacíos a su disposición. El número de pisos cerrados en Cataluña por especulación es 100 veces superior a las personas sin techo. En otros lugares de España las cifras deben ser similares. Es la mayor perversión de la economía. Un piso debe servir para dar techo a la gente.

Pero quizá la especulación que ha tenido más fuerza en el mundo es la mobiliaria, la que se hace con acciones, obligaciones o divisas. Ha sido fortísima en los países anglosajones. Ha crecido de un modo extraordinario. Gracias a Internet y a la libertad absoluta de movimiento de capitales hay grandes flujos de capital de una parte a otra del mundo de forma instantánea, con beneficios enormes a veces en muy corto plazo de tiempo. Antes esto era imposible, había que trasladar físicamente el dinero. También porque nadie en el mundo se opone a esta especulación. Ninguna autoridad ha dado ningún paso para acabar con esta especulación. Cuando estalló la crisis se creó un grupo de trabajo, el G-20. Viendo todas las decisiones en sus tres años de existencia y cinco cumbres sólo ha hecho una cosa, salvar a los bancos y a los banqueros. No ha habido ninguna voluntad de acabar con la especulación. Y es que estos 20 más poderosos del mundo son los que más especulan y no están dispuestos a tirar piedras contra su tejado. Hace dos años se produjo un hecho curioso. La mayor autoridad de la ONU es la Secretaría General. También hay un Presidente de la Asamblea General. El Secretario General es permanente pero el Presidente tiene un mandato de un año, elegido por orden alfabético entre los embajadores de distintos países. En el año 2009 el cargo de Presidente cayó sobre Miguel d'Escoto, que había sido primer Ministro de Asuntos Exteriores del gobierno de Nicaragua en 1979, tras la

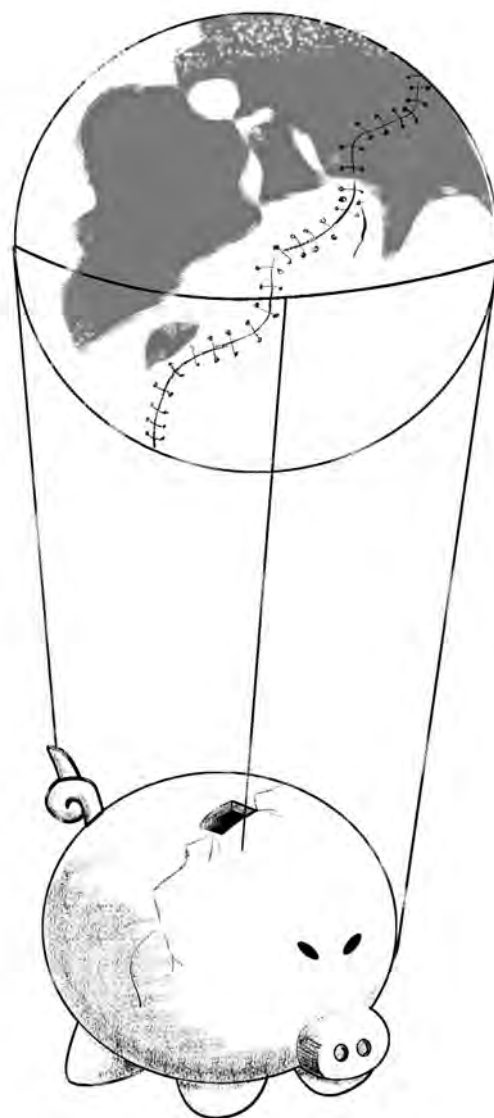
Revolución Sandinista. Cuando tuvo la ocasión de presidir la Asamblea General, convocó en junio de 2009 a los 192 países del mundo para discutir posibles medidas ante la crisis de modo democrático, en vez de dejar todo en manos de los 20 países más ricos. Ocurrió que de los 192 convocados, tan sólo un jefe de Estado atendió la invitación, Rafael Correa, hoy presidente de Ecuador, al que a las pocas semanas, militares y policías querían echar del cargo. Todos los demás jefes de Estado y de gobierno se ríen de la crisis, no quieren hacer nada, y cuando los convocan para tratar de frenarla huyen.

Estábamos advertidos hace mucho tiempo de que esta especulación conducía a la crisis. Nos advirtió en 1992 el mayor especulador del mundo, George Soros (el mayor especulador individual, porque los mayores especuladores son colectivos: los fondos de pensiones). Nos advirtió con un ejemplo de una actuación especulativa y perjudicial que él mismo realizó. En 1992, cierto día, avisó a sus representantes en distintas plazas para que compraran todas las libras esterlinas que se ofrecieran. Durante varios días pidió que siguieran comprando libras. Consiguió acumular en 10 días una enorme cantidad de libras. Pasados unos días les da a sus agentes la orden inversa, que vendan de golpe todas las libras compradas anteriormente. Inunda todo el mercado de libras, no hay suficiente demanda para absorberlas y el precio baja. Los que tienen libras se asustan y optan por vender antes de que baje más, lo que hace que siga bajando al haber una mayor oferta de libras. En 12 días la libra bajó un 15% de su valor inicial. Entonces Soros le dice a sus agentes que sigan comprando libras al 15% por debajo de su valor inicial. Se hace con un gran stock de libras baratas. Pero como no había ninguna razón objetiva para que la libra bajara (la razón objetiva suele ser la inflación, pero Gran Bretaña la tenía controlada), poco a poco se va recuperando su valor inicial. Entonces Soros vuelve a vender las libras, pero no de golpe para no inundar el mercado. Da la orden a sus agentes de vender poco a poco. Tarda seis meses en vender todas las libras un 15% más caras de lo que las había comprado. En la operación, ganó 1.000 millones de dólares. Escribió un libro contando la operación y diciendo que esta actividad especulativa es inmoral y debería estar prohibida, pero como ninguna autoridad lo prohíbe, lo va a seguir haciendo.

Sólo una persona se opuso a la especulación, el premio Nobel de Economía James Tobin. Pidió que se pague un impuesto del uno por mil cada vez que se compra o se vende en bolsa. Tobin calculó que de aplicarse este doble uno por mil en la compra y venta, la mitad de la especulación en el mundo desapa-

recería. La otra mitad seguiría porque sus márgenes de beneficio pueden absorber esta tasa. Pero la especulación que permanecería pagaría el impuesto que permitiría a los gobiernos recaudar 200.000 millones de dólares anuales, cuatro veces más que lo que la ONU pide para eliminar el hambre en el mundo. Buena propuesta la tasa Tobin, que reduce a la mitad la especulación y permite recaudar cuatro veces lo que cuesta eliminar el hambre. El parlamento francés, el belga y el canadiense han votado una propuesta de tasa Tobin, y los tres la han rechazado por la presión de los especuladores sobre los diputados. Casualmente, hace unos meses el Parlamento Europeo votó que sí, pero no tiene ninguna capacidad para aplicarla, ya que es una competencia de los Estados. Eso es quedar bien sin pagar. En Navidad de 2009, el primer ministro británico, Gordon Brown, también planteó la conveniencia de aplicar la tasa Tobin y propuso un grupo de expertos para aplicarla en Inglaterra. Al día siguiente, el ministro de economía de Obama, Timothy Geithner, volaba a Londres para impedir que Gordon Brown aplicara la tasa Tobin. Argumentaba que aplicarla en Gran Bretaña perjudicaría a la economía estadounidense. Pero no es verdad, sólo perjudicaría a sus especuladores, de los cuales Timothy Geithner es un perfecto representante. Hace dos o tres meses leí en *Le Monde* un artículo que explicaba quiénes habían sido los siete últimos ministros y viceministros de economía de EE.UU. (Secretarios del Tesoro). Los siete, antes de ser ministros, eran altos directivos del banco Goldman Sachs. Hace 15 días cualquier periódico hablaba de cómo los ciudadanos norteamericanos acababan de condenar a Goldman Sachs por malas prácticas financieras: asesoramientos indebidos, fraudes fiscales, engaños a los clientes, especulación financiera, etc. Dicho de otra forma, los siete últimos ministros y viceministros de EEUU eran unos perfectos delincuentes financieros. El documental *Inside Job* (2010) nos cuenta que estos delincuentes financieros tienen a sus órdenes títeres, que también son delincuentes financieros. El documental nos explica que uno de estos títeres se llama Barack Obama.

El Banco Central Europeo es una institución importante para nosotros. Determina los tipos de interés a los que pagaremos la hipoteca. Lo dirige Jean-Claude Trichet que hace ocho años era directivo de la banca francesa Crédit Lyonnais. Fue procesado por estafa, pero el gobierno francés presionó a la judicatura francesa para que limpiara el expediente de Trichet y pudiera dirigir el Banco Central Europeo. Así que el Banco Central Europeo está en manos de un delincuente desde hace ocho años. Ahora termina su man-



dado, y a partir del 1 de noviembre su sucesor será un italiano, Mario Draghi, gobernador del Banco de Italia desde hace cinco años. Hasta entonces era un alto empleado de Goldman Sachs. Esta es la situación: con todos los respetos, desde el punto de vista financiero, estamos en manos de delincuentes. No se ha querido hacer nada para frenar esta especulación.

CUANDO LA BURBUJA ESTALLA

Pero cuidado, a medida que la especulación sube la burbuja se hincha hasta que pincha y revienta de gol-

pe. La burbuja reventó en verano de 2007 con el problema de las hipotecas *subprime* (basura). La banca norteamericana había dado hipotecas muy por encima del valor de la vivienda y, si no se pagaban, las hipotecas eran basura. Sucedió algo también en España, pero a un nivel menor. En los años de euforia, el banco ofrecía hipotecas por el 120% del valor de la vivienda. En EEUU no al 120% sino un 500%, porque allí existen las segundas y terceras hipotecas por un mismo piso en distintos bancos. Muchas hipotecas tenían esta relación en EEUU.

Eran hipotecas incobrables y los bancos comenzaron a tener problemas para cobrarlas. El segundo problema es que no podían vender sus acciones. El tercero los fondos soberanos. Es una gran cantidad de dinero acumulada por once o doce países del mundo que son los más ricos en divisas. Sabemos que muchos países son deudores, pero hay algunos con una gran reserva de divisas. Algunos de ellos (7 u 8) son los grandes países del petróleo, que vieron cómo entre 2006 y 2008 subió de 60 a 160 dólares el barril. Otros son los grandes exportadores, China, Japón y Alemania. Estos países prestaban dinero a los bancos americanos, británicos, españoles e irlandeses, con un vencimiento a 5 ó 6 años. La banca concedía con ese dinero hipotecas a 25 o 30 años. Cuando las hipotecas se vuelven difíciles de cobrar, ¿qué hacen los bancos? Llamamos a la puerta del padre Estado, que les ayuda con 2.700.000 millones de dólares. Los bancos deciden, para evitar futuros problemas, cerrar el grifo del crédito. Y entonces es cuando una crisis financiera se convierte en una crisis económica, porque sin crédito la economía ni funciona. El industrial no suele cobrar al contado, el banco le avanza dinero. Tampoco el comprador compra al contado. En el momento en que se restringe el crédito ni el vendedor vende ni el comprador compra. Entonces llega la crisis. La primera respuesta de las empresas son los ERE.

EL AUMENTO DEL DESEMPLEO COMO CONSECUENCIA

Algunas empresas (pequeñas y medianas) hacen expedientes de regulación de empleo (ERE) justificadamente porque están ahogadas y no pueden continuar; pero otras se aprovechan de la situación con total desfachatez. Primer ejemplo: SEAT. Hace dos años hizo un ERE que puso en la calle a cinco mil personas. ¿Estaba justificado? Si tenía pérdidas, sí. Examinando su balance, vemos que, en efecto, en 2008 había tenido pérdidas. Ahora bien, si miramos los años anteriores, vemos que había ganado dinero en todos los ejercicios, al menos desde 1991. Sin necesidad de remontarnos tanto,

sumando los beneficios de los cinco años anteriores al 2008 y dividiéndolo por el número total de trabajadores de SEAT, nos encontramos con que cada trabajador ha aportado a la empresa un beneficio de un millón y medio de euros; es decir, diez veces más del salario —estimado generosamente— percibido por cada trabajador en ese periodo. Y cuando al sexto año llegan las pérdidas ¿cuál es la respuesta de SEAT? Cinco mil trabajadores a la calle. Y aún más, la empresa chantajea a la Generalitat, amenazando con despedir a los nueve mil trabajadores restantes si no recibe dinero público. Y la Generalitat paga (con nuestro dinero) para que los accionistas alemanes puedan seguir teniendo beneficios. Impresentable.

Otro caso: Nissan. Hace cinco meses preparó un ERE, no para despedir a sus trabajadores (los despidos ya se habían producido hace dos años), sino para pactar una congelación total de sus salarios durante los próximos cuatro años, con la consiguiente pérdida de poder adquisitivo, a cambio, eso sí, de garantizarles los puestos de trabajo en ese periodo. Tal como están las cosas, mucha gente pensó que era un buen acuerdo; sin embargo, Comisiones Obreras se negó a firmarlo. A diferencia de SEAT, Nissan no había tenido pérdidas el último año. Pues bien, tomando sólo el beneficio de ese año y dividiéndolo de nuevo por el número de trabajadores, calculé que cada trabajador de Nissan había proporcionado a la empresa durante el último año una ganancia de quinientos mil euros. Y como pago a esto ofrece congelar el sueldo durante cuatro años. En este caso, el argumento no eran las pérdidas —inexistentes—; el argumento de Nissan era que, si, en lugar de tener allí la empresa, la tuvieran en Sudáfrica, en lugar de ganar medio millón con cada trabajador ganarían ochocientos mil euros.

Esto es la perversión absoluta del capitalismo. A estos directivos habría que juzgarles. Pero así están las cosas: SEAT tiene su expediente, Nissan tiene su expediente, Telefónica tiene su expediente y los parados van incrementándose hasta los cinco millones actualmente. ¿Podemos hacer frente a tantos parados? No. No tenemos dinero suficiente.

EL FRAUDE FISCAL

Ahora bien, según estimaciones de la Universidad Pompeu Fabra, el fraude fiscal en España alcanzaría unos 80.000 millones de euros. Si consiguiésemos recuperar esa cantidad de fraude y la repartiéramos entre los cinco millones de parados, tocarían a 16.000 euros por cabeza. Pero para ello haría falta perseguir el fraude fiscal, y no hay ninguna voluntad de hacerlo.

Un ejemplo: hace unos meses, la Audiencia Nacional llamó a declarar a Emilio Botín, presidente del Banco Santander, por un fraude fiscal de 600 millones de euros cometido por su banco. El señor Botín quedó en libertad, depositando una fianza de 124 millones de euros, que la Audiencia ingresó en el Banco Español de Crédito (filial del Santander y presidido entonces por la hija de Botín). Ante el escándalo se preguntó al entonces ministro de Economía, Pedro Solbes, quien sólo tuvo buenas palabras hacia Botín. No es de extrañar, era el responsable económico de su partido, al que, como a todos los demás partidos, les interesa estar en buenas relaciones con los bancos, puesto que cada cuatro años acuden en busca de crédito para financiar sus campañas. Sencillamente, como dice el refrán, no muerdas la mano que te da de comer. Por eso nunca perseguiremos el fraude fiscal ni conseguiremos esa importante cantidad de dinero para ayudar a los parados.

¿QUÉ HACER?

Espabilarnos. Apuntaré brevemente algunas respuestas. Empezaré por la respuesta financiera. Ya he mencionado algunas medidas. Primera: tasa Tobin. Segunda: fraude fiscal. Tercera: nacionalización de la banca que ha recibido dinero público. ¿Demasiado de izquierdas? Un señor tan poco sospechoso como George Bush lo hizo con dos bancos; Gordon Brown nacionalizó once bancos. Aquí hemos prestado mucho dinero y nadie se ha quedado con nada. El caso más escandaloso es la Caja de Castilla-La Mancha, que ha recibido 3.400 millones del Gobierno para cubrir sus pérdidas, producidas porque sus directivos (ligados estrechamente a los principales partidos) se daban crédito a sí mismos y no lo devolvían, además de financiar el aeropuerto de Ciudad Real, en el que aterriza un avión al día y es absolutamente ruinoso. Pues bien, esta caja no se ha nacionalizado: se ha regalado a la Caja de Asturias. Así vamos.

Otra medida: protestar por la conversión que se está produciendo de las cajas en bancos. Las cajas tienen ciento cincuenta años de historia y, con sus aciertos y errores, han sido hasta ahora fundaciones con una importante obra social. Su excesiva exposición al ladrillo las ha descapitalizado, pero en lugar de capitalizarlas de nuevo con fondos públicos o privados, se están transformando en sociedades anónimas. El resultado ya se puede prever: en pocos años desaparecerá toda la obra social de las cajas, lo que, en momentos de crisis, es inaceptable.

Y una última medida financiera: puesto que los bancos y las cajas van por mal camino, deberíamos apostar por la llamada 'banca ética'. Por mal que suene juntar esas dos palabras hay algunas experiencias de entidades que nos garantizan, por lo menos, que nuestros ahorros no van a ir al comercio de armas, a la explotación infantil o a la energía nuclear.

Además de la respuesta financiera, hay otras acciones a plantear. La consecuencia más grave de la crisis es el paro. ¿Cómo resolver este problema? A mi juicio, sólo hay una respuesta: repartir, entre todos, el trabajo existente; que los que tenemos trabajo renunciemos a algunas horas para que los que no lo tengan puedan trabajar algunas horas. ¿Utopía? No, ya se ha hecho. Cuando Francia implantó las 35 horas semanales (reduciendo de 8 a 7 horas la jornada), en sólo dos meses se crearon 1.700.000 puestos de trabajo (todo el paro que había en Francia en ese momento). No está de más recordar que, en los tiempos de Dickens, en Inglaterra se trabajaban 16 horas diarias. Ahora, oficialmente son 8; pero podemos trabajar 7 ó 6. No hay ninguna otra respuesta global al problema del paro.

Tercera respuesta: la caridad. Lo importante es que haya justicia, un salario justo para un trabajo adecuado; pero si, por causa de la crisis, te encuentras sin trabajo y un juez te embarga la casa por no poder pagarla; si, por causa de la crisis, la justicia no funciona, entonces ha de funcionar la caridad. En momentos de crisis, hay que apoyar y aplaudir lo que hacen instituciones como Cáritas, los bancos de alimentos, la Cruz Roja, etc.

Cuarta respuesta: si salimos de esta crisis, no podemos recuperar el crecimiento. Hemos abusado suficientemente de los recursos del planeta. Hasta 1986 nuestra huella ecológica se recuperaba, es decir, todos los recursos naturales que consumíamos en un año (salvo el petróleo) se recuperaban en un año; desde entonces los consumimos a un ritmo que la naturaleza es incapaz de reponer. Esto significa que estamos viviendo a costa de las generaciones futuras, consumiendo lo que no nos corresponde. Mounier lo habría visto también si hubiera vivido en nuestra época. El crecimiento económico, su divinización, se ha terminado. Y la única respuesta se llama decrecimiento; al menos en el Norte. Haití, por ejemplo, necesita crecer mucho y con urgencia.

Penúltima cuestión: en momentos de crisis hay que prescindir de los gastos inútiles. Y uno de éstos es el gasto militar. Este año el Gobierno no ha subido las pensiones, logrando ahorrar 1.300 millones de euros. Curiosamente, en el presupuesto sí figura una partida por esa misma cantidad: la aportación española a la construcción de un avión de combate euro-

peo, empresa que compartimos, como socios minoritarios, con otros países europeos. Otro dato: el presupuesto anual del Ministerio de Defensa español es seis veces mayor que el presupuesto total de la ONU. Esto es inaceptable, pero es así.

Y llegamos al último punto que me gustaría subrayar: no hagamos pagar los platos rotos de esta crisis a los inmigrantes. No tienen ninguna culpa. Los hemos llamado cuando nos hacían falta y ahora, sin ningún escrúpulo, los expulsamos. Esto es inmoral, pero también es una cuestión económica. Ahora les expulsamos, pero dentro de poco volveremos a llamarlos, porque España no tiene población suficiente para afrontar las pensiones de los próximos años, debido a que la pirámide de edad no está equilibrada. El final del boom de la natalidad dejó un hueco en la 'segunda edad', es decir, la población en edad de trabajar, y de pagar las pensiones de los mayores. Ese hueco sólo se puede llenar con gente de fuera, como sucedió en los años anteriores a la crisis. Ahora llevamos un par de años sin recibir inmigrantes y probablemente seguiremos así dos o tres años más. Diversos estudios coinciden en que, cuando salgamos de la crisis, encontraremos un vacío poblacional en esas edades que sólo se podrá cubrir mediante un flujo de inmigración aún mayor que el que hemos te-

nido hasta ahora. Así, nos encontramos con un problema de solidaridad internacional, pero también de puro interés.

