

SECCIONES

- 01 Editorial**
POLÍTICA Y ECONOMÍA
- 03 Derechos sociales para una sociedad más justa,**
por Luis Enrique Hernández
- 05 Activos tóxicos, banco malo y alquiler 3 años,**
por José Vicedo Sánchez
- 07 25-S, ¿golpe de Estado?: No. 27-S, ¿golpe de Estado de Sheldon Adelson?: Sí,**
por J. M. C. Linares Poveda
EDUCACIÓN Y TERAPIA
- 10 Los hijos del amor. Escuela para padres: una nueva visión,**
por Miguel Jarquín
PENSAMIENTO
- 16 Testimonio del atardecer ante cierto «neopersonalismo» fantasmagórico,**
por Carlos Díaz
- 21 RINCÓN BIBLIOGRÁFICO**
- 24 CARTAS DE LOS LECTORES**



ANÁLISIS

Justicia y perdón

PRESENTACIÓN

- ¿Qué es la justicia?**
FÉLIX GARCÍA MORIYÓN 27
- Justicia relacional: economía y trabajo**
ANTONIO MÁRQUEZ PRIETO 31
- La justicia en un mundo globalizado y la lucha por las instituciones justas**
RAFAEL TABARES 35
- Del Estado de bienestar a la sociedad del bien ser**
LUIS FERREIRO 39
- Comprender es perdonar**
MARCELINO AGÍS 45
- Las potencialidades políticas del perdón**
CASTOR M. M. BARTOLOMÉ RUIZ 47
- La justicia y la misericordia, ¿se besarán?**
DESIDERIO PARRILLA MARTÍNEZ 51
- Educar para la justicia y el perdón**
DIONISIO BYLER 55
- Rehacer relaciones**
JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS 60

Editorial

LUIS FERREIRO, DIRECTOR DE ACONTECIMIENTO

Hacia una paz con justicia y perdón

Aparentemente, el final del terrorismo en España está cerca, pero el deseo de alcanzar la meta sugiere a más de uno que todo vale con tal de conseguirlo. Es una tentación que acecha a quienes menos han sufrido la violencia, pero que aterra, una vez más, a sus víctimas más directas, muchas de las cuales temen, con razón, que el pragmatismo político, la razón de estado o el temor a un retroceso pasen por alto el irrenunciable reconocimiento de su dignidad y su resarcimiento.

Queremos la paz, pero no de cualquier manera. A la paz se llega por el reconocimiento de la verdad y por el afrontamiento valiente de los hechos y de las responsabilidades que en justicia se derivan de ellos. La paz de los cobardes no es aceptable, ni lo es una paz que sea disfraz de la mentira. Una mera aversión a la violencia que con-

Continúa en la página siguiente

duzca a la paz a cualquier precio es un camino retorcido. El verdadero camino hacia la paz no es tortuoso, es directo, aunque empinado y por ello duro de recorrer. Las etapas son claras:

1. Ha habido **crímenes horrendos**, que requieren su reconocimiento como tales y la aceptación de que nada los puede justificar y **que reclaman justicia**.
2. Hay culpables: llevan consigo **una culpa que existe y es objetiva**, tengan o no sentimientos de culpa. No se deben cerrar los ojos, pues no verla no la hace desaparecer y disimularla es un fraude que falsea la paz por miopía para la justicia.
3. Hay que afrontar la realidad de la culpa en toda su crudeza. La culpa se crea pero no se destruye, sólo se transforma por **el arrepentimiento del culpable**. Un sincero arrepentimiento es un sentimiento que restaura la humanidad del culpable, un acto de valor que asume el mal causado y un primer paso para restablecer las relaciones humanas dañadas por efecto de sus actos criminales.
4. El arrepentimiento de los hechos reconocidos y la aceptación de la responsabilidad por el daño causado nunca se expresa como una reivindicación del olvido, sino como un llamamiento humilde al **perdón**, que las víctimas pueden tomar en consideración y para el cual también se necesita armarse de valor y generosidad.

5. Sólo cumplidas estas condiciones se dan las circunstancias para el perdón, que no puede considerarse un derecho reivindicable por el culpable en atención a su arrepentimiento, sino más bien la ocasión para que las víctimas y la sociedad muestren su **magnanimidad** y aporten su propio esfuerzo para lograr la paz.

Lamentablemente, no parece que sea éste el camino que se está siguiendo. El perdón, como el amor, es un acto voluntario y absolutamente personal, puede ser motivado, pero nunca puede arrancarse por una presión política o social que pretenda transformarlo en una formalidad o en un trámite, que, para alcanzar una meta prefijada, regatea o escamotea la justicia. Una política que lo pretenda se vuelve una pura infamia que se acumula a la ya larga historia de agravios padecidos.

Es el momento de la verdad, de llamar a las cosas por su nombre y de confesar las culpas. Y en esto no se puede disculpar nadie, ni siquiera al Estado, pues hubo también crímenes de Estado cuya culpa aún no se ha esclarecido: decir la verdad y pedir perdón por ellos pondría a quienes cometieron actos terroristas contra el Estado y la sociedad en la obligación de reconocer sus actos criminales y pedir perdón a la sociedad y a las víctimas.

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

--	--	--	--

--	--	--	--

--	--

[illegible]

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° _____

Nº 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. _____

Luis Enrique Hernández

Miembro del Instituto E. Mounier. Técnico de *Cáritas* en Rioja Alta

DERECHOS SOCIALES PARA UNA SOCIEDAD MÁS JUSTA

El primer capital que se ha de salvaguardar y valorar es el hombre, la persona en su integridad, pues el hombre es el autor, el centro y el fin de toda la vida económico-social (Benedicto XVI, *Cáritas in Veritate*, 25).

Las necesidades de los pobres deben tener preferencia sobre los deseos de los ricos; los derechos de los trabajadores sobre el incremento de los beneficios (Juan Pablo II: Toronto 14 de septiembre de 2004).

Cuando se leen estas exigencias planteadas desde la Iglesia como doctrina social que actualiza el Evangelio en nuestra realidad, y se observan a continuación los recortes sufridos en el Estado de bienestar de los ciudadanos, pero especialmente, por las clases sociales más débiles y empobrecidas, sólo cabe preguntarse ¿a favor de quien se están tomando estas decisiones? Porque de las personas y de las clases sociales más necesitadas, es evidente que no. ¿A quién defiende y protege el Estado?, ¿en torno a qué *leit motiv* se está organizando la sociedad? Porque está claro que «la persona en su integridad» no está en el centro de gravedad de su estructuración. ¿Dónde está la defensa de la persona, en las decisiones que se están tomando, aprovechando esta coyuntura de crisis económica?

No es difícil concluir, que el centro de interés de nuestros políticos en la toma de decisiones, que nos ha llevado incluso, a modificar la Constitución Española para dar preferencia al pago de la deuda por encima de las necesidades de los ciudadanos, está en lo económico, en la rentabilidad, en los mercados, en el dinero y en quienes lo poseen, es decir los poderosos. Por tanto, actitud muy alejada de las mencionadas exigencias de los papas, y de la propuesta de Evangelio para construir una sociedad humana en la que las necesidades de los últimos deben ponerse en



COMEDORES SOCIALES: ASOCIACIÓN BENÉFICA «PATRONATO SANTO DOMINGO» EN MÁLAGA, EL HOGAR EL BUEN SAMARITANO DE CARTAGENA Y LA ASOCIACIÓN VALENCIANA DE CARIDAD

el primer lugar de los intereses de la comunidad. Esa sería la «Buena Noticia» de Jesús, no sólo para los empobrecidos, sino para toda la humanidad, pues sería el camino hacia una sociedad más justa, que crea humanidad y por tanto nos hace más personas y en consecuencia nos hace felices.

La crisis está mostrando el lado inmoral e inhumano de muchas de las decisiones políticas que se están tomando motivadas por las exigencias de los mercados y sus intereses económicos. Hay cantidades ingentes de dinero para ayudar a los bancos y sin embargo, se restan recursos económicos mínimos para los sectores más desfavorecidos de nuestra sociedad. Por tanto, nuestro problema no está en la escasez de recursos económicos, sino en las decisiones políticas que deciden apoyar a los intereses de los poderosos, restándoselo a las necesidades de las personas. No es un problema de falta de dinero sino de reparto.

No podemos permitir que la ética del beneficio económico se imponga a la ética del derecho de las personas a tener una vida digna y creer que de ese comportamiento pueda deducirse un modelo de sociedad más avanzado, más justo y equilibrado...

Este tipo de actitudes y comportamientos que po-

nen en peligro la dignidad de las personas más necesitadas de nuestra sociedad, pone en entredicho al Estado Democrático al que decimos pertenecer. Ninguna de las medidas a tomar, ni siquiera la del cambio del artículo de la Constitución Española, ha sido consultada. No han sido sometidas a Referéndum, dando a entender, que los ciudadanos no importan, no saben o no interesa su punto de vista, pues las medidas a tomar están ya decididas: deberán ser CAPITALISTAS y NEOLIBERALES, a cuyos intereses nos doblegamos, al margen de cualquier ideología. Es decir, se trata de solucionar el problema favoreciendo a los ricos y en contra de la ciudadanía que paga sus desmanes y derroches, las malas gestiones y sus fraudes.

Por tanto, esto no es una crisis, esto es un atraco.

Este modelo social que se pone de manifiesto con este tipo de comportamientos no es democrático, pero tampoco es justo. Se está construyendo un modelo de sociedad basado en la injusticia y la marginación de las personas. Y eso es necesario denunciarlo. Se está modificando el modelo social dirigido a crear un Estado de Bienestar con personas, sujetos de derechos y deberes, por modelos próximos a la sociedad medieval, con ciudadanos sometidos a condiciones de trabajo, de horarios y remuneración inhumanos. Se abandona el Estado de Bienestar, por un modelo individualista de «homo faber» entendiendo al ser humano como una pieza del engranaje productivo y que sólo interesa por esa función práctica, no siendo reconocido como persona, ni como sujeto social, miembro de una familia y de un entorno con el que tiene que relacionarse para su propio desarrollo personal.

Por otra parte, cuando hablamos de DERECHOS SOCIALES, no estamos refiriéndonos a la defensa de unos privilegios de una sociedad desarrollada, «pequeño burgueses», sino a una serie de recursos y de servicios que van dirigidos al bienestar de las personas y familias, al desarrollo de los ciudadanos como seres humanos, y que les conceden un nivel suficiente de dignidad. Estamos hablando de unas rentas mí-

nimas para poder vivir, una vivienda accesible, una educación que construya personas, una sanidad de calidad y universal, que llegue a todos...

La finalidad de la economía no puede ser otra que el servicio a las necesidades de las personas, sin embargo en este modelo socioeconómico que nos regenta, su finalidad es incrementar más las ganancias, con independencia de que se atienda o no, a las necesidades humanas.

El sentido de la justicia se ha ido debilitando y, con ello, el bien común ha ido desapareciendo de la acción política y ha sido sustituido por la búsqueda de intereses particulares, en la que siempre pierden los empobrecidos, que son los que tienen una posición más débil. Esto supone una radical perversión del sentido de la política, y una profunda crisis de la democracia.

El reconocimiento práctico y efectivo de los derechos sociales de las personas es fundamental para que la sociedad funcione humanamente y se estructure de forma más justa. Existen recursos sociales suficientes para financiar los derechos sociales. No es cierto que sea inevitable recortarlos debido a la situación económica. Es la injusta distribución del dinero lo que hay que cambiar.

Es fundamental luchar por modificar en profundidad el actual modelo económico, basado en el enriquecimiento de un sector privilegiado de la sociedad al que se apoya y se protege; en torno al cual y a sus intereses se gestionan las decisiones políticas que afectan al resto de la sociedad, contrarias a conceder más derechos a las personas. Al mismo tiempo urge acometer las reformas legales y políticas necesarias para dotar a la economía de un profundo sentido de la responsabilidad social y moral que la someta al imperativo del bien común y del interés general, mediante su orientación a la protección de los derechos sociales de las personas. Es necesario cambiar el modelo político actual para que la actividad política esté centrada en la defensa del bien común y de la justicia.

José Vicedo Sánchez
Ingeniero de Minas

ACTIVOS TÓXICOS, BANCO MALO Y ALQUILER 3 AÑOS



Como consecuencia del rescate de la Banca española y lo establecido por el Gobierno de D. Mariano Rajoy y la Comisión Europea, las Entidades nacionalizadas —BFA-Bankia, Catalunya Caixa, Nova Caixa Galicia NCG Banco, y Banco de Valencia (para entendernos: las Cajas de Ahorros y Montes de Piedad)—, segregarán en semanas próximas sus activos tóxicos («ladrillos») a una empresa externa o «banco malo», controlada inicialmente por el Gobierno Español, mediante el Fondo de Reestructuración Ordenada Bancaria (FROB), gigantesca Agencia inmobiliaria que habrá de gestionar tales «ladrillos», con toda probabilidad a partir de noviembre del año actual.

Los activos tóxicos que se segreguen es muy posible que alcancen los 100.000 millones de euros (valor «burbuja»), rondando unas 500.000 viviendas tipo medio. Es evidente que estos activos dejarán de ser tóxicos cuando produzcan suficientes beneficios; para ello, el Gobierno de D. Mariano, mediante el FROB, controlador estatal del «banco malo», para valorizar los activos que han de segregar las Entidades

de ahorro —que entre todos (Estado Español) estamos rescatando—, hubiera podido elegir entre dos alternativas:

La primera, la venta de las viviendas a precios forzosamente (UE) reducidos; es lo que prácticamente intenta el Gobierno de D. Mariano, con su *Anteproyecto de Ley de Medidas de Flexibilización y Fomento del Alquiler de Viviendas*, aprobado en Consejo de Ministros el pasado agosto, proponiendo al Parlamento Español la reducción, de cinco a tres años, de la prórroga forzosa de los contratos, y de TRES años a UNO la tácita; y también la reducción del Impuesto de Sociedades que pagan las empresas que alquilan inmuebles, y la eliminación del gravamen especial de Bienes Inmuebles para sociedades no residenciadas en España. Todo ello, si fuese aprobado por las Cortes, habría de conducir fatalmente a la mayoría de los jóvenes, a tener que adquirir sus viviendas contratando nuevas hipotecas, con los inevitables desahucios (crisis), nueva especulación y nueva burbuja. Utilizo la palabra ‘fatalmente’, porque de no comprar vivienda, los jóvenes habrían de optar por el alquiler que con-



DESAHUCIOS PARALIZADOS.

FUENTE: <http://afectadosporlahipoteca.wordpress.com>

templa el desdichado *Anteproyecto*, siempre pendientes de ser despedidos al transcurrir los fatídicos tres años (3+1) del Gobierno de D. Mariano, y de las mayores rentas que, al margen del IPC, podrían exigir los propietarios de las viviendas para las necesarias prórrogas de los alquileres.

La segunda alternativa consistiría en el alquiler económico de dichas 500.000 viviendas «estatales», sin el perjudicial límite de los tres años, alquiler con carácter indefinido, modificaciones según el IPC, aunque con las necesarias disposiciones barajadas en evitación de abusos por inquilinos y propietarios. Esta opción de alquiler la vengo defendiendo en prensa y ante algunos políticos del PP, por el momento sin éxito alguno; aunque esta segunda alternativa beneficiaría sin duda a muchas familias, a jóvenes para salir de casa de sus padres, y a la ciudadanía en general, sin ocasionar perjuicio económico a la gigantesca Agencia inmobiliaria o «banco malo», como seguidamente veremos. Ciertamente, de haber optado D. Mariano por el arrendamiento de las 500.000 viviendas, que efectivamente habrá de controlar mediante el FROB, con alquileres medios de 350 euros mensuales revisables mediante el IPC, la gigantesca inmobiliaria (que fácilmente terminará en manos de inversores extranjeros y otros, según los términos del *Anteproyecto* en cuestión) estaría en condiciones de percibir 2.100 millones de euros anuales; los activos del «banco malo» ya no serían tóxicos, y en veinte años (plazo razonable para edificios) quedarían amortizados sus 40.000 millones de euros de activos, valores efectivos sin burbuja, que le habrán de ser traspasados por las Entidades nacionalizadas en los próximos dos meses; cantidad ésta resultado de la depreciación al 60%, como en Irlanda, de los tóxicos 100.000 millones de euros «burbuja» mencionados. Finalmente, no olvidemos que con tantos cientos de miles de funcionarios, no hubiera sido gravoso al contribuyente la correspondiente gestión Estatal de las viviendas de la gran inmobiliaria, y acabo: es de suponer que los propietarios particulares y empresas arrendadoras NO inscribirán los contratos de arrendamiento en el Registro de la Propiedad, lo que irá en grave perjuicio de los inquilinos que desconozcan esta naciente Ley, si llegara a aprobarse. Es mi deseo que el Parlamento Español introduzca las modificaciones oportunas.

Por J. M. C. Linares Poveda

Licenciado en Filosofía, Antropología y Psicología

25-S, ¿GOLPE DE ESTADO?: NO. 27-S, ¿GOLPE DE ESTADO DE SHELDON ADELSON?: SÍ

Han pasado algunos días desde que los ciudadanos se manifestaron cerca del Congreso de los Diputados. En aquella ocasión algunos del PP hablaban de que estos ciudadanos pretendían un golpe de estado a la democracia. A los que viven bien, tienen un sueldo, un trabajo, les parece mal que la gente se manifieste en contra de los que les tienen postrados en esa situación; y les tachan, a los que lo pasan mal, de izquierdistas y los apalean. ¡Qué bonito, golpear por querer tener un sueldo como el de los políticos... y dicen que hemos vivido por encima de nuestras posibilidades! Y, ¿ellos y las instituciones que manejan no? Lo real es que fueron apaleados y detenidos sin apoyo legal. Y quien logró el golpe de Estado fue Sheldon Adelson, que el 27-S lograba que el Consejo de Ministros incluyera una modificación de la Ley de Hacienda Local que permite a los Ayuntamientos perdonar hasta el 95% de los impuestos sobre bienes inmuebles (IBI) y de actividades económicas (IAE) si se justifica por razones «sociales, culturales, histórico-artísticas o de fomento del empleo» (este descuento era posible en el impuesto sobre construcciones, ICIO). De este modo el ayuntamiento que acoja Eurovegas podrá eximir del pago de los principales tributos a los casinos de Adelson y sus alrededores, los clubes de alterne, las discotecas, etc. No tardarán en concederle la excedencia fiscal durante 10 años en el municipio en que lo construya¹.

Este «Señor», que ni ha votado ni vive en nuestra comunidad, ha logrado lo que miles de madrileños no han podido hacer. Es la democracia formal, la real es la que ejerce este «Señor», es un menosprecio a los votantes. A eso se le ha llamado intervencionismo en la política de los españoles. A los que vienen en pateras se le aplican las leyes creadas para ellos, este «Se-

ñor» nos aplica sus leyes sin vivir ni votar. Este es el sentido de la democracia del parlamento español con el PP al frente.

Ningún político criticó duramente, algunos de soslayo, la declaración de la expresidenta de la Comunidad de Madrid, Esperanza Aguirre, ante la petición de Sheldon Adelson sobre la ley antitabaco: «Si hay que modificar la ley se modifica» dijo esta señora. Esta afirmación es un desprecio a todo el electorado, a la democracia liberal que ella representa; cuantos pequeños empresarios de bares, cafeterías, restaurantes, casas de comida, etc., que pedían no aplicar la ley antitabaco porque perjudicaba su negocio, a esos miles de empresarios se les dijo que había que aplicar la ley, hecha por ellos en su contra, mientras que para este «Señor» se buscan formulas o incluso se modifica la ley. Lo que no consiguieron miles de votantes del PP, independientes o de la oposición, este «Señor» lo está logrando.