Para concluir, me gustaría desmontar un mito xenófobo que se escucha con cierta frecuencia: que los inmigrantes reciben un cheque que les mantiene. Si analizamos el balance económico de la emigración en España, que publica la Presidencia del Gobierno (por más que éste sea un punto de vista meramente económico e incluso egoísta), veremos que no es así: los inmigrantes aportan cotizaciones a la Seguridad Social, impuesto sobre la renta que se les descuenta de la nómina, y aportan, incluso los sin papeles, impuestos indirectos como el IVA (cada vez que compran o consumen algo). A cambio reciben servicios educativos, sanitarios, sociales, ayudas a la vivienda, becas comedor, becas de libros, plazas de guardería y alguna otra cosa. Pues bien, incluyendo a todos los sin papeles que van a la escuela o al médico, el saldo de este balance hasta el comienzo de la crisis era de seis mil millones de euros por año a nuestro favor. Por tanto, que nadie diga que no les debemos admitir, aunque sea, repito, desde este punto de vista puramente económico, egoísta. Los inmigrantes son un tesoro, no sólo económico: son fundamentalmente un tesoro cultural. 

► ACONTECIMIENTO, NÚMS. 40, 69 Y 48



HACIA UNA ECONOMÍA CENTRADA EN LA PERSONA

JESÚS CONILL SANCHO
Universidad de Valencia

Uno de los retos del personalismo comunitario es el de hacer efectivo el respeto y la promoción de la persona en cada situación histórica y, hoy en día, la vida humana está marcada principalmente por el imperativo tecnológico y el económico.

En la historia, hasta ahora —que yo sepa—, nunca la economía ha estado centrada en la persona, por tanto, el título propuesto indica un proyecto, un dinamismo «hacia». Y lo primero de lo que hay que percatarse es del «desde dónde» parte, o puede partir, tal proyecto. Porque la realidad humana tiene un carácter «futurizo», como han destacado Ortega y Marías, pero no puede ejecutar esa virtualidad, si no es contando con las potencialidades de su pasado y la actualidad de su presente.

La economía (*oikonomía*) en último término remite a una actividad humana, de la que se ocupa (o se ocupaba) la filosofía práctica. La actividad económica en el modelo clásico antiguo intentaba satisfacer las necesidades, que se consideraban limitadas y que, en sentido estricto, son limitadas, pero la ficción moderna de la vida las ha transformado en ilimitadas, porque las confunde con los deseos. El imperio del deseo se ha impuesto al de las necesidades y los nuevos mecanismos modernos están más al servicio de los deseos que de las necesidades. Por eso es tan importante contar con una noción adecuada de persona para poder reorientar los dinamismos de la economía. De lo contrario no se hace, en el mejor de los casos, más que arar en el mar.

Pero, ¿es que la economía puede estar centrada en la persona? ¿Cuál es el sentido de la economía? ¿Estar «centrada en la persona» quiere decir estar al servicio de la persona? ¿Y es eso realmente posible o se trata de un vano deseo de algunos y de palabras vacías? ¿Puede proyectarse una cosa semejante y más desde la situación crítica en la que nos encontramos, según se repite hasta la saciedad por todas partes?

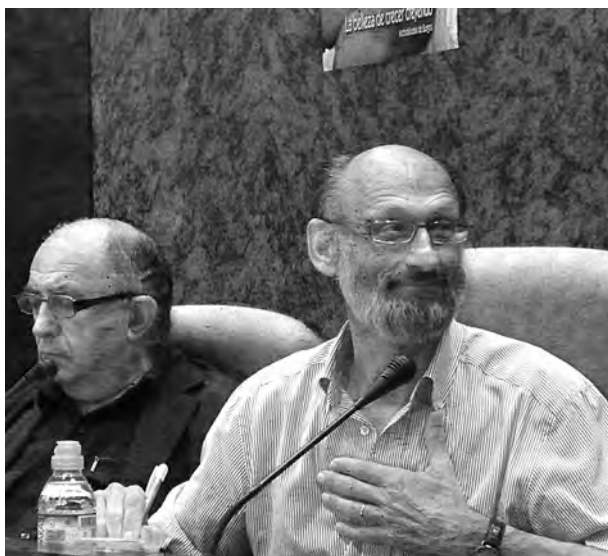
De entrada surge una pregunta previa con respecto a la situación de partida. ¿Quiénes están en crisis



JESÚS CONILL

en la crisis económica de la que se habla principalmente en los medios de comunicación a los que tenemos acceso? Los países que se consideran ricos, por comparación, y dentro de ellos los que no saben gestionar bien sus economías, aunque también los más poderosos de entre ese grupo tienen graves problemas de solvencia económica. Pero, si comparamos esta situación con la de los países pobres y empobrecidos, con la enorme cantidad de personas hambrientas y sometidas a todo tipo de tiranías, surgen profundas perplejidades, a las que no se suele prestar atención. Pensemos en cómo —y dónde— han quedado los llamados «Objetivos del Milenio», cuyo sólo título ya resulta vergonzoso para quien tenga algo de sensibilidad personalista y comunitaria.

La economía es un saber que se atenía a un orden natural de carácter teleológico, en el que lo importante era que la recta razón (*orthós lógos*) buscara los medios más apropiados para alcanzar el fin propio de



JUAN BIOSCA Y JESÚS CONILL

► ACONTECIMIENTO, NÚM. 57



cada actividad, es decir, su bien específico. Y se presupone que éramos capaces de lograr el saber para ser virtuosos, en la virtud más relacionada con la economía política (en la *pólis*), que es la justicia, con el fin de favorecer el fin último, el bien superior en la vida humana, que es la felicidad (*eudaimonía*)¹.

Esta vinculación entre la virtud cívica y la actividad económica se resquebraja, cuando la economía se convierte en *crematística* (la técnica que no busca la satisfacción de las necesidades, sino la adquisición ilimitada de riqueza), lo cual es ya algo vislumbrado parcialmente en la concepción clásica antigua y se desarrolla crecientemente en la concepción moderna de la economía. Si no comprendemos esta transformación no entenderemos lo que nos pasa, ni podremos acertar en la búsqueda del camino para que las nuevas economías modernas puedan centrarse en la persona, o al menos ver en qué medida es factible tal proyecto.

La economía moderna también es economía política, pero el contexto social ha cambiado radicalmente. Ahora la ficción que orienta la vida individual y colectiva es la del *contrato*; ésta es la figura que sirve además para legitimar las relaciones entre los individuos en casi todos los ámbitos de la vida individual y social. En ella se confía para ordenar el ejercicio de la libertad en sus diversos ámbitos, cuyo complemento será el logro del mayor bienestar. Libertad y bienestar son dos ingredientes que se presuponen cada vez más en el desarrollo de la vida económica y social en la época moderna y contemporánea, y cuyo resultado más exitoso es el de las sociedades que han superado la escasez, pero que han caído en el círculo del creciente consumo que en su versión menos virtuosa, y hasta viciosa, denominamos «consumismo»².

Uno de los dinamismos propios de las economías modernas ha sido el crecimiento, porque todas las ideologías político-económicas modernas han confiado en que la creciente abundancia de bienes no sólo garantizaría la definitiva superación de la escasez, sino que ofrecería más bienestar y hasta sería la base de la concordia entre las gentes. Casi se podría decir que en el fondo se llegaba a creer que la riqueza sería el fundamento de la felicidad. Cuantos más bienes se alcanzan, mejor viviríamos no sólo en el orden del confort, sino también en las relaciones humanas. Pero, aparte de que ciertos niveles de riqueza sólo se han alcanzado para una parte de la población mundial, tampoco se puede afirmar que la mayor abundancia de bienes haya

1. Jesús Conill, *Horizontes de economía ética*. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen, Tecnos, Madrid, 2004.

2. Vid. Adela Cortina, *Por una ética del consumo. La ciudadanía del consumidor en un mundo global*, Taurus, Madrid, 2002.

traído la concordia. La dura realidad desmiente tal ficción moderna, compartida por las diversas ideologías político-económicas, durante cierto tiempo enfrentadas, pero hoy hermanadas en el ámbito de la presunta ciencia económica de modo predominante por las concepciones utilitaristas, convertidas en cuasi-ideología, por su ceguera y persistente poder mental.

Estamos entrando en una nueva fase de la reflexión, en la que habrá que desenmascarar los valores que rigen realmente las decisiones económicas, más allá de las viejas (por envejecidas y carentes de auténtico vigor) ideologías político-económicas. Se ha intentado hacer creer que la ciencia económica maneja magnitudes exentas de valor, que pueden medirse y calcularse, y que todo lo que no se puede someter a sus métodos econométricos, o bien no existe (esto se ha afirmado tal cual en bastantes ocasiones), o es irrelevante por irracional, o bien se trata de meros «cuentos». Esta afirmación la hemos tenido que escuchar tal cual en algún que otro debate público, y supongo que hoy en día quien la pronunció, por lo menos, estará avergonzado, o tal vez no, porque también en este sentido puede funcionar otra versión de la «fatal arrogancia». En esta nueva etapa habrá que llevar la reflexión hasta los niveles de la neuroeconomía³, es decir, los presupuestos neurobiológicos del comportamiento económico y su relación con los ingredientes éticos y políticos.

A mi juicio, el proyecto de una economía centrada en la persona sólo será posible si se toma en serio un enfoque ético radicado en una noción potente de la persona, capaz de configurar las correspondientes mediaciones político-económicas y sociales, que supere de modo efectivo la hegemonía de las éticas utilitaristas que han dominado el pensamiento económico contemporáneo. Pues, por lo general, el comportamiento económico, pero también el político, dentro del contexto social contemporáneo, se sigue rigiendo por los cánones utilitaristas y las instituciones que lo canalizan están diseñadas asimismo con tales criterios éticos, aunque no se reconozcan como tales, porque en este orden se sigue aplicando en la mayoría de los casos un cierto enfoque tecnocrático, que presume de la presunta neutralidad axiológica. Esta pre-

*...una economía
centrada en la
persona sólo será
posible si se
toma en serio un
enfoque ético
radicado en una
noción potente
de la persona,...*

tensión de estar ejerciendo una actividad exenta de valores no es más que una falsa ilusión, debida a una falta de conciencia de los presupuestos que operan en el uso de la razón técnica e instrumental en todos los órdenes (o desórdenes) de la vida social y sus instituciones.

Y no es una tarea fácil llevar a cabo tal propósito. No basta la buena intención, aunque sin ella tampoco se logrará nada. Hace falta con-

vicción firme y responsabilidad convencida de los ciudadanos y de los profesionales. Mantener vivo un cierto sentido utópico (no un engañoso utopismo), necesario para orientar y mantener una actitud crítica de vigilante discernimiento. Esto implica tener los pies en la realidad fáctica de la que partimos, aunque sin claudicar, ni renunciar a la fuerza de la idealidad, es decir, de los ideales que nos ilusionan y dan sentido a los esfuerzos de nuestra vida. Por eso hace falta seguir estudiando a fondo las mejores alternativas disponibles en un mundo como el nuestro, caracterizado por el pluralismo, y no dejarse llevar por la verborrea facilona, basada muchas veces en esquemas trasnochados. Hace falta estudiar —en lo que insistía siempre Ricardo Alberdi, un gran profeta en el mundo actual— para ofrecer la mejor opción posible dentro de la situación en que nos encontremos en cada momento histórico.

Un camino aprovechable, que hay que seguir perfeccionando, es la propuesta económica del «enfoque de las capacidades» de Amartya Sen, que tiene la virtualidad de proponer un camino tanto para los países desarrollados como para los en desarrollo. Por eso cuando se habla de «cambio del sistema», se tendría que saber de qué se está hablando en realidad. ¿Implica prescindir de las instituciones que configuran el sistema social contemporáneo, es decir, el mercado, el estado, la sociedad civil, el derecho, la empresa y la opinión pública? Entonces, ¿qué instituciones sustituirán a las actuales para cumplir las respectivas funciones? ¿Cuáles son las alternativas reales? Porque un mundo de instituciones como el actual ha de cumplir con sus funciones específicas en cada caso y no es lo mismo decir que algo no funciona, o que algo se ha corrompido, o bien que algo ya

3. Adela Cortina, *Neuroética y neuroeconomía. Sugerencias para la educación moral*, Tecnos, Madrid, 2011.

no sirve y tenemos que buscar otro mecanismo funcional para resolver mejor los problemas que antes debía resolver la correspondiente institución (¡que para eso se instituyó!). Es bastante usual dejar que las cosas se pudran hasta que se desvirtúan y al final ya no hay solución fácil. Si hemos logrado una serie de instituciones político-económicas, lo primero es reflexionar críticamente sobre su papel en la vida social y ver si sirven para solucionar los auténticos problemas y, si no, transformarlas en la dirección debida o cambiarlas. Y eso sería cambiar el sistema, si es que somos realmente capaces de algo mejor.

En este sentido, el enfoque de las capacidades de Amartya Sen constituye una propuesta innovadora desde dentro del pensamiento económico contemporáneo. Pero lo más chocante a partir de esta nueva forma de plantear la economía consiste en que se redescubre su entraña ética, tan olvidada y ocultada en los últimos tiempos modernos, en la irónica o paradójicamente llamada «modernidad avanzada». Porque, si por avanzar se entiende perder el sentido de las cosas y de los procesos sociales, entonces puede ser cierto que hayamos avanzado mucho, pero quizá hacia un nuevo abismo cultural.

A mi juicio, uno de los grandes méritos de Amartya Sen consiste en haber sabido sacar a la luz desde el campo mismo de la economía su trasfondo moral⁴, centrado en cómo le va realmente la vida a las personas, por tanto, centrado en la vida de las gentes y no en la mera adquisición de la riqueza, ni principalmente en el aumento del PIB, sino en qué medida la actividad económica sirve para que las personas puedan ejercer su libertad real, es decir, aquella que se construye teniendo en cuenta las exigencias de justicia, no sólo en una parte de la tierra, sino la justicia global.

Sen defiende que la expansión de la libertad es el fin primordial, de ahí que las instituciones sociales deban contribuir a hacer efectiva la libertad de los individuos, eliminando las fuentes de privación de la libertad, es decir, la pobreza y la tiranía. Es claro el valor intercultural de su presuposición universalista: «la creencia de que los diferentes individuos de las diferentes culturas son capaces de compartir muchos valores comunes y de ponerse de acuerdo en algunos

compromisos comunes»⁵.

Según Sen, en todas las culturas han surgido siempre voces en favor de la libertad, voces discrepantes, las de los disidentes, que son expresión de la libertad, cuya «importancia *intrínseca*» resalta todavía más si distinguimos entre «capital humano» y «capacidad humana»: mientras que el estudio del capital humano está dirigido a aumentar la producción, «la perspectiva de la capacidad humana centra la atención en la capacidad —la libertad sustantiva— de los individuos para vivir la vida que tienen razones para valorar y para aumentar las opciones reales entre las que pueden elegir». El fin prioritario es el desarrollo de la «capacidad humana» (la expansión de la libertad), ya que «los seres humanos no son meros medios (...) sino también el fin»⁶.

La cuestión básica del nuevo enfoque de Sen es que contribuye a descubrir los factores vitales básicos y, por tanto, a contar con otras fuentes de información transculturales sobre qué *capacidad* tienen las personas *de conducir la propia vida*. Por tanto, hay que tener información sobre la seguridad, las expectativas de vida, la salud, los servicios médicos, la educación, el trabajo, las libertades, las relaciones familiares en cada contexto cultural.

Sobre todo, se requiere saber la forma en que la sociedad de que se trata permite a las personas imaginar, maravillarse, sentir emociones como el amor y la gratitud, que presuponen que la vida es más que un conjunto de relaciones comerciales, y que el ser humano (...) es un «misterio insondable», que no puede expresarse completamente en una «forma tabular»⁷.

Se requiere información sobre «lo que las personas pueden hacer y ser», sobre los diferentes estilos de vida, «saber cómo le va a la gente» su vida en las diversas partes del mundo, para atender a las diversas clases de actividades que hacen floreciente una vida humana⁸. Porque, a pesar de las diferencias en la conformación cultural de las experiencias, hay experiencias comunes en la vida humana, en cómo viven las personas en las diferentes culturas y circunstancias históricas. 

4. Vid. Jesús Conill, *Horizontes de economía ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*, Tecnos, Madrid, 2004.

5. Amartya Sen, *Desarrollo como libertad*, Planeta, Barcelona, 2000, p. 295.

6. Amartya Sen, *Desarrollo como libertad*, Planeta, Barcelona, 2000, p. 353.

7. Martha Nussbaum y Amartya Sen (coord.) *La calidad de vida*, F.C.E., México, 1998, p. 16.

8. Adela Cortina, *Por una ética del consumo*, Taurus, Madrid, 2002.

EL TRABAJO DE LAS MUJERES POBRES: REFLEXIONES Y AUTOCRÍTICAS ANTE REALIDADES SOLIDARIAS

M.^a AMOR BARROS DEL RÍO
*Profesora de la Universidad de Burgos
 Fundación Alter*

Y al fin y al cabo, actuar sobre la realidad y cambiarla, aunque sea un poquito, es la única manera de probar que la realidad es transformable.

Realidad. EDUARDO GALEANO

En este siglo XXI, constatamos que la desigualdad de género supera el abismo Norte-Sur, enriquecidos-empobrecidos, pues la mayoría de los 1.500 millones de personas que en el año 2000 vivían con 1 dólar o menos al día, cantidad estipulada como ingreso mínimo diario por el Banco Mundial como referente de pobreza, son mujeres¹. El actual sistema de mercado, este «molino satánico» que denomina Karl Polanyi y del que nosotros formamos parte, produce una «feminización de la pobreza» que ataca directamente no sólo a las mujeres, sino también a los hogares a su cargo², trascendiendo lo puramente económico y abarcando todos los ámbitos de la vida humana: educación, salud, economía, trabajo...

Sin embargo, y pese a la terrible carga que imponemos sobre millones de personas, a lo ancho de este mundo existen multitud de realidades transformadoras que demuestran esa mutabilidad de la que nos habla Galeano. La esperanza del cambio se hace realidad, en particular, a través de muchas experiencias desarrolladas por mujeres empobrecidas, un colectivo que ha sabido organizarse para hacer de la realidad injusta un campo donde sembrar esperanza a través de propuestas de cambio. Muchas de ellas han partido de la necesidad de poner en práctica iniciativas laborales que, dentro del llamado «sector informal», han conseguido propulsar cambios en otros ámbitos. Así, el *Movimiento Cinturón Verde* en Kenia, la experiencia de *Villa el Salvador* en Perú o el movimiento *SEWA* en la India, son algunas realidades que



M.^a AMOR BARROS DEL RÍO

han de cuestionar nuestro estilo de vida y el concepto de trabajo y transformación social que venimos practicando. Como bien plantea el francés Bruno Mallard,

El trabajo constituye mucho más que un factor de producción: propicia creatividad, moviliza energías sociales, preserva la identidad de la comunidad, despliega solidaridad, y utiliza la experiencia organizacional y el saber popular para satisfacer necesidades individuales y colectivas.³

Por tanto, para comprender el sentido y evolución de estas experiencias, hemos de situarnos en las realidades de las que parten estas mujeres, especialmente en lo que se refiere al cuidado y provisión más inmediatas, tanto tuyas como de sus más cercanos. Y es precisamente esta cercanía, estos vínculos de

1. ONU, 2000.
 2. Medeiros y Costa, 2008.
 3. Mallard, 2003.

amor que cada mujer establece con los suyos, el motor y fundamento de las experiencias que vamos a conocer, porque tratan de dar respuesta a necesidades que exceden su propio interés. Lo novedoso, a la par que solidario, es que a la hora de poner en práctica iniciativas de trabajo, ellas también crean los medios adecuados para la atención y promoción de sus seres dependientes y así, amplían el ámbito de influencia de lo meramente laboral, creando comunidad, haciendo colectividad. Esa práctica de la «reciprocidad» se sitúa en una órbita cercana a lo que algunos autores como Luis Razeto y Pedro Guerra denominan Economía de Solidaridad.

No es nada desdeñable esta orientación económica de lo que el sistema denomina «capital social» y que merece estudios por parte de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) y UNICEF, pues incluso a los poderosos interesa saber cómo las más pobres entre las pobres son capaces no sólo de innovar estrategias de cooperación para el progreso, sino además de burlar un sistema que es a todas luces ineficiente e injusto, y conseguir, con ese Factor C que algunos llaman, la dignidad de la persona⁴. Un caso interesante es el *Movimiento Cinturón Verde*, iniciado en Kenia y ya extendido por todo el continente africano. Formado esencialmente por mujeres, ha tenido repercusiones numerosas en áreas muy diferentes: por una parte, la reforestación africana implica un alto a la erosión del suelo y una manera de obtención de agua a medio plazo; Por otra parte, las campañas de plantación han servido como vehículo para la implementación de programas educativos, especialmente dirigidos a mujeres, que inciden en sus derechos civiles, la paz y la conservación de la naturaleza, además de apoyar actividades que generen ingresos en el hogar familiar con talleres sobre seguridad alimentaria, procesado y venta de alimentos, y cultivo y mantenimiento de panales de abejas y plantaciones de árboles.