Además Sheldon Adelson, él solito, va a imponer a «nuestros» políticos que cambien los impuestos sobre el juego, también la ley de enjuiciamiento civil y otras normativas que faciliten la persecución de las deudas de juego, ya que su fin es lograr que los premios que obtengan los jugadores no tributen en España (una fuga de capitales legal), sino que lo hagan en el país de origen del jugador; lo que facilitaría, además, el blanqueo de dinero.

La moral del dinero se impone a cualquier otra moral, la ideología del dinero se impone frente a todas las ideologías culturales, políticas. La izquierda ha dejado de lado la política cultural y se ha apuntado a la moral del dinero, nada dice sobre el juego, los clubes de alterne que se levantarán en torno a Eurovegas, tener tres pisos por diputado no corresponde con el calificativo obrero, o comunista, ni mucho menos

1. Los ayuntamientos no cobran el IBI a los edificios históricos, por ejemplo al hotel Ritz de Madrid y a tantos otros bancos que están en edificios históricos en todo el territorio nacional que no pagan el IBI.

con los pobres de la tierra, nada han dicho sobre los privilegios que pide este «Señor» Sheldon Adelson y que Esperanza Aguirre quiere que su partido se lo conceda, de tal manera que logra expropiar la política del Estado español a través del PP. Estos políticos recalificaran terrenos para hacerle una ciudad del juego de diseño. Hay que darle las gracias a este «Señor» que ha declarado que sólo aportará el 25% de los costes de la inversión, ¿de donde sacará el 75% restante? Los promotores urbanísticos estarán encantados de financiar el resto. Pero lo que no dicen los políticos del PP es que las infraestructuras las pagaremos los contribuyentes, su mantenimiento y el alumbrado público también, los que no iremos a jugar nunca, la inmensa mayoría de los madrileños seremos los que pagaremos el mantenimiento y lo que haga falta para que exista esta ciudad del juego (y, de paso, de la juerga). De esta forma este individuo espera financiarse avalado por el gobierno, la Comunidad Autónoma de Madrid, y el Ayuntamiento de turno, pidiendo una exención fiscal durante 10 años. ¿A qué pequeño comerciante, votante o no del PP, se lo han permitido? ¿A qué emprendedor se lo han concedido? Confían más en este «Señor», que va a pedir prestado, puesto que así es el sistema financiero que domina el mercado, y que se llevará las rentas sin que los políticos le pidan cuentas, que en las iniciativas de los ciudadanos, emprendedores, a los que les piden cuentas. El dinero domina en la vida de estos políticos.

Esperanza Aguirre justifica todo ello porque generará puestos de trabajo, ¿qué trabajo de excelencia puede producir el juego? Este «Señor», el tal Sheldon Adelson, no quiere sindicatos... educación y cultura la primero. Los puestos de Eurovegas son de excelencia en alterne, fundamentalmente de mujeres... liberales, ¿es esa la cultura del esfuerzo, de la excelencia que pregonaba Esperanza Aguirre?: «... todo el mundo sabe que la excelencia y la gloria sólo se con-

siguen cuando pagas todos los precios». Según Ana Botella «para que la prosperidad sea posible es necesario contar con una buena educación, con una educación de calidad», y que mejor lugar para la cultura de excelencia que una ciudad de Juego y Juerga.

Esto viene de lejos, con la entrada de España en la UE (Mercado Común), donde nos metió Felipe González². En el reparto del trabajo de los países de la UE a España le correspondía y le corresponde ser el país del ocio europeo, no es de extrañar que los jóvenes europeos vengan de juerga, de borrachera, lo que no hacen en su país, puesto que éste es el lugar donde se deben correr las juergas, y si la imagen de España en Europa ya era el lugar de diversión y juerga, ahora, con la venida de la Eurovegas, será aún más, lugar de horteras.

Es mejor que inviertan en juego que en educación. Los prestamos de los bancos españoles a este señor serán «preferentemente» baratos, sabiendo que si falla lo pagará el erario público. España será lugar de juerga, con la pretensión de ser rico en unas horas, sin valorar el esfuerzo, la excelencia, que tanto proclamaba Esperanza Aguirre y su partido, eso sí, este inversor hará que se invierta la ley que nos hemos dado. Los puestos de trabajo que dice generará, por lo que vemos en las películas sobre las Vegas, serán de rufianes de alto *standing*, empleados de locales de alterne, de bares de copa y discotecas... todos para la educación de excelencia, del esfuerzo. ¿Podrán tener armas en Eurovegas? ¿Se cambiarían las leyes para que pudiera este señor armarse hasta los dientes?

Esa deberá ser la salida de la crisis. Nunca los propietarios de los casinos han perdido un euro, confiar en la suerte para salir de la situación precaria es una ilusión de Esperanza Aguirre; el ciudadano Adelson tiene más poder que todos sus súbditos y espera salir airoso y no es un iluso. Para ella y el PP, somos menores de edad y tienen que velar por nosotros. ¿Nos dejó participar en las deliberaciones de la ley antitabaco? Y

2. Felipe González siendo presidente del Gobierno de España firmó el *Acta de Adhesión de España a las Comunidades Europeas en Madrid*, el 12 de junio de 1985, en el Salón de Columnas del Palacio Real. Y entre otras cosas dijo: «España aporta su saber de nación vieja y su entusiasmo de pueblo joven con la convicción de que un futuro de unidad es el único posible. El ideal de la construcción europea es más válido que nunca, porque nos lo imponen las exigencias del mundo de hoy, y más aún el de mañana» (hoy es ese mañana y no dice esta boca es mía).

este señor no lo necesita, sólo faltaría que dijera «lo que tu digas, cariño». Su patria es el dinero, donde menos le cobren. Los ricos pueden fijar su residencia donde menos impuestos paguen, Singapur es una de las residencias de algún que otro magnate, se van a donde la pobreza es mayor... qué paradoja, les dan permisos de residencia sin más, igual que a un «sin papeles». Lo de Bernard Arnault en Francia... eso es solidaridad de los ricos con la gente del pueblo... con los necesitados de su misma tierra, el dinero no tiene paisanos, tiene inversores. Para qué queremos ricos insolidarios con sus conciudadanos, como decía una portada del diario fundado por Sartre, *Libération*: «Lárgate, rico gilipollas». Estos son los que abanderan el patriotismo... menudo amor a su patria. No hay un Mitterrand (en la izquierda española), que, en la tribuna de Epinay en 1971, dijo: «Hay que romper con todos los poderes del dinero. El dinero corrompe, el dinero compra, el dinero mata, el dinero empobrece la conciencia de los hombres». Que se lo vayan aplicando los políticos españoles: en 10 años los casos de corrupción que están o han estado en los tribunales se acercan a los 600. Son políticos que les gusta el lujo, si no vean los coches oficiales de los distintos presidentes y miniministros de las comunidades autónomas (algunos con chofer y secretaria, como un vulgar rico), y nada sabemos de sus bienes... ¿tres pisos por diputado? Hay en Canarias políticos que tienen su vivienda en urbanizaciones de lujo junto al mar, viviendo de espaldas a la ciudad, mirando al mar... de vicio.

Pero la cultura norteamericana no es nuestra cultura y tenemos experiencia en estos inventos de ocio. La Comunidad de Madrid invirtió en el Parque

Warner 74 millones y recuperó sólo 40 cuando vencieron las acciones en el 2004. Se creía que el ocio y el entretenimiento europeo era igual que el estadouni-

denise y no fue así. Este «Señor» cree que, para evitar el fracaso, hay que cambiar la legislación tributaria española democráticamente, y este samaritano confía en el amor a España de los políticos del PP y que su cultura de excelencia se vuelva como la estadounidense. No todos los días de la semana serán fines de semana para los trabajadores de Madrid y sus alrededores (España entera y parte de Europa). Los hábitos europeos no son los estadounidenses. Se atrae más con el museo del Prado que con el juego... ¿son compatibles? La cultura europea, que es nuestra pasión por la música, la opera, el teatro... no es la cultura estadounidense. Sí, es sitio de vacaciones, pero cuando no estemos de vacaciones, ¿qué pasara? ¿Moverá masas? ¿Quiénes son los que vendrán a jugar todos los días?

Los norteafricanos, musulmanes, no lo creo.

Hay que buscar nuevos cauces de decisión política, mirando a la historia reciente cuando la HOAC inició las trascendentales comisiones obreras que hizo cambiar la política laboral. Porque ya no hay dos Españas, hay una tercera que está surgiendo porque está harta de las dos Españas, la izquierda rancia y la derecha retrograda, que lo único que hacen es, aparte de dividir, enriquecer a sus familiares y correligionarios, para pruebas un botón, el señor Sheldon Adelson. Mientras estén estos chismes izquierdosos o derechosos no habrá democracia ni participación real... Que practiquen la eutanasia política, que se mueran ya... dignamente. Pero la pregunta es: ¿podremos desmontar la herencia política recibida? Confío en que sí, el pueblo siempre ha podido.

...No hay un Mitterrand (en la izquierda española), que, en la tribuna de Epinay en 1971, dijo: «Hay que romper con todos los poderes del dinero. El dinero corrompe, el dinero compra, el dinero mata, el dinero empobrece la conciencia de los hombres». Que se lo vayan aplicando los políticos españoles: en 10 años los casos de corrupción que están o han estado en los tribunales se acercan a los 600...

Miguel Jarquín

Psicoterapeuta, INTEGRO, Guadalajara (México)

LOS HIJOS DEL AMOR.

ESCUELA PARA PADRES: UNA NUEVA VISIÓN

...la paternidad como actuar puro: entiendo por tal un desgaste de sí que se puede asimilar con un don porque prepara y exige el compromiso y se anula sin él. Este actuar puro no es concebible sin lo que propondré denominar anhelo creador.

Gabriel Marcel

INTRODUCCIÓN

Este texto está tomado de una conferencia que Gabriel Marcel pronunció en 1943, en plena guerra. Estas palabras que parecen muy viejas, sin lugar a dudas, hoy cobran relevancia. La pregunta que puedo lanzar es la siguiente: ¿qué es lo que define a la paternidad? El autor de este escrito no duda en afirmar que no es ni lo biológico, ni lo legal. Es decir, no es padre aquel que aporta su semen ni aquel que implanta su apellido. La paternidad hay que entenderla como una vivencia relacional que se sustenta, por parte del padre en el *anhelo creador* y por parte del hijo, en el *reconocimiento apropiación: apprivoiser* (domesticar, familiarizar, hacer más dócil) del padre como *su* padre. Sólo en la familiaridad, el hijo forja un padre.

Esto quiere decir que, de entrada, tengo ante mí un concepto viejo y echado a perder que se reproduce en nuestra sociedad constantemente: «debes amar a ese hombre porque es tu padre. Él te trajo al mundo». ¡Falso!: ese hombre es el progenitor, pero no el padre. La paternidad implica esa vivencia relacional que crece con el vivir uno al lado del otro. Esta vivencia es imposible si no hay una involucración de ambos. Esta involucración se logra sólo a través del compromiso en la reciprocidad que no implica igualdad ni horizontalidad. No puede haber padre sin hijo, ni hijo sin padre.

Una forma típica de esta vivencia la tenemos con aquellos padres que se separan de los hijos y de pronto aparecen como si nada hubiera sucedido y, efecti-



vamente, nada ha pasado, pues ese hijo no se ha hecho hijo para ese padre. Ni tampoco ha hecho de ese hombre un padre. Algunas madres tienden a crear una imagen del padre ausente e insistir en la paternidad de ese hombre. ¡Mentira! Ese hombre no es *un* padre para *ese* hijo. Es la fantasía que se injerta en la vivencia del hijo.

Es una necedad querer justificar la paternidad desde la biología. El famoso «llamado de la sangre» es un invento de los románticos, que quisieron sustentar la bondad natural del hombre en la naturaleza, y el vínculo que unía a las personas en la sangre. En el fondo, un determinismo biológico. Los famosos parecidos son inventos. El hijo «se parece a...», según los ojos que lo miren: a la familia del padre, si son los que lo ven; a la familia de la madre si son éstos quienes lo observan. Pero más aún, a veces lo ven ojos extraños y le encuentran parecido con quién sabe quién. Bas-

ta de querer resolver el presente con el pasado. No es más que el afán anquilosado de vivir en la zona de confort que no implica ningún riesgo para vivir. Lo mejor es lo conocido, y esto es el pasado. Por eso la gente busca parecidos: es un modo de no atisbar el reto del presente.

1. LA ESCUELA PARA PADRES: UNA CONCEPTUALIZACIÓN

En una ocasión escuché la narración de una persona que iniciaba una charla para padres de familia en un colegio: «muchas personas que empiezan a hablar sobre la paternidad dicen: ‘hay escuela para todo, menos para ser padres’». Sin aviso, detuvo ahí la narración y quedé sorprendido. Me dije: «es verdad. Nadie nos enseña a ser padres». Sin embargo la charla no se detuvo ahí y continuó: «...pero no es verdad. Tuvimos la mejor escuela: nuestros propios padres. Con ellos aprendimos a ser padres». Quedé atónito. Después del primer golpe, vino el segundo.

Qué cierta es esta afirmación: aprendimos a ser padres con nuestros padres y, normalmente, tendemos a seguir sus huellas, ya sea a favor reproduciéndolas y aumentándolas, o bien en contra atacándolas y evitándolas: haciendo lo contrario, pero en general parece ser que seguimos sus pasos. «Hacer» escuela, consideramos, es reproducir lo de los otros, en lugar de imaginar que es recrear novedosamente lo de los otros.

Urge un primer planteamiento: ¿qué es aprender? A la luz del enfoque existencial-personalista la creencia es la siguiente: «el hombre aprende sólo lo que es capaz de construir por sí mismo»: *...sólo lo que se aprende por medio de la experiencia, personalmente, se conoce verdaderamente*¹. Aprender no es reproducir, que es lo que normalmente se promueve en nuestra sociedad, de tal manera que el interrogante que aparece ahora es: ¿cómo construyo mi ser de padre-madre? Sé que hay algunas diferencias entre el ser padre

y el ser madre, pero no es el momento de hacer esta precisión.

Fritz Perls enfatiza: *...aprender es descubrir*². Con el paso de los años y la relación con mis hijos, constato que la paternidad es un irse-haciendo-con-los-hijos, y, casi, es un brotar de la mano fecunda de nuestros hijos y, si es verdad, como dejé sentado más arriba que la paternidad, por parte del hijo es ser *confirmado* por él, esto quiere decir que yo me voy haciendo padre en la medida que él me hace ser-*su*-padre. No es lo mismo ser padre de un niño que de una niña, no es lo mismo ser padre de un niño que de un adolescente. No es lo mismo ser padre del primer hijo, que del último, en fin. Puedo enunciar mi **primera propuesta**: el hijo es el maestro que forma al padre.

Desde esta perspectiva sugiero un cambio de nombre para «La escuela *para* padres», por el de «Escuela *con* los padres», ya que nadie de los que asistimos ahí, somos formadores de *esos* padres. Son los hijos, de tal manera que esta escuela puede ser un espacio que favorezca el compartir de los padres en su hacerse padres-de-sus-hijos, es decir, compartir su respuesta a la pregunta que hice párrafos atrás: ¿cómo me construyo como padre?

Ahora sí veo que vale la pena este lugar: un espacio que facilita el descubrimiento del hacer-*me* padre de *mis* hijos y más allá, ¿cómo me hace padre mi hijo? La **segunda propuesta**: este espacio se basa en poder compartir, más que en *enseñar*, pues, como vio Paulo Freire: *...nadie educa a nadie [...] nadie se educa solo [...] los hombres se educan entre sí, mediatizados por el mundo*³. «Todos aprenden de todos». Será interesante si se pudiera fomentar en las «Escuelas *con* los padres» este aprender-en-grupo. La actitud primordial de este aprendizaje ha de *capitalizar* lo que los padres viven con sus hijos, al ser confirmados en su paternidad.

Esta vivencia no es fácil, pues la cosmovisión de esta sociedad sostiene una mirada cósmica que hace creer que las cosas son lo que son, y no ve las rela-

1. Pojman, Louis P. *La teoría de subjetividad y educación, de Kierkegaard* en Curtis, Bernard y Mays, Wolfe (Compiladores) Fenomenología y educación. FCE. México, 1984. 1, p. 59.
2. Perls, Fritz. *Dentro y fuera del tarro de la basura*. Editorial Cuatro Vientos. Santiago de Chile, 1975. p. 79.
3. Freire, Paulo. «La concepción bancaria de la educación en La alfabetización de adultos. Crítica de su visión ingenua, comprensión de su visión crítica» en *Cristianismo y sociedad*. Número especial. Septiembre de 1968. Montevideo.

ciones que las sustentan, de tal manera que descalifica los procesos, sobre todo, los procesos existenciales y considera que el padre *es* padre, como si fuera una sustancia, una cosa. Será toda una tarea cambiar la mirada en torno a esta vivencia y verla como un proceso relacional.

2. EL ANHELO CREADOR

Por parte del padre dije que lo que caracteriza la paternidad es el *anhelo creador*. La expresión que usó Gabriel Marcel en aquella plática fue: *vœu créateur*⁴, y una primera traducción lleva a pensar en el *vœu*, como *voto*. La expresión queda: «hago votos para que estés bien». Si lo aplico al tema en cuestión lo leo así: «hago votos para que la vida te lleve a donde tú quieres ir, o te conviertas en la persona que desees llegar a ser». Este voto creador es una apuesta por la trascendencia. Este hijo no puede ser una prolongación del padre, ya que de ser así, ese hijo sería un objeto al servicio del propio padre y, paradójicamente, el padre perdería al hijo, porque ya no es una persona y, al mismo tiempo, se perdería a sí mismo, ya que sería un egoísta centrado en sí.

La expresión *vœu*, también puede entenderse como *deseo* y, como *anhelo*, que es la palabra que, a mi gusto, traduce mejor la intención marceliana de la paternidad: «anhelo que alcances el máximo de tus posibilidades». Este anhelo creador lleva al padre a decir *sí* a la vida y por él, colocar todas sus fuerzas «al servicio de este posible», que ya es una realidad para mí, pero que pide, grita, ser una realidad para los demás. El hijo no viene al mundo para esos padres, sino para que esos padres los introduzcan al universo de las relaciones. Ellos sólo son los guardianes que los cuidan mientras salen al escenario público.

Gracias a este anhelo que favorece la creación, el otro se hace presente al padre de una manera mara-

villosa y este padre puede afirmar: *...revelándote a mí, tú me das la fuerza para consagrarme a tí*⁵. Este hacerse presente del hijo al padre, lo entiendo como una *revelación* del tú hacia mí, como una persona que merece un trato preferencial.

Así sucede cuando la madre, en medio de la noche despierta con la somnolencia de la oscuridad y atiende con solicitud al hijo que llora y le duele alguna parte de su cuerpo. Ese hijo solicita desde su ser doliente y se revela en persona de tal manera que la madre lo escucha a él y no a otro. Su llanto es singular: es el de *su* hijo. Hasta podría atreverme a decir que la madre no se equivoca con su hijo. Su cuidado no sólo es atento y solícito, sino singular: es el cuidado de esta madre para este su hijo. El quehacer del padre no avanza desperdigado de este sentido: cuando el padre trabaja y «se soba el lomo», lo hace por *su* hijo y justamente por ese hijo que él ama y en la singularidad de ese amor, trabaja por él. Su esfuerzo vive a la luz de la relación que guarda con su hijo.