Por su parte, en Perú, los comités de madres y las organizaciones femeninas han contribuido al esclarecimiento y a la toma de conciencia en Villa El Salvador, porque la Federación de Mujeres ha servido para el análisis de la situación político-laboral en general y de la mujer: ante el hambre, la miseria y la desocupación en la zona, surgen iniciativas tales como el programa del Vaso de Leche, que también existe a nivel nacional y en el que un grupo de mujeres se organiza

para preparar y distribuir la leche que es dada por el Estado; los comedores populares (bien sean familiares, parroquiales, autogestionarios o de partido), a través de los cuales las mujeres se organizan y preparan la comida a un menor precio; los clubes de madres; los comités de salud; los comités de producción, de educación inicial, etc. Un interesante aspecto a tener en cuenta es que todo este movimiento organizativo ha contribuido, a su vez, a la creación de numerosas asociaciones civiles que inciden en los más dispares ámbitos socio-económicos. Es decir, las mujeres se han organizado y han organizado al resto de la comunidad, en particular atendiendo las necesidades de sus seres dependientes, en iniciativas formales que demuestran la fortaleza del tejido social y que al mismo tiempo hacen valer su voz en la arena pública.

La SEWA («Asociación de Trabajadoras Autónomas») se presenta al mismo tiempo como una organización femenina y un movimiento. En cuanto a organización, se trata de un singular sindicato fundado en 1972 y cuyo objetivo es crear empleos para las mujeres en condiciones de igualdad, y hacer valer el trabajo femenino asalariado en una sociedad fuertemente patriarcal. En cuanto movimiento, abarca fundamentos ideológicos de tres orígenes diversos y complementarios: el movimiento laboral, el cooperativo y el feminista. La palabra india «sewa» significa «servicio», de modo que esta organización nace con el objetivo de ser de utilidad y dar un servicio, en primer lugar, a las mujeres que lo integran, y en segundo lugar, una vez más, a todo su entorno. Cuando ningún banco quería dar servicio a estas mujeres, la banca cooperativa SEWA apostó por ellas y de una cifra inicial de 4.000 mujeres, se llegó a 150.000, con un capital de 8,7 millones de dólares. Por tanto, y a pesar de ser una fórmula minoritaria entonces, esta banca rompía de raíz con la mentalidad capitalista imperante y demostraba que merecía la pena dar crédito a los pobres. Más aún, si analizamos los factores que provocaban esa demora en los pagos de algunas mujeres, nos topamos con que las enfermedades y los costes médicos solían ser la causa más común, así como desastres naturales tales como las fuertes lluvias que acababan con las cosechas de sus huertos. Esto llevó a la banca inicial a ampliar el rango de sus productos económicos, incluyendo seguros y líneas de ahorro, lo que permitiría a las mujeres enfrentar los mencionados riesgos y crisis. Hospitalización,

4. Luis Razeto explica que con la letra «c» comienzan muchas palabras que lo identifican: compañerismo, comunidad, cooperación, colaboración, comunión, coordinación... y, para los creyentes, es además el factor Cristo. De ahí que la fuerza que mueve esa Economía de Solidaridad sea excepcional, pues reside en lo más hondo de cada ser humano y no se basa en los criterios científicos, racionalistas y empíricos de los que se sirve la economía imperante.

viudez, accidentes y maternidad eran las situaciones más comunes que requerían ese tipo de cobertura especial, lo que nos lleva a considerar las implicaciones holísticas de la economía familiar, tales como las presiones culturales y tradiciones, los ciclos vitales, la salud... Por todo ello, también la capacitación de las mujeres resultó esencial para que ellas mismas tomaran las riendas de su propio destino en un país cuya tradición y legislación les negaba cualquier posibilidad. Se organizaron en pequeños grupos y se autogestionaron.

Es claro que ante la falta de instrumentos públicos de reorganización y sostenimiento de cada país, el mismo acto de organización de estas mujeres supone una confrontación con el sistema establecido en su equilibrio de fuerzas macroeconómicas y se erige en desafío, alternativa, propuesta... La organización social desde abajo, desde la base, es siempre poderosa, no tanto por el alcance de sus efectos, sino por la determinación y el entusiasmo que preside su gestión y puesta en marcha. Si a esto unimos la urgencia que imprime la necesidad, estamos ante pequeñas instituciones de esperanza que, en suma, hacen tambalearse al gigante con pies de barro que es el sistema neoliberal con todo su aparato burocrático. Toman así las riendas de la organización y redistribución que correspondería al Estado y dejan más patente si cabe el vacío en el que éste se sustenta.

A pesar de las dificultades estructurales y de las debilidades de la propia condición humana, es esperanzador el triunfo de estas iniciativas integradoras, estos «hechos sociales totales» que diría Mauss, pues son a la vez económicas, laborales y sociales, personalistas y comunitarias, familiares y amistosas. Son experiencias que ahondan en la promoción personal, pero que también abarcan el entorno que rodea a cada una de estas mujeres y llegan al ámbito institucional haciéndose oír como organizaciones de pleno derecho. La conjunción de estas tres perspectivas produce una sinergia entre los procesos sociales y los procesos económicos, imbuyéndose los segundos de los primeros y humanizándose así la economía. Estas mujeres, desde su experiencia vital de cuidadoras, proveedoras, líderes domésticas y educadoras, han logrado esquivar los imperativos capitalistas que anteponen el lucro al trabajo y a la persona, para construir, desde un entramado básico de redes de confianza, un concepto de economía que, aún funcionando dentro del escenario mercantil, esté al servicio de las personas.

A la luz de todas estas dosis de riesgo, confianza, utopía y esperanza, no nos queda sino revisarnos personal y colectivamente, y reflexionar sobre el reducido y alienador concepto que tenemos del trabajo, de

la economía y de la justicia. Está claro que el estómago lleno y la perspectiva de una jubilación asegurada no son acicates en el camino de la solidaridad al que todos estamos llamados. Y sin embargo, ¿cómo podemos permitir que nuestros hermanos y hermanas luchen por la supervivencia contra un gigante (seguramente con pies de barro) que campa a sus anchas con nuestro beneplácito? Es tarde pero es nuestra hora, dice P. Casaldáliga. Que también nosotros nos lo digamos cada día, porque otros y otras ya están en camino y no hay tiempo que perder. 

FUENTES CONSULTADAS

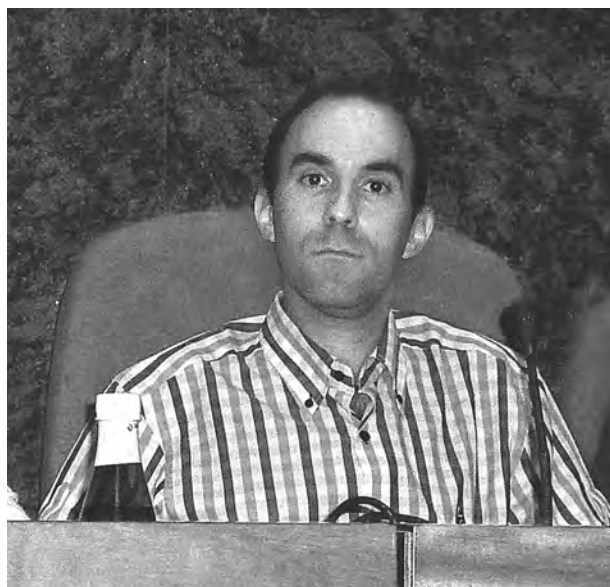
- CEPAL. *Capital Social y reducción de la pobreza: en busca de un nuevo paradigma*. Santiago de Chile, 2001.
- CEPAL. *Lineamientos de acción para el diseño de programas de superación de la pobreza desde el enfoque del capital social*. Guía conceptual y metodológica, Serie Manuales, n° 36. Santiago de Chile, 2004.
- Mallard, B. «Proyectos de desarrollo alternativo en América Latina ¿Una auténtica alternativa?». *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, n° 001, 2003: 29-51.
- Medeiros, M. y Costa, J. «¿Qué queremos decir con feminización de la pobreza? *One Pager*, n° 58, 2008. En <http://www.undp-poverty-centre.org/pub/esp/IPCOnePager58.pdf>
- Movimiento Cinturón Verde. <http://www.greenbeltmovement.org/>
- Organización de las Naciones Unidas. *Mujer 2000. Igualdad entre los géneros, desarrollo y paz para el siglo XXI*. Nota informativa n° 1. En <http://www.un.org/spanish/conferences/Beijing/fs1.htm>
- Organización Internacional del Trabajo. *Tendencias mundiales del empleo de las mujeres: marzo de 2009*. Ginebra: OIT, 2009.
- Polany, K. *La Gran Transformación*. Ed. De La Piqueta, Madrid, 1989.
- Razeto, L. <http://www.luisrazeto.net>. UNICEF. *Del macetero al potrero (o de lo micro a lo macro) el aporte de la sociedad civil a las políticas sociales*. Chile, 1986.
- SEWA. <http://www.sewa.org/index.asp> Villa el Salvador. <http://www.amigosdevilla.it/>

LOS POBRES NOS CUESTIONAN

ANTONIO PIÑAS MESA

Prof. Filosofía CEU

Coordinador Territorial en Castilla La Mancha del Partido por un mundo más justo-M+J.



ANTONIO PIÑAS MESA

► ACONTECIMIENTO, NÚM. 50



La filosofía personalista comunitaria se siente comprometida con los hombres y mujeres del mundo actual y, sobre todo, con aquellos que sufren las consecuencias del «desorden establecido». Es por ello que se nos presentan los siguientes interrogantes: ¿Cómo la pobreza nos cuestiona o debería cuestionarnos a quienes ponemos a la persona en la cima de nuestras preocupaciones? ¿Cuáles son las consecuencias éticas y políticas del personalismo comunitario (P-C) ante la situación de los empobrecidos¹ de la tierra? Para responder a estas cuestiones he considerado pertinente partir de nuestra propia filosofía o identidad de modo que veamos de forma panorámica nuestra misión, visión y valores. Desde esta identidad vislumbraremos mejor las derivaciones prácticas, éticas y políticas, de la misma. Lo divido en tres preguntas:

1. ¿QUÉ CREEMOS?

Las ideas y creencias configuran la identidad de cada persona y también de los grupos o comunidades. Hablar de creencias es referirnos a las motivaciones de nuestras acciones vitales en todos sus planos. Las creencias residen en nuestra intimidad y aportan confianza en nuestro caminar hacia el futuro.

- 1.1. Creemos en la persona como un fin en si mismo. Por ello nuestra filosofía y acción vital se traducirá en la promoción de la dignidad de cada persona denunciando aquellas situaciones en las que no se haga efectiva la misma.
- 1.2. Creemos que la comunidad es una persona de personas. La finalidad de esta comunidad, en palabras de Mounier, es: *poner a cada persona en*

1. Preferimos hablar de empobrecidos en lugar de pobres para subrayar el hecho de que existe un «agente» que ha ocasionado esa situación de pobreza.

*estado de poder vivir como persona, es decir, de poder acceder al máximo de iniciativa, de responsabilidad, de vida espiritual.*² De aquí se sigue una consecuencia ética y política: el empobrecido no puede vivir como persona dada su situación de exclusión y de no acceso al bien común que otros le arrebatan. El P-C aboga por la inclusión de todo sujeto para restablecer su dignidad y ponerle en situación de ser parte de la comunidad.

- 1.3. Creemos que la comunidad es superior a la suma de los intereses individuales y que es necesario adquirir el hábito de ver todos los problemas humanos desde el punto de vista del bien de la comunidad humana y no del capricho de los individuos.³ Es el paso ético del *qué te apetece al qué podemos hacer*.
- 1.4. Creemos que es posible un mundo en el que de manera efectiva se respete a cada persona favoreciendo su desarrollo integral. Esto pasa por el efectivo cumplimiento de unos Derechos humanos.
- 1.5. Creemos que la economía es un medio para la persona y no un fin en sí misma. Por ello creemos en una economía que ponga a la persona por encima del beneficio.
- 1.6. Creemos que una relación genuinamente ética y humana comienza con el reconocimiento del rostro del otro. De aquí surge el imperativo ético de «no despreocuparnos del rostro del otro» (Lévinas).
- 1.7. Creemos en una nueva política que piense en las personas y concretamente, en los últimos.

2. ¿QUÉ ESPERAMOS?

Nuestro caminar hacia el futuro y la construcción del mismo mediante nuestras acciones se traducen en la espera de unos bienes concretos aunque ambiciosos, vistas las cosas desde la situación actual. Nos sentimos esperanzados, siendo doble la fuente de nuestra confianza: la confianza en lo que nosotros sabemos que podemos hacer y la confianza en una Persona con mayúsculas que nos promete que el mal no vencerá sobre el bien. Así las cosas, esto es lo que esperamos:

- 2.1. Una sociedad en la que la dignidad común sea cada vez más una realidad efectiva.

- 2.2. Una sociedad en la que, como nos dice M. Yunus, la pobreza comience a ser objeto de un museo.
- 2.3. Una comunidad de personas comprometida con los otros. Por ello, frente a la exclusión esperamos la difusión de actitudes hospitalarias que incluyan a los otros.
- 2.4. Una comunidad política inclusiva que escuche las distintas voces (paridad participativa: no sólo inclusión de género sino también de las minorías. Lo político debe ser *el espacio de la plena participación en plano de igualdad*)⁴.
- 2.5. Una comunidad que no se desviva por una felicidad acomodaticia, burguesa, sino por un horizonte humano en el que toda persona pueda ver desarrolladas sus exigencias más profundas.
- 2.6. Nos preguntamos también ¿Con quién esperamos? Esperamos con aquellos a los que los satisfechos no esperan porque no cuentan con ellos. Estando con los últimos conoceremos sus necesidades reales, aquellas que no se logran conocer desde los ámbitos burocráticos por mucho que trabajen por los necesitados pero no con los necesitados.

3. ¿QUÉ AMAMOS?

Toda persona y grupo humano, conscientemente o no, vive adherido a una escala de valores que dan sentido a su acción. Como afirma Carlos Díaz, esos valores, son experimentados como «deber ético» y, cuando la persona los pone en práctica, llegan a convertirse en virtudes.

Con Mounier compartimos que el problema de fondo se encuentra en la crisis de valores que afecta a todos los niveles sociales (educativos, culturales, políticos...). Si no se producen cambios, por ejemplo, en el sistema económico, es por falta de voluntad. Toda acción humana va acompañada de unos valores. Dime qué valores tienes y te diré con qué futuro sueñas. *Las acciones sin valores son ciegas, los valores sin acción son baldíos*. Destacamos los siguientes valores nucleares del personalismo comunitario:

- 3.1. **Amor:** Desde el punto de vista psicológico y ético podemos definir el amor como un **sentimiento** que nos mueve a **buscar el bien** de una cosa,

2. E. Mounier, Manifiesto al servicio del personalismo, O.C. Tomo I, p. 625

3. *Ibid.*, Revolución personalista y comunitaria en O.C. Tomo I, p. 198

4. Daniel Izuzquiza, *Al partir el pan. Notas para una teología política de las migraciones*, Cuadernos Cristianismo y Justicia, 169, p. 5

obra humana o persona y también a sentir (o disfrutar) como un bien propio el bien, la perfección de esa cosa, obra o persona. El amor, asevera Mounier, es la unidad de la comunidad. Una comunidad unida por el amor busca no tanto la felicidad como el ir a más juntos.

- 3.2. **Saber:** formarse para transformarse y transformar. Una cita de Paulo Freire: La educación verdadera es un acto de amor que consiste en aprender a decir la propia palabra. Es reflexión y acción del hombre sobre el mundo para hacerlo más humano y habitable.
- 3.3. **Esperanza:** una doble esperanza, immanente y trascendente, anima nuestra acción. Para Mounier: nuestro compromiso está vacío si no está referido a un absoluto, a la trascendencia. No es la esperanza del optimista sino un optimismo trágico (Mounier): la esperanza se mezcla con el sentimiento de aparente fracaso, de desprecio por parte de aquellos que te pueden catalogar de utópico, de vivir contracorriente etc. Es el optimismo del que trabajando por y con los últimos siente que su trabajo siempre queda inconcluso, y que aquellas causas a las que sirve siempre necesitan más de lo que ellos pueden dar.
- 3.4. **Solidaridad-Compromiso-Acogida y donación:** ser persona es exponerse a los otros. Dejarse tocar por el otro y en concreto por el que más nos necesita.
- 3.5. **Conversión-Revolución:** Somos conscientes de vivir en un desorden establecido que responde a dos graves crisis: crisis económica y crisis de valores. Apoyados en la esperanza de que otro mundo es posible abogamos por una conversión individual que favorezca la revolución social. Nuevos valores para una nueva economía; nuevos valores para una nueva educación, para una nueva cultura. Quiero recordar unas palabras de la obra colectiva del Grupo del IEM La Rioja titulada *Propuestas para hacer más justa esta economía*:

El fin de la pobreza ha de abordarse con rigor y desde la solidaridad, empezando, prioritariamente, por invertir los recursos naturales de cada país en los más necesitados. Pero, aparte de esta mala distribución de los recursos, estamos bajo mínimos en compromiso social, justicia y equidad. Falta una auténtica voluntad compasiva y una permanente predisposición samaritana.⁵

Este motivo es el que empuja al P-C a exigir una revolución de valores sin la cual no será posible la genuina revolución. Hoy en día el fin de la pobreza extrema es posible, pero falta voluntad política que haga posible este objetivo.

- 3.5. **Espiritualidad:** La revolución que esperamos no será fruto de una revolución económica o política, porque éstas sólo serán posibles desde una revolución espiritual. Ésta implicará necesariamente un cambio de la economía, de la política, de la cultura, etc. Mounier, partiendo de un humanismo integral, cree y espera una revolución que sea al mismo tiempo espiritual y material.
- 3.7. **Austeridad para compartir:** Mounier tenía claro que el bienestar no es sinónimo de felicidad sino un medio para la expansión vital de la persona. Frente al valor del poseer Mounier aboga por el desprendimiento (la revolución de la pobreza) que favorece la libertad de la persona frente a las cosas. Desde esta actitud ante los bienes de consumo nace una mentalidad de conversión hacia el otro poniendo a disposición del que menos tiene los propios medios. Posees lo ajeno cuando posees lo superfluo.
- 3.8. **Responsabilidad:** la libertad no es un fin en si mismo, sino la condición de posibilidad para que la persona desarrolle su responsabilidad y su compromiso.

Una sociedad justa es aquella que se construye siendo responsables con las leyes pero también siendo responsables del estado de las leyes. El problema no estriba tanto en la ausencia de leyes sino en la existencia de leyes injustas o en la no responsabilidad de las personas ante las mismas. 

5. Grupo de la Rioja del Instituto Mounier, *Propuestas para hacer más humana esta economía*, Sinergia, Madrid, 2011, p. 22.

LOS RETOS DEL PERSONALISMO ANTE LA POBREZA

LUIS NARVARTE

Miembro del Instituto E. Mounier, Madrid

Permitiéndoseme el reduccionismo, dado que el contexto son las Aulas de Verano del Instituto Emmanuel Mounier, de reinterpretar el título como «los retos del IEM ante la pobreza», hay dos aspectos pertinentes que tratar: la pobreza en el IEM y el IEM ante la pobreza en el mundo.

1. LA POBREZA EN EL INSTITUTO E. MOUNIER

¿Es el IEM pobre? Una posible respuesta podría basarse en el hecho cierto de que el IEM vive austeramente, no solicita subvenciones y sus integrantes se dejan el tiempo y el bolsillo en él. Otra residiría en la tozuda realidad de que cada vez somos menos, más viejos y con menos fuerzas. Éste es otro tipo de pobreza y que inculca el virus de la duda que susurra «¿tendrá esto continuidad?».

Sin embargo, el IEM no es pobre porque no tiene alma de pobre. El militante personalista comunitario mató al militante obrero prometeico pero se apropió de su condena existencial: creer que el Reino de Justicia y Fraternidad depende y lo construye él. Así, este pobre militante personalista comunitario sabe que hay un Tú que da sentido a su vida pero una cosa es saberlo y otra vivir de esa relación. Para entender esta diferencia no hay cosa mejor que mirar a María en el Magnificat. Allí María es pobre en el sentido de la primera Bienaventuranza: para María, Dios es el grande, el fiel, el poderoso. Se atrevía a pensar de Dios lo más grande. ¡Qué poco hemos conocido a María por dentro! ¡Cuánto le costó a Dios encontrar un corazón a la altura de sus promesas! ¡Por fin había encontrado un corazón disponible que se atrevía a esperar de Él el Reino! Por eso hay tanta afinidad entre el Magnificat y las Bienaventuranzas. Y todo ocurrió en el ocultamiento, en una pequeña aldea cercana a Jerusalén. Es la ley de la desproporción: nunca hay proporción entre lo que Dios hace y los



LUIS NARVARTE

► ACONTECIMIENTO, NÚM. 99



presupuestos humanos. Así, lo mejor que tenemos en nuestra vida es lo que nos empobrece porque nos parecerá maravilloso que Dios sea así y no de otra manera.

La actual pobreza de integrantes del IEM nos obliga a reconocer nuestro callejón sin salida existencial. No se fundamenta la existencia hasta que la vida no nos pone en situaciones que no podemos dominar, en la que no podemos controlar la existencia y, por eso, pone a prueba nuestra confianza en Dios. Hay una confianza psicológica que se deriva de una imagen de Dios que nos quiere. Es necesaria para poder relacionarnos y es un presupuesto para la fe. Pero hay otra confianza existencial que parte de la experiencia de que ya no puedo seguir apoyándome en mí mismo, de que la vida no me pertenece. Entrar en la dinámica de esta confianza supone crisis y, para que no se quede exclusivamente en palabras bonitas, requiere pasar por momentos de desconfianza. Hay que distanciarse de la ideología para descubrir realmente la fe. Sólo así descubrimos lo real que es Dios porque es el Dios que salva y no el dios superestructura que nos da ideas que nos sirven para vivir positivamente.

De esta manera, nuestra pobreza actual es la vía de acceso al personalismo comunitario:

- Porque somos salvados de nuestra pobreza por Gracia y, así, nuestra pobreza no es fracaso sino camino.
- Porque nos atrevemos a esperar todo de Él desde la confianza en su fidelidad.
- Porque nuestros compañeros de viaje son, así, precisamente los que no pueden. No son los perfectos, ni los sabios, sino la comunidad de fracasados y salvados.

Los frutos de nuestra pobreza serán entonces:

- Recuperar el sentido de la acción: nuestro compromiso tiene sentido pues el aparente fracaso no lo es, es camino.
- La permanencia, ya que ésta no depende de nuestros méritos sino de su fidelidad.
- La obediencia, desde el agradecimiento y la admiración por su acción salvadora, y en el sentido de dejarle paso a Él en la construcción de su Reino porque es el único que lo puede construir.

2. EL IEM ANTE LA POBREZA DEL MUNDO

La tradición de los Santos Padres y también de los socialistas utópicos nos recuerda que las necesidades humanas se pueden clasificar en tres:

- El mínimo vital: constituido por los bienes necesarios que permiten que una persona pueda vivir dignamente (un mínimo de nutrientes, de energía, de vivienda, etc.).
- El mínimo necesario para la vocación: constituido por los bienes que la persona necesita para realizar la vocación a la que está llamado. Dado que la respuesta a su vocación es lo que hace que la persona viva como tal y no como un animal, estos bienes son los propiamente personales.
- El superfluo: constituido por los bienes que se acumulan una vez satisfechos los mínimos anteriores.

Esta tradición afirmaba que toda persona tiene derecho al mínimo vital de subsistencia y que se cae en una injusticia grave si existe alguien que no puede acceder al mismo. En esa situación nadie tiene derecho a apropiarse de los bienes, que son comunes hasta que se satisfaga el mínimo vital de cualquier persona. Sin embargo, catalogaban el superfluo como intrínsecamente malo porque acaban poseyendo a su poseedor y apartándolo de su vocación, que es su verdadera realización. De tal manera que, aunque todo el mundo tuviera satisfecho el mínimo vital, el superfluo debería distribuirse por el mal que le hace a su poseedor.

En coherencia con esto, y ante la indignidad del hambre en el mundo, el IEM debe proclamar que es necesario arbitrar con urgencia tres medidas:

Renta básica ciudadana: para garantizar a toda persona su mínimo vital. Es cierto que acarrea ciertos riesgos pero ninguno comparable a la indignidad que supone no instaurarlo y mantener a gran parte de la humanidad en la miseria del hambre.

Salario máximo: poner un tope a los ingresos de las personas, por justicia distributiva mientras que haya hambre en el mundo, pero también para permitir que las personas que ahora están ahogadas por el consumismo puedan escuchar y realizar su vocación.

Decrecimiento económico: porque alcanzado cierto nivel de bienestar, ¿para qué seguir hipertrofiando la dimensión económica de la persona al precio de atrofiar el resto de sus dimensiones (relacional, cultural, política, espiritual, etc.)? 

ÉTICA Y EDUCACIÓN

MARCELINO AGÍS VILLAVERDE
Universidad de Santiago de Compostela

Yo no sé nada de pedagogía. No soy un teórico de la educación ni pretendo serlo. De tal manera que si aguardaban escuchar grandes conceptos pedagógicos, y toda esa jerga con la que se arman los especialistas para enfrentarse a un tema propio de su disciplina, me temo que voy a decepcionarlos. Por ello, he creído conveniente informarles con toda honestidad que sólo soy un amante de la sabiduría que no ha perdido la curiosidad intelectual. Y nada más, pero tampoco nada menos.

Con este espíritu emprendí la tarea de reflexionar sobre la educación. Inicialmente, acariciando la idea de esgrimir en mi descarga dos argumentos, que pudiesen eximirme ante los especialistas de la intromisión en el ámbito educativo. El primero, la innegable presencia de una dimensión ética en la educación, si lo prefieren, la innegable presencia de un conjunto de valores que engorda las tripas de cualquier propuesta educativa. El segundo, la responsabilidad que todos contraemos, especialmente los que nos dedicamos al noble oficio de pensar, de reflexionar sobre la educación, puesto que, de una u otra manera, todos somos partícipes de ella a lo largo de nuestra vida.

Meditando serenamente sobre el asunto en el laboratorio íntimo de la propia conciencia caí en la cuenta de que el camino de la educación no es otro que la senda para llegar a ser hombre, el singularísimo itinerario para llegar a ser uno mismo. Esto, y no otra cosa, ha sido desde siempre el objeto de la filosofía: iluminar los caminos del hombre. Desde los tiempos ya remotos en los que Diógenes salía con un farol a las calles de Atenas, buscando en las concurridas plazas de la ciudad o entre los abarrotados puestos del mercado, al hombre, la filosofía no ha cejado en su empeño de descubrirlo y acompañarlo. Sólo por dejadez o inconsciencia puede renunciar el filósofo a dicha tarea. Sólo por irresponsable desatino renunciará a pensar sobre la educación y sus valores porque con su barro se modela el hombre.



MARCELINO AGÍS VILLAVERDE

I. LA EDUCACIÓN COMO CAMINO

Si a pesar de mis palabras les queda algún resto de resquemor, considerando que he llevado el agua a mi molino, reparen por un momento en la etimología del término 'educar', y en las dos acepciones fundamentales que ha tenido a lo largo de la historia. Durante largo tiempo, gentes muy ilustres e ilustradas han defendido que la palabra proviene del verbo latino *educō*, tomando de él la acepción de alimentar, criar. Ahí tienen ustedes la tripa que debe llenarse para garantizar el crecimiento moral del hombre, admirablemente afín a una de nuestras iniciales justificaciones filosóficas para tratar el tema de la educación. En cuanto a la acepción por antonomasia, a mi juicio, es todavía más proclive al desarrollo de una reflexión desde la filosofía porque *educō* significa también hacer salir, llevar, avanzar, incluso, elevar, significados todos ellos íntimamente emparentados con este largo camino para convertirse en un hombre del que les hablaba.

Entendida como camino hacia la madurez integral del ser humano, la educación no es un esqueje tierno injertado para siempre al árbol de las ciencias de la educación, de cuyas poderosísimas ramas brota la instrucción y la docencia, sino que pertenece a la tierra carnal de la que está hecha la vida del hombre. Allí debe brotar libremente, custodiado por la delicada mano de un jardinero que lo proteja tanto de la helada invernal del dogmatismo como de los vientos racheados del relativismo. Sólo así el tipo de educación que defendamos contemplará al hombre tal cual es: un proyecto abierto a las infinitas posibilidades con las que llega al mundo cada nuevo ser.

Limitar el largo camino educativo, cuyo horizonte permanece siempre un paso más allá de donde nos encontramos, a los estrechos e institucionalizados años de las enseñanzas regladas es desconocer hasta dónde alcanza la aventura de la vida. Otra cosa bien distinta es establecer el punto de partida, el itinerario por recorrer, así como los desvíos y extravíos que nos acechan al pie de cualquier encrucijada o, cómo no, la siempre angustiosa pregunta de saber cuál es el final del camino y si con él hemos alcanzado alguna meta.

Habrà, sin duda, batallones de especialistas y científicos que hayan investigado cuándo comienza el proceso educativo, su punto cero. Yo sólo puedo dar fe de lo que he visto. Y lo que he visto, siendo tan poca cosa es el más maravilloso de los milagros de la naturaleza. Ante mis ojos se despereza un ser desvalido y desnudo, biológicamente inmaduro y necesitado hasta un grado que da miedo pensarlo. Sin dientes con los que masticar y haciéndose encima sus necesidades. Muy lejos todavía de poder dominar las dos principales artes que lo harán plenamente humano: el lenguaje y la posición erecta que le permitirá caminar autónomamente por el mundo. Una figurilla minúscula, hecha de carne, que llega reclamando su derecho a la vida a pleno pulmón. No me atrevo a asegurar, tampoco niego, que el recién nacido proteste con su llanto por el encontronazo con un mundo que no se esperaba. Sólo puedo informar y dar testimonio de lo que he visto. Y lo que he visto en ese ser, tan poca cosa, es lo más conmovedor que jamás he presenciado: lágrimas tibias deslizándose por sus mejillas, cristalinas y limpias gotas de un fluido salado, manando de su alma de juguete y, a su lado, una madre consolándolo. En esa caricia, instintiva y maternalmente humana, está naciendo la educación que acompañará al recién nacido más tiempo del que la razón biológica recomendaría. Un hombrecillo que mama educación más que leche materna. Como comprenderán, después de una experiencia de este tipo, ¿qué sabio de la tierra podrá persuadirme de mi equivocada percepción con respecto al punto de partida de la educación de cualquier ser humano?

No niego la labilidad de la conciencia de ese nuevo ser, pero es ya un ser en el mundo y para el mundo, que crecerá día a día arropado por la fortaleza instintiva y espiritual de su madre. Ha comenzado la primera fase de una socialización atravesada por el cariño en la que el niño descubre sus primeros derechos pero también, ¡ay dolorosamente!, sus primeros deberes. ¿En qué quedamos: el mundo me pertenece o no?, se preguntará una y mil veces al descubrir los límites de su libertad. Por fortuna, el amor será para él una nube de algodón que amortiguará dulcemente la imposibilidad de comprender racionalmente el continuo tira y afloja de su vivir diario. Sólo por ciega y amorosa con-

fianza aceptará provisionalmente que todos los objetos que llaman su atención desde el suelo son «caca» o que las figurillas que reposan sobre la mesa del salón no se pueden tocar. Tristemente, el único argumento que podrá esgrimir para explicar el porqué de tan injustificada prohibición será el de señalar con su dedo índice el culo. O, caso de que ya pueda componer sus primeras frases, no tardará en comunicarnos que «no se toca, pega papá». Imagínense ustedes cómo denominaríamos nosotros a un proceder de este tipo desde la óptica adulta. Para él, sin embargo, son las primeras pautas de una conciencia moral que se instala al lado mismo de su conocimiento de la realidad.

Por muy desagradable que le resulten todo este tipo de imposiciones y cortapisas, en esta primera fase de la socialización, no serán nada comparadas con las exigencias institucionales de la segunda, cuando comienza el largo período que conocemos como escolarización. El cordón umbilical ha sido cercenado por segunda vez y ahora el niño es consciente de ello. Lo están preparando para la plena autonomía que tendrá que asumir en la vida adulta. No discuto que uno de los objetivos primordiales de la institución escolar sea la transmisión objetiva de conocimientos, pero aún siendo importante no es ni muchos menos el único.

Y, en este punto, nos topamos con la más alucinante paradoja del sistema educativo: la escuela parece estar diseñada para la transmisión objetiva de conocimientos pero el escolar está aprendiendo además y sobre todo valores. Siguiendo este camino de la educación, cuyo punto cero era el milagro de la vida de un nuevo ser y cuyo final la propia desaparición física del individuo, hemos llegado casi imperceptiblemente al otro gran tema que cae dentro de la órbita del maridaje o enlace consumado entre ética y educación: los valores.

II. LOS VALORES EN LA EDUCACIÓN

No tardaremos en concordar en que la educación en sí misma es un valor y tiene sus valores. En cualquiera de las dos dimensiones o fases de socialización en la que se enmarca el proceso educativo es preferible ser educado, incluso rizando el rizo mal-educado, que no quedar abandonados a nuestra suerte en una especie de vida salvaje, inimaginable siquiera porque la propia vida del hombre no estaría garantizada en una situación así, quiero decir, sin el arropamiento que tanto la familia como el conjunto de la sociedad proporciona. Otra cosa es calibrar y ponernos de acuerdo en los valores que la institución escolar debe transmitir y en el modo peculiar de hacerlo. Y aquí comienza el problema.

Desde que Ortega y Gasset atronara al público es-

pañol en 1930, al final de su *Rebelión de las Masas*, con aquello de que «Europa se ha quedado sin moral», hemos comprobado en nuestras propias carnes la cierta percepción del filósofo. Ciudadanos ya de un nuevo siglo y de un nuevo milenio, nadie duda que los embates de tanta filosofía deicida, en pro de la tierra prometida de una filosofía secularizada, han acabado defenestrando la otrora dominante moral religiosa. Si se hubiese tratado de una simple substitución o cambio de una moral religiosa por otra laica o humanista, el hueco dejado por la primera pronto habría sido rellenado, mejor o peor. Pero el hecho cierto es que ninguna propuesta moral triunfó con la rotundidad apetecida por sus defensores y el hueco dejado por la moral religiosa se tornó un inmenso vacío que desalentó al hombre, condenado ahora a construir una nueva moral en la que reinasen los valores de la tierra.

En un último alarde de gallardía, han surgido voces que se han elevado contra la inmoralidad de no tener moral y han propuesto una moral de mínimos, recuperando incluso los olvidados valores de la vida cotidiana, las pequeñas cosas con las que conformarse a falta de las grandes razones y conceptos de los también fenecidos para siempre viejos sistemas filosóficos.

Ya nadie osa levantar la voz esgrimiendo grandes conceptos filosóficos, la Razón, el Ser, el Sentido de la Historia, la Verdad, pero, como contrapartida, las palabras pronunciadas en la intimidad de nuestra vida, los valores menores y hogareños, las pequeñas cosas que nos acompañan calladamente, el otro que comparte conmigo las fatigas del camino, han devenido asideros imprescindibles para la vida. Y, de este modo, entre los grandes ideales del pasado y la banalización de una vida que prescinde por completo de ellos, se ha abierto un espacio intermedio donde todavía es posible encontrar el sentido de la vida personal, la felicidad posible. Es a través de esta minúscula rendija por donde se ha colado la filosofía, presentando como principal herramienta metodológica la escucha atenta de las razones del otro, para discrepar con él si es preciso, pero sabiendo que sólo a través de este conflicto de pareceres e interpretaciones podemos concordar en los valores que hoy más que nunca vale la pena defender. Al fin y al cabo ¿no es este tira y afloja de ideas y valores el que sustenta el civismo en una sociedad democrática? Complacido, por tanto, me sentiría si esta intuición que brota de la contemplación del panorama del presente, no exenta de una inevitable provisionalidad, se viese corroborada en el futuro pero, lo cierto, es que no son más que cábalas y lo que la institución escolar necesita son realidades. ¿Qué podemos ofrecerle?

Pues quizás poco más que los restos de un naufragio que hoy recogemos a la deriva, pero ofreciéndolos con ilusión suficiente como para persuadir a

quienes nos escuchan de que con ellos puede iniciarse la tarea de recomponer la nave moral. Pequeñas cosas que hoy comienzan a ser algo más que una moda pasajera: los valores de la libertad y la justicia, el cuidado de la naturaleza, la solidaridad con el menos favorecido, la tolerancia, la paz. Procurando siempre escribir con minúscula dichos valores para que nuestro auditorio no los perciba como valores lejanos, abstractos, inalcanzables, sino como conquistas que tenemos al alcance de nuestra mano en la menudencia de nuestra vida cotidiana. En otro lugar he hablado sobre estas pequeñas cosas de la vida diaria que pueden regalarnos la más alta aspiración de la Ética desde los tiempos de Aristóteles: la felicidad.

Es aquí donde la pedagogía, de la que yo soy como les dije un diletante, tiene una misión que cumplir pues no ignoro que estas reflexiones filosóficas en pleno proceso de maduración, deben encontrar una presentación estable y acorde con las exigencias de la educación en todos sus niveles. Contando, además, con el mejor aliado en cualquier proceso educativo: el maestro. En ellos ha confiado la sociedad en el pasado la tarea de modernizar las mentalidades, motor de arranque de cualquier otro tipo de transformación social ulterior. Y ellos han sufrido, desgraciadamente, las consecuencias funestas de los regímenes que veían en la renovación y modernización pedagógica un atentado contra los valores de no sé qué alta tradición en peligro de extinción. Sería un error de bulto de insospechados resultados presentarnos ante los alumnos llevando en nuestras manos únicamente las dudas y congojas que nos acechan, sin ofrecerles además y, sobre todo, los valores que convierten la vida en digna de ser vivida. Tampoco solucionamos nada con dejar el tema de la transmisión de los valores a la buena voluntad y arbitrio de los maestros, como si todos ellos estuviesen en posesión de una ciencia infusa y de un tino tal que sobrase cualquier planificación y diseño sobre dicha materia. Pues una cosa es reconocer que el docente no es sólo un proveedor autorizado de enseñanzas teóricas, que escinde su alma ante sus alumnos para evitar cualquier juicio de valor o interpretación de la realidad, y otra muy distinta apelar a la espontaneidad de sus ocurrencias para que colabore con la familia en la transmisión de valores que completen una educación integral de la persona.

Habrán notado en esta reflexión en voz alta sobre los valores que una y otra vez ha aparecido con la sigilosa presencia de lo casual la «persona» como referente último de la educación. Llegado es el momento de confirmar sus sospechas y declarar públicamente que en todas y cada una de las ocasiones en las que ha aparecido ha sido con premeditación y alevosía por mi parte. Soy culpable de seguir creyendo en la persona humana,

precisamente yo, que debía ser, por edad y dedicación, un desencantado más en lo que concierne al sujeto y a sus posibilidades, después de todas las crisis que ha conocido en los últimos tiempos. Puede que se haya fragmentado el sujeto, diluido en medio de avatares históricos descorazonadores para el hombre, puede incluso que la filosofía haya renunciado definitivamente al *cogito* cartesiano como piedra angular del edificio del saber filosófico, pero la persona ha salido siempre a flote como si de un minúsculo tapón de corcho se tratase, sobreviviendo a tempestades en las que han naufragado las grandes naves de la vanidad humana: sujeto, conciencia, yo. Y, tengo para mí, que la razón de esta inquebrantable voluntad de pervivencia está unida a la adhesión del concepto de persona al mundo de los valores. Fue precisamente E. Mounier quien, al definir la persona, habló de esta subsistencia como característica de su modo de ser, justificándola del siguiente modo: «mantiene esta subsistencia con su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos en un compromiso responsable y en una constante conversión; unifica así toda su actividad en la libertad y desarrolla por añadidura, a impulsos de actos creadores, la singularidad de su vocación». Permítanme una redundancia y podré decirles que en la persona se personifican los valores, dejando de ser palabras huecas para ganar un sentido concreto y singular. La persona es algo más que la depositaria de la libertad individual, es también el referente último de los derechos del hombre y de sus deberes morales. En ella están nuestra razón y pensamiento, pero también nuestros más íntimos sentimientos. Por ello, el destino natural de la educación es la integridad de la persona humana: podemos aspirar a instruir a un sujeto llenándolo de conocimientos pero la persona reivindica, con toda justicia, el derecho a ser educada.

La misión del educador será siempre la de abrir caminos, abrir nuevos mundos, invitando a recibir críticamente el bombardeo informativo que hoy ofrecen los canales comunicativos de nuestra sociedad. Invitar a ser moral, más que imponer valores y aspiraciones propias, mostrar por dónde marcha la senda de aquellos valores que bien pueden permanecer olvidados, ensombrecidos por los fulgores rutilantes de las luces de neón o, simplemente, no estar de moda. Y mostrar también el solitario camino de la montaña que conduce a uno mismo, lugar privilegiado para descubrir al otro, al que amamos o con el que quizás hemos compartido fatigas en una ocasional parada de nuestro humano caminar.