El anhelo creador pide humildad. La humildad es la sencillez de los padres que se ponen al servicio del hijo y que Lévinas caracteriza con unas palabras sin precedente:

...renunciar a ser el contemporáneo del triunfo de su obra, es entrever ese triunfo en un tiempo sin mí, señalar justo ese mundo sin mí, señalar un tiempo por encima del horizonte de mi tiempo: escatología sin esperanza para sí o liberación por relación con mi tiempo⁶.

Efectivamente: el padre trabaja para un tiempo en que el hijo se haga *hombre*, en el sentido más excelso de la palabra. Hacerse hombre es alcanzar el máximo de las propias posibilidades: *ser-más*. Este anhelo creador insufla en el hijo una fuerza que le permite con-

4. Cfr. Marcel, Gabriel. *Homo Viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*. Ediciones Sígueme. Salamanca, 2005. La versión original del francés que utilizo es: *Homo Viator. Prolégomènes a une métaphysique de l'espérance*. Aubier. Éditions Montaigne. Paris, 1944.

5. Marcel, Gabriel. O. Cit. p. 128.

6. Lévinas, Emmanuel. «La significación del sentido» en *Humanismo del Otro Hombre*. Caparrós editores. Colección Esprit. Madrid, 1993. VI, p. 40.

quistar su persona. Sin ella, el hijo es endeble ante la vida.

3. LA RELACIÓN

Durante mucho tiempo se privilegió al *individuo* como el protagonista de la historia, y aún, de la historia de la relación. Se afirmó: la relación es el encuentro entre el *yo* y el *tú*, tanto que se postula: «si yo no soy, primeramente yo, no puedo hacer nada por los otros, el *tú*». De esta suerte el *humanismo centrado en el yo* tomó la batuta y dirigió el concierto en el que hoy vivimos.

Sin embargo, una de las propuestas del siglo veinte fue promover el *humanismo centrado en el nosotros*. Esta visión preconiza la apuesta central del hombre a la relación. Si reviso mi vida, me puedo dar cuenta de que el niño no nace en un ambiente natural, sino que llega a un mundo de personas. Él nace en un entramado de relaciones. Además: lo personal sólo aparece en la relación.

El pensamiento que mantuvo la creencia sobrevaloradora del individuo se sostuvo en una filosofía del «yo pienso». Para dismantelarla es necesario proponer una nueva divisa y ésta es: «yo hago». Esa madre que se levanta en medio de la noche, lo que realiza es un «yo hago», no un «yo pienso» que debo levantarme o alguien ha de atender a ese niño. Y, a nombre del amor, se yergue y realiza un quehacer al servicio de aquel niño que se trenzaba de dolor. No pensó que lo amaba, mostró su amor en una acción. El padre que trabaja incansablemente, no piensa que sería bueno tener una casa donde viva su hijo, sino que actúa. El «yo hago» permite la vivencia de la relación, el aparecer del «tú».

El «yo pienso» elimina al otro, desaparece al *tú*. El pensar es un modo de replegarse sobre sí mismo, mientras que el hacer es un desplegarse hacia el otro. Pensar es la afirmación del yo que da vueltas sobre sí mismo, actuar es abrirse a la interpelación del otro. Del otro real, no del que el yo piensa. La existencia no se conoce por un acto del pensamiento, sino por una participación en la existencia, esto es, un existir-

con-otros. Este yo, sólo existe en una relación y Jean Lacroix lo enfatiza: ...el «yo» del niño es un regalo de los otros. Existe una «certeza del tú» anterior a toda experiencia⁷.

Justo aquí el riesgo en la vivencia de la paternidad avanza por el acantilado que lo amenaza: por un lado convertir al otro en un pensamiento y manejarlo como una cosa o luchar por defender su dignidad y respetar su ser-persona. En el primer rumbo, la persona puede ser tratada como el medio para que el padre cumpla sus sueños, lo cual convierte en objeto al hijo. Ese hijo no puede desplegar su persona, sino cumplir las expectativas del padre: vive el proyecto del otro. Se inaugura el camino para el asesinato del hijo. Es necesario apelar al anhelo creador para recuperar la labor del padre como servidor de la vida.

4. MADRE-HIJO

En nuestra sociedad y hasta fechas muy recientes, la relación primordial es la de madre-hijo. Sé que hoy ha cambiado y hay una relación fehaciente padre-hijo. Sin embargo tomo la primera: el inicio me lleva a ver que es una mentira que el niño adviene a un medio natural —quedó asentado más atrás—. El niño llega al mundo en medio de nexos personales. El niño no nace en medio del campo, nace en un escenario humano: un hospital, unos médicos, enfermeros o parteros, un hogar, una cuna, unos juguetes. El niño no aparece en medio de la naturaleza, sino en medio de relaciones personales: unos padres, unos abuelos, unos hermanos. En suma: personas que están pendientes de él.

El segundo planteamiento es: la psicología evolutiva, siguiendo el modelo biológico, hizo creer que la vida del hombre y la mujer empieza al nacer, o bien en la vida intrauterina. La mirilla se desenfocó: la vida del hombre y la mujer empieza en una relación. Antes que un ser en el vientre, es un ser en la relación, y bien o mal, pero un lugar de ensueño. Los padres, de alguna manera lo desearon. El hijo es continuidad en la trama de la humanidad. No es un acaso que surge de pronto. No es la explosión de la vida sin

7. Lacroix, Jean. *Psicología del hombre de hoy*. Editorial Fontanella. Barcelona, 1966. p. 81.



sentido, sino expresión de un sentido que va más allá de los propios padres. Tal vez ese sueño no llegue al cuerpo como se imaginó, pero ya antes, estaba en el ensueño.

El tercer dato es: el niño no cuenta, realmente, con instintos que le permitan sobrevivir. Es impresionantemente inútil. El instinto es *una adaptación específica al entorno que no requiere ser aprendida*⁸. Los animales llegan a la vida totalmente dotados para la supervivencia, en ellos el entrenamiento es mínimo y su adaptación casi inmediata, en el hombre no. Además, el hombre no se acopla al medio, el hombre hace que el medio tome su rostro: lo humaniza. Por eso construye y, peculiarmente, construye casas.

La vida del niño como existencia humana empieza en esta relación madre-hijo. La rutina familiar la *aprende* en esta relación. En este ir y venir de la madre

en su vida, aprende la lengua, los valores y las creencias básicas en medio de las cuales va a vivir. Es a la luz de este amor que empieza su aprendizaje a ser persona que es un quehacer que implica lucha y como afirma Landsberg: *un proceso de personalización*⁹.

5. LA FRATERNIDAD: CRISIS Y CONQUISTA

Curiosamente, en este amor que se pierde, tanto la madre o el padre que sobreprotegen restan la fuerza del anhelo creador y se vuelven dueños del destino de los hijos. Dos estrategias caminan amancebadas la una con la otra: la madre forma hijos, no hermanos; el padre forma trabajadores o continuadores del negocio familiar, no hermanos.

Con este modelo se mata la posibilidad de la hermandad, pues cada hermano busca ser el mejor-para-la-madre o bien, el mejor-para-el-padre. Los hermanos no importan, la meta es cumplir con los padres que, a nombre del amor, ahora se vuelven *Los padres terribles* para usar la expresión que titula la obra del dramaturgo Jean Cocteau. Los padres imponen el propio proyecto y, a través del amor-seducor, matan la iniciativa en sus hijos. Ellos reciben la *herencia* que han de prodigar.

Ambos padres les harán saber a esos hijos que, para merecer ser hijos, hay que ser agradecidos, con una gratitud ligada al pasado: agradecer lo que esos padres han hecho por ellos. La única forma de pagar todo lo que ellos hicieron por los hijos, es devolver el favor: seguir sus pasos. Es tragarse a los padres para reproducirlos por siempre, o bien, ver los ojos de los padres frente a uno en cada acción, esperando su aprobación. Además, esa enseñanza se repite y así, se logra consolidar el linaje.

La herencia es la estrategia para mantener ese círculo vicioso en la que los muertos mandan sobre los vivos. Los vivos sólo se dedican a reproducir el man-

8. Macmurray, John. *Personas en relación. La forma de lo personal*. Fundación Emmanuel Mounier. Colección Persona. Madrid, 2007. III, p. 40.

9. Landsberg, Paul-Louis. *Algunas reflexiones sobre la idea cristiana de la persona en Problemas del personalismo*. Fundación Emmanuel Mounier. Colección Persona. Madrid, 2006. p.15.

dato: «sé como yo». En *Las Moscas* de Sartre, Electra grita a Júpiter, el dios viejo: ...*ahora huéleme, huele mi olor a carne fresca. Yo soy joven, estoy viva, esto ha de horrorizarte*¹⁰. Los celos de algunas madres, al caminar por la calle y escuchar los piropos que lanzan a las hijas, siguen la conducta de Zeus; el gusto impropio de ponerse ropa fuera de su edad. Hasta, a veces, coquetear con los novios o pretendientes de las hijas. Finalmente, envidiar el cuerpo joven de sus hijas y negar su envejecimiento. Existe un piropo hacia las madres, oscuramente descalificador para las hijas: un hombre encuentra madre e hija y, por quedar bien, dice: «qué guapas, —y dirigiéndose a la madre—, pareces hermana de tu hija». La madre se infla como pavo, pero la hija se escurre queriendo desaparecer y en sus adentros dice: «¿estaré tan vieja?».

De esta manera los padres se vuelven dueños de la vida de los hijos. Nunca más tendrán proyectos propios. Esos hijos están muertos, reproduciendo la vida anémica de los padres. Tal vez por eso los hijos son indiferentes ante la vida: ¡no son protagonistas de su historia! Un padre decía a sus hijos: «piensen por ustedes mismos. Miren, cuando vayan a hacer algo, imaginen que yo estoy dentro de su mente y hagan lo que han de hacer como si fueran yo. Así aprenderán a pensar». Claro, sólo le faltó añadir: «...como yo».

Una vez que los padres se adueñan de la vida de los hijos, éstos quedan incapacitados para la vida de

la fraternidad. A ellos les conviene ser hijos-de-papi, así no necesitan exponerse a la aventura de ser y, menos aún, a la aventura de ser-con-otros, en especial con sus hermanos. Los hermanos duelen. Los hermanos retan. Los hermanos, si logran ser hermanos, nos llevan más allá de nosotros mismos: nos hacen hombres de verdad. La paternidad genuina es fomentar la fraternidad, es decir, servir a la vida que camina hacia adelante y la vuelve genuina haciéndola auténtica.

BIBLIOGRAFÍA

- Díaz, Carlos. *La persona como don*. Desclée de Brouwer. Bilbao, 2001.
- Freire, Paulo. *La educación como práctica de la libertad*. Siglo Veintiuno Editores. México, 1978.
- Jarquín, Miguel. *La comunicación: revelación de una existencia*. Ediciones Yoltéotl. Guadalajara, 2008.
- Perls, Fritz. *Sueños y existencia*. Editorial Cuatro Vientos. Santiago de Chile, 1993.
- Suloway, Frank J. *Rebeldes de nacimiento*. Traducción de Marisa Abdala. Planeta. México, 1998.

10. Sartre, Jean-Paul. *Las moscas*. Editorial Losada. Buenos Aires, 20019. Acto primero, Escena III, p. 19.

Carlos Díaz

Personalista comunitario

TESTIMONIO DEL ATARDECER ANTE CIERTO «NEOPERSONALISMO» FANTASMAGÓRICO

Presento aquí, a requerimiento de la dirección de la *Revista Persona*, el penúltimo avatar de mis avatares. No conocí a Mounier, pues él murió en 1950 y yo nací en 1944, pero afortunadamente estuvieron ahí la emigración en Alemania, el movimiento de mayo del 68 simultáneo, Marcelino Legido, la Editorial Zyx y todo lo demás, ayudado también un poco por esa capacidad de sacrificio y de trabajo que Dios me dio y mis padres me enseñaron. Gracias, pues, a todos ellos, que me ayudaron de una u otra manera a ampliar la mirada hacia las diferentes formas de personalismos, he podido leerlos en sus respectivos idiomas originales, del griego al alemán, pues —como aficionado a la traducción que también soy— sé por propia experiencia que no hay traducción que sea mejor que el original correspondiente. Pero toda mi actividad intelectual es nada en comparación con la ilusión y el amor que he puesto en la lucha personal y comunitaria desde la perspectiva del reino de Dios y su justicia.

He aprendido y enseñado personalismo para la vida, no solamente para la escuela, aunque en ambas dimensiones inseparables me he sentido persona humana y no mero adminículo académico; como Mounier, mi contacto largo y complejo con el mundo de las Academias no ha hecho más que decepcionarme por su docetismo y por su manierismo tan corto de miras como pueril, donde el currículo egocéntrico es lo único importante, no habiendo por contrapartida casi nada de propio ni de profundo en los curriculistas al uso. Si alguna vez me he dejado ver por Congresos internacionales o locales ha sido siempre invitado como conferencista. Todo eso lo hemos dejado para animales pequeños, los cuales hablan con tal orgullo de sus respectivas academias que matarían al fundador de la Academia, Platón, por envidia. En realidad lo suyo es un lirismo sin *epos* épico, sin *pathos* pero con patetismo, sin *ethos* ético pero con dietética, sin *polis* política, sin *tragoedia* trágica, sin cosmos pero con cosmética, sin con y con sin. Semejantes *sinconyconsin* han pasado su vida entre algo-

dones. Acosmistas felices, burgueses sensatos, místicos profundos como el que más, no se les nota. Además, desprecian cuanto ignoran. Dicen que la economía es muy complicada y que hay que estudiarla para no precipitarse en la defensa de los pobres, pero tan eternos calientagorras no beben ni un miligramo del jarabe que expenden, y de escribir ni se diga, son ágrafos para no equivocarse por escrito. Son pacientes y tolerantes con el mal del mundo. Mister Cursillo, sin embargo, es un destacado maestro en el arte de piar en un nido y sin embargo —como el cuco— poner los huevos en otro, el nido del desorden establecido, pareciéndoles doler poco la urgencia del sufrimiento de tanta y tanta gente que clama al cielo, pues ese sufrimiento carecería de valor académico y científico. No aman porque no se conducen y por eso les importa un bledo que se les salgan las tripas a los pobres mientras tanto. Son de tal o cual obra de Dios pero no actúan para Dios. Y así de oca en oca tiro porque me toca. Y más de lo mismo, mareando la misma perdiz para tener la caza en paz. Si de personalismo se trata, estas buenas gentes serán tomistas, atomistas del mismo tomismo, o incluso periproprinquextratomistas, pues para eso están el intelecto agente y el intelecto paciente, y de ahí no salen ni con un bombardeo. Su breve marinería, de Maritain a los posmaritainianos, coincide con su perímetro profiláctico. En su lucha contra los caudillos ajenos, helos aquí acaudillados y enardecidos, son *totus tuus*, artimaña para ser *totiusque ego*. Y, a falta de capacidad para fundar intelectualmente algo nuevo, fundan y difunden asociaciones locales, nacionales, terráqueas y hasta extraterricolas con los personalistas de Sirio, cuyo punto de vista no está tan mal. Sin tejido social presencial, son los suyos congresos y congregaciones de desmayados que por lo general se acogen a alguna institución paraguas, cuanto más conservadora e infalible mejor, pues el personalismo de estos hipotéticos que categorizan manifiesta una virtuosa vocación museística con esas sus manos de cristal, que no arrebatan nada. Tal es su desmayo, que se asemejan a aquellos

nihilistas rusos que, extenuados, se tendían sobre la nieve para finalizar su existencia sin haber asumido el compromiso de la acción con otros. Y sí, harán escuela, desde luego, serán los neopersonalistas (qué vergüenza, Dios mío), frente a los viejos personalistas rockeros supuestamente muertos, seducidos por un ayer ausente que carece del menor hoy y menos aún de cualquier mañana. Sí, el futuro será suyo, pues verdaderamente así son no pocas de las cosas de este pícaro mundo.

Sin embargo, mi memorando, hecho para hacer memoria conforme a la etimología, mas no para levantar polvaredas polémicas (suele acusarse de «polémico» a quien lo que hace es manifestarme contra el orden tranquilo de los más «prudentes», cuyo verdadero partido no es el de la prudencia), pretende seguir a Jesús: ¿Que otros hacen milagros? Perfecto, adelante, que los hagan. Jamás he excluido a nadie, antes al contrario he promovido a todos en lo que he podido, y cuando se han ido, pues adiós muy buenas. Nunca he compartido la opinión de quienes temen el afrontamiento —al que entienden como confrontación y temen como a una mala peste—, pero se remansan en críticas hiperbólicas que no sacuden al tú que nos duele porque le amamos. Mi posición no es compatible con la pusilanimidad, ni con el fraude piadoso. Naturalmente, ni gusto a todos, ni vivo pendiente del juicio ajeno, sino procurando hacer camino al andar. Ellos ladran, yo cabalgo. El remordimiento tiene los ojos en la nuca, el amor los pone en el rostro.

En cuanto he podido he divulgado hasta la extenuación, sin habérselo pasado jamás ponerme («colgarme», sería más preciso) a mí mismo en el árbol del personalismo a la altura de los grandes fundadores, pues para mi propio infortunio carezco de esa capacidad creativa de los verdaderos pensadores y me alegra reconocerla y agradecerla a quien la alcanza. Si el árbol del personalismo estuviese lleno de mediocres como yo, me parece a mí que sus frutos serían tan avellanados como los míos propios, híbridos en todo caso, es decir, resistentes pero estériles.

Me encanta ir hasta el fin del mundo para traducir a los no traducidos e investigar lo que otros no investigan aunque se proclaman no sólo investigadores, sino investigacionistas, y todo ello sin otro fin que el de promover un pensamiento y una acción sinérgica

de microutopías personales-comunitarias interminables, tantas a ser posible como las estrellas del cielo. Ese es mi estilo, que no estilete. A quienes elevan el plectro engolado de su infatuada razón perezosa, leña, leña por su bien aunque ellos lo desagradeczan. A los maestros verdaderos, oído y silencio, también pregunta. Sin petulancia pero con satisfacción puedo decir que he leído y traducido a Emmanuel Mounier (coordinado incluso los cuatro volúmenes de sus obras completas, sin ni siquiera aparecer como tal), a Jacques Maritain (hay un libro en Editorial Cincel que lleva nombres de otros pero es mío: me encanta regalarme), a Jean Lacroix (a quien conocí personalmente y me pareció encantador), a Maurice Nédoncelle (de quien fui correspondiente durante años), a Romano Guardini, cuyo tomo I de la *Ética* traduje, a Paul Ricœur, (con quien he compartido agradecido mesa y diálogo en varios encuentros internacionales y algunos de cuyos libros he editado primero en la colección *Esprit* de Editorial Caparrós y después en la colección *Persona* de la Fundación Emmanuel Mounier), a Paul Louis Landsberg, que está esperando la traducción de quienes dicen que hay que traducirlo, a Emmanuel Levinas (hombre sencillísimo con quien compartí ante 25.000 espectadores en Rimini, Italia, la mesa de conferencias, él una conferencia y yo otra, y a quien he traducido y editado), a Franz Rosenzweig (cuyo primer libro sobre él en España es precisamente de un servidor), a Martín Buber (a quien traduje y edité), a H. U. von Baltasar (de quien traduje alguno de sus artículos sobre Calderón de la Barca, y con quien tuve el honor de compartir la *Communio* por él fundada —y cuya edición española llegue a dirigir, aprendiendo de los más grandes maestros de la teología católica española), a Jean Luc Marion (de quien traduje su primer libro al español y cuya amistad aún conservo), y la lista es mucho más larga, pues la humildad consiste en reconocer que es lo que es, y la ausencia de humildad en decir que no es lo que es y que es lo que no es. El resto es hacer el fantasma, aunque sea bajo el socorrido recurso antiguo y medieval de la *conversio ad phantasmata*. Que lo diga Konstantínos Kaváfis:

Quando emprendas tu viaje hacia Ítaca debes rogar que el viaje sea largo, lleno de peripecias, lleno de experiencias. No has de temer ni a los

lestrigones ni a los cíclopes, ni la cólera del airado Poseidón. Nunca tales monstruos hallarás en tu ruta si tu pensamiento es elevado, si una exquisita emoción penetra en tu alma y en tu cuerpo. Los lestrigones y los cíclopes y el feroz Poseidón no podrán encontrarte si tú no los llevas ya dentro, en tu alma, si tu alma no los conjura ante ti. Debes rogar que el viaje sea largo, que sean muchos los días de verano; que te vean arribar con gozo, alegremente, a puertos que tú antes ignorabas. Que puedas detenerte en los mercados de Fenicia, y comprar unas bellas mercancías: madreperlas, coral, ébano, y ámbar, y perfumes placenteros de mil clases. Acude a muchas ciudades del Egipto para aprender, y aprender de quienes saben. Conserva siempre en tu alma la idea de Ítaca: llegar allí, he aquí tu destino. Mas no hagas con prisas tu camino; mejor será que dure muchos años, y que llegues, ya viejo, a la pequeña isla, rico de cuanto habrás ganado en el camino. No has de esperar que Ítaca te enriquezca: Ítaca te ha concedido ya un hermoso viaje. Sin ella, jamás habrías partido; mas no tiene otra cosa que ofrecerte. Y si la encuentras pobre, Ítaca no te ha engañado. Y siendo ya tan viejo, con tanta experiencia, sin duda sabrás ya qué significan las Ítacas (Ítaca).

Enemigo que soy del egiptismo, creo que castigar con olímpica y despectiva indiferencia al otro que disparata, ya sea en nombre de la eficacia o de la elegancia, es de la misma matriz que ese liberalismo según el cual hay que dejar pasar porque el mundo se depura por sí mismo. ¡Cuánta pereza tras esta insostenible posición displicente, según la cual «el discrepante no se merece ni un minuto, ya se derrotará solo!»! Ese minuto así ahorrado quien lo pierde es el menospreciador mismo. Dicho esto, me remito a Erasmo, humanista: «Alabar a alguno injustamente puede pasar por candidez; si, por el contrario, pintáis a lo vivo al ser más despreciable, no se imputa esto a su conducta, sino a vuestro apasionamiento. He querido advertir y no atacar, ser útil y no ofender, reformar las costumbres y no escandalizar. Si me respondes que el personaje que he puesto en escena es demasiado frívolo para prestarse a la discusión de materias serias, acaso confesaré mi

equivocación. ¡Cuántas tonterías cien veces más fuertes que ésta podría yo señalar hasta en los grandes teólogos, que, forjando cuestiones litigiosas y vacías de sentido, luchan entre sí por miserables bagatelas, como si se tratara de sus altares o de sus hogares! Dices que los mismos a quienes desagrada el asunto alaban el ingenio, el saber y la elocuencia que reinan en él, pero que los hiere su forma, demasiado mordaz. Estos censores me conceden más honor del que pretendo, porque yo no doy importancia a esos elogios, sobre todo viniendo de gentes a las que no reconozco ni ingenio, ni saber, ni elocuencia. ¿Qué ojos, qué oídos, qué paladar tienen aquellos que se sienten ofendidos por la causticidad de este libro? Primeramente, ¿qué causticidad puede haber donde no se censura ningún nombre? ¿Acaso se ha olvidado lo que Jerónimo repite tantas veces, cuando afirma que una discusión general de los vicios no tiene nada de injurioso para nadie? Si alguno se da por ofendido, hace mal en quejarse del autor; quéjese de sí mismo porque él es el que se traiciona declarando cómo concierne personalmente a él un lenguaje que, por dirigirse a todo el mundo, no alcanza más que a los que quieren apropiárselo. Seguramente cuántas cosas hubiera podido decir contra los malos pontífices, contra los obispos y sacerdotes perversos, contra los príncipes, viciosos, en una palabra, contra todos los órdenes sin excepción, si, a ejemplo de Juvenal, no me hubiera dado vergüenza de escribir lo que muchas personas no se avergüenzan de hacer. Tú mismo confiesas en tu carta que este libro mío (*El elogio de la locura*) encierra muchas verdades, pero tu opinión es que ‘no habría necesidad de herir los oídos delicados con verdades mordaces’. Si piensas que está prohibido hablar libremente, y que la verdad no debe darse a conocer mientras no sea inofensiva, ¿por qué los médicos utilizan remedios amargos? Puesto que los que curan los males corporales obran así, ¿no tenemos nosotros cien veces más que ellos el derecho de hacer lo mismo para curar las enfermedades del alma? ‘Suplica —dice Pablo—, censura y reprende oportuna e inoportunamente’. El Apóstol quiere que se haga la guerra a los vicios por todos los medios, y tú no quieres que se toque a ninguna llaga, ni siquiera usando de tales miramientos que no resulte ofendido más que aquel que se complazca en ofenderse a sí mismo?» (Erasmo de Rotterdam: *Carta a Martín Dorp. Profesor de Teología en la Academia de Lovaina*).



LA UNIVERSIDAD SAN JORGE LANZA EL PRIMER CONCURSO «JOSÉ ÁNGEL FUERTES» PARA 2013

José Ángel Fuertes fue capellán de la universidad, y falleció en enero de 2012. Con la primera edición del Concurso que lleva su nombre, la Universidad San Jorge desea contribuir a la reflexión, a la investigación y a la publicación de contenidos vinculados con temas humano-cristianos en los contextos universitario, profesional y social.

En el concurso podrán participar personas de cualquier nacionalidad y lugar de residencia, que envíen ensayos inéditos, originales y escritos en castellano.

El tema seleccionado en esta Primera Edición del Concurso es: **EVANGELIZACIÓN EN TIEMPOS DE CAMBIO Y CRISIS**. La elección del tema se basa en el interés de la Universidad San Jorge por generar ámbitos de reflexión sobre los retos y desafíos de la posmodernidad en el contexto de la vida política y social, desde el enfoque de la Doctrina Social de la Iglesia. Los interesados podrán redactar monografías o ensayos sobre el tema, en general o sobre aspectos más concretos, desde las siguientes áreas que se indican a modo de orientación:

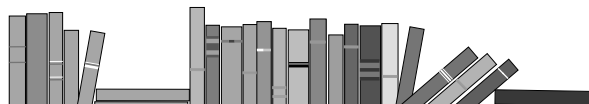
- Los retos de la laicidad frente al empuje del laicismo.
- Ser cristiano: vocación y misión en un mundo globalizado.
- La Acción Pastoral a la luz del Concilio Vaticano II (50 Aniversario).
- La Nueva Evangelización desde el magisterio de Benedicto XVI
- Aprender a vivir en pobreza. Claves para una vida sencilla.

El Concurso ofrece un único premio de 1.000 € y la edición de la obra, tanto en versión digital (e-book) como impresa.

Los originales se pueden enviar hasta el día 31 de abril de 2013 a las 17:00 horas a la Secretaría General de la Universidad San Jorge. Dirección: Campus Universitario Villanueva de Gállego, Autovía A-23 Zaragoza-Huesca Km. 299. Código postal: 50.830. Villanueva de Gállego (Zaragoza, España).

LAS BASES DEL CONCURSO PUEDEN VERSE EN:

[HTTP://WWW.USJ.ES/CONOCCLAUSJ/PASTORAL/PREMIOJOSEANGELFUERTES](http://www.usj.es/CONOCCLAUSJ/PASTORAL/PREMIOJOSEANGELFUERTES)



*Psicología de la persona.
Fundamentos
antropológicos de la
psicología y la
psicoterapia.*

Xosé Manuel Domínguez Prieto.
Ediciones Palabra. Madrid, 2011,
379 págs.

Para quienes hemos seguido la trayectoria de las publicaciones de Domínguez Prieto no dudamos en calificar *Psicología de la persona* como una obra innovadora y original en su propósito. Éste está sustentado básicamente en el amplio conocimiento del autor sobre las psicologías humanistas, especialmente la de V. Frankl, y sobre el personalismo comunitario. Conjugar ambas orientaciones en diálogo abierto, sin excluir otras importantes referencias —avaladas por numerosas notas y citas bibliográficas—, le ha permitido establecer una base antropológica sólida para dar un paso más realista e integrador en el ámbito de la ciencia psicológica y psicoterapéutica. La pretensión del libro es doble: fundamentar antropológicamente tanto psicología como psicoterapia y, en segundo lugar, establecer un diálogo entre personalismo y psicología de modo que ambos márgenes del saber puedan dar-de-sí.

La reflexión profunda y análisis pormenorizado sobre este tema han tenido su antecedente en otras obras suyas ya divulgadas (*Para ser persona, Llamada y proyecto de vida, Personalismo terapéutico...*), pero en esta obra compendia con resultado de fruto sazonado y esmeradamente cuidado su pensamiento y compromiso de vida. Efectivamente, este libro aparece en su *crono* biográfico como un acontecimiento vital importante y naturalmente como donación generosa para

quienes tanto teórica como prácticamente lo asimilen y apliquen.

En la primera sección de las tres en que se divide el texto, afirma el autor que su pretensión no es formular una psicología frente a otras psicologías sustentadas en antropovisiones reduccionistas, sino redimensionar la propia ciencia psicológica, proponiéndose revisar sus fundamentos y coherencia respecto de la realidad personal. Es, pues, tarea urgente acceder a una antropología lo más integral y global posible. Con riqueza argumentativa demuestra que la antropología personalista es la que presenta mayor potencial explicativo y la más abarcante para una nueva perspectiva de comprensión y desarrollo. Formula esta propuesta desde su radical convencimiento, al mismo tiempo que reconoce que el abordaje tan complejo de la persona es siempre tarea abierta y susceptible de múltiples construcciones teóricas.

El capítulo más amplio es el dedicado a describir a la persona, esto es, las características antropológicas que fundamentan la psicología y la acción terapéutica. Igualmente, resulta del máximo interés para los estudiosos de la psicología la revisión que hace de las escuelas terapéuticas, tomando como criterio y canon las aportaciones de la antropología filosófica personalista con el intento de dar razón de quién es el ser humano, considerado de modo integral y universal. Esta revisión crítica de los diversos modelos psicológicos, desde el psicodinámico a la psicología positiva, sin olvidar el modelo médico-psiquiátrico, la realiza de modo constructivo con un doble enfoque: por un lado, mostrando sus contribuciones a la ciencia psicológica, valorando los puntos de encuentro con el modelo inte-

grador personalista que propone y, por otro, presentando las limitaciones más destacables para el objetivo propuesto.

La segunda parte, *Psicología para la persona: encuentro entre terapeuta y acompañando*, muestra cómo la antropología de enfoque personalista orienta el quehacer terapéutico. En sucesivos capítulos trata la tarea del terapeuta, las características del *acompañando* y el encuentro entre ambos en relación disimétrica, pues se ha de entender esta acción terapéutica no sólo mediante el análisis y tratamiento de síntomas, sino como un modo de encuentro con la persona afectada con el fin de promover su plenitud personal y superación de los bloques biográficos.

Para una adecuada comprensión de la psicología desde el enfoque personalista, el autor, como ya había anticipado en otro de sus libros, *La persona infirme*, profundiza en la dimensión *pathetica* del ser humano, su falta de firmeza —*infirmas*—, esto es, su receptividad, necesidad, carencia, menesterosidad. Propone que esta categoría sea considerada definitoria esencial del ser personal añadiéndose a lo que la mayor parte de los pensadores ha considerado como definitorio de la persona: su actividad. Para ilustrar su propuesta utiliza la metáfora del ajedrez. En una partida de este juego se encuentran los dos planos antropológicos a los que se refiere en su libro —el de la actividad y el de la *patheidad*—, resaltando que no hay libertad sin límites, ni sometimiento, ni independencia, sino radical respectividad.

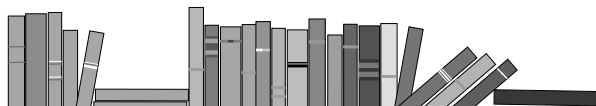
En la tercera sección, *Metapsicopatología*, desde un diálogo intenso entre psicoterapia y personalismo, el autor explicita el procedimiento de llevar a la persona a su pleni-

tud y a su sanación. Afirma que en muchos casos se comprueba que determinadas patologías psicológicas y biológicas tienen su base en el modo patológico de vivir personal y añade que no es indiferente el estilo de vida, el *bios* por el que se opte: o es promocionante o es patologizante. Por ello, el abordaje terapéutico tiene que realizarse desde la raíz antropológica de la enfermedad y no sólo siguiendo los protocolos farmacológicos y/o psicoterapéuticos habitualmente utilizados, más proclives a analizar el indicador de eficacia desde la escucha del fármaco y de los síntomas que desde el encuentro con la persona y su escucha.

Domínguez Prieto se refiere a la enfermedad de la persona con el neologismo *infirmidad*. Esta consiste en formas despersonalizantes de vivir, falsos caminos del crecimiento y maduración, modos de no caminar hacia la realización personal y plena. Señala tres dinanismos esenciales en la persona: la puesta en juego de las propias capacidades integradas para lograr la plenitud, la actuación desde un sentido y la experiencia de apertura y relación en un contexto comunitario. Consecuentemente, la *infirmación* procederá de la sustitución o ausencia de cada uno de estos dinanismos constitutivos de la persona.

En esta misma sección, el libro recoge una clasificación de las infirmitades realmente novedosa y original, completando el análisis con la hermenéutica biográfica de la infirmación y sus causas. El último capítulo, *La sanación de la persona*, clarifica cuáles son los acontecimientos personalizantes y terapéuticos del proceso integral de sanación desde la logoterapia y el personalismo.

En todo el texto destaca la relevancia que corresponde a



la dimensión espiritual o personal de todo ser humano. Como una espiral, transita por lo biopsicopatológico integrando el proceso de autorrealización y sanación de la persona.

En el momento actual la poderosa tendencia cerebrocentrista invade a la ciencia

psicológica, las humanidades, las neurociencias y la cultura popular con el dicho de *no somos más que...* Sin duda, los fenómenos psicopatológicos son condiciones humanas complejas que requieren la consideración de múltiples aspectos —incluidos los neurobiológicos—, pero no se redu-

cen a ellos. Por eso, son necesarias aportaciones valiosas y contundentes como las aquí expuestas, que reafirmen que el ser persona consiste en tomar conciencia de sí, distancia de sí y ser capaz de obrar con libertad y responsabilidad y no de forma determinista.

Animo a los numerosos lectores que no dudo tendrá este libro a que planteen preguntas, sugerencias al autor, pues, como él mismo escribe, abordar la comprensión de la totalidad personal siempre tiene el carácter de esbozo provisional abierto e inagotable.

Carlos Bragado

La justificación del bien. Ensayo de Filosofía moral

Vladimir SOLOVIOV

Sígueme, Salamanca, 2012.

Traducción de José María Vegas.

589 páginas.

Nuestro amigo y distinguido colaborador en *Acontecimiento*, José María Vegas, claretiano y profesor de Filosofía en San Petersburgo, se ha encargado de traducir esta obra fundamental del gran pensador ruso Vladimir Sergeievich Soloviov (1853-1900).

Se trata, como reza el subtítulo, de una Filosofía moral, construida en torno a los que Soloviov considera los tres pilares fundamentales de la moralidad: el pudor, la compasión y el sentimiento de veneración; los tres constituyen el verdadero sustento de la vida moral, y partiendo de ellos va explicando el autor los elementos tradicionalmente presentes en la estructura moral del hombre. El discurso de Soloviov es riguroso y profundo, y tiene también en cuenta la reflexión moral de tradiciones no cristianas, como la budista o las presentes en algunas ramas

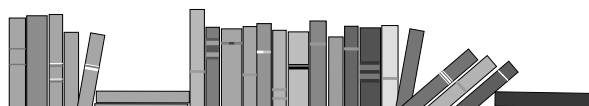
del hinduismo. Pero lo original del filósofo ruso es que, de los tres pilares citados como cimientos de la vida moral, el sentimiento de pudor es el que precede y gesta a los demás, y es presentado por Soloviov como principal acicate de la moralidad, al considerarlo —y dar buenas razones de tal consideración— «fundamento originario de la conciencia moral» (p.73). El pudor empieza por elevar al hombre por encima del instinto animal de conservación de la especie, hallándose así en el origen de la moralidad misma. «Al poseer esta capacidad para el pudor —escribe Soloviov—, que no se descubre en los demás animales, el hombre podría ser definido como el animal *que se avergüenza*» (p. 182). Porque el ser humano no es sólo un instrumento de un proceso natural, sino que aspira infinitamente a más. Y se niega a someterse a esa suerte de rueda del *reemplazo* de las generaciones, que se encierra en lo sexual, al sentir en sus adentros, merced a su naturaleza espiritual, la capacidad de acoger la plenitud de la vida eterna. Por eso, pudor, conciencia y te-

mor de Dios vienen a ser las expresiones negativas de un proceso moral *divinizador* del hombre, que le impele desde dentro a la búsqueda del Bien. Y así es como expresa Soloviov el principio absoluto de la moralidad: *En perfecto acuerdo interior con la propia voluntad, reconociendo en todos los demás su importancia absoluta, es decir, su valor, en cuanto que en ellos se da la imagen y semejanza con Dios, [el hombre] toma parte lo más completamente posible en la obra de la perfección propia y universal, para la definitiva revelación del Reino de Dios en el mundo* (p. 223). Este principio de la moralidad se desarrolla, siguiendo una lógica que Soloviov expone con maestría, partiendo del sentir religioso y teniendo a Cristo como modelo de plenitud; y en la conciencia de su desarrollo descubre el hombre las fuerzas contenidas en dicho principio de la moralidad, y que son las que crean el orden moral perfecto que el filósofo ruso identifica con el Reino de Dios. El bien, en sentido pleno, equivale, así, al Reino anunciado por Jesús.

Soloviov recorre en estas páginas la marcha hacia el bien que lleva a cabo la humanidad a través de los diferentes procesos históricos, y describe ahí a la *persona* como la verdadera protagonista de tal itinerario, teniendo en cuenta que la persona individual ha de caminar con los otros, porque también se hace a sí misma en la comunidad humana. Soloviov está convencido de que el ideal moral se encarna en el cristianismo, y de que el cristianismo es el garante de la realización del bien en las sociedades y en la historia.

Un libro profundo y —me atrevo a decir— necesario, porque trae a la reflexión los elementos centrales de la Filosofía moral y los aborda con hondura, desde una perspectiva novedosa. Seguramente los entendidos dirán que se trata de una obra maestra. Para quienes conocen a José María Vegas, sobra decir que la traducción es excelente; pero hay que subrayarlo para los que no, pues en su trabajo está la clave para poder leer a este filósofo ruso que, curiosamente, murió el mismo año que Nietzsche.

Carmen Herrando



La tumba de Lenin. Los últimos días del Imperio soviético,

REMICK, David,
Debate, Barberá del Vallés, 2011.

Este libro es una gran crónica del colapso del Imperio soviético. Corresponsal en Moscú del *Washington Post* desde 1988 hasta 1992, Remnick fue un testigo del hundimiento de la Unión Soviética. El paraíso con el que tanto soñaban los intelectuales de Occidente, y del que tantos querían huir, queda reflejado en estas magníficas páginas que merecieron el Premio Pulitzer.

El libro tiene ahora veinte años, pero, reeditado, sigue siendo una de las mejores crónicas, precisa, muy documentada y algo voluminosa, sobre los últimos días de ese

imperio soviético, que relata los últimos momentos del comunismo oficial y la desaparición del invento bolchevique. En palabras del autor: «Este libro es la crónica de los últimos días de uno de los regímenes más crueles de la historia humana».