III. EL DIÁLOGO COMO ÉTICA EDUCATIVA

Este talante constructivo, esta invitación a ser moral, no pretende enmascarar todos los interrogantes que se ciernen sobre el panorama del presente, ni implica tampoco la renuncia a una revisión crítica de los valores vigentes en nuestros días. Los valores humanistas han caído en el saco sin fondo de la decadencia y frente a ellos se ha erigido como una nueva religión laica el economicismo y una visión materialista de la vida que ha hecho del dinero su dios.

Mi propuesta, lejos de recaer en un optimismo sin medida o en un juvenil idealismo, quiere demostrar que esta situación es mejorable, aceptándola como un tiempo de búsqueda que llama a las puertas del filósofo para que ofrezca alternativas. La mía, en sintonía con la de esos extraños filósofos defensores de un perenne y constructivo conflicto de interpretaciones a partir de los relatos del presente, puede concretarse en una sola palabra: el diálogo. Por ello, será nuestro común acuerdo en los valores que vale la pena defender y generalizar, fruto de un necesario diálogo entre toda la tripulación de un mismo navío común y globalizado, lo que nos puede salvar de un naufragio colectivo.

Así pues, únicamente a través de un diálogo abierto y franco con el otro podremos aliviar nuestra radical soledad. Y, aunque el milagro de la palabra tiene también sus límites para poner al descubierto nuestro ser, sólo a su costa podremos aspirar a intercambiar puntos de vista y acuerdos cercanos, para luego trasladarlos a los más jóvenes.

Por ello, aun siendo bien poco lo que les ofrezco al recomendar efusivamente la necesidad del diálogo, aún siendo consciente de que sólo indico una dirección posible para encontrar sentido y no la receta culinaria que saciará el hambre universal de sentido, considero que mis manos no están vacías. Es en la realización del diálogo sobre los valores y la persona cuando saldrán, si todo va bien, la amistad, la libertad, la solidaridad o el amor que todo lo subsume. Amor al hombre, al árbol y la piedra, amor al dios de las pequeñas cosas que pasan inadvertidas a nuestro lado, el silencio, la noche, los pájaros. Un diálogo, por tanto, que no se da tan sólo en el cara a cara interpersonal sino que es también social y cultural, sobre todo cultural. Esta es, acaso, la mejor garantía de que lleguemos a entendernos entre nosotros y de que podamos transmitir esta savia a los más tiernos retoños de nuestro ser social: la cultura. Sólo las almas diestras en sensibilidad podrán entenderse. 

1. MOUNIER, E.: *Manifiesto al servicio del personalismo*; en Obras Completas, I, Sígueme, Salamanca 1992, p. 625.

LA CIENCIA ACTUAL Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA PERSONA

FRANCISCO JOSÉ SOLER GIL

Universidad de Sevilla

Technische Universität Dortmund

1. INTRODUCCIÓN

La ciencia influye de muy diversas maneras en nuestro modo de concebir al hombre. Por eso, y porque el respeto por el discurso científico como ideal de racionalidad está más vivo que nunca, y la ciencia es esgrimida como arma incontestable en las discusiones públicas una y otra vez, no puede el filósofo personalista evitar una reflexión sobre esta actividad intelectual. Es necesario reflexionar sobre la ciencia, si queremos pensar la persona de un modo que no se tenga que enfrentar, ya desde el mismo principio, con el calificativo de «anacrónico». Y sobre todo tenemos que reflexionar, no tanto sobre la ciencia como actividad particular, sino sobre los datos que la ciencia nos pueda proporcionar sobre la persona.

Ahora bien, por el hecho de que nos hallamos en plena era científica, el número de facetas de la interacción entre la ciencia y los demás componentes del pensamiento y la cultura actual es muy grande. Permítanme, pues, que renuncie al intento de ofrecer una visión panorámica de este campo, y mencione tan sólo (con la mayor brevedad) dos asuntos, entre los muchos posibles. A modo de ejemplos de cómo las exploraciones científicas y los fenómenos culturales asociados a ella afectan al modo de entender qué es la persona, y cómo se puede situar la persona en el contexto del resto de la realidad. Estos asuntos son: (1) La distinción entre ciencia y naturalismo cientifista; y (2) el conflicto entre el constructivismo social y la imagen científica del mundo. Pasemos sin más a ocuparnos de ellos.

2. UN EJEMPLO DE LA DISTINCIÓN ENTRE CIENCIA Y NATURALISMO CIENTIFISTA: LOS EXPERIMENTOS DE JOHN-DYLAN HAYNES Y SU INTERPRETACIÓN

Hace tres años, la revista *Nature Neuroscience* publicó un artículo firmado por el profesor John-Dylan Haynes y sus colaboradores del *Instituto Max Planck de*



FRANCISCO JOSÉ SOLER GIL

Ciencias Cognitivas y Neurología de Leipzig. El artículo, presentado bajo el significativo título de «Determinantes inconscientes de las decisiones libres en el cerebro humano», tuvo un enorme eco, y encendió de nuevo la polémica en torno a la relevancia de las investigaciones neurológicas, de cara a decidir la cuestión de si el hombre goza o no de libertad de decisión.

¿Demostraba el experimento de Haynes y sus colaboradores que tal libertad es una ilusión?

Eso fue lo que se sugirió en la práctica totalidad de las revistas divulgativas al anunciar los resultados de las investigaciones de Haynes. El experimento, según se nos decía, mostraba que el cerebro determina las decisiones que llamamos «libres» al menos varios segundos antes de que las adoptemos conscientemente. Por tanto, la libertad humana sería una ilusión, o habría que interpretarla en términos compatibilistas (que es más o menos tanto como mantener la palabra cambiando por completo su significado).

Sin embargo, no pocos de los especialistas que estudiaron los detalles concretos de este y de otros experimentos por el estilo, advirtieron varios puntos que encajaban muy mal con la «interpretación oficial»: En primer lugar, el porcentaje de fallos en la predicción de la conducta era llamativamente alto: en un 40% de los casos, los sujetos realizaban justo la conducta contraria a la esperada. En segundo lugar, el experimento estaba concebido de tal forma que los sujetos no actuaran guiados por una reflexión previa, sino que actuaran al sentir una «corazonada». Más aún, tuvo lugar un proceso de preselección de los sujetos del experimento, en el que se eliminó a todas aquellas personas que tendían a emplear alguna estrategia a la hora de tomar sus decisiones.

En definitiva, el experimento estaba diseñado de tal modo, que quedaba descartado el elemento reflexivo que es fundamental a la hora de tomar una decisión libre... y aún así, las predicciones de la conducta resultaban poco fiables.

Si comparamos estos detalles con las informaciones que se divulgaron entre el público, nos daremos cuenta de que nos encontramos aquí ante un ejemplo de lo que, en realidad, constituye hoy día una situación bastante generalizada: la difusión, como resultado científico, de algo que no es más que una lectura particular, y bastante problemática, del mismo. Una lectura, además, que tiende a reforzar una visión materialista del hombre y del cosmos, en la que los aspectos más íntimamente asociados con lo personal (como puedan ser en este caso la conciencia y la libertad) son devaluados a la categoría de «ilusiones» o «epifenómenos» de un sustrato material inconscien-

te y mecánico que, a la postre, constituiría lo único realmente real.

Estamos, pues, ante un problema muy serio: La ciencia está siendo utilizada en la actualidad para justificar un edificio ideológico materialista y disolvente de la persona, que a duras penas encaja con lo que de verdad se investiga en los laboratorios y observatorios: Se nos está vendiendo como ciencia lo que no es sino filosofía materialista arropada en terminología científica.

Por eso, el que trate hoy de pensar la persona, debe, en primer lugar, evitar la trampa del cientifismo. Una trampa en la que se puede caer de dos formas distintas: tanto en la forma de ceder a su visión del mundo, indentificándola con «lo científico», como en la de rechazar la ciencia, negándose a tomarla como una fuente válida de reflexión sobre la persona, por considerar que la ciencia dice del hombre lo que los materialistas dicen que dice.

En realidad, la ciencia puede leerse de forma natural de una manera muy diferente a como suele hacerse en nuestro tiempo. Y puede aportar datos muy interesantes a la hora de pensar la persona. En el último apartado de este artículo, voy a esbozar un ejemplo de esto.

3. LA CIENCIA Y LA IDEA DE NATURALEZA HUMANA: ¿ES EL HOMBRE CONSTRUIBLE ARBITRARIAMENTE?

Dentro del magma más bien confuso de ideas, clichés, planteamientos tópicos y políticamente correctos que configuran el «espíritu de nuestro tiempo» —el espíritu que impulsa las «élites» políticas y culturales progresistas de occidente, y muy particularmente de Europa—, podemos identificar dos componentes de gran importancia, por constituir las claves desde las que estas élites justifican sus análisis y sus propuestas particulares en gran número de temas que afectan al conjunto de la sociedad.

Estos componentes son, por un lado la idea de que la categoría decisiva para entender el hombre y la sociedad es la de «construcción», y por otro la valoración de la ciencia como la actividad racional por excelencia, en la que se debe apoyar, entre otros, el legislador.

La valoración de la ciencia es un patrimonio común a (casi) todas las corrientes de pensamiento de nuestra época. Pero el constructivismo social, es algo mucho más específico.

Puesto que todo es construcción, estaríamos legitimados para construir algo nuevo. Y la propuesta progresista será construir una sociedad sobre la base de



FERNANDO SOLER (IZQUIERDA), FCO. J. SOLER (DERECHA)

las decisiones libres y el consenso entre los individuos. Todas las instituciones y los valores, deberían estar basados en (y deberían contribuir a reforzar) la libertad para que cada uno construya su propia vida como mejor le parezca. Y estas instituciones y valores deberían ser además el fruto del consenso entre individuos libres en este sentido –es decir, en el de conducir cada uno su vida en la dirección y el modo que quiera–. Los experimentos de ingeniería social a los que estamos asistiendo actualmente en España –desde el «divorcio exprés», a la nueva ley de igualdad, pasando por los «progenitores a y b» y la desaparición del libro de familia– han de entenderse como intentos de construir esta nueva sociedad.

Sin embargo, lo cierto es que el constructivismo apenas encaja con la imagen científica del mundo. (Y esta es la clave para entender, por ejemplo, los episodios altamente significativos de enfrentamiento entre las facultades de humanidades y de ciencias que se dieron hace unos años en las universidades del mundo anglosajón, y fueron conocidos como «guerras científicas»). Y la razón de ello es que lo que la

ciencia asume es la imagen de un orden natural, y en consecuencia resulta mucho más consistente con la idea de una naturaleza humana. Lo cual a su vez implica que no todas las formas de enfocar la construcción de la propia vida y las relaciones con los demás hombres son igualmente válidas, con tal de que sean elegidas libremente. Por el contrario, puede haber planteamientos vitales que desemboquen en situaciones patológicas, o en biografías pobres, en las que buena parte de las potencialidades humanas queden frustradas. Y puede haber formas de estructurar la sociedad que sean nocivas para la misma, aunque resulten de un consenso amplio entre los ciudadanos.

Si el hombre es una realidad natural, y la naturaleza es un orden racional, entonces la ética y la política deberían basarse, no en la construcción de lo que se quiera sino en la búsqueda de lo que hace la vida más plena. Y en esa búsqueda no deberíamos dejar de lado el caudal de experiencia ética y sabiduría que se ha plasmado en las instituciones tradicionales que han vertebrado nuestra sociedad a lo largo de los siglos. **A**

► ACONTECIMIENTO, NÚMS. 42, 47 Y 64



PAN Y ROSAS. LA EXIGENCIA DE LA BELLEZA

FÉLIX GARCÍA MORIYÓN

Prof. Universidad Autónoma de Madrid



FÉLIX GARCÍA MORIYÓN

«Pan y rosas», ese era el lema principal de una huelga famosa y muy dura que las trabajadoras del textil de Massachusetts llevaron a cabo en 1912 para mejorar sus condiciones de trabajo: todo lo que pedían era una jornada laboral de 54 horas a la semana y un salario digno. Eran, en su mayoría, trabajadoras inmigrantes y en las reuniones de los huelguistas se podían escuchar más de 25 idiomas. En sus manifestaciones iban cantando una canción con ese lema, cuyo estribillo era: «Acabemos con el esclavo y el haragán, no queremos que 10 trabajen duro mientras uno descansa: queremos participar en las glorias de la vida. ¡Pan y rosas! ¡Pan y rosas!». Las trabajadoras lo tenían claro: no sólo querían pan; querían disfrutar también de las cosas bellas de la vida. Mucho antes de la aguda descripción del núcleo de la cultura occidental (y quizá de todas las culturas) propuesta por Horkheimer y Adorno en la *Dialéctica de la Ilustración*, ellas dejaban claro que no querían dedicar toda su vida a remar mientras sus patrones disfrutaban escuchando el canto de las sirenas.

Tiempos recios vivimos (¡Y cuáles no lo han sido!), en los que la humanidad vuelve a afrontar desafíos crecientes que no parecen tener fácil solución. En medio de todas estas turbulencias, hay algo que llama mi atención. Si una persona va a los museos de arte contemporáneo, es bien probable que no encuentre muchas obras que pueda considerar bellas, o que despierten en su ánimo la paz y el gozo que suele proporcionar la contemplación de las cosas bellas. La belleza parece haber sido erradicada de uno de sus ámbitos preferentes, el mundo del arte. Y en gran parte es una erradicación consciente e intencionada, que nace con la denuncia realizada por las vanguardias a principios del siglo xx: no hay lugar para la belleza en un mundo en el que la violencia y la opresión son la norma. Al mismo tiempo goza de cierta aceptación la idea de que la belleza no es una propiedad objetiva de las cosas, personas o situaciones que provocan en el espectador esos sentimientos. La be-

lleza queda reducida al gusto, entendido además como un puro juicio subjetivo sobre el que, como decían los clásicos, no se puede discutir. Si a mí me gusta, no son necesarias más explicaciones y resultan imposibles las justificaciones.

Frente a esta disolución de la belleza en un océano de subjetivismo y lejos del rechazo crítico de la belleza en el arte, aparece una reclamación de su objetividad, reivindicada en especial por psicólogos, neuropsicólogos y etólogos que descubren que efectivamente existen cánones de belleza que están presentes en todas las culturas y en todos los tiempos, mostrando con sus investigaciones que hay una gran verdad en la afirmación de que nos gustan las cosas porque son bellas, sin negar que existan adaptaciones culturales de esos cánones. Es más, y quizá en un efecto de compensación ante un mundo arisco, crece desmesuradamente una industria dedicada a proporcionar a la gente todo aquello que ayuda a alcanzar una belleza personal, regida por estrictos cánones, en gran parte impuestos por quienes controlan la situación, pero también en gran parte coincidiendo con lo que esos científicos están descubriendo. El hecho es que la cirugía estética, las grandes industrias de la cosmética o la ropa, y las cadenas de gimnasios tienen una aceptación cada vez mayor entre multitud de personas algo obsesionadas por el embellecimiento personal, por más que en muchos casos su esfuerzo no vaya mucho más allá de la pura apariencia superficial.

En este contexto parece necesario apostar por la belleza, pero procurando dotar a esta exigencia de un calado filosófico que le permita ir más allá de una superficial mercantilización de la misma o de una pura contemplación consoladora. Conviene retomar un planteamiento de la misma que se elaboró sobre todo en la Edad Media, expresado con gran claridad y precisión por Tomás de Aquino. La belleza es uno de los trascendentales del ser, esto es, uno de los rasgos que definen lo que es la realidad hasta el punto de poder ser identificados con ella, pues lo que nos permiten es comprender mejor la compleja profundidad de lo real. La unidad, la verdad y la bondad son esos tres rasgos fundamentales que en cierto sentido equivalen a la misma realidad. Todo ser, por el hecho de ser, es uno, verdadero y bueno. Y añadía Tomás de Aquino, es también bello, un rasgo muy próximo a la bondad, pero que hace referencia al esplendor del ser. En la medida en que el ser llega a su plenitud resplandece como belleza y provoca en el espectador una experiencia profunda de placer y gozo., pero también de arrebató y desbordamiento.

Definía con brevedad y precisión el teólogo de Aquino la belleza: «La «especie», o sea, la «belleza»

tiene semejanza con lo que es propio del Hijo, pues para que haya belleza se requieren tres condiciones: primero la integridad o perfección: lo inacabado es por ello feo; segundo, la debida proporción y armonía; y, por último, la claridad, y así a lo que tiene color nítido se le llama bello» (S. Th. I, 39, 8). Posiblemente es el segundo rasgo, la armonía y proporción el que más frecuentemente se asocia a la belleza, pero son igualmente reveladores los otros dos: la integridad o perfección, en la medida en que, en su grado y nivel, cuando estamos frente a algo que es bello, percibimos una totalidad delimitada en sí misma con precisión sobre ese fondo inmensurable del espacio y el tiempo, un todo en el que las partes mantienen un equilibrio dinámico mostrando que ni sobra ni falta nada; y la claridad o luminosidad apunta a ese momento de esplendor en el que se consuma nuestra experiencia de algo bello.

Desde este enfoque, que ha sido retomado por autores contemporáneos como Maritain o Urs von Balthasar, podemos explorar diferentes caminos para exigir, junto con las huelguistas de Massachusetts, que la belleza forme parte de nuestras vidas. Al exigir las glorias y las rosas de la vida, no exigimos ni más ni menos que alcanzar la plenitud personal que nos es dado alcanzar, exigimos poder ser a un tiempo íntegros y perfectos, verdaderos y coherentes con nosotros mismos, y buenos, y que todo ello se manifieste en el esplendor de la belleza, la que nosotros mismos podemos crear y la que recreamos al contemplarla cuando es producida por personas ajenas. Son tres los posibles recorridos para hacer presente la belleza en el mundo actual de una manera fecunda y transformadora.

Se trata, en primer lugar, de llegar hasta el final, a lo que tiene de esplendor del ser, de plenitud que va más allá de lo que es posible expresar y manifestar. Partiendo de la belleza sensible inmediata, la que Platón encontraba en los cuerpos bellos, aceptamos un camino de profundización y depuración en la experiencia del ser, y del esplendor del mismo, hasta llegar a lo que Tomás de Aquino recogía de la tradición de la teología negativa: del Ser, de la Belleza, no podemos hablar. Es el ámbito del silencio y de lo inefable abordado por San Juan de la Cruz, e igualmente presente en la actualidad en el silencio de Wittgenstein o en la estética Zen. Es la experiencia de suspender el juicio y dejarse penetrar por la belleza vivificante que no puede ser expresada ni en palabras ni en imágenes. Algo de eso es lo que intenta también el arte abstracto en el que ese acercamiento a la plenitud del ser se alcanza renunciando a toda aproximación figurativa.

Se trata, en segundo lugar, de entender que la belleza es la manifestación del todo en el fragmento, lo eterno en lo temporal, lo infinito en lo finito, lo trascendente en lo inmanente. La belleza irrumpe en la historia como acontecimiento que es a un tiempo gracia y don de Dios que se hace presente en el fragmento y llega hasta la plenitud de la belleza en la total *kenosis* del Hijo en su muerte en la cruz. La belleza es sin duda esplendor en la forma que provoca gozo y reposo, como ocurre en la transfiguración del monte Tabor. Pero es igualmente ruptura, laceración y muerte que llega al anonadamiento total en la Cruz, en la absoluta entrega movida por el amor (*ágape*), puro don, pura gracia. Siguiendo las reflexiones de Urs von Balthasar abordamos la belleza como manifestación del todo en el fragmento, como la ausencia-presencia que se da en la luminosa oscuridad del crucificado. Es la percepción gozosa del esplendor de la forma, pero también incluye arrebató y éxtasis. Es encarnación y don al ser humano para que participe en ella. Es desolación del Viernes Santo culminada en el gozo pacificador de la gloria del resucitado.

Se trata, por último, de entender la belleza como acontecimiento, entender el ser como *conatus*, esfuerzo de realización y de búsqueda de la plenitud; es voluntad de poder y potencia creadora que hace de su propia vida una obra de arte que toma conciencia de

sí misma y de la llamada interior a la perfección. La belleza, como la bondad, y como el arte en el que ambas confluyen es tarea que tiene que manifestarse en la actividad humana, en relación directamente proporcional a la perfección con la que se ejecuta. La belleza en tiempos de tribulación debe plantearse como tarea, como acontecimiento y no sólo como desvelamiento y contemplación. Debe iniciarse como dura y ascética crítica de la belleza entendida como evasión y falso consuelo, que no va más allá del superficial y fugaz embellecimiento. Muy al contrario va unida a la tensión hacia lo mejor para alzarse hasta la realización de la plenitud de la belleza, trasunto del todo en el fragmento, de la eternidad en el tiempo, de lo trascendente en lo inmanente. Es antes que nada un acontecimiento que está más allá y más acá de las palabras. Es la hendidura abierta en la acción, regida por la economía del don y de la gracia, por la que se hace presente la plenitud a la que estamos invitados y convocados. Es, siguiendo la etimología griega de *kalos*, acontecimiento-llamada que nos demanda hacer lo que hay que hacer confluyendo así en una misma experiencia la bondad y la belleza, para lograr llegar a ser bellas personas y no quedarnos en personas bellas. Es, en definitiva, no contentarse con menos que el pan y las rosas de la vida. 