La época que se abarca es la de Gorbachov-Sajarov-Yeltsin, cuando el régimen se fue suavizando lo suficiente como para permitir un examen amplio del pasado de la Unión Soviética. Cuando el sistema se mostró como lo que era y como lo que había sido firmó su condena.

El libro está dividido en cinco partes. En la primera parte aparece un retorno a la historia de la Unión Soviética bajo el título «El retorno a la memoria». La segunda parte explica el retorno a la democracia. La tercera parte relata la confrontación entre el antiguo

régimen y las nuevas fuerzas políticas. La cuarta parte es un intento de descubrir, desde diferentes perspectivas, el «golpe» de agosto y sus secuelas. En la quinta parte se examina el intento final del Partido Comunista por justificarse mientras está surgiendo un nuevo país.

Es muy interesante el empeño del autor por presentar la historia a través de hombres y mujeres que representan al país; algunos de ellos son personajes conocidos, otros no. A través de cientos de entrevistas, muchos de los entrevistados son nombrados al final del libro, Remnick va componiendo los testimonios de su libro. Incluso ese afán como periodista por conocer las opiniones de quienes formaban parte de esta historia le llevó a solicitar insistentemente otras entrevistas que

no pudieron llevarse a cabo, como la de Lazar Kagánovich, uno de los privilegiados supervivientes del círculo de Stalin, que con más de noventa años y casi ciego, viviendo aislado del mundo, su solo nombre todavía provocaba temor entre sus compatriotas.

El libro acaba siendo demoledor y, también, suficientemente didáctico acerca de los sucesos de un régimen que no tenía más remedio que acabar descompuesto. Bastó que Gorbachov lo abriera un poco para que se precipitara al vacío. Sorprende cómo tantas personas en el mundo han comulgado con lo que resultó una mentira cruel y asesina después de las crónicas que sobre él se habían escrito y de la presente crónica de Remnick, que resulta demoledora.

Rafael A. Fleta

¿Quién dice la gente que soy yo? (Cartas a Dios)

José Alonso Morales (editor).
Segunda edición, Salamanca, 2012.

Este libro recoge los testimonios directos de 66 personas, mujeres y hombres, sabios y humildes, artistas y amas de casa, célebres y desconocidos, creyentes y ateos, que desnudan su alma escribiendo una carta a Dios o responden a entrevistas sobre la influencia de Dios en sus vidas. Entre los rostros conocidos encontramos al cantautor Luis Eduardo Aute, al teólogo Olegario González de Cardedal, a la actriz Lina Morgan o al psiquiatra Enrique Rojas, entre otros; aunque a menudo son los testimonios más humildes los que resultan más conmo-

vedores. Como dice en su prólogo Carlos Díaz: «Estas cartas me parecen deliciosas y únicas. No recuerdo tan variadas respuestas en un solo libro, ni de gentes profesional y humanamente más diversas». De fácil lectura, el libro presenta las cartas y entrevistas como relatos cortos e intimistas que llevan a la reflexión y el análisis de nuestros propios sentimientos, siendo su objetivo principal el de enriquecer la reflexión sobre el concepto que cada uno pueda tener sobre Dios o sobre cualquier idea sobrenatural o trascendente. En estos testimonios, existe una pluralidad inequívoca de nuestra sociedad, en cuanto a la expresión de sentimientos muy profundos y de gran calado humano, que no deja indiferente a nadie.

J. M. Alonso

Semblanza franciscana de una vida ejemplar

José Alonso Morales (autor y editor). Salamanca, 2012.

Se trata de la biografía de un sencillito fraile capuchino, fray Honorato de Villanueva (1898-1983), que pasó la mayor parte de su vida como misionero en Venezuela. La vida de fray Honorato ha sido de las que dejan huella por su riqueza y por su santidad. El texto profundiza en las razones que le llevaron a vivir con auténtica actitud de servicio y

entrega, desde el día en que ingresó en el convento hasta su muerte. Asistimos, desde el punto de vista de los que le trataron, al cumplimiento de un proyecto de vida que en él se hizo realidad con fidelidad absoluta. Un libro recomendable para aquellos que quieran conocer y disfrutar de una vida ya lejana en el tiempo, pero que permanece aún muy viva en los corazones de los que lo conocieron, cuyos testimonios constituyen tal vez lo más valioso de estas páginas.

J. M. Alonso

Papá, ¿por qué existen las moscas? 43 regalos filosóficos

Oscar Pintado
Rialp, Madrid, 2011

Más allá del «placer del texto», que diría Barthes, es el placer del contenido lo que nos regala este libro. Son 43 pequeñas reflexiones de grandes temas de filosofía, tratados con profundidad y sencillez, con seriedad y amenidad. Bajo esa sencillez se oculta un gran esfuerzo porque «ser claro exige un gran esfuerzo» (p. 170) para darse a entender, que es el objetivo que debe perseguir el filósofo, pese a que muchos de ellos crean que serlo equivale a ser «experto en la tiniebla conceptual». Lejos de ello, el autor persigue claridades para la vida, porque la filosofía es para

la vida y sus temas interesan a cualquier persona si se saben exponer como lo hace Oscar Pintado, que es un pensador profundo y debe ser un excelente profesor, a juzgar por la elegancia de su exposición, la claridad de su razonamiento y la amenidad de su discurso.

En cada uno de los 43 capítulos nuestro autor introduce un tema consiguiendo interesar al lector e invitándolo a continuar la reflexión a partir de unas pocas, claras y precisas claves. Son pequeñas piezas magistrales que, en conjunto, forman una introducción bastante completa a los problemas filosóficos, de manera que el lector que se inicia, sin darse cuenta se encontrará al final de la lectura del libro con que ya está en el atrio de la filosofía. Pero no perderá el tiempo el lector ya iniciado, que podrá aprender

siguiendo el hilo del pensamiento del autor, que deja ver el curso de su elaboración, algo que sólo dejan ver los verdaderos maestros y que los que no lo son se esmeran en ocultar. Y ambos, el que se inicia y el experto, podrán disfrutar de la lectura.

Los temas son variados, desde la metafísica a la política, pasando por la ética y la antropología, sin dejar de traer a colación a algunos filósofos importantes a propósito de problemas esenciales. Nos encontramos así con Platón a propósito de la ley y la justicia (regalo número 8), con el hombre del tiempo y Heidegger, porque el hombre es tiempo —y, el tiempo, ¿qué es?... ¡menudo problema!— (regalo 35); con la pregunta sobre la existencia, que plantea hasta un niño —¿por qué existen las moscas?— y que no responde

cualquiera; o aún más trágico, ¿en qué se parecen Kierkegaard y el Atlético de Madrid?, cuyo secreto no vamos a develar aquí para mantener el suspense —si el lector es fan del Atlético de Madrid debe buscar el libro ya, y leerlo... los fans del Kierkegaard F. C. ya lo hemos leído— (regalo 28); nos encontramos con los sentimientos (24), con la razón (42) y muchos más temas inseparables de la inquietud del hombre, que no debe temer el hacer preguntas hasta el límite, pues la filosofía explora la realidad hasta adentrarse en el misterio, porque «De lo que no se puede hablar es mejor hablar» (regalo 41), puesto que el pensamiento es solidario de la palabra y sólo con ella se puede hacer un poco de luz.

Luis Ferreiro



Cartas de los lectores

Carta abierta al consejo de redacción de *Acontecimiento*:

Internet reproduce en estos días en varios sitios el artículo de J. M. Burgos que descalifica directa y frontalmente el empeño del Instituto Emmanuel Mounier, pero donde sobre todo —y esto es lo más lamentable— propone un «nuevo» modelo personalista para el presente y para el futuro manipulando la posición católica para llevarla al terreno del desorden establecido: su maquinaria se ha puesto en marcha.

Así las cosas, ¿cuál fue la actitud de Mounier en casos similares, ya desde el primer día? Como sabemos, Mounier no eludió las respuestas a los ataques a la causa, y luchó virilmente, con la fuerza del hombre y de la mujer, con su testimonio hasta el final para refrendarlo. Yo mismo, tras las huellas de Emmanuel Mounier, tampoco soy partidario de callar esperando que la historia ponga a cada cual en su sitio: la historia dista mucho de ser un relato sagrado y carece del poder que le atribuye Adam Smith, junto a la economía, de ser la culta mano oculta con veredicto final inmutable. Lo que la hermenéutica enseña es que la historia la hacemos nosotros y la escribimos nosotros. Incluso con el riesgo de equivocarnos, pero ya se sabe: el mundo es una montaña de mierda y hay que agarrarla con las manos, lo importante es no mancharse el corazón. Y jamás descalificaremos a las personas, sólo a lo erróneo que hay en ellas.

Sabemos, como no podía ser de otro modo, desde luego, que al polemizar con ese personalismo pobretón

que se nos ofrece como bandera redentora no sólo nos arriesgamos a ser mal entendidos por los eternos inseguros que para justificarse pensarán: «¡Bah, una *vendetta* más de la familia Corleone por el control de su territorio mafioso!», y tampoco queremos ignorar que el peor riesgo es el de hacer de pregonero de quien no merece pregón alguno.

Pero evitar el riesgo callando no se me antoja bueno para la causa del personalismo. Todos tienen derecho a saber lo qué se está cocinando en nuestro ámbito. Y tenemos la esperanza de que nuestra réplica sirva al mismo tiempo para henchir con más brío nuestras flácidas velas. También eso lo agradecemos a nuestros críticos descalificadores. Por lo demás, no debería pasarnos lo que a tantos profesores: «¡Yo con la paz perpetua y mis alumnos peleándose en clase!». Como dijo don Miguel de Unamuno, «el fascismo se cura leyendo y el racismo se cura viajando».

En el ejercicio de su libertad, la revista *Persona*, donde apareció el artículo de Burgos, tras haberme invitado a comentarla, algo que hice a regañadientes pero por fidelidad, ha rehusado mi comentario, esa réplica a la que toda persona tiene derecho. Al menos nos queda *Acontecimiento* para publicarla, que es lo que ruego a su consejo de redacción con estas palabras.

Carlos Díaz

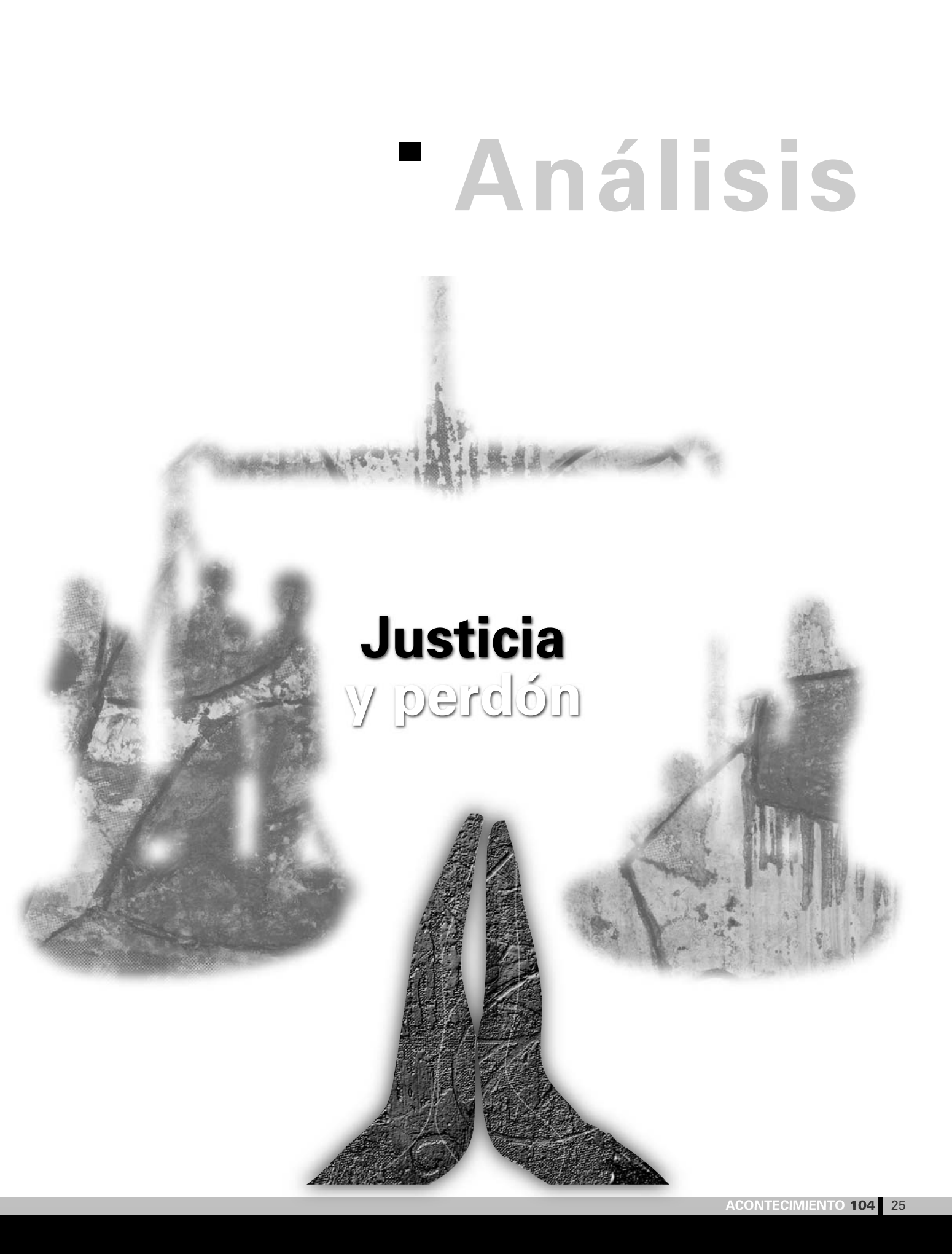
Estoy de acuerdo, Luis, con el fondo de lo que dices en el editorial de *Acontecimiento*¹, pero veo comunicativamente imprudente el modo en que lo dices en el titular (la gente suele quedarse con los titulares), sobre todo porque hay modos claros de decir lo mismo. Aunque en el texto distingues entre laicidad y laicismo, el titular de «democracia laica» contribuye al clima de ambigüedad conceptual, de «río revuelto», que hace las delicias del confesionalismo laicista o anticristiano, hace

tiempo parapetado en la retórica de la «democracia laica», eufemismo de «pseudodemocracia laicista». Lo que cuenta en el uso de las palabras (sobre todo en los titulares), es el real efecto que tienden a tener en determinados contextos comunicativos, previamente predispuestos a lo largo del tiempo. Habría bastado un titular como «Democracia aconfesional» o mejor «pluriconfesional». La democracia ha de ser como el pueblo: pluriconfesional. ¿No crees?

Pablo

1. Se refiere al editorial titulado «A favor de una democracia laica», aparecido en el N. 102 de *Acontecimiento*, 1/2012.

■ Análisis



**Justicia
y perdón**

PRESENTACIÓN

LUIS FERREIRO
Director de Acontecimiento



Un año más, en la ciudad de Burgos, tuvieron lugar las Aulas de Verano del Instituto Emmanuel Mounier, en su XXII edición, con el lema *Justicia y perdón*, que, en su concisa expresión, comprende dos conceptos, más aún, dos vivencias, que pueden parecer contradictorias. Con frecuencia ambas ideas aparecen contrapuestas, como si donde se quiere hacer justicia hubiera que desterrar el perdón o, a la inversa, si queremos que brille el perdón parecería que la justicia debiera quedar velada.

Es necesario reflexionar primero sobre ambos conceptos por separado. En los primeros artículos, que recogen muy sintéticamente las ponencias, el acento recae sobre la justicia, su naturaleza y sus dimensiones. Existencialmente la injusticia nos afecta más cuando somos sus víctimas y reaccionamos con fuerza contra ella, pero aquí partimos de un descentramiento que nos conduce a nuestra responsabilidad por la justicia para todos, esto es, a la obligación de ser justos incluso en perjuicio propio. El problema, entonces, es *¿cómo ser justo en un mundo en el que abundan las estructuras injustas?* Una pregunta que nos lleva a otras, que han de ser personalizadas con el máximo rigor si estamos interesados en la virtud de la justicia: *¿participo en alguna injusticia por acción, omisión o comisión?*, *¿soy justo en las relaciones directas y cercanas con los otros?*, *¿soy justo en las relaciones indirectas y lejanas con los otros?*, *¿soy justo en la resistencia a la injusticia?*, *¿soy justo, especialmente, con los pobres y con otras víctimas de diversas injusticias?*

Si ser justo es difícil, perdonar lo es, posiblemente, mucho más para la mayoría de las personas. El perdón es un acto personal que encaja la ofensa y la supera, restaurando la relación herida o rota, como muy bien explica José Ignacio González Faus. En los tiempos actuales con frecuencia se olvida el carácter profundamente personal del perdón, en aras de la consecución de objetivos más pragmáticos, porque en el fondo las víctimas, a veces, no sólo no importan, sino que incluso estorban. Esto es especialmente claro cuando hay réditos políticos, como nos recuerda Castor Bartolomé.

Si el perdón es la permanencia en el don, y el don verdadero es una cuestión de amor, el perdón no puede ser forzado, sólo puede ser libre. Por tanto, respetar la voluntad de perdonar, o no, es respetar una libertad que lleva consigo el riesgo de que no sea concedido un perdón del que un verdadero arrepentimiento parecería merecer tal gracia.

Son muchas las cuestiones que surgen y no es fácil responder a ellas, comportan un elemento trágico que no puede soslayarse a favor de un final feliz: *¿Se puede ser feliz sin perdonar?* *¿Se puede o se debe perdonar todo o hay actos en sí mismos imperdonables?* *¿Qué hacer para, al menos, facilitar el proceso de arrepentimiento?* *¿Qué hacer para capacitarnos para el perdón y para ayudar a otros a perdonar?* Cada uno, según su propia experiencia, sabe que la llamada al perdón es ineludible, pero también que la respuesta a ella conlleva a veces sufrimiento, como también el gozo de perdonar y de ser perdonado.

Sin agotar la reflexión, quedan abiertas varias preguntas, con todo su interés práctico y actual: *¿es posible que justicia y perdón sean compatibles?* *¿Cómo?* *¿En que condiciones?* La problemática del supuesto conflicto la sintetizó especialmente Desiderio Parrilla.

No presentamos aquí una solución, pero sí queremos insinuar una clave, y es que lo que tienen ambos en común es el amor, que no debe ser contrapuesto a la justicia, siendo ésta una expresión objetiva mínima suya, ni mucho menos contrapuesto al perdón, que es su más exuberante manifestación personal. 

LA JUSTICIA Y EL PERDÓN

FÉLIX GARCÍA MORIYÓN
Catedrático de Filosofía

Esta aportación se sitúa en el marco más general del tema que define este aula de verano: las relaciones entre la justicia y el perdón. Se trata sin duda de un tema arduo puesto que son dos acciones humanas que guardan una relación al mismo tiempo de complementariedad y de oposición, aunque también mantienen ámbitos de actuación bien diferenciados. La actitud ante los presos de ETA y la reciente propuesta de reforma del código penal elaborada por el ministerio de Justicia son buena prueba de ello. Por un lado, parece claro que la solución definitiva del problema del terrorismo de ETA va a exigir en algún momento una cierta dosis de perdón pues sólo el perdón tiene efectos realmente curativos del dolor producido por los graves daños ocasionados y restablece así la justicia, pero también crece con fuerza una presión social que exige, frente a esos mismos daños graves, una actitud que excluye de entrada el perdón y propone la cadena perpetua para quienes han cometido esas acciones. Es un importante sector de la sociedad el que reclama al gobierno, y éste apoya una justicia sin perdón.