► ACONTECIMIENTO, NÚMS. 58



LO QUE HAY POR DEBAJO DE LAS HISTORIAS

JOSÉ MANUEL ALONSO

Miembro del Instituto E. Mounier, Madrid
jmalonso@tintainvisible.net



JOSÉ MANUEL ALONSO

► ACONTECIMIENTO, NÚMS. 51



De entre las diversas formas de arte siempre me ha atraído especialmente el arte de contar historias. A continuación voy a hilvanar brevemente una serie de reflexiones sobre este arte, si bien tengo la intuición de que gran parte de lo que aquí se va afirmar sobre el arte narrativo se podría aplicar también al arte en general. Para ello sigo estrechamente a Brian McDonald¹, un autor que combina una profunda comprensión de las historias con una claridad expositiva singular.

Historia es cualquier actividad en que se cuenta algo: un chiste, una anécdota, un cotilleo, los mitos, las leyendas urbanas, las parábolas, las noticias, las biografías... y, por supuesto, también los cuentos, las novelas y las películas. A lo largo de la historia ha habido sociedades desarrolladas que no conocían la escritura; sin embargo, no se conoce ninguna sociedad en la que no se contasen historias. Este hecho ya sugiere que las historias cumplen una función adaptativa, más importante aún que la escritura. ¿Cuál es esa función? ¿Por qué contamos historias?

Contamos historias porque no podríamos vivir sin ellas. Las historias que contienen información vital se reproducen como si fueran organismos vivos: nos sentimos impulsados a contarlas, a repetirlas una y otra vez, a compartirlas con los demás. Una buena historia se expande más deprisa que el fuego en los rastrojos, pero además es capaz de sobrevivir durante milenios. Por ejemplo, una historia que todos hemos oído contar, la del pastorcillo y el lobo (también conocida como '¡Que viene el lobo!') tiene por lo menos 2.500 años, pero sigue viva porque transmite un mensaje importante: si la gente piensa que eres un mentiroso, nadie te creerá, ni siquiera cuando digas la verdad.

Somos consumidores voraces de historias. Las buscamos a diario: en la radio, en las noticias, leyendo

1. La fuente de este texto es el libro de Brian McDonald *The Golden Theme. How to Make Writing Appeal to the Highest Common Denominator*, Liberty Edition, Seattle, Washington, 2010. Se puede consultar en línea en <http://www.booktrope.com/book/the-golden-theme>.

un libro, cotilleando, charlando en el trabajo. Las historias nos permiten beneficiarnos de la experiencia de los demás sin haber tenido que pasar por esa experiencia nosotros mismos (dicho más sencillamente, escarmentar en cabeza ajena). Las historias transmiten valores de una forma incomparablemente más potente que ninguna teoría, porque ilustran esos valores mostrándolos 'en acción'. Si queremos enseñar a un niño la importancia de decir la verdad, podemos darle cien sesudos argumentos morales; o bien podemos contarle el cuento del pastorcillo y el lobo. ¿Cuál de los dos métodos creen que será más eficaz?

Pero no todas las historias tienen el mismo valor. Hay historias que no sirven más que de entretenimiento, que no transmiten información vital alguna. Aquí McDonald realiza una esclarecedora comparación entre las historias y la comida. ¿Cuál es la función de la comida? ¿Saber bien? No. La función principal de la comida es alimentarnos. Es cierto que la comida además puede saber bien; es cierto que las historias pueden entretener. Pero su función primordial es otra. Las historias que sólo sirven para entretenernos son como comida basura: puede que esté rica, pero no alimenta y te mata poco a poco.

Hay mucha gente que explota nuestra necesidad de historias vendiéndonos conflictos sin sentido ni propósito, ruido y fuegos artificiales. Estas malas historias, que prometen alimento pero no lo dan, van en contra de todo aquello para lo que existen las historias.

Cualquier historia que valga la pena tiene que ver con la verdad. Y existe una verdad subyacente a todas las historias. No nos debemos dejar confundir por la inabarcable variedad de los géneros y las formas en que se presentan las historias. Por debajo de todas las historias, traten de lo que traten, existe otro mensaje. Un mensaje universal. Este mensaje que expresan todas las historias lo formula McDonald en una frase sencilla: *todos somos iguales*.

Algunas historias se acercan más a esta verdad. Otras se acercan menos. Pues bien, cuanto más se acerca una historia a iluminar esta verdad, más potente y universal se vuelve, y más gente se siente conmovida por ella. Porque esta verdad es una ley universal: *todos somos iguales*.

Todas las historias que merecen la pena son verdaderas, en un sentido profundo. Da igual lo increíbles que sean los hechos que cuenten, contienen información vital. Ésa es la razón de que a veces en-

contremos más verdad en un culebrón, o en una historia de ciencia ficción, que en algunos programas de 'telerrealidad' (*reality shows*).

Las historias no podrían funcionar si no fuéramos todos iguales. Es nuestra capacidad de empatizar, de imaginarnos dentro de las circunstancias de los personajes de la historia lo que hace que funcionen las historias. Estamos predispuestos a sentir lo que sienten los demás. Aprendemos lecciones de las historias porque lo que les pasa a los protagonistas es como si nos pasara a nosotros.

Ésa es la causa de que las historias tengan un poder curativo. Nos ayudan mostrándonos que no estamos solos, que otros comparten nuestros problemas, nuestro sufrimiento. Una de las responsabilidades principales de un contador de historias es mostrar a la gente que no está sola en su sufrimiento, buscar conexiones entre los que intervienen en una historia y los que la escuchan o la leen. Por eso es tan importante comprender la verdad subyacente a todas las historias: *todos somos iguales*.

Buscar el estilo como fin en sí mismo sólo produce historias basadas en el propio ego. McDonald afirma: «Como contador de historias, eres un sirviente de tu historia, no el amo. Tienes que hacer lo que tu historia requiera, no lo que tú quieras. Tienes que quitar tu ego de tu historia. El arte no consiste en mostrar a la gente quién eres tú; consiste en mostrar a la gente quiénes son ellos. O, más exactamente, en mostrarnos quiénes somos: como seres humanos.»

Oscar Wilde escribió: «revelar el arte y ocultar al artista es la meta del arte». Para McDonald, decirle a un artista que se 'expresé' sólo produce arte mediocre; sería mejor decirle que se exponga, que escarbe en lo más profundo de su ser y enseñe lo que encuentre. Entonces el artista desaparecerá y los que le sigan se verán a sí mismos. Para eso hay que eliminar todo estilo.

Las historias reúnen la sabiduría colectiva de toda la humanidad. La tarea de los contadores de historias no es simplemente entretener. Tampoco lo es destacar por la belleza del lenguaje. Los contadores de historias tienen un trabajo muy importante, uno de los más importantes. Su trabajo es hacer saber a la gente que todos compartimos unos sentimientos, y que esos sentimientos nos unen. Es un arte curativo y, como todos los sanadores, tienen una responsabilidad. Que la gente sepa que no está sola. Que la gente entienda que *todos somos iguales*. 

LA ENTRAÑA PERSONALISTA DEL CRISTIANISMO

OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL
Teólogo



OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL

1. La persona, antes que una categoría filosófica fruto de una reflexión teórica, es fruto de una experiencia histórica. Se tematizará en los primeros siglos de la Iglesia con motivo de las controversias cristológicas y trinitarias; y se perfeccionará en el pensamiento moderno como teoría. Pero como experiencia vital tiene su raíz en la historia religiosa tal como nos es atestiguada por la Biblia de forma suprema. Existe donde tal experiencia se da y desaparece donde no existen los elementos históricos y los presupuestos metafísicos de ella.

2. El acto desencadenante de esta experiencia es una llamada, un envío, un encargo, una misión y una responsabilidad, que rompen el universo cerrado del hombre y le abren a otro espacio, que llamará trascendencia, Eterno, santidad, Dios. Alguien se hace presente y evidente, aun en su incognoscibilidad, sacando al hombre de su vida, de su patria, de su familia, desarraigándose de una tierra vital e implantándose en otra.

3. La figura de Abraham es el exponente inicial de la historia bíblica hecha de una palabra divina que suscita una respuesta humana, en la que él llega a sí mismo justamente por la relación que alguien de más allá y más alto que él ha iniciado gratuita y libremente con él.

4. En el inicio de esta experiencia fundante de la categoría de persona están dos sujetos: uno que llama y otro que es capaz de ser llamado; por ello las categorías de relación y de autonomía surgen así coextensivas y como constitutivas de la categoría de persona, ya que desde la relación instaurada desde fuera surge en el hombre la conciencia de ser alguien y a la vez le hace posible y necesaria la respuesta que tiene que dar desde sí mismo y por sí mismo. Se es llamado en persona para ir a otras personas. Por eso no existe el individuo como absoluto. Existe el uno y

los otros; el yo y el prójimo como tú constituido y constituyente. Desde aquí aparece la distancia que existe entre la experiencia bíblica de la persona (relación-autonomía) y aquella experiencia moderna de la autonomía centrada en la absolutez de la propia libertad y del individuo sin prójimo, en su soledad.

5. Ser llamado con el nombre propio equivale a ser identificado y a tener que identificarse ante quien llama, en la respuesta, reclamando a su vez el nombre del que le llama, para que la relación se prolongue y explicita en el diálogo. La conciencia de la infinita diferencia cualitativa entre el que nos llama (santidad) y nuestra realidad convierte ese diálogo en oración. La oración es así el lenguaje específico del ser personal religioso. Tener nombre, tener rostro, tener palabra es así lo inicial y esencialmente constituyente de la persona.

6. Las palabras que están en el subsuelo de la experiencia personal tal como ella aparece en la Biblia son éstas: nombre y nominación, llamada y respuesta, vocación y misión, cualificación para realizar esa misión con responsabilidad hasta llevarla al final y dar razón de ella ante quien la encargó. La experiencia de la realidad personal del hombre, tal como la vemos nacer en la Biblia, puede oscurecerse, volverse ambigua o incluso absolutizarse al margen de su contenido teológico originario y convertirse en una categoría antropológica válida por sí misma. El cristiano no se opondrá a ese uso autónomo e incluso colaborará con quienes lo reclaman, pero no dejará de dar testimonio de ese origen teológico y preguntará hasta cuándo se podrá mantener esa brasa ardiendo, sin el fuego teo-

logal que la encendió. ¿Se mantendrá el hombre erigido y sereno, esperanzado y alegre, cuando sólo tenga ante sí como su único futuro: su finitud, su soledad y su muerte? La libertad se funda y mantiene en un amor previo y posterior tanto a la finitud como a la culpa del hombre. La persona es constitutivamente alteridad; y una realidad personal con pasión de infinitud sólo llega a sí misma cuando esa finitud se le revela con rostro personal, como amor y solidaridad de ser y destino.

7. Así surge en el hombre la conciencia de ser alguien, de ser consistente para responder y llevar a cabo una empresa, de diferenciarse de las cosas, de los animales y de las máquinas; de tener que responder y ser responsables. Éstas pueden hacer pero no pueden responder ni ser responsables. La Biblia se abre con tres personajes: Dios creador, hombre creado a su imagen, resto de la realidad. Los tres son inconfundibles. Confundirlos en la *hybris*, desmesura, culpa, o en el olvido y trivialización de unos u otros, es el principio del caos. El ser primero del hombre, no cronológicamente sino ontológicamente es su condición de imagen de Dios, llamado a ser semejante a él por la libertad y creatividad de que ha sido dotado por Dios, quien por generosidad absoluta le ha llamado a ser, a obrar, a crear. La envidia es sólo propia de los dioses, ídolos y hombre, nunca del Dios vivo y verdadero.

8. Cada persona es así un absoluto porque tiene su nombre propio, su lugar en el mundo, su misión por cumplir, su palabra propia ante Dios con un nombre que sólo ellos dos saben. Lo que el Apocalipsis dice del final de la historia vale ya desde el principio: «Al que venciere le daré un maná escondido y le daré una piedra blanca y en la piedra, escrito, un nombre nuevo, que a nadie le es conocido sino aquel que lo recibe».

9. La Biblia ofrece una cadena de personajes (Abraham, Moisés, Elías, Jeremías, Oseas, Juan Bautista, y todos los del NT) que viven en relación permanente con Dios, en ateniimiento a su llamada, en fidelidad a la palabra que les es dirigida, en el cumplimiento de esa misión, haciendo del quehacer encargado su ser personal. En ellos la misión configura la persona y se llega a ser persona en el cumplimiento de esa misión, porque no hay una materia, cuerpo, o consistencia objetivo al margen de ese encargo de Dios, y no hay una autonomía que no se ordene a esa relación con Dios y a esa misión que hay que cumplir en una historia.

10. Esa lógica de la personalización de la vida humana logra su punto cumbre en Jesús de Nazaret, en

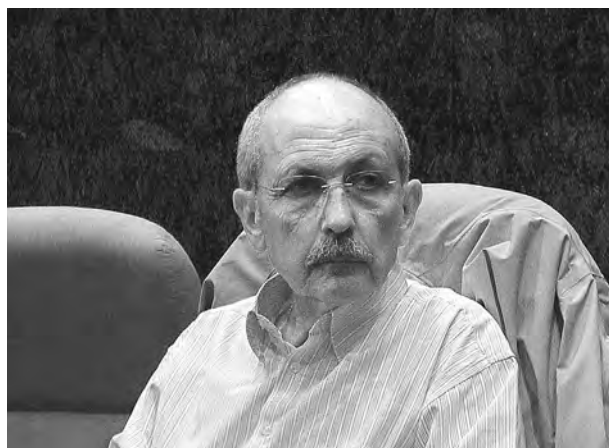
quien filiación, persona y misión coinciden. El Hijo eterno es relación subsistente y en ella es constituido por el Padre, constituyendo a su vez al Padre y al Espíritu. Ese Hijo eterno expresa y realiza su filiación en el tiempo mediante una naturaleza y un destino humanos que suscita al asumirlos y asume al suscitarlos, en los que vive una historia de relación con el Padre como destino solidario con los demás hombres como hermanos. Su filiación eterna se prolonga en la misión personal y ambas constituyen su persona, de forma que no hay un Hijo que no sea el enviado y no hay un enviado que no sea aquel cuya misión es ser redentor. El cristiano es persona en la medida en que comparte esa filiación, se hace receptivo a esa acción redentora y santificadora, y se deja transformar por el Espíritu Santo en una humanidad complementaria en la que Jesús siga realizando y extienda a toda la historia, geografía y cronología, su misterio.

11. La Iglesia es el lugar concreto donde perduran esas llamadas de Dios a los hombres, en una diversidad admirable que permite a cada uno de nosotros oír una voz propia con la que identificarnos, a la vez que identificarnos sobre todo con la persona de Cristo que se hace Palabra, Sacramento, Testimonio y Misión para la vida del mundo. No hay un yo sin los otros.

12. El cristiano es así aquel que vive delante de Dios y anda en su presencia; que cuenta con que Dios puede llamarle y encargarle una misión; que reconoce en Abraham el paradigma de su itinerario creyente. De manera única y suprema encuentra en Cristo la doble palabra: la de Dios en el hijo que desciende y se dirige a él, a quien tiene por tanto que oír; y la palabra del hombre Jesús que se vuelve y devuelve a Dios, portando como pionero de la humanidad nuestra palabra, nuestra historia y nuestro destino ante Dios. La Carta a los Hebreos es el testimonio completo de esta doble mediación de Jesús para con los hombres: la mediación descendente del Hijo que es el resplandor de la gloria del Padre e imagen de su substancia, a la vez que el que sudó sangre por nosotros y con poderoso clamor y lágrimas se puso ante el Padre por todos aquellos a quienes llamó hermanos. Tal es el misterio de Jesús y tal es el misterio de nuestra existencia. Eso es ser persona en cristiano. Tal es la raíz de nuestra comprensión personalista, que luego filosofías posteriores interpretarán con la ayuda de aportaciones filosóficas, jurídicas y sociales, tanto de otros sistemas como de experiencias humanas derivadas de formas de vida. Tal es la entraña personalista del cristianismo. 

LA INTELIGENCIA ESPIRITUAL Y LA CIENCIA DEL NO SABER

JOSÉ LUIS VÁZQUEZ BORAU
Presidente del Instituto E. Mounier, Cataluña



JOSÉ LUIS VÁZQUEZ BORAU

Según el sociólogo Alain Touraine, el mundo vive hoy desorientado. La crisis de 2008 tiene una lógica perversa: hay un sector financiero que se desinteresa totalmente de las inversiones y la economía y convierte el beneficio en la única meta. Lo social desaparece. Está deshecho, sin sentido. De forma que hay que plantearse si hay una fuerza que tenga la capacidad de resistir a ese mundo económico global. Y afirma: «El bien y el mal existen. El bien es lo que permite al hombre vivir de manera humana. Esto significa ser respetado, no ser humillado, ser reconocido como igual en derechos al margen de si uno es un campesino peruano o un premio Nobel de Física. Hay que reconstruir una sociedad en la que las instituciones tengan la capacidad de crear espacios de reflexión. Un hombre es su trabajo, su familia, pero debe tener distancia respecto a eso. Y esa distancia puede desaparecer si tengo que trabajar como un ani-

mal, si se destruye mi conciencia porque me tratan como un animal. Así, es bueno un acto que defiende mi capacidad de actuar de manera reflexiva. No por mi estatus social, sino como individuo portador de un sujeto universal». Para este intelectual, «en cierto sentido, volvemos a la Ilustración: los derechos humanos, la dignidad, el ser humano como portador de derechos universales. La igualdad como base de la democracia, pero con carácter universal»¹.

Nosotros ahora para poder actuar no solamente de una manera reflexiva, sino también sabia, es decir, optando por una opción, como la personalista-comunitaria, que no sólo atiende a mejorar a la persona mediante el perfeccionamiento de la política, economía, educación, sin desatender esto, deberíamos poner en el fondo de toda acción la plenitud de la persona misma, sin la aspiración a la cual el resto no tiene pleno sentido, vamos a hablar de las dimensiones de nuestra inteligencia, y, en particular, de la Inteligencia Espiritual (IES), relacionándola, de ahí el título de la presente ponencia, con lo que se dice en el libro *La nube del no saber*, de autor anónimo del siglo XIV, que era un místico inglés, teólogo y director de almas, para lograr un desarrollo pleno de nuestra persona y lograr que lo social tenga un sentido. Vamos a desarrollar el tema en ocho puntos:

1. LAS TRES DIMENSIONES DE NUESTRA INTELIGENCIA

Nuestra inteligencia tiene una triple dimensión: emotiva, racional y espiritual. Si no se desarrollan estas tres dimensiones, la persona queda reducida, decapitada. El año 1983, el doctor Howar Carner comenzó a difundir que no existe una sola manera de conocer y de relacionarse con el entorno, donde se identifica exclusi-

1. Cf. A. TOURAINE, *La mirada social*, Paidós, Barcelona, 2010. Las citas están extraídas del artículo *El mal y el bien existen*, El País, 14/VI/2010.

vamente a la inteligencia con el Coeficiente Intelectual (CI) que las personas tenemos. Así, decimos que una persona es más o menos inteligente según sea el número de su coeficiente intelectual. Pero estamos hablando de la Inteligencia Racional (IR), que es la capacidad que tenemos las personas de aprender y comprender. Esta inteligencia tiene muchos seguidores, pues ofrece grandes avances técnicos y científicos, pero poca humanidad. Aquí podríamos situar todo lo referente a la búsqueda de la verdad (la ética).

El año 1990, el psicólogo estadounidense Daniel Goleman puso de manifiesto que la estructura base del ser humano no es la razón sino la emoción. Primero somos seres de pasión, de empatía, y después seres de razón. Se estaba refiriendo a la Inteligencia Emocional (IE). Aquí podríamos situar todo lo referente a la búsqueda de la belleza (la estética).

Así, nuestro cerebro está dividido en dos hemisferios: a) El hemisferio izquierdo, donde se sitúa la parte consciente y que es la sede de la IR y, b) el hemisferio derecho, donde se sitúa el inconsciente y que es la sede de la IE. Nuestra inteligencia procede de una serie de intercambios entre los dos hemisferios del cerebro: El hemisferio izquierdo, parte consciente y sede de la IR y el hemisferio derecho, parte inconsciente y sede de la IE. La síntesis de la información analizada se transfiere al cerebro derecho. Pero debemos tener en cuenta, que las vías de comunicación nerviosa son en el sentido siguiente: primero la «emoción», después el «razonamiento», y no en el sentido contrario.

Finalmente, será el psiquiatra Robert Cloninger quien, el año 1994, dirá que la Inteligencia Espiritual (IES) es la que hace que el ser humano se trascienda, encuentre el sentido de lo sagrado y tenga comportamientos virtuosos que son exclusivamente humanos, como el perdón, la gratitud o la compasión. Aquí podríamos situar la búsqueda de la bondad (la mística).

En el año 1942, durante la invasión nazi liderada por Adolf Hitler, el catedrático de Neurología y Psiquiatría de la Universidad de Viena, Viktor Frankl (1905-1997) decidió permanecer en la ciudad para no dejar a sus ancianos padres, pese a que tenía la posibilidad de emigrar con su mujer a Estados Unidos. Pocas semanas después fue deportado junto al resto de su familia a un campo de concentración. Tras meses de impronunciabiles vejaciones presencié la muerte de su padre y tuvo que renunciar a su libreta, que fue destruida, donde anotaba sus investigaciones. Las extremas situaciones que le tocó vivir le hicieron pro-

fundizar en la búsqueda del sentido, descubriendo que los seres humanos son capaces de conquistar su propia felicidad mediante el desarrollo de la inteligencia espiritual, lo que le permitió enfrentarse a la soledad y a las privaciones del campo de concentración. Finalmente fue liberado el 27 de abril de 1945 por el ejército norteamericano. Había perdido a sus padres, a su hermano y a su mujer, además de incontables amigos y compañeros. Al regresar a Viena, escribió *El hombre en busca de sentido*, que es la misión de nuestra inteligencia espiritual.

Según los profesores Castiñeira y Lozano, «la inteligencia espiritual apunta al desarrollo de capacidades genuinamente humanas, como la capacidad de silencio, de asombro y admiración, de contemplar, de discernir (y no solamente decidir), de ampliar los contextos en los que situamos nuestras vidas..., en definitiva, al desarrollo de una cierta profundidad existencial y vital. Estas y otras capacidades humanas han sido elaboradas mediante símbolos y prácticas por las diversas tradiciones religiosas, aunque no sólo por ellas»².

No obstante, pese a llevar en nosotros la dimensión espiritual de la inteligencia, muchas veces la reducimos casi exclusivamente a la capacidad de clasificar y de formular leyes sobre el comportamiento de las cosas. Esto es útil para la vida, pero el problema está en que olvidemos la totalidad de la realidad con una mentalidad analítica. La finalidad de la IES es iluminar y orientar a las otras dos inteligencias, la emotiva y la racional. Y, así como la IR se alimenta de la razón y la IE de la emoción, la IES se alimenta del silencio, cuyo fruto es la sabiduría³.

2. DISTINCIÓN ENTRE EL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO Y EL CONOCIMIENTO ESPIRITUAL

La época moderna ha conocido una reacción antimística bastante general. Las corrientes predominantes, a partir del Concilio de Trento, siglo XVI, han puesto el acento en el lado práctico y activo de la vida espiritual, en la meditación y la ascesis, desconfiando de una contemplación que reclama la pasividad interior. Esta concepción de la espiritualidad concuerda bien con la mentalidad de la época, en que se impone más y más el ideal de una razón que se siente ahora capaz de penetrar en los secretos de la naturaleza y de transformarla por medio de su actividad. También la ciencia se aparta de la contemplación, tanto religiosa como filo-

2. A. CASTIÑEIRA-M. LOZANO, *La inteligencia espiritual*, La Vanguardia, Barcelona, 16/03/2005.

3. Para ampliar: J. L. VÁZQUEZ BORAU, *La inteligencia espiritual o el sentido de lo sagrado*, DDB, Bilbao, 2010.

sófica, para consagrar todos sus esfuerzos a la investigación experimental y a las invenciones prácticas. Así, a la edad de la contemplación, que miraba el mundo con admiración, como la obra de Dios, le sucede el tiempo de la ciencia, que lo observa para descubrir sus leyes y emplearlas para el servicio del hombre.

A. El conocimiento científico

El moderno conocimiento científico tiene su origen en una nueva toma de posición del ser humano ante el universo, concentrando la mirada en la experiencia sensible, controlable por la repetición y medible por las matemáticas, quedando así limitada al orden de la cantidad según el espacio y el tiempo. Nos encontramos, pues, frente a una mirada del exterior, que procura un conocimiento que seguirá siendo siempre exterior, pues versa sobre fenómenos. La observación de la naturaleza física es lo que mejor se presta a ese método; las cosas se complican más cuando la mirada se proyecta sobre el ser humano. ¿No se necesita, para penetrar en el interior de la persona, otro tipo de mirada, una actitud y un método diferentes, que nos procuren otro tipo de conocimiento?

B. El conocimiento espiritual

El conocimiento espiritual o «ciencia del no saber» se realiza en el seno de la experiencia interior que se forma en cada persona al entrar en contacto con el mundo, con las demás personas y con la escucha de la Palabra de Dios. Nace de una mirada que se mantiene en el centro de esta experiencia, en la intimidad de la persona y de su compromiso. El método que se impone aquí ya no es una observación a distancia, sino profundización en nuestra interioridad, para alcanzar allí la fuente espiritual que nos alimenta, no con la finalidad de apoderarnos de ella, sino para abrirnos a su caudal, con una lucidez y una disponibilidad crecientes. La fuente es exactamente el espíritu en nosotros; se manifiesta en el soplo que forma la palabra y en la inspiración que anima la acción.

3. UNA GUÍA PRÁCTICA HACIA LA CONTEMPLACIÓN ESPIRITUAL

En la obra principal del citado místico inglés, *La Nube del No Saber* nos encontramos ante un tratado emi-

nentemente práctico, para guiarnos por la senda de la contemplación. Hay muchos libros que enseñan la meditación de tipo discursivo, pero no abundan los que enseñan la oración contemplativa que va más allá de la idea y de la imagen, adentrándose hasta la nube supraconceptual del no-saber. Y esto es precisamente lo que el autor inglés nos enseña, para quien todo concepto, todo pensamiento y toda imagen han de ser sepultados bajo una nube de olvido. Mientras tanto, nuestro amor despojado de todo pensamiento se eleva hacia Dios, oculto tras la *Nube del No-Saber*. Así, con *La Nube del No Saber* por encima de mí, entre mi Dios y yo, y la nube del olvido debajo, entre todas las criaturas y yo, me encuentro en el *silentium mysticum*, que el autor inglés conoce por la obra de Dionisio Areopagita⁴.

A este místico inglés se le ha llamado un San Juan de la Cruz de dos siglos antes que éste, por su sorprendente semejanza, pues casi todos los detalles de su doctrina tienen su paralelismo en el místico español posterior, lo que nos permite afirmar que ambos escritores pertenecen a la misma tradición espiritual que ha fluido a través de la cultura cristiana, rompiendo las barreras de tiempo y espacio que separan la Inglaterra del siglo XIV y la España del siglo XVI. Y sus potentes olas no han perdido fuerza ni siquiera en el siglo XXI. Por tanto, estamos ante el místico occidental más representativo, un guía seguro, y su orientación es altamente valiosa tanto para los que siguen la oración tradicional como para los que siguen otras formas contemplativas importadas de Oriente. De entre sus afirmaciones destacamos ésta del capítulo 3: *He aquí lo que has de hacer. Eleva tu corazón al Señor; con un suave movimiento de amor, deseándole por sí mismo y no por sus dones. Centra tu atención y deseo en él y deja que sea esta la única preocupación de tu mente y tu corazón. Haz todo lo que esté en tu mano para olvidar todo lo demás, procurando que tus pensamientos y deseos se vean libres de todo afecto a las criaturas del Señor o a sus asuntos tanto en general como en particular. Quizá pueda parecer una actitud irresponsable, pero, créeme, déjate guiar; no les prestes atención*⁵.

4. Dionisio Areopagita, converso y discípulo de San Pablo, que llegó a ser obispo de Atenas. Debe su apodo a que era juez del Areópago, un barrio de Atenas. En el siglo VI se publicaron una serie de escritos de naturaleza mística y estilo neoplatónico, que fueron atribuidos a Dionisio Areopagita. Estudios posteriores demostraron que esto no era así, sino que pertenecían a un autor bizantino desconocido, al que a falta de mejor nombre, se llamó Pseudo Dionisio Areopagita.

5. ANÓNIMO, *La nube del no saber y el libro de la orientación particular*, Editorial San Pablo, Madrid 2010.

4. RECORRIDO HISTÓRICO-SIGNIFICATIVO SOBRE LA CONTEMPLACIÓN

En las Iglesias de Oriente, y particularmente en la Iglesia Ortodoxa rusa, existe una práctica espiritual concerniente a la oración, que alcanza gran profundidad: es la *Oración de Jesús* o, también, *Oración del Corazón*, que llegan a remontar a los tiempos de los apóstoles, según las indicaciones que hacía San Pablo a los cristianos de que «orase sin cesar»⁶. Se trata de repetir, siguiendo el ritmo del corazón, el nombre de Jesús, reconociendo a la vez nuestra situación pecadora. Esta tradición tuvo sus focos más vitales en los monasterios del Monte Sinaí, sobre todo a partir de los siglos VI y VII, y en el Monte Athos en el siglo XIV. Desde finales del siglo XVIII comenzó a sentirse su influencia fuera de los monasterios debido a una obra característica, la *Filocalia*, publicada en 1782 por un monje griego, Nicodemo el Hagiorita. Otra obra más reciente la popularizó. Se trata del libro *Los relatos de un peregrino ruso*, de finales del siglo XIX. Este libro alcanzó una difusión enorme en Rusia y ha sido editado en muchas lenguas. La última, este mismo año, en lengua española por Editorial San Pablo. La *Filocalia* es un conjunto de obras patrísticas, con el fin de poner al alcance de todos, los grandes textos de los Padres en relación a la doctrina de la oración continua y el estímulo a practicarla. Veamos por ejemplo lo que nos dice Marcos el asceta: *Lucha por mantener sordo y mudo tu intelecto en el tiempo de la oración, y así podrás rezar. La oración sin distracción es la más alta inteligencia del intelecto. La oración es la ascensión del intelecto hacia Dios. Si deseas orar, renuncia a todo para obtener todo. El estado de oración es un hábito impasible que secuestra al intelecto enamorado de la sabiduría hacia las alturas intelectuales, con amor excelso*⁷.

5. EL CAMINO DE LA CONTEMPLACIÓN O EL CAMINO DE

LA «NADA»

Juan de la Cruz sólo confía en Dios, avanzando por el camino de la Nada. La intuición fundamental de Juan de la Cruz es que «todo el ser de las criaturas, comparado con el infinito de Dios, nada es»⁸. Es por esto que con paciencia va soltando todos los hilos que pueden retener su inteligencia, su voluntad y su memoria lejos de Dios. Y se sumerge en el No-saber. Así, su vida y su enseñanza mística es una sola cosa. Fruto de su experiencia de soledad y de abandono en la cárcel, sabe descubrir que, en el proceso espiritual, este «horror nocturno» es positivo, pues es el paso de la acción divina en el alma, experimentando en unión con Cristo crucificado, el silencio de Dios⁹. Por esto, cuando más tarde Juan de la Cruz quiso educar y alentar sobre la manera de llegar a la unión mística, simboliza este camino como una senda empinada y angosta, lo que exige al caminante desprenderse de todo, asumiendo generosamente la negación de las criaturas. La purificación se realiza a nivel del sentido y de espíritu, a través de tres instrumentos decisivos: fe, esperanza y caridad. Esto queda reflejado en sus versos sobre la «doctrina de las nadas»:

Para venir a gustarlo todo,
no quieras tener gusto en nada.
Para venir a poseerlo todo,
no quieras poseer algo en nada.
Para venir a serlo todo,
no quieras ser algo en nada.
Para venir a saberlo todo,
no quieras saber algo en nada.
Para venir a lo que no gustas,
has de ir por donde no gustas.
Para venir a lo que no sabes,
has de ir por donde no sabes.
Para venir a lo que no posees,
has de ir por donde no posees.

6. 1 Tes 4, 17.

7. Cf. AA.VV., *La Filocalia de la oración de Jesús*, Editorial Lumen, Buenos Aires, 1979; ANÓNIMO, *La Vía del Peregrino. La mística de la oración continua del corazón*, Editorial Edaf, Madrid 1993; O. CLEMENT, *La oración del corazón*, Editorial Lumen, Buenos Aires, 1990.

8. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida al Monte Carmelo I*, 4,4, *Obras Completas*, BAC, Madrid 1994, 264.

9. Para la mística sanjuanista la unión es meramente «transformación participante». Juan de la Cruz compara al alma mística con una vidriera «en la cual siempre está embistiendo o, por mejor decir, en ella está morando esta divina luz del ser de Dios». La mística sanjuanista es mucho más mística de la *Noche* que mística del éxtasis como instante de «gran Mediodía». Dios, para San Juan de la Cruz está siempre «escondido» y sólo en medio del vacío, la desnudez, la soledad, hay mística. «¿A dónde te escondiste?» es la pregunta que nunca se acaba de contestar. En San Juan de la Cruz no hay mística de pura, fácil, carismática «iluminación», como la del iluminismo: su mística es inseparable de la ascética y ésta es ya mística. La relación entre la contemplación, la fe, que es contrario de visión, y la purgación, es decir el padecimiento, es para él esencial. La conversión del «purgatorio», purgatorio en vida, en experiencia mística, es una de las grandes características de la concepción sanjuanista. Cf. J. L. L. ARANGUREN, *San Juan de la Cruz*, Ediciones Júcar, Madrid 1973, 34-35.

Para venir a lo que no eres,
has de ir por donde no eres¹⁰.

Este es el camino, nos dice el santo, de llegar a la desnudez espiritual, a su quietud y descanso, porque se está en el centro de la humildad¹¹.

6. SILENCIO INTERIOR Y MÍSTICO

Miguel de Molinos Zuxia (Muniesa, Teruel, 1628-Roma, 1696), en su *Guía espiritual*, que lleva por subtítulo *Que desembaraza al alma y la conduce por el interior camino para alcanzar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la interior paz*, publicada en 1675, expone que el mejor camino para el alma para llegar a Dios es no hacer nada: ha de estar pura y sin pecado, aligerada de toda preocupación o meditación, *quieta*. Dios hará lo demás. Esto produce un vacío espiritual, una *nada*, como el camino más corto para llegar a Dios. Nos fijamos ahora en lo que dice sobre el silencio: «Tres formas hay de silencio: El primero es de palabras, el segundo de deseos y el tercero de pensamientos. El primero es perfecto, más perfecto es el segundo y perfectísimo el tercero. En el primero, de palabras, se alcanza la virtud; en el segundo, de deseos, se consigue la quietud; en el tercero, de pensamientos, el interior recogimiento. No hablando, no deseando ni pensando, se llega al verdadero y perfecto silencio místico, en el cual habla Dios con el alma, se comunica y le enseña en su más íntimo fondo la más perfecta soledad y alta sabiduría. A esta interior soledad y silencio místico la llama y conduce cuando le dice que le quiere hablar a solas, en lo más secreto e íntimo del corazón. En este silencio místico has de entrar si quieres oír la suave, interior y divina voz. No basta con huir del mundo para alcanzar ese tesoro ni tampoco renunciar a sus deseos ni desapegarse de todo lo criado, si no te despegas de todo deseo y pensamiento. Reposa en este místico silencio y abrirás la puerta para que Dios se comunice, te una consigo y te transforme. La perfección del alma no consiste en hablar ni en pensar mucho en Dios, sino en amarle mucho. Alcanzase este amor por medio de la resignación perfecta y el silencio interior¹²».

7. FE EN LA EFICACIA INMEDIATA DE LA PALABRA SAGRADA

De la tradición védica procede, como rasgo característico de las religiones hindúes, la fe en la palabra sagrada. Los mantras poseen, según la fe de los hindúes, una fuerza creadora peculiar en virtud de su origen sobrehumano. Se cree que posee una fuerza espiritual y que su repetición favorece la liberación. Los maestros espirituales asignan a veces un mantra a un discípulo como forma de iniciación. En nuestros días Gandhi, el profeta de la India, que supo vivir una profunda contemplación en medio de una no menos intensa y profunda acción, acostumbraba a recitar el nombre hindú de Dios, *Rama*, en lo que él llamaba su *Ramanama*, debido a que cuando era niño tenía mucho miedo a los fantasmas y los espíritus. Entonces su nodriza Rambha le sugirió que repitiera el *Ramanama* para combatir dicho temor. Y, como tenía mucha fe en ella, comenzó desde muy niño a repetir el *Ramanama* para librarse de sus temores a los fantasmas y a los espíritus. Gracias a la semilla de aquella buena mujer, el *Ramanama* se convirtió en él en un remedio infalible. Según Gandhi es nuestro más poderoso aliado para vencer la pasión animal, que llega a convertirse en un auténtico báculo que le hace superar a uno todo tipo de pruebas. El *Ramanama* proporciona seguridad y equilibrio, sin abandonarte en los momentos críticos. Cuando realizaba los últimos días de su segunda huelga de hambre éstos le resultaban especialmente duros, porque hasta entonces no había comprendido la asombrosa eficacia del *Ramanama*, siendo su capacidad de sufrimiento menor. El *Ramanama* es un sol que iluminó las horas más oscuras de Gandhi. El cristiano puede hallar el mismo alivio en la repetición del nombre de Jesús, y el musulmán en la repetición del nombre de Alá. Sea cual fuere la causa por la que una persona sufre, la repetición sentida y sincera del *Ramanama* constituye el remedio más seguro. Dios tiene muchos nombres, y cada cual puede escoger el que mejor le resulte. Es verdad que el *Ramanama* no puede hacer el milagro de devolverte un miembro que has perdido, pero sí puede hacer el milagro aún mayor de ayudarte a gozar de una paz inefable, a pesar de tal pérdida, y de privarle a la muerte de su victoria y de su aguijón al final del trayecto. Indudablemente, el *Ramanama* es la ayuda más segura. Si se recita de corazón hace que se esfume como por ensalmo todo mal pensamiento; y, eliminados los malos pensamientos, no hay acción

10. I Subida, 13, 11, o. c., 290.

11. Cf. J. L. VÁZQUEZ BORAU, *Silencio y palabra*, Bubok, Madrid 2009, 65-66.

12. Libro I, cap. XVII

mala posible. Se puede afirmar sin temor que no hay relación alguna entre el Ramanama, tal como se ha expuesto aquí, y el *jantar mantar*, la repetición de fórmulas supersticiosas y mágicas. Recitar de corazón el Ramanama constituye una ayuda de un poder incalculable. A su lado, la bomba atómica no es nada. Este poder es capaz de suprimir todo dolor.

8. LA CIENCIA DEL NO SABER O LA SABIDURÍA

Recapitulando diremos que la IES se alimenta del silencio y produce la sabiduría o la ciencia del no saber, que capta las cosas a partir de la interioridad que las engendra. Se trata de un saber dinámico, ya que ilumina nuestra acción, con todo lo que la concierne, desde su causa hasta su fin último, en la visión amorosa de Dios. La sabiduría es, por consiguiente, un conocimiento radicalmente personal, a diferencia del conocimiento científico, que hace abstracción de lo que depende de la persona.

De ahí se ha deducido que este tipo de conocimiento, de orden espiritual y sobre todo místico, no posee la objetividad y la universalidad reivindicadas por la ciencia, que este tipo de saber es puramente subjetivo e incommunicable. Pero el conocimiento sapiencial posee claramente su objetividad y su universalidad, aunque son de una naturaleza diferente. Así, a diferencia de la ciencia, que, para realizar su análisis, divide la materia en partes más pequeñas, y se va fragmentando conforme progresa en especialidades más y más penetrantes, la sabiduría, hasta cuando recoge los múltiples conocimientos proporcionados por las ciencias, los refiere siempre al centro donde ella se encuentra, al nivel del espíritu, en la inteligencia espiritual, más allá de la razón razonante. En ese lugar interior es donde la sabiduría se desarrolla mediante un continuo trabajo de síntesis. La sabiduría es activa por su trabajo de reflexión y de asimilación a base de experiencia, y contemplativa por su atención a la luz superior que la preside.

El crecimiento de la sabiduría no se puede verificar, como en la ciencia, mediante exámenes, tests, mediciones y cálculos. Progresa por medio de una maduración que se inserta en la duración vital, diferente al tiempo mecánico; tiene sus etapas y sus estaciones, como los organismos vivos, como crecen también las

virtudes en el corazón y en el espíritu. La sabiduría se manifiesta a través de su fecundidad cuando llega el tiempo, a través de la excelencia y del sabor de sus frutos para quien sabe apreciarlos. De esta manera describe la sabiduría Miguel de Molinos:

La ciencia es adquirida y luego engendra el conocimiento de la naturaleza. La sabiduría es infusa y engendra el conocimiento de la divina bondad. Aquella quiere conocer lo que no se alcanza sin trabajo ni sudor; ésta desea ignorar lo mismo que conoce, aunque lo alcanza todo. Finalmente, los científicos están detenidos en el conocimiento de las cosas del mundo, y los sabios viven sumergidos en el mismo Dios.