El perdón exige no olvidar y va siempre unido al olvido activo: no hace referencia a los acontecimientos, cuya huella hay que preservar, sino sobre la deuda cuya carga paraliza la memoria y la capacidad de una proyección creativa sobre el futuro. Por eso mismo, el perdón resulta imprescindible en el ámbito de las relaciones interpersonales y se hace igualmente necesario en el ámbito de la vida social y política. Sin perdón no existe futuro para las personas ni para la sociedad, pues la memoria permanente del daño sufrido impide hacer planes creativos de cara al futuro. La lógica del perdón es la lógica del don y la generosidad. El perdón es algo que se pide, en primer lugar a la víctima, manifestando genuino arrepentimiento y sentido dolor por el daño causado, a lo que se une la aceptación del reproche. Incluye, al menos en la tradición católica, el momento de la reparación y del cumplimiento de la penitencia, lo que la aproxima al terreno



de la justicia, pero está claro que la supera, pues quien perdona está dispuesto a llegar hasta el final, a perdonar lo imperdonable. Se acepta así la economía del don, en la lógica de la sobreabundancia que distingue al amor de la justicia; depende de la poética de la existencia, cuya culminación es lo religioso. Y desde luego repara más profundamente, pero no es fácil perdonar ni ser perdonado.

La justicia se sitúa más bien en la lógica de la reciprocidad, buscando sobre todo relaciones humanas basadas en la igualdad y la simetría. Incluye, cierto es, una capacidad reparadora de las desigualdades naturales o de partida, buscando de ese modo compensar asimétricamente a quienes se encuentran en posición desfavorable. En la tradición filosófica se mantiene la distinción entre una justicia más simétri-

ca, que recibe el nombre de justicia conmutativa, y otra justicia distributiva que tiene en cuenta las capacidades y méritos de cada persona, procurando tratar con igualdad en aquello en lo que las personas son iguales y con desigualdad en aquello en lo que son desiguales. O dicho de otro modo, entiende el mérito de una manera distinta a la dominante, pues lo que busca es que cada persona aporte según su capacidad y reciba según su necesidad. Es de la justicia de lo que vamos a hablar en este breve trabajo.

LA JUSTICIA COMO EXIGENCIA UNIVERSAL

Existe un interesante juego de simulación llamado *Ultimatum Game*. Se ofrece a dos personas una cantidad importante de dinero para que lo repartan, pero tienen que estar ambas de acuerdo con el reparto. Una persona tiene que proponer el trato, mientras que la otra sólo puede aceptar o rechazar la oferta. Si la acepta, cada uno se llevará la parte acordada. Si la rechaza, ninguno recibirá nada. El planteamiento más racional parece ser aceptar cualquier oferta, pues de no hacerlo se queda sin nada. Sin embargo, no es eso lo que ocurre: la mayoría de las personas que participan en el juego rechazan la oferta si es inferior al 40%. La rechazan y además suelen enfadarse. Parece que perciben en ese reparto una grave injusticia que no están dispuestas a soportar, prefiriendo renunciar a la ganancia segura. Ahora bien, si en lugar de ser una persona la que hace la oferta desigual es un ordenador, entonces la mayoría acepta lo que la máquina le ofrece sin percibir en ello ninguna injusticia.

El juego parece indicar que el sentimiento de justicia es un rasgo universal que está presente en todas las culturas y en todas las épocas, al menos en el sentido de que lo ponemos por delante de posibles beneficios personales. Tiene además un valor prominente en la orientación de nuestra propia conducta y en la valoración de la conducta de las demás personas. Los estudios de psicología evolutiva muestran igualmente que este sentimiento está presente desde edades muy tempranas, siendo un rasgo específicamente humano. Los niños, a diferencia de los chimpancés, comparten equitativamente sus juguetes con otros niños cuando colaboran o juegan juntos, teniendo ya muy claro a la edad de tres años que las normas que rigen las relaciones entre los seres humanos deben ser siempre respetadas. Diferencian ya a esa edad tres ámbitos: el de las relaciones interpersonales, lo que incluye el conocimiento psicológico de los otros, de sus intenciones y creencias; el ámbito de las

relaciones sociales, regido por normas establecidas; y el moral, en el que imperan prescripciones más exigentes. Distinguen, por tanto, las normas convencionales, que regulan las relaciones sociales y que admiten un comportamiento más flexible, de las normas morales, que deben ser cumplidas por encima de todo. Aplicado al ámbito de las relaciones entre iguales que se desarrolla notablemente desde el inicio de la vida escolar, denota una estimativa moral capaz de distinguir entre lo justo y lo legal, ya se trate del reparto de una tarta en un cumpleaños, de los juegos en el patio escolar o de los premios y castigos aplicados por el profesorado en el aula.

La justicia está, por tanto, presente en la conciencia de los niños desde edades muy tempranas, profundamente vinculada a las relaciones entre iguales, pero no sólo, y se manifiesta en relación con las actividades cooperativas, que sólo son posibles si van acompañadas de la justicia.

Así pues, hay una exigencia básica de justicia que podemos plantear como un universal moral que tiene una eficacia proactiva en la configuración de las relaciones sociales. Además, se manifiesta igualmente en el rechazo de aquello que no consideramos justo: la indignación moral, sentimiento fundamental para alcanzar una vida moral más plena, aparece en toda situación en la que se percibe la injusticia, que es la percepción de que algo está mal y necesita una inmediata reparación. Queda expresada en una exclamación breve y contundente: «¡No hay derecho!», que brota de lo más profundo de nuestra conciencia cuando vemos algo que vulnera los requisitos fundamentales de una justa distribución de los bienes y cargas que corresponden a las personas en una sociedad. La exclamación, cuando va acompañada de la debida fortaleza moral, es el punto de partida de una actuación transformadora de las relaciones sociales y se convierte en genuino imperativo categórico que demanda de una buena voluntad su cumplimiento sin condiciones.

DE LA ÉTICA A LA POLÍTICA POR LA JUSTICIA

Desde un enfoque diferente, Paul Ricoeur aprecia también la existencia de tres ámbitos de la vida humana. El primero de ellos corresponde al deseo de una vida cumplida e incluye la estima de sí mismo, en tanto que capaz de actuar intencionalmente e inscribir las propias acciones en el curso de sucesos del mundo. El segundo ámbito es el constituido por las relaciones que establecemos con y para las otras personas; ahí actúan la solicitud, como respuesta a la in-

terpelación de la otra persona y se da la reciprocidad que alcanza su sentido más cumplido en la similitud y el reconocimiento del amor y la amistad. El tercer círculo o nivel lo constituyen las instituciones justas, en las cuales se dirimen los problemas planteados por las relaciones con cada uno, con cada individuo, no sólo los próximos que nos salen al encuentro, y se aborda la distribución de bienes y también de los deberes, los derechos, las cargas, las obligaciones, privilegios y desventajas.

Si nos atenemos estrictamente a este enfoque, sin duda fecundo y atinado, parece que la justicia queda restringida al ámbito de las instituciones. Esta observación es valiosa porque nos recuerda que no es posible un adecuado funcionamiento de las instituciones, en especial de las que tienen que ver con la vida política de la comunidad, si no está gobernado por la ética. Eso es precisamente la justicia: la exigencia de una orientación ética de la acción política que no puede ser reducida a una práctica técnica aplicada por expertos que sólo atienden a criterios instrumentales de eficiencia sin dar cabida alguna a la discusión acerca de las cuestiones que intentan concretar cuáles son los fines de la vida, tanto personales como colectivos.

Ahora bien, no debemos llevar esta distinción muy lejos, olvidando que esos tres ámbitos interactúan de tal modo que ninguno de ellos puede desarrollarse, mucho menos llegar a su plenitud, sin dejarse penetrar por las exigencias y rasgos de los otros ámbitos. Como bien señalaba Platón, y en un sentido recogía hace unas pocas décadas Aranguren siguiendo a Zubiri, la plenitud moral de la persona se debe entender como un a-justamiento pues todo acto humano tiene que ser justo, ajustado a la realidad, para ser bueno. Platón señalaba el necesario equilibrio entre las tres dimensiones del ser humano, sin que ninguna de ellas alcanzara un predominio indebido. El equilibrio ajustado de las tres almas, que implica una relación jerárquica entre ellas, es el *telos* de una vida plena o una vida buena. Todo lo que sea alejarse de ese equilibrio da paso a una vida desajustada, en la que las inclinaciones e intenciones de desparraman sin orden ni concierto, provocando la pérdida del equilibrio que se manifiesta en la persona que es buena y bella.

Del mismo modo, las relaciones de amor y amistad que mantenemos con otras personas, están regidas siempre por la generosidad y la gratuidad y se construyen sobre la similitud y el reconocimiento. Ahora bien, acertadamente señala Ricoeur que en este tipo de relaciones se dan también la reciprocidad y la igualdad, dos elementos claramente distintivos de la justicia. No se reducen las relaciones interpersonales a una cuestión de justicia, pero tampoco son posibles

si se intentan edificar prescindiendo de la justicia. Esto viene reforzado además por el hecho evidente de que en ese tipo de relaciones hay muchas situaciones que demandan intercambios en los que la justicia adquiere además el protagonismo. Como dice un viejo refrán español: «las cuentas como enemigos, para quedar como amigos». Basta con recordar las peligrosas derivas que llevan consigo las herencias familiares o las difíciles gestiones de los bienes gananciales en las parejas constituidas sobre el amor y la amistad.

Del mismo modo, analizadas las relaciones desde el ámbito de la justicia, pronto nos damos cuenta de que no es posible la justicia si olvidamos las exigencias de los otros dos ámbitos. Como bien critican autores que podemos englobar en las corrientes comunitaristas y neoaristotélicas, el planteamiento de la justicia que domina en nuestras sociedades, basado en enfoques utilitaristas o contractualistas, lleva a carencias y disfunciones que no parecen solucionables sin adoptar un enfoque más amplio en el que se incluyen las exigencias de la vida buena, del *telos* hacia el que se dirigen los esfuerzos de las personas para alcanzar una vida plena en fecunda, aunque tensa, relación de reconocimiento y reciprocidad con otras personas que tienen proyectos distintos de vida plena.

Todos somos conscientes de las dificultades que entraña incluir en el debate público las diversas concepciones del bien y las propuestas diversas sobre lo que hace posible una vida plena (mientras escribo esto en septiembre de 2012, se han desatado todas las iras por un vídeo sobre Mahoma). Sin embargo, somos igualmente conscientes de que resulta imprescindible incluir esas dimensiones y de hecho constantemente las incluimos. Michael Sendel lo deja bastante claro en su buen libro sobre la justicia. Reducida ésta a respeto de los procedimientos formales de una supuesta comunidad de hablantes, a cálculo prudente de los beneficios que se siguen para las minorías y las mayorías, o a éticas de mínimos sin máximos, es una justicia que corre el riesgo de desencarnarse y empobrecerse. Esa es la réplica que ofrecen los comunitaristas, pero también la ética de la liberación de Dussel o la justicia entendida como satisfacción de las capacidades de Amartya Sen.

DE LA JUSTICIA Y DE LOS SENTIMIENTOS: EL RECONOCIMIENTO

La tradicional imagen de la justicia la representa con los ojos vendados, aludiendo así a la necesaria impar-

cialidad en su aplicación. Siempre ha existido, por tanto el riesgo de privar al ejercicio de la justicia de la fuerza movilizadora de los sentimientos morales, por más que, como decía antes, ese grito primario contra la injusticia lleva toda la carga emocional de quien no soporta los actos injustos. Al mismo tiempo, favorece también este vacío emocional de la justicia la deriva contractualista y utilitarista de las sociedades actuales, que reducen la vida comunitaria a relaciones contractuales de individuos aislados en sus inoperantes islotes de menguada libertad real. Apelando a un no-civo lema, «vive y deja vivir», se abandona la reflexión seria sobre el bien y la felicidad, lo que dificulta aun más la vinculación emotiva hacia una vida comunitaria regida, entre otras cosas, por la justicia.

El ejercicio de la justicia, su papel rector en la vida de las instituciones comunitarias, pasa en estos momentos por dotarla de esa energía emocional sin la cual limita notablemente sus posibilidades efectivas de estar realmente presente. Sin olvidar el amplio enfoque de Martha Nussbaum a favor de la justicia poética, conviene prestar especial atención a dos emociones cardinales. Por un lado, necesitamos seguir insistiendo en la benevolencia, o la fraternidad, sentimientos morales que estaban muy presentes en los autores iniciales del moderno orden social, como Adam Smith o William Godwin. Sin embargo, pronto fue relegada frente a la omnimoda presencia de la exigencia de libertad individual desprovista de vínculos sociales, apoyada además en un eficaz darwinismo social, auténtico semillero de desigualdades sociales. Por otro lado, necesitamos igualmente profundizar en algo que ya destacó Hegel, pero que es recientemente retomado por Honneth y otros autores. La situación ideal de comunicación es una idea reguladora válida de la vida social, pero está lejos de la experiencia cotidiana real. Para superar esa carencia hace falta una teoría del reconocimiento social y moral. Debemos, por tanto, entender la comunicación como lucha por el reconocimiento, incorporando la idea de conflicto, que no implica necesariamente violencia, a la convivencia social.

El reconocimiento se busca en las mismas tres áreas ya mencionadas: amor familiar e interpersonal; estima social dentro de una comunidad ligada a un sistema de valores compartidos; derechos individuales en el marco de las instituciones. Entonces el reconocimiento puede ayudar a incardinar un sentido de la justicia con densidad emotiva que supere la reificación mercantil de las relaciones en la sociedad actual. Reconocer implica una mayor densidad afectiva

que el puro conocimiento, en el que solemos primar la fría objetividad. Supone además comprender a las personas con todas sus resonancias subjetivas, tal como son y con todo lo que las hace ser lo que son, admitiendo su específico proyecto de plenitud personal, por más que no lo compartamos y por más que sepamos que no va a ser fácil encontrar formas de convivencia que concilien esos diferentes proyectos de plenitud.

No se trata de ser reconocido en el sentido de que se nos reconozcan los méritos individuales, como si fuéramos entes aislados totalmente dueños de lo que hacemos y logramos. Es un reconocimiento que está más cerca del enfoque de Lévinas: es el rostro del otro lo que me lleva a actuar, sin entender la relación como intercambio conmutativo, sino como don y gratitud. Una precipitada y reduccionista comprensión de la justicia como reconocimiento de los méritos nos lleva rápidamente a la actual meritocracia, un mito tras el que se oculta un visión insolidaria de las relaciones sociales en las que abusivamente nos atribuimos méritos que en gran parte pertenecen a la sociedad en la que vivimos y que ha hecho posible que hagamos lo que hacemos, tanto lo bueno como lo malo. El propio Rawls rechaza la idea de mérito como punto de partida de la justicia y, aunque pueda resultar paradójico, es imposible reivindicar los derechos si no partimos de los deberes; como bien señalaba Simone Weil, son los deberes lo prioritario y sobre ellos se articulan los derechos. La existencia de todo ser humano es el resultado de que algunas personas apostaron por él en su momento y se volcaron en los cuidados necesarios para que llegara a la madurez: vivir es estar en deuda, y sobre este juego de deudas y necesidades que deben ser satisfechas se debe articular la justicia.

BREVE APOSTILLA FINAL

Se cierra esta breve reflexión sobre la justicia en un punto muy parecido al que daba comienzo a la misma. Ciertamente es que la justicia constituye un ámbito específico de la vida humana, y como tal está distante de rasgos más enjundiosos y más cargados de entidad substantiva. La justicia no puede ni debe confundirse con actitudes regidas por la compasión, la simpatía o la empatía, pero difícilmente se puede dar la justicia sin una densa imbricación con esas otras dimensiones. Por retomar el tema de este Aula Social, la justicia no es el perdón, pero sin perdón nunca avanzaremos hacia el reino de la justicia. 

JUSTICIA RELACIONAL: ECONOMÍA Y TRABAJO

ANTONIO MÁRQUEZ PRIETO

Prof. Titular de Derecho del Trabajo, Universidad de Málaga



CALIDAD AMBIENTAL DE LAS RELACIONES DE MERCADO

Podemos identificar el «ambiente relacional de calidad», como aquel ámbito o marco de relaciones laborales que pueda ser considerado un bien relacional, y no un mal relacional (Gui, B., 23 ss.). Ello sugiere una calidad propiamente humana, un alto nivel de bienestar subjetivo recíproco, un clima de confianza, entendida ésta como «la atmósfera en la cual las relaciones interhumanas se desarrollan y se consolidan» (Pelligra, V., 263). En este sentido la propuesta de la justicia relacional puede ser considerada un método adecuado de análisis, pudiéndose por ahora anticipar que la misma aborda de forma directa la relación, la actuación recíproca de los sujetos en su conjunto.

Interesa también apuntar, que la buena o mala calidad ambiental relacional, cuyo análisis se pretende es en referencia a las *relaciones de mercado*, que no por ello dejan de ser relaciones sociales. Resulta en este sentido certera la afirmación de Bruni, para el cual no existe oposición entre mercado y sociedad (Bruni, L., p. 197). El mercado no constituye un lugar que amenaza por sí mismo, siempre y de forma absoluta, a la justicia social. Es cierto que a menudo se propone la «desmercantilización» como sinónimo de socialización, de humanización (desde el justo intento de hacer prevalecer la lógica social sobre la lógica económica). Pero, en lugar de proteger al ser humano «desmercantilizándolo» (desde la separación entre mercado y sociedad civil), es también transitable la opción de humanizar las relaciones de mercado. Se entiende, pues, que, en este sentido, el análisis de la calidad ambiental relacional —positiva o negativa— se realice respecto a relaciones propiamente de mercado. El mercado, considerado tradicionalmente como el ámbito del «eros», es entendido también como el lugar de la «philia» por parte de Luigino Bruni. En realidad,

dicho autor propone una concepción ética pluralista del mercado, evitando el peligro de caer en el fundamentalismo de un único *ethos* (ib. 225).

LA PROPUESTA DE LA JUSTICIA RELACIONAL

La propuesta teórica de la justicia relacional ha sido desarrollada con detalle en un trabajo anterior (Márquez Prieto, A., 2008), interesando aquí sintetizar los puntos principales por los que resulta de interés para abordar la calidad ambiental de las relaciones de trabajo:

1. Analiza el problema de la justicia en la relación interpersonal, considerando, en este sentido, que la idea de justicia encuentra explicación desde la noción de relación, que es vínculo recíproco, es decir, vinculación y reciprocidad. La justicia es su efecto emergente si nos situamos en una relación o sistema jurídicos, cuyas referencias, internas y externas, se orienten hacia la misma de forma intencional. Puesto que, desde la concepción de relación, la justicia emergente está ligada a la justicia intencional (ib., 52).
2. La morfogénesis de la justicia tiene lugar a través de una dinámica bilateral en torno a dos ejes: el de relacionalidad, o vinculación (generación de vínculos y dependencias mutuas), que en estado inicial o germinal es, principalmente, «aceptar y corresponder»; y el de reciprocidad (de relación entre valores y motivaciones u objetivos), que en estado inicial es «dar lo propio», «promover lo otro» (tomando la iniciativa de una sucesiva cadena que ha de funcionar de forma libre y plural).

Resulta imprescindible anotar que esta relación de bilateralidad ha de ser simétrica para poder funcionar adecuadamente. Sin embargo, en muchas de las situaciones sociales las partes intervinientes se relacionan de forma asimétrica y desigualitaria. Por lo que un elemento de primera relevancia de esta visión de la justicia social es su carácter necesariamente emancipador, o liberador, de la persona, respecto de las estructuras sociales deshumanizantes, de subordinación o de dominación. En este sentido, la relacionalidad exige la inserción, la inclusión en una relación propiamente interpersonal, un ajuste (autónomo o heterónomo) de lo asimétrico con lo horizontal, de la dependencia con la interdependencia por medio del «expediente de inclusión» (ib. 52 y 53).