La razón iluminada en el sabio es una elevación alta y sencilla del espíritu, por donde se ve con vista sencilla y aguda todo lo que es inferior a él y cuanto toca a su vida y estado. Esto es lo que hace el alma sencilla, ilustrada, uniforme, espiritual y totalmente introvertida y abstraída de todo lo creado. Esta es la que mueve y atrae con suave violencia los corazones de los humildes y dóciles, llenándoles con abundancia y suavidad, paz y dulzura. Finalmente dice el Sabio de ella que le trajo todos los bienes juntos en su compañía: «Con ella me vinieron a la vez todos los bienes» (Sab 7, 11)¹⁴.

Termino con unas recomendaciones de José Antonio Pagola: «Quien ha recibido la gracia del silencio ha de ponerla al servicio de los demás (1 Pe 4,10). Su vida, su palabra, su presencia ha de ser invitación permanente a vivir desde la fuente. Las gentes de nuestros días, acostumbradas a vivirlo todo desde el exterior, habituadas a entablar relaciones superficiales y periféricas, necesitan conocer la experiencia de un encuentro más hondo con testigos que enseñen lo que es peregrinar al fondo del corazón para encontrarse con la propia verdad. Esta sociedad necesita testigos que recuerden a todos esta verdad tan sencilla como decisiva: cualquiera que sea el rumbo del mundo, nadie encontrará vida verdadera, ayuda o salvación sino en su pobre alma maltratada pero habitada por el Espíritu de Dios. Sólo ahí se encuentra el camino de la regeneración, el aprendizaje de lo esencial, la liberación de la confusión, el crecimiento de la libertad. Es cierto que desde fuera no se le puede enseñar a nadie el silencio como no se le puede enseñar a creer o amar, pero se puede orientar y atraer a las personas a adentrarse con paz en su mundo interior»¹⁵. 

13.Cf. A. DE MELLO, *Contacto con Dios*, Santander 1991, 114-115.

14. *Guía espiritual*, Libro III, cap. XVII.

15.Cf. J. A. PAGOLA, *Silencio y escucha frente a la cultura del ruido y la superficialidad*, Idatz Editorial Diocesana, Donostia-San Sebastián 1995.

La crisis de la España Fragmentada. Economía Política de la Era Zapatero

Mikel Buesa

Ediciones Encuentro, Madrid, 2010, 288 págs.

LUIS FERREIRO

Director de Acontecimiento

A estas alturas es evidente la inconsistencia política del gobierno español y de su presidente, a quien buena parte de un electorado impotente hubiera revocado el mandato por incapaz, si nuestra imperfecta democracia hubiera previsto mecanismos para ello. Cuando uno expresa esta opinión se encara con un chantaje ideológico: «críticas a 'la izquierda' (!), luego eres de derechas». Eco popular de las patricias voces que dictaron el diseño político de la transición con dos graves consecuencias: un sistema bipartidista que lo domina todo y una estructura territorial que comienza a verse como irracional. A ambos la crisis económica los ha puesto en ridículo.

Lógicamente, la factura tenía que pagarla el partido en el poder, fuera el que fuera, pero esa factura va a salir más cara —sobre todo para millones de desempleados—, a causa de la incompetencia de los gobernantes de turno. Si esta tesis la enunciaran los medios próximos al partido de la oposición, podría despreciarse, pero cuando es la de economistas que han sido o estado cerca del PSOE, como Ángel Gimeno, o Mikel Buesa, es preciso tomar buena nota.

Mikel Buesa Blanco, catedrático de economía aplicada de la Universidad Complutense de Madrid, ha reunido esta serie de estudios, tan críticos como lúcidos, sobre las causas de la crisis y sus efectos sobre la economía española, que demuestran la ignorancia, osadía e inoperancia del gobierno. Pero no por ensañarse con él, pues Buesa va más allá y examina la debilidades estructurales de nuestra economía, que no pueden imputarse sólo a la gestión desastrosa de este gobierno, ya que son el resultado de opciones históricas que han fragmentado el cuerpo económico de España, haciéndola incapaz de resistir los embates de la enfermedad financiera y económica que sufri-



mos. La desgracia es que el sistema político de la democracia no ha tenido la valentía de reformar la estructura económica, siendo este último gobierno, el más inconsciente y caótico, el que ha tomado las decisiones más incoherentes y contrarias a lo que requería la actual coyuntura.

Como ejemplo, el autor analiza la primera respuesta del gobierno y su primer palo de ciego. En «Las peonadas de Zapatero: el Plan E, la economía española y el desempleo» (cap. 3) describe los recursos empleados y el destino de los mismos, «un gasto muy cuantioso... 76,9% de la inversión real del Estado... en financiar infraestructuras municipales que carecían de efectos externos sobre las actividades de producción» (p. 76). Se proyectó que trabajarían 277.535 personas por periodos inferiores a un año, pero sólo se llegó a 143.200 empleos. Y «hay que tener en cuenta que

esos efectos han sido generadores de desigualdad entre los parados de las diferentes provincias españolas» (80), pues la probabilidad de beneficiarse un parado de Soria era 14 veces mayor que para uno de Almería. El Plan E «no responde ni a razones de promoción del crecimiento económico ni a una pretensión de paliar los efectos del desempleo en las zonas del territorio nacional en las que éste es más intenso. Por tanto, su racionalidad, si es que existe, habrá que buscarla en otro tipo de argumento». ¿Cuál? Sin duda la razón estaba en la obligación de «exhibir en las obras financiadas por el Estado la leyenda 'Fondo de inversión local para el empleo-Gobierno de España'». Hablando claro, el gobierno «ha hecho de las operaciones de imagen su principal preocupación» (85). El Plan no alcanzó ninguno de sus objetivos, en cambio, «se convirtió en una fuente de fraude y corrupción y ha tenido la enorme ventaja de crear, para el Partido Socialista, una importante red clientelar» (87).

Sigue una radiografía demoledora de los tumores que minan la economía: la estructura del Estado de las Autonomías, que impide afrontar una crisis de origen internacional oponiendo la resistencia de una economía nacional única. Los títulos de los capítulos son bastante expresivos: 4) Las balanzas fiscales de las Comunidades Autónomas: una concesión al nacionalismo; 5) El pufo vasco; 6) El blindaje del Concierto Económico Vasco; 7) El privilegio navarro. Se trata de llamar a las cosas por su nombre y destapar lo que la demagogia oculta. Los nacionalistas han «buscado permutar el apoyo político al Gobierno nacional de turno por el sostenimiento de una situación financiera ventajosa. Y como resultado de todo ello el Cupo Vasco se ha convertido en un auténtico pufo, en una estafa o engaño al conjunto de los ciudadanos españoles» (111). Es de agradecer la sinceridad de este economista vasco que reconoce los beneficios que los estatutos vasco y navarro procuran a estas comunidades, financiados por el resto del Estado, es decir, por el resto de ciudadanos españoles. Una denuncia que debería ser bien explicada para conocimiento popular y que, por desgracia, nadie tiene interés en hacerlo. Buesa cuantifica el tamaño de la estafa que se repite año tras año: «podría evaluarse el pufo vasco en unos 3.250 millones de euros. Pero la cifra podría ir más lejos... llegándose a una cifra del 7% del PIB [del País Vasco] ello significa que en términos per cápita, las Administraciones vascas han dispuesto de unos 2.000 euros por cada habitante, lo que les ha concedido una notable holgura financiera para dedicar recursos a políticas nacionalistas...» (112).

En la segunda parte, «Economía de la secesión»,

el profesor Buesa toma por los cuernos el toro del independentismo del que alardean ciertos líderes, que no se sabe bien si se engañan o engañan, si son ilusos o estafadores. Los tres capítulos sobre la economía política separatista desenmascaran las patrañas que frívolamente manejan, no sólo los políticos, sino también economistas como «el reputado académico Xavier Sala i Martín». Buesa desmonta esas fantasías económicas comparando la situación privilegiada de la que gozan el País Vasco, Navarra y Cataluña, y la resultante de la independencia. Con sencillos cálculos demuestra que la economía de la secesión equivale a crear una economía de recesión que hundiría a los nuevos Estados por más de 25 años. Buesa presta un buen servicio a la verdad al denunciar las falacias y silencios de los profetas de la independencia, tales como el olvido interesado de las prebendas que disfrutaban estas regiones, que desaparecerían con la secesión, o la presunción falsa de que, una vez separadas, seguirían en la Unión Europea, cuando la realidad es que sus tratados son contrarios a esa posibilidad, pues «el Estado que surgiera de una operación de este tipo quedaría apartado de la UE, tal como ocurrió en el caso de Argelia cuando, en 1962, accedió a su independencia» (173).

La tercera parte, dedicada a las «Las reformas estructurales», destaca la necesidad de tomar en serio la educación, insistiendo en que «el mayor esfuerzo ha de hacerse en la escuela infantil y en la educación primaria... donde se gesta el fracaso escolar». También la reforma del mercado de trabajo, acabando con la segmentación actual y la desigualdad en la protección de los desempleados, y promocionando el empleo de los jóvenes. Denuncia el «poder sindical» como un oligopolio diseñado institucionalmente, atado por la financiación, que «ha de considerarse como un síntoma del deterioro institucional de nuestro sistema democrático». Ataca la irracionalidad de nuestra política energética, que nos condena a una dependencia enquistada, costosísima e irrespetuosa con el medio ambiente. Con gran realismo, el capítulo sobre «La termita demográfica y la impostergable reforma del sistema de pensiones» plantea la necesidad de equilibrar las cuentas, que obligaría a elevar la edad de jubilación hasta los 67 o 68 años. Por último, aborda la reforma de las cajas de ahorros, previa crítica severa de la inoperancia del gobierno y del Banco de España y de la escandalosa impunidad de los gestores.

La cuarta parte, «Las ideas económicas del presidente Zapatero», se despacha en 22 páginas. Y es que esas ideas, si existen, no dan para mucho. Lo grave ha sido la osadía de la ignorancia, la imprudencia

de no rodearse de un buen equipo económico, el desprecio al «santo temor al déficit», etc. La frivolidad económica del personaje se resume en frases como «¡Desengáñate, el único sector real es el dinero!» (267), que concuerdan con su uso para «comprar voluntades» y mantener el poder. «Zapatero es el último heredero en España de la vieja aspiración autoritaria de subordinación de la economía a la política» (277), con «una visión maniquea de la que emerge un enemigo ajeno, externo al belén progresista, causante de los males que su política debe enfrentar» (279). En fin, según Keynes «los políticos que se creen ajenos a cualquier influencia intelectual son herederos de algún mal escritor académico», pero Buesa concluye que «en el caso de Zapatero no hay ni eso».

Concluimos con el último argumento de sus partidarios: hay que salvar la política social de estos ocho años. Pues bien, toda ella es propaganda e imagen: «Zapatero estaba entretenido con esas políticas que los socialistas llaman de ampliación de derechos de los ciudadanos, que gestionan desde el Ministerio de Igualdad y que cuestan poco dinero» (285). Pero la medición económica rigurosa delata la mentira: la desigualdad aumentó de 2004 a 2008 (¿y en 2011?), como muestra el índice de Gini, o la ratio S80/S20 (renta del 20% más rico respecto al 20% más pobre): según el INE, en 2008 los ricos eran 5,4 veces más ricos que los pobres, frente a 5,1 en 2004. Conclusión: la equidad ha empeorado (p. 258). 

► ACONTECIMIENTO, NÚMS. 44, 46 Y 49



En defensa de la vida humana

José Ramón Recuero

Biblioteca Nueva, Madrid, 2011, 392 págs

LUIS FERREIRO

Director de Acontecimiento

Más que reseñar un libro, quisiera reseñar la causa que contiene, y que tiene pocos abogados razonables, eficaces, valientes y apasionados. José Ramón Recuero sí lo es. Como Abogado del Estado en el Tribunal Supremo, es un jurista avezado al servicio de la defensa de los intereses del Estado, que no se conforma con una carrera en el terreno del derecho, sino que quiere ir más allá, donde el derecho contrae nupcias vitalicias y vitales con la justicia. Algo que tantos letrados legalistas ni siquiera imaginan, dando por hecho que la justicia y el derecho no forman pareja estable o conviene concederles el divorcio, aceptando de partida la separación imperante de la cosa legal respecto de la cosa moral, punto de vista del todo erróneo.

Un libro sobre la vida se recibe siempre con alegría, como ocurre con éste, aunque antes de leerlo intuía que, a medida que avanzara, iba a ganar terreno la tristeza, pues lo más hermoso y sagrado que posee el hombre, que es su vida propia y la de sus prójimos, que le acompañan en el curso de la suya, hoy es lo más fácilmente profanado y maltratado de múltiples maneras a lo largo y ancho de la geografía mundial. Lo esperado, efectivamente, se ha cumplido. Uno queda abrumado por la densidad del mal, que lo es y lo seguirá siendo cualquiera que sea el nombre que se le dé o los argumentos para justificarlo.

Pero también hay que decir que algo más ha ido creciendo en cada página: una indignación que no veo por las calles, porque nace de dentro, y, con ella, una esperanza que emana de la seria y fina sensibilidad de que hace gala el autor del libro, a quien doy las gracias por el esfuerzo y dedicación que ha consagrado a escribirlo. Igualmente hay que felicitar a la Fundación Santiago Apóstol por haberlo financiado y a la editorial Biblioteca Nueva, por apoyar esta causa y, con moti-



vo de la JMJ'2011, enviar gratuitamente 5.000 ejemplares a las 69 diócesis españolas para que ayude a los jóvenes y a las familias a formarse con argumentos sólidos frente respecto al aborto y la eutanasia.

En defensa de la vida humana es, en efecto, uno de los libros más completos sobre estos temas, especialmente en cuanto a su fundamentación en el pensamiento filosófico y jurídico desde la antigüedad hasta hoy. El autor sabe extraer de su copiosa erudición las mejores inspiraciones de todos los tiempos para pensar y sentir la bondad y belleza de la vida humana desde su inicio en la fecundación hasta la muerte natural. Por sus páginas aparecen palabras sensatas y humanistas, que nos ayudan a reconocer y a comprender el respeto y la humanidad con los que hay que acercarse a la gestación del ser humano y a la extinción de su vida.

La primera parte, «La vida humana» (pp. 29-124), se divide en tres capítulos: 1). *La vida y su transmi-*

sión, 2). *Biografía de un ser humano*, (sobre el curso de la vida desde la concepción a la muerte), y 3). *El deber de respetar toda vida humana*. A lo largo de ellos, el autor se esfuerza en presentar los hechos científicos, recurriendo a la biología, la genética y la embriología para demostrar que, no sólo no contradicen al pensamiento humanista, sino que vienen a confirmar que el ser concebido y no nacido es humano, enteramente humano, en todas las etapas de su vida prenatal. Por tanto, debe ser, cuando menos, respetado y protegido, pero, preferentemente amado y esperado con alegría. Siendo lo que es, un ser humano, con un desarrollo individual y autónomo —jeto sí es lo dice la ciencia, señoras ministras!—, entonces la ética impone deberes para con él. Pero, además de buscar la solidez de los conocimientos científicos, el Sr. Recuero ha sabido combinarlos con maestría con citas de los clásicos que añaden sana pasión humana a la objetividad científica. Así que, a cada paso leemos significativos textos que demuestran que la cultura sólo puede existir si es cultura de la vida y del amor a la vida. Luciano, Ovidio, Clemente de Alejandría, Tertuliano, Aristóteles, Platón y otros muchos vienen a demostrar que la vida del hombre, en todos los momentos de su existencia, es el valor culminante que indica la humanidad de una cultura o civilización.

En la segunda parte, «Ataques a la vida humana» (pp. 127-340), comienza la tristeza, pues se describe en profundidad cómo se está intentando anular esa cultura humanista y reemplazarla por otra que no distingue a las personas de las cosas, que cosifica cuanto toca de lo humano, que no conoce piedad ni compasión para el ser humano embrionario, para el disminuido, incapacitado o sufriente... El autor señala como culpable a una mentalidad —no quiero llamar a eso cultura—, imbuida por lo que él llama el materialismo antropoteista, que tiene sus raíces en ciertas derivaciones de la modernidad que han seguido un proceso de reducción del hombre a puro cuerpo individual, que acaba siendo divinizado (Cap. 4), con consecuencias políticas que llevan a la pregunta de si «¿hay un Estado de Derecho o más bien ese *Estado Delincuente* del que habló Del Vecchio, un Estado en el que impera la *maldad* a que se refiere Zubiri?» (p. 158).

Continúa en el largo capítulo 5 (pp. 158-245), con una exégesis muy detallada y crítica sobre la aberrante ley española del aborto, la *Ley de salud sexual y reproductiva*, de 3 de marzo de 2010. Una ley que 1). garantiza el derecho de la madre a matar al concebido, convirtiendo lo que era un delito en un derecho subjetivo; 2). admite que hay vidas sin valor que pueden ser eliminadas; y 3). obliga a los poderes públicos



a asegurar el aborto como prestación sanitaria para quien lo desee. Con ello, estamos ante «el aborto de Estado», es decir, un crimen privado se convierte en crimen de Estado. Estas leyes siempre se presentan asegurando que van a paliar lo que ya sucede, sin embargo, recientemente, las cifras oficiales de 2010 reconocen un aumento, hasta 120.000, del número de abortos.

En los capítulos siguientes nos trasladamos a Holanda, para analizar las prácticas, cada vez más frecuentes, de eutanasia neonatal para niños que, supuestamente, son inviables, o tendrán una existencia corta y con mucho sufrimiento. Se analiza también la regulación legal de la eutanasia y su práctica en Holanda, donde nos quedamos sobrecogidos por la deshumanización que presume de humanitarismo, del mal ofertado como un bien. Nos advierte el autor que es el modelo que quieren implantar los fanáticos apóstoles del evangelio de la muerte y sus crédulos seguidores y, que, sibilinamente, va infiltrándose y abriendo camino por medio de la legislación autonómica.

El autor observa que lo que está ocurriendo es una verdadera quiebra del Estado de Derecho, que se reduce paulatinamente a ser un *Estado Formal de Derecho*, dejando de ser un *Estado Material de Derecho*. Dicho de otro modo, un Estado que utiliza la formalidad de la ley para dar cobertura legal a contenidos objetivamente injustos. Lo cual le lleva a recordar la profecía del Zarathustra de Nietzsche: «El Estado es el más frío de los monstruos fríos. El Estado miente con toda frialdad y de su boca sale esta mentira: 'Yo, el Es-

tado, soy el pueblo'». Y es que, en la genealogía del aborto legal y la eutanasia, todo comienza en el totalitarismo de izquierdas o de derechas, en el Estado Soviético y en el Estado Nazi. Las versiones modernas como la ley Thatcher ('derecha') o Zapatero ('izquierda') hacen de sus autores vástagos de aquella ilustre estirpe totalitaria.

Por último, en la tercera parte, «Defensa de la vida humana», de entre las sombras de la muerte resurge una esperanza condicionada a la lucha contra la deshumanización de la humanidad. El autor apela a las leyes existentes, a los principios generales del derecho, a esa ley moral que según Kant anida en el pecho de cada hombre, y que da primacía a la justicia contra ley que se tuerce. Es cierto que no se puede obligar por ley a ser morales, pero menos aún se puede convertir la inmoralidad en ley. Si eso se produce, como es el caso, existe el deber moral de combatir esa ley. La objeción de conciencia, la educación integral de la

persona, la promoción de leyes de protección de la vida —que es obligatoria para el Estado, según el Tribunal Constitucional, y sobre lo que ha sido negligente—, etc., son formas de combatir el imperio de la muerte. Sin descuidar la meritoria labor que llevan a cabo las asociaciones que acogen a mujeres embarazadas tentadas de abortar, o a mujeres que han abortado y sufren las consecuencias, o medios como la adopción, que hay que facilitar.

Para que la defensa de la vida sea eficaz es preciso combatir en muchos frentes, todos necesarios, uno de ellos es el de las ideas y las sensibilidades. Es ahí, donde se enrola José Ramón Recuero, con este libro que servirá de mucho a todos los que, militando en la causa de la vida, saben que las armas del pensamiento pueden dirimir la batalla. A todos ellos recomiendo vivamente este buen libro, por estar escrito con sabiduría, que es, además, un libro bueno por la bondad que lo inspira. 

► ACONTECIMIENTO, NÚMS. 53 Y 92