3. La teoría de la justicia relacional parte del presupuesto de que es posible la justicia en la relación interpersonal. Desde la apertura a dicha posibilidad se acepta, no obstante, que el mecanismo de búsqueda y generación de la justicia está sujeto a la novedad, no previsible, que contiene la propia relación, porque su específico contenido no está presente en sus componentes considerados por separado, lo que significa la existencia en la misma de un elemento de contingencia (ib., 53).

La opción por la relación —aunque sea metodológica— es también opción por el consenso, sin negar la realidad del conflicto, considerando realista-mente la fragilidad del consenso, de la confianza. Ésta es, además, la opción tradicional del Derecho, que parte de la necesidad y de la posibilidad de actuar de buena fe. Es decir, el Derecho no sólo se ha considerado tradicionalmente a sí mismo como un método de solucionar conflictos, sino también como un instrumento de regulación de la conducta y de construcción de expectativas (Teubner, G., 133), lo que permite atender, procurar y sostener el consenso.

4. La utilidad de la teoría consiste en proporcionar instrumentos de análisis y de explicación acerca de por qué a veces existe justicia en la relación, y otras veces injusticia.

JUSTICIA EN LA RELACIÓN: CONTENIDOS Y VACÍOS DE JUSTICIA

Dentro de la propuesta de la justicia relacional debe insistirse en el hecho de que la relación, en sí misma considerada (relación jurídica, pero entendida en primer lugar como relación humana, interpersonal), es un *tercer elemento*; estando presentes simultáneamente tres elementos desde distintos enfoques. En efecto, la relación no sólo existe como un tercero entre dos agentes o sujetos que interaccionan, sino que, además, en la medida en que es *vínculo recíproco* entre ellos, constituye también un tercer elemento añadido a los ejes de *vinculación* y *reciprocidad*.

Lo cierto es que la relación es, de los tres elementos de la justicia relacional, el que resulta más humanamente perceptible, pudiendo presentar una mejor o peor calidad ambiental. Es decir, una percepción en positivo de la misma que, en la medida en que ayude a las personas, podremos considerarla más humana; o al contrario, si la relación produce un ambiente ne-

gativo. Es ésta una idea que nos sitúa adecuadamente en la afirmación de que la justicia en la relación ofrece calidad ambiental —y viceversa—, ya sea en el nivel intencional o emergente de la justicia relacional, y ya nos refiramos a relaciones puntuales o sucesivas, particulares o colectivas. Así pues, si identificamos la calidad ambiental con una situación relacional de justicia (justicia en la relación), o un bien relacional, o un clima de confianza y cooperación, surge la cuestión sobre lo que contribuye a que el juego relacional sea uno y no otro.

Pueden darse situaciones de injusticia relacional, de ausencia de calidad ambiental, debido a la existencia de vacíos de relacionalidad. Esos vacíos relacionales se pueden referir a cada uno de los diversos elementos, fases y mecanismos del funcionamiento de la dinámica relacional, pudiendo explicar, de forma directa, por qué esta dinámica de justicia relacional no llega a desarrollarse, como sucede, desafortunadamente, en la mayoría de los ámbitos de relaciones laborales. Entre los distintos vacíos de relacionalidad posibles, que impiden que la justicia relacional fructifique, pueden mencionarse los siguientes, sin ánimo de exhaustividad:

1. El vacío más general que, en la mayor parte de ocasiones resulta constatable, es la ausencia de las normas e instituciones indispensables para que las relaciones laborales puedan funcionar según una estructura de red. Téngase en cuenta en ello la enorme relevancia de los contenidos de justicia social, presentes en las normas estatales que aseguran unos niveles mínimos, y que funcionan como base, ámbito o contexto de la red, dentro del cual también se incluye la cultura jurídico-social propia de cada colectividad. Sobre dicha base imprescindible la red se puede construir tejiendo relaciones formales e informales, tal como más arriba se ha expuesto, siendo preciso para que funcione adecuadamente que las relaciones sean lo suficientemente densas y plurales, contando para ello con instituciones de implicación y participación de los trabajadores en la empresa y con los diversos instrumentos de la negociación colectiva.
2. Es lamentablemente común el vacío de paridad y simetría en las relaciones laborales, lo que a su vez conlleva necesariamente un vacío de participación. La propuesta de justicia relacional exige en estos casos que, de forma inmediata y previa al posible funcionamiento de la dinámica de reciprocidad, el eje de relacionalidad arbitre fórmulas oportunas para establecer o restablecer la paridad. Hemos indicado que, en este sentido, el Derecho del Trabajo funciona —o ha de funcionar— como permanente «expediente de inclusión» heterónomo, aunque son preferibles —y más adecuados a la idea de justicia relacional— los «expedientes de inclusión» consistentes en soluciones autónomas.
3. Puede también existir un importante vacío cuando está ausente la nota de pluralismo, la idea pluralista de empresa. Las relaciones industriales son una expresión de la lógica pluralista de representación de los intereses —superando la concepción monista o unitaria de la empresa—, dentro de la cual constituyen un elemento esencial la dimensión negocial y la contratación colectiva.
4. Es, lógicamente, de la mayor importancia, que las invitaciones, los mecanismos, las fórmulas orientadas a la implicación y participación sean verdaderamente relacionales, es decir, en función de las relaciones interpersonales y no en función del proceso productivo. El fraude en el intercambio entre lo empresarial y lo personal puede estar motivado por un vacío de genuinidad y de sinceridad en el compromiso participativo solicitado por parte de la empresa a los trabajadores, incompatible con una participación de calidad. Puede hablarse en este sentido de instrumentalización, que se traduce en técnicas de «fidelización» de los empleados.
5. Puede añadirse que el consenso, por sí mismo, no basta, si no se trata de una cooperación en la justicia; convirtiéndose el vacío de justicia en una amenaza radical al desarrollo del modelo relacional. Así, la reciprocidad en una cooperación sin justicia puede considerarse una «reciprocidad de la corrupción».
6. La dinámica bilateral entre los ejes de relacionalidad y de reciprocidad presupone la amenaza de que se produzcan vacíos de relacionalidad —y por tanto desequilibrios— por cualquiera de las dos vertientes. Pero el intercambio entre lo empresarial y lo personal constituye un entrelazamiento en el que el eje de reciprocidad asume la iniciativa. A ello aluden también las Directivas comunitarias sobre implicación de los trabajadores en la empresa, en la medida en que estable-

cen la necesidad de que las partes se conduzcan de acuerdo con un «espíritu de cooperación» (arts. 4 y 9 de la Directiva 2001/86/CE, art. 1.3 de la Directiva 2002/14/CE y arts. 4 y 11 de la Directiva 2003/72/CE). Por ello, aunque la dinámica de reciprocidad necesita contar, para adquirir consistencia, con fórmulas jurídicas de relacionalidad adecuadas, cuyos vacíos impedirían su efectivo desarrollo, el principal vacío estaría en la falta de un verdadero espíritu de integración en la justicia (desde el eje de reciprocidad) capaz de suscitar una «solidaridad de producción» (en el eje de vinculación), aun en contextos híbridos y de intereses heterogéneos.

REFERENCIAS:

- Bruni, L., (2010), *L'ethos del mercato. Un'introduzione ai fondamenti antropologici dell'economia*, Turín.
- Gui, B.(2005) «From Transactions to Encounters: The Joint Generation of Relational Goods and Conventional Values», en Gui, B. y Sugden, R., *Economics and Social Interactions*, Cambridge, 2005, págs. 23 y ss.
- Márquez Prieto, A. (2008), *Repensar la justicia social. Enfoque relacional, teoría de juegos y relaciones laborales en la empresa*, Pamplona.
- Pelligra, V. (2007), *I paradossi della fiducia. Scelte razionali e dinamiche interpersonali*, Bolonia.
- Teubner, G. (2005), *La cultura del Diritto nell'epoca della globalizzazione. L'emergere delle costituzioni civili*, Roma. 

LA JUSTICIA EN UN MUNDO GLOBALIZADO Y LA LUCHA POR LAS INSTITUCIONES JUSTAS

RAFAEL TABARES

Miembro de Promoción Solidaria y Fundación ALTER

GLOBALIZACIÓN Y JUSTICIA

Vivimos en un mundo injusto. Una afirmación que, como sostiene Thomas Nagel¹, probablemente sea la «menos controvertida que uno puede realizar en teoría política». Afirmar lo contrario supone ponerse de espaldas a la realidad y no escuchar el clamor de los pobres. El hecho de que el orden económico, social y político que gobierna nuestro mundo globalizado es injusto llega a ser una afirmación irrefutable.

¿Pero está contribuyendo esta globalización a la justicia? Afirmaba Juan Pablo II que la globalización no es justa ni injusta a priori. Y que dependía de cómo la hicieran las personas. Y desde luego, a la vista de los datos de la situación mundial, algo nos dice que no se está haciendo muy bien...

En su vertiente más económica, pero que está arrastrando a todas las demás facetas, la globalización no es algo nuevo sino es un proceso íntimamente vinculado al desarrollo del capitalismo y que representa la puesta en práctica de un economicismo en estado puro. La carga ideológica del capitalismo globalizador es lo primero que se está globalizando y en su ejecución está consiguiendo que los posibles efectos positivos de la globalización queden totalmente diluidos.

La reconfiguración geoeconómica y geopolítica que ha generado la globalización la podríamos resumir en la palabra imperio. Con este imperio se globaliza el pensamiento y el modelo neoclásico y neoconservador, con pensamiento y modelo único y absoluto. Y este imperio, impuesto uniformemente a todo el planeta, ha generado una nueva cultura civilizatoria, apoyada en los valores materialistas del egoísmo, de la competición y del consumismo.



Paralelamente, la globalización en relación con la justicia implica la toma de conciencia de que todos los seres humanos que habitan sobre este globo esférico, han dejado de constituir conjuntos separados y auto-suficientes para convertirse en un único conjunto. Es el propio concepto de «nosotros» el que ha cambiado o el que debería cambiar, si acaso debió cambiar alguna vez. «Nosotros» somos todos, todos los seres humanos que habitamos la Tierra, y nuestra interdependencia actual resulta mutua e irreversible.

Por tanto, en este nuevo escenario globalizado, es necesaria una visión ampliada de la justicia que supere el tradicional enfoque estadocéntrico a favor de un enfoque globalista de la justicia². El desarrollo incipiente de este enfoque resulta impracticable sin institucio-

1. NAGEL, Thomas (2008). *El problema de la justicia global*.

2. En este aspecto es muy interesante la lectura del artículo «La justicia en un mundo globalizado» de Juan Carlos Velasco publicado en la Revista de Filosofía Moral y Política ISEGORÍA N.º 43, julio-diciembre, 2010.

nes o sistemas de reglas globales, o de instituciones supranacionales o internacionales más justas, con capacidad reguladora sobre los efectos y las dinámicas globalizadoras³.

La injusticia en el mundo global es más que evidente cuando contemplamos que con la globalización se preservan patrones de desigualdad entre regiones y países, así como en el interior de ellos. Los datos de pobreza son espeluznantes y al contrario de algunos discursos políticos, demuestran que el sistema global va por el camino equivocado. Es necesario y urgente pensar en una nueva economía y una nueva forma de intervención institucional que efectivamente destierren las escandalosas realidades de desigualdad y exclusión que de muy diversas formas afectan a la vida de millones de personas.

LA JUSTICIA EN LAS INSTITUCIONES

Afirma John Rawls⁴ que «la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales». En este sentido no podemos obviar que buena parte de la injusticia mundial está basada en el conglomerado institucional que se ha creado con la globalización. Todos conocemos las perversiones realizadas por «los jinetes del Apocalipsis» (BM, FMI y OMC). Con la globalización hemos asistido a una expansión de las organizaciones e instituciones internacionales y multilaterales, pero la mayoría de ellas han sido reformadas e instrumentalizadas para ser partícipes de la configuración del nuevo orden mundial basado en el paradigma capitalista. En este sentido, la mano invisible del mercado tiene un pulso muy firme y actores bien concretos. Obedece a los dictados de las grandes instituciones económicas y políticas internacionales y está gobernada por las agendas de las grandes empresas transnacionales, con el beneplácito, sometimiento y apoyo de los gobiernos nacionales.

Parece por tanto que la justicia global, como consecuencia de esta interdependencia global, resulta impracticable sin instituciones justas, con riesgo de reducirse a una mera idea programática o tal vez a un mero oxímoron. Paul Ricoeur⁵ afirma que «para promover una vida buena con y para el otro, las instituciones deben ser justas». Pero ¿cómo valorar la justicia en una institución? Una buena herramienta para

realizar este análisis es incorporar elementos propios de los principios de la DSI como son los principios fundamentales o permanentes, que la Iglesia los señala como «el primer y fundamental parámetro de referencia para la interpretación y la valoración de los fenómenos sociales».

Primeramente podríamos establecer dos elementos fundamentales que subyacerían en el trasfondo de cualquier institución que considerásemos justa. Por una parte, la consideración de *la dignidad de la persona*. La centralidad de la persona, sujeto activo y pasivo de la acción justa, debe ser un referente, considerándola con una visión integral (una de las críticas que se le hacen a muchas instituciones es la consideración tan pobre del desarrollo tan sólo en términos económicos). Y por otro lado, la búsqueda del *bien común*, entendido como la búsqueda del bien, de la perfección de todos los hombres y de todo el hombre. El bien común entendido como un deber de todos los miembros de la sociedad y por tanto, como elementos de ella, de las instituciones, y que trasciende al tan aclamado en la actualidad «interés general».

Con estas dos referencias podemos clasificar o intentar caracterizar el ideal de justicia de las instituciones poniendo en consonancia dos principios fundamentales: el de subsidiariedad y el de solidaridad. Estos dos principios funcionan como contrapesos mutuos; si se sostiene uno sin el otro, la institución resultante queda desfigurada, y deja de responder a las exigencias de justicia.

Por el principio de subsidiariedad, las estructuras sociales superiores no deben interferir la vida interna de las estructuras inferiores, sino actuar sólo cuando éstas sean incapaces de realizar sus cometidos por sí mismas; las instancias superiores deben ayudar a las instancias inferiores sólo en caso de necesidad y para que puedan conseguir mejor sus objetivos, con miras al bien común. Este principio aplicado a la lucha por las instituciones justas lo veríamos reflejados en aspectos que la institución debe vivir como son:

- La libertad y la responsabilidad: en el doble plano, personal e institucional, y con vista a un desarrollo humano integral.
- La comunión: favorecer la cooperación y la colaboración en lugar de la competencia dentro y fuera de la institución.

3. Recomendando la lectura de lo que la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) establece en este aspecto la encíclica *Caritas in Veritate*, en el artículo 67.

4. RAWLS, John (1979). *Teoría de la justicia*.

5. RICOEUR, Paul (1990). *Sí mismo como otro*.

- El protagonismo de los pobres, desde abajo: la institución debe ser un instrumento de encarnación, lo que implica dar protagonismo a los más débiles y excluidos.
- La participación: hay que conseguir que la persona contribuya activamente a la vida cultural, política o social de la institución a la que pertenece. Esta participación ha de ser entendida como un derecho y un deber, y con miras a conseguir una institución autogestionaria y realmente democrática.

Por el principio de solidaridad, uno se enriquece dando. Ayuda a reconocer que el destino de los pueblos de la tierra está entrelazado. La solidaridad es la virtud que permite a la familia humana compartir en plenitud el tesoro de los bienes materiales y espirituales. Este principio aplicado a la justicia en las instituciones lo veríamos reflejados en elementos como:

- La vocación de servicio: tanto las personas intervinientes en la institución como de la institución misma tienen que ser conscientes de que el lucro, el beneficio no puede ser el motor exclusivo.
- La solidaridad incluyente: una solidaridad con amplitud de miras, internacionalista, no sólo en atención a nuestros más cercanos sino con aquellos más lejanos que también sufren.
- La encarnación: implica un acercamiento al mundo de los pobres. Pero supone un abajamiento, un cambio de mentalidad, de mirar la vida desde arriba y desde afuera a mirarla desde abajo y desde dentro.
- El destino universal de los bienes: la propiedad tiene una función social, de modo que no es lícita la apropiación o deficiente utilización de recursos cuando otros hermanos están pasando necesidad.

Ambos principios deben ser trabajados en la institución de manera simultánea en vista a la búsqueda del bien común respetando la dignidad humana, pues como afirma la DSI, la subsidiariedad sin solidaridad acaba en particularismo social y la solidaridad sin subsidiariedad acaba siendo asistencialismo⁶. La resultante de los dos principios nos puede dar una aproximación del grado de justicia que nuestra institución vive o al que intenta aspirar.

LA LUCHA POR LAS INSTITUCIONES JUSTAS

Las instituciones son estructuras y mecanismos de orden social y cooperación que gobiernan el comportamiento de un grupo de individuos. Paul Ricoeur⁷ entiende la institución fundamentalmente como «la estructura del vivir-juntos de una comunidad histórica». Siendo las instituciones elementos de vertebración y de articulación social, podemos afirmar que las instituciones deben verse a sí mismas como dinamos culturales, como activos partícipes en la constitución de una sociedad justa, solidaria e inclusiva.

El clamor de los pobres, además de angustiarnos, nos debe interpelar a ponernos en marcha en la construcción de ese mundo más justo que añoramos y en la consecución de la justicia global, y que pasa irremediablemente por la consecución de instituciones más justas, más comprometidas, más instauradoras o anticipadoras del Reino, más revolucionarias y menos preservadoras de la situación de injusticia mundial. En este sentido podemos aportar algunas consideraciones para la realización de esta tarea.

Es necesario el cultivo de una mentalidad distinta, menos egoísta y más solidaria, y donde el sufrimiento de los pobres no nos deje indiferente sino que nos sirva de acicate para vivir una solidaridad real. Es preciso recordar que nuestra indiferencia, nuestra inacción nos hace cómplices de la injusticia. Es tiempo de «acabar cansados» por estar luchando. Nuestro estilo de vida y testimonio nos han de llevar a ser protagonistas de nuestra vida personal y colectiva.

Es precisa una lucha contra las causas de la injusticia. Hay que vencer el relativismo moral que nos amordaza, generado por la falta de valores objetivos y mejorar en nuestra capacidad de ver, juzgar y actuar sobre las situaciones. Las instituciones tienen que luchar contra las causas que provocan las situaciones de injusticia, reconociendo el carácter global, interrelacionado de los problemas que afectan a las personas y buscando compromisos y actuaciones, que aun siendo a nivel local, deben estar marcadas en este planteamiento global.

La lucha ha de ser asociada. La experiencia histórica nos enseña que las grandes transformaciones sociales siempre se han realizado con lucha y con la unión de todos. Es necesario cultivar el espíritu asociativo porque solos no podemos avanzar y ser respuesta a un mundo imperialista. Es prioritario reforzar la dimensión comunitaria e institucional de la lucha, darse

6. BENEDICTO XVI (2009). *Caritas in Veritate*.

7. RICŒUR, Paul (1990). *Sí mismo como otro*.

cuenta que solos por la vida podemos llegar a hacer pocas cosas, y que los otros, los demás, la comunidad-grupo de referencia nos da fuerza, vigor, nos arroja y nos hace más fuertes.

Si la lucha ha de ser asociada, es necesario pues la formación previa y el *cultivo de una cosmovisión común* de los miembros que componen la institución, siendo consciente de que aquélla influirá decisivamente en la puesta en práctica posterior. En este sentido Paul Ricœur⁸ afirma que «la fuerza o la debilidad de las instituciones formales y jurídicas de un país, dependerá en gran medida de si responden o no a los valores concretos de la gente que lo integra».

La lucha ha de hacerse con esperanza. Ningún imperio ha perdurado para siempre o eternamente. La esperanza no es una actitud infantil, todo lo contrario, es la virtud del que cree que las cosas pueden cambiar y lucha por ello. Las sociedades enriquecidas y satisfechas generalmente tienen poca esperanza. Para los cristianos hace más de dos milenios, nació la esperanza. También creo que la esperanza se cultiva con la acción y que la pasividad es enemiga acérrima de la esperanza.

La lucha ha de hacerse con los empobrecidos: las instituciones tienen que dar protagonismo a los empobrecidos, a los más desfavorecidos. Muchas de nuestras luchas obvian a los pobres. Las experiencias de lucha por la justicia deben hacerse con los más desfavorecidos, desde abajo. Los pobres, los explotados, los perseguidos por la justicia son fuente de esperanza. Ellos necesitan que el mundo cambie. Ellos más que nadie necesitan la solidaridad y por eso muchos la viven. Y son ellos los que pueden ayudar a los pueblos enriquecidos a que rompan las cadenas que nos atan.

En cuanto a las *estrategias de acción*, creo que es ineludible un adecuado análisis de la realidad con una lectura de los tiempos oportuna. De un lado estarían las acciones que podríamos denominar de ruptura-no participación-testimonio, que implicarían la denuncia, la concienciación, la resistencia, o la no participación, siempre desde la consideración de la no violencia ac-

tiva. No es tarea fácil es un mundo con una mentalidad cerrada, donde la mediocridad se impone y con una flagrante manipulación de los medios de comunicación. Pero es además prioritario no quedarse en denunciar el mal sino mostrar el bien, por lo que es fundamental el testimonio que podemos aportar tanto a nivel personal como institucional.

Otra referencia en las estrategias de acción sería *la creación de instituciones nuevas o nuevas estructuras*. De una parte, es fundamental mejorar las instituciones ya existentes. Aquí es imprescindible la revisión permanente, a la que muchas veces no accedemos de buen grado, si queremos que las instituciones mejoren desde un punto de vista de la justicia y que sus objetivos no lleguen a devaluarse. Pero también aquí contemplaríamos la creación de nuevas estructuras, novedosas, más justas, que nos puedan conducir a otro orden moral, económico y social en la concepción el mundo. Las concreciones pueden ser muy diversas: una empresa, un partido político, una asociación, un colegio, un medio de comunicación, etc. Y además es necesario que surjan en todos los campos, pues en algunos faltan (en lo cultural, en lo social, pero también en lo político y en lo económico donde se echan mucho en falta) y que el trabajo de ellas esté interrelacionado. También es muy importante que estas instituciones nuevas aporten una visión integral de la realidad dentro de sus fines, por muy estupendos que sean (sería absurdo crear una empresa de agricultura ecológica que no denuncie el monocultivo o una empresa de economía social que justifique el trabajo infantil o una banca ética que no denuncie la perversión del sistema bancario).

A modo de conclusión, afirmo que la lucha por conseguir instituciones justas es una lucha difícil con grandes retos y dificultades. Supone ir a contracorriente y oponerse a los patrones de mentalidad establecidos. Supone «ser raro», incompreensión, rechazo y hasta persecución. Supone entrega permanente y sacrificios. Pero es también una lucha entusiasmante y que en el fondo, dará sentido a nuestras vidas. 

8. RICŒUR, Paul (1990). *Sí mismo como otro*.

DEL ESTADO DE BIENESTAR A LA SOCIEDAD DEL BIEN SER

LUIS FERREIRO ALMEDA
Presidente del Instituto E. Mounier

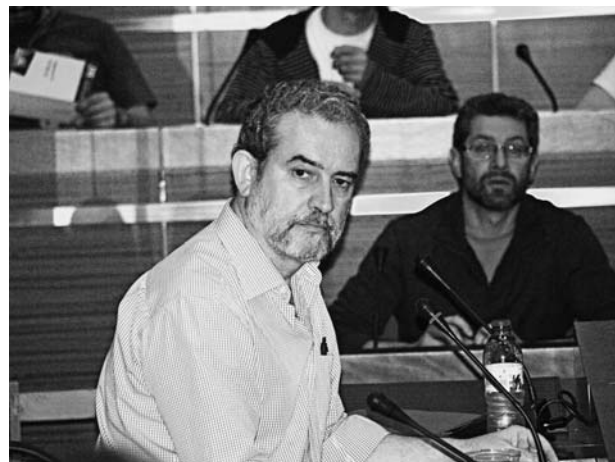
La sed de justicia hace al espíritu rebelde, valiente, beligerante y despreciador del peligro por amor de lo justo. Pero, ¿qué es lo justo? Podemos responder que es la libertad en la igualdad. Esto nos pone de inmediato en contra de cualquier sistema de **dominación**, que, con el presunto fin de mantener la unidad y el orden social se traduce en la decantación de grupos que dominan los recursos para el control de la sociedad, en una evolución de creciente **exteriorización y separación del poder**, que sale del seno de la sociedad para flotar sobre ella más o menos pesadamente.

1. RECURSOS PARA LA DOMINACIÓN... Y PARA LA LIBERACIÓN

Las formas de dominación han ido cambiando a lo largo de la historia, combinando algunas variables cambiantes en calidad e intensidad, que podrían reducirse a cuatro: fuerza, riqueza, inteligencia y amor. Estos factores contribuyen a la dominación, pero también pueden orientarse a la liberación.

A. La **fuerza** es el principal exponente de la vitalidad humana, que se manifiesta en la lucha por la vida, como capacidad de salir victorioso en las relaciones con la naturaleza y con los demás, poniendo en juego la potencia y la resistencia. Puede ser constructora o destructora. En su forma más extrema se convierte en violencia más o menos incontrolada. Cuando la fuerza se institucionaliza con carácter exclusivo da lugar al Estado¹.

La fuerza es el recurso de dominación último y decisivo, sin embargo no siempre es necesario ejercerla, pues su mera exhibición atemoriza y di-



suade a quienes estén tentados de desafiarla. A lo largo de tiempo la fuerza bruta ha ido cediendo su lugar a formas más refinadas y eficaces, como testimonia la historia militar. La reserva última de la fuerza hoy es la de las armas nucleares, con las que se aclara la jerarquía y se podría decir la última palabra, tras la cual se haría el gran silencio.

También es decisiva la fuerza como factor de liberación, especialmente como capacidad de resistencia. Hay que señalar que, en los procesos en los que se ha recurrido a estrategias no violentas, la primera exigencia ha sido la de una gran fortaleza y coraje en quienes así combatían.

B. La **riqueza** es el resultado de la accesibilidad de los recursos naturales, del trabajo y de su organización, de la acumulación de trabajo y conocimiento en forma de tecnología (capital). En realidad se trata de una combinación de fuerza e inteligencia. Grupos humanos que han poseído la fuerza han logrado la riqueza y, viceversa, los países o grupos dotados de gran riqueza siempre se han armado para defenderla. Riqueza e inteligencia son intercambiables en gran medida. Optamos por diferenciarlas porque en la era moderna ha ido

1. Según Max Weber el Estado moderno es *aquella comunidad humana que, dentro de un territorio —el 'territorio' es un elemento distintivo— reclama para sí (con éxito) el monopolio de la violencia física legítima.*

adquiriendo una autonomía que hace aconsejable aislarla como un factor independiente y cada vez más importante en cualquier forma de dominación. Las transformaciones modernas del factor riqueza han contribuido a hacer de él el factor decisivo de la dominación. Entre ellas hay que destacar su desmaterialización, que ha facilitado su deslocalización y una movilidad a la velocidad de la luz, que se refleja especialmente en el protagonismo del **dinero** y el desarrollo de la hegemonía del sector financiero sobre el mercantil y el productivo.

- C.** La **inteligencia** es el recurso de importancia más creciente, pues a medida que la complejidad social y la dependencia de la ciencia y la tecnología crecen, se hace cada vez más necesaria para gestionar y controlar el sistema de dominación resultante. La inteligencia se puede orientar hacia la interioridad de las personas, como formación de la personalidad (*Bildung*) o conocimiento de sí mismo (*gnosce te ipsum*), y hacia la exterioridad, volcándose en el conocimiento del mundo en formas diversas, de las cuales la dominante en la modernidad es la que arranca de F. Bacon (saber para prever, prever para proveer).

La inteligencia se refracta en facultades diversas, cuyos rendimientos pueden ser personales e intransferibles o bien quedar incorporados en sistemas de información, de control, mecanismos automatizados, etc., es decir, conocimiento útil y utilizable, con independencia de quien lo haya producido. En este caso, podemos hablar de conocimiento objetivado y alienado, pues el producto de la inteligencia puede sufrir el mismo proceso que el de la fuerza de trabajo, analizado por Marx².

Merece la pena destacar la importancia del papel jugado por los **medios de comunicación de masas** en la difusión y distribución del autoconocimiento social. Un análisis pormenorizado de este sector estratégico dejaría en evidencia la asimetría de los flujos de información, desvelando a quienes se ocultan detrás: un reducido grupo monopolista del poder de la palabra y la imagen estrechamente relacionado con el monopolio de la riqueza.

- D.** El **dominio del corazón** o el orden de los afectos.

El **amor** puede parecer un componente extraño para incluirlo en un sistema de dominación, sin embargo, es fundamental. El poder de los afectos humanos es decisivo, desde el amor al odio, como formas extremas entre las que cabe una variedad riquísima. Los soldados de Alejandro estaban dispuestos a morir por él, Cleopatra salvó su dinastía conquistando al conquistador, las fuerzas guerreras se apaciguaban mediante una boda entre reyes, etc. Serían inacabables los ejemplos de la creatividad humana para implicar los sentimientos en los asuntos del poder. De ahí que Maquiavelo planteara la cuestión de si es más eficaz el amor que el temor para la seguridad del poder del príncipe³. El amor del pueblo puede mantener en el poder a sus gobernantes, el odio puede derribarlos. Ernesto Guevara aseguraba que el odio es el motor más eficaz para una revolución, pero no que sea la mejor forma de mantenerlo. Para ello la lealtad es el lujo de la autoridad.

El aparato de persuasión que denunciaba Galbraith ha alcanzado un poder de seducción capaz de inocular toda clase de apetencias. En nuestra época la manipulación de los sentimientos se ha perfeccionado mediante el empleo de una potente tecnología de la alineación con alcance planetario. El principal efecto logrado es la revolución de los afectos y de las expectativas de cada individuo. Se ha impreso en el inconsciente de cada uno un sistema de preferencias valorativas inducidas desde el exterior. Marcuse ya denunció el mecanismo de desublimación represiva, como una especie de vaciamiento de la libertad por medio de la libertad.

La desafectación de los afectos y su degradación en manos de la industria del sentimiento y de la política de la felicidad recuerdan el mundo feliz de Huxley, donde la multiplicación del deseo se transforma, no en signo de libertad, sino en instrumento de poder, que manipula la vida afectiva presentándola como juego y como dedicación exclusiva del sujeto. El microrrelato desplaza al macrorelato y el campo de juego es ahora el universo personal. Tiene razón Lyotard (p. 36), *cada uno se ve remitido a sí mismo. Y cada uno sabe que*

2. Hay que destacar una potente exteriorización del saber con respecto al 'sabiente', en cualquier punto en que éste se encuentre en el proceso de conocimiento. El saber es la principal fuerza de producción (F. Lyotard, *La condición postmoderna*, p. 16).

3. «Se presenta aquí la cuestión de saber si vale más ser temido que amado. Se responde que sería menester uno y otro juntamente; pero como es difícil serlo a un mismo tiempo, el partido más seguro es ser temido, primero que amado, cuando se está en la necesidad de carecer de uno u otro de ambos beneficios» (*El príncipe*, XVII).

ese sí mismo es *poco*, sin embargo, sabe de su impotencia y la ha interiorizado, con lo cual se ha condenado a la inacción. Correlativamente, en el terreno de juego social, se pierde el sentido de la orientación y entre el individuo y la masa se debilitan las instancias intermedias que podrían proporcionar sentido e impulsar cambios sociales.

Después de más de dos siglos de Ilustración, nunca ha sido menos autónomo el sujeto. La homogeneización de los sentimientos, de los caracteres, de las formas de vida, de los valores vigentes y de otros muchos aspectos de la vida humana han confirmado las peores predicciones sobre el nihilismo adveniente y el avance de la sociedad de masas. Estando así las cosas, para la conquista de la libertad es necesaria una revolución cultural que trabaje por el desarrollo de personalidades ricas e independientes, por la neutralización de las influencias despersonalizantes, por la crítica de los valores vigentes y de su jerarquía...

El orden en que hemos dispuesto estos cuatro factores responde a una gradación de aceptabilidad creciente en las relaciones humanas, mientras el recorrido en el orden inverso significa una degradación de esas mismas relaciones. Cuanto mayor peso tienen la fuerza y la riqueza, más evidente y onerosa se hace la dominación para quienes la soportan. Por el contrario, cuanto más importancia adquieren la inteligencia y el amor, resulta más suave y liviana, y pasa más desapercibida.

2. LA EXIGENCIA DE LEGITIMACIÓN EN UN MUNDO ESCINDIDO Y EN CONFLICTO

El Estado trata de mantener una cara amable, haciendo ver que su labor principal es la procura de mejores condiciones de vida para sus ciudadanos. En este cometido ha pasado de atender las primeras necesidades, en las primeras versiones del Estado de Bienestar, a sufragar lo superfluo, por ejemplo, la provisión de recursos de ocio; de la adjudicación de derechos para el logro de realizaciones de carácter primario a otras de tipo secundario, etc. De tal manera que la acción del Estado se modula por la estructura de apertencias cuya satisfacción demanda la sociedad.

Por un lado, juega a la legitimación con el lenguaje de la compasión, es decir, democracia, solidaridad, ayuda humanitaria, derechos de las diversas generaciones, igualdades, etc. Sin embargo, este juego se lleva a terrenos no estratégicos. Por otro lado, estaría el juego de lenguaje secreto, en el que se dirimen los

problemas del mando y en el que participan muy selectos jugadores, aunque a veces sale de la discreción y hace alarde de su existencia, como lo expresaba la Secretaria de Estado de los EE. UU., Madeline Albright, la dama visible de un poder no tan invisible: *para que la mundialización funcione, los Estados Unidos no deben tener miedo de actuar como la superpotencia que son... la mano invisible del mercado no funcionará jamás sin un puño invisible. McDonald's no puede extenderse sin McDonell Douglas, el fabricante del F15. El puño invisible que garantiza la seguridad mundial de las tecnologías de Silicon Valley se llama ejército, la fuerza aérea, la fuerza naval y el cuerpo de marines de los Estados Unidos* (New York Times Magazine, 28 de marzo de 1999).

Lo cual desvela que el Estado de bienestar ha sido capaz de combinar una acción benéfica hacia el interior promocionando un alto grado de servicios, de riqueza social y aumentos de rentas personales, con una poderosa producción militar y una acción exterior agresiva y violenta. Su legitimación en la política interior no ha impedido la arbitrariedad de su política exterior, lo cual muestra una contradicción en su naturaleza, con fracturas bien visibles.

Desde el nacimiento de la burguesía la sociedad como un todo ha sido sometida a tensiones que han provocado fracturas y estratificaciones, con la consiguiente diferenciación de instituciones especializadas, en las cuales el hombre moderno ha debido situarse forzosamente, a veces con la conciencia clara de vivir zarandeado por fuerzas que le sobrepasaban con mucho.

- A. La primera segregación moderna fue el Estado. Racionalizándose de forma creciente en torno a un poder único se constituyó como un sujeto autónomo de la sociedad, cuyo funcionamiento cada vez se iba pareciendo más a una máquina. Conquistó su espacio frente a la religión y a la sociedad, fue un primer factor de despersonalización y de empobrecimiento que impidió a la sociedad fortalecerse como sujeto. Su legitimidad se fundamentó en las funciones de defensa, ofreciendo **seguridad** a cambio de la renuncia a la libertad, como explicó Hobbes.
- B. El mercantilismo desplazó al sujeto de la fuerza hacia el terreno de la **economía**. La compañía mercantil es un invento europeo, cuya flexibilidad le ha permitido múltiples mutaciones para adaptarse a condiciones muy diversas en pocos siglos de existencia, hasta configurarse la empresa capitalista como una entidad que podríamos decir

que combina un mínimo de sujeto con un máximo de acción, haciendo abstracción del hombre, que queda reducido a fuerza de trabajo o a cliente.

Las empresas y el espíritu de empresa pusieron los cimientos de la mayor segregación de la era moderna, **la economía capitalista**, cuya gran autonomía la ha llevado a la hegemonía social. La emancipación de la economía de la totalidad social dependió por mucho tiempo de la protección del Estado, por ejemplo para aplastar las huelgas o abrir los mercados a cañonazos. Hoy la situación se ha invertido. El poder de las empresas transnacionales y de los grupos financieros internacionales es el que condiciona la política y sostiene un imperialismo económico a escala mundial.

La legitimación del capitalismo corrió a cuenta, en un primer momento, de una burguesía ascendente, abanderada de la emancipación social frente al Estado absolutista. Una vez en el poder, el discurso legitimador se basó en el progreso y **la promesa de riqueza**, que vendría como una marea que crece y pone a flote todos los barcos varados en la playa.

- C. En el **sistema del conocimiento**, a partir del siglo XIX las ciencias avasallan al resto de los saberes. Así, desde la Ilustración se ha llegado a la emancipación de la ciencia respecto a la filosofía, la ética o cualquier otro saber que quiera darle sentido. No es raro que la lista de científicos enrolados al servicio del militarismo estatal sea legión. Pero, aunque más pacíficos, no menos larga es la lista de científicos al servicio del desarrollo del capitalismo. El científico se lava las manos y vende su fuerza de trabajo intelectual, su producto se convierte en mercancía. La ciencia se afirma en la ideología de la neutralidad y se convierte en un apéndice del poder económico, *la ciencia se convierte en una fuerza de producción, es decir, en un momento de la circulación del capital*. Los criterios extracientíficos, entre los cuales ha llegado a ser decisivo el criterio crematístico, la determinan: *pues no hay prueba ni verificación de enunciados, ni tampoco verdad sin dinero. Los juegos del lenguaje científico se convierten en juegos ricos, donde el más rico tiene más oportunidades de tener razón. Una ecuación se establece entre riqueza, eficiencia y verdad*. (Lyotard, p. 84). Los

finés de la ciencia y la técnica se imponen desde instancias segregadas de la sociedad.

- D. Por último, como resultado de todas estas escisiones y de las instituciones resultantes, se ha creado una fractura gigantesca a lo largo de los últimos cinco siglos, que se ha vuelto abismal en el último, dando lugar a dos humanidades, el Norte geopolítico, enriquecido, tranquilo y libre, por un lado, y el Sur, empobrecido, violento y oprimido por sus propios autócratas y por el imperialismo del Norte. La llamada **globalización** es un proceso de ajuste del poder, cuyo liderazgo ejercen los señores de las finanzas, que han sido capaces de coordinar a los poderes políticos nacionales e internacionales para llevar a cabo su proyecto, impasibles a los daños colaterales de las crisis que han ido produciendo con el hundimiento de las economías emergentes por los huracanes financieros que han desatado, con un fuerte coste humano para los más pobres. Sus políticas han propiciado un saqueo sistemático desde los años ochenta, con la trampa de la deuda externa del Tercer Mundo y han supuesto un enriquecimiento privado a costa de lo público. Hoy es más que evidente que el lugar clave de la dominación se sitúa en el sector financiero del capitalismo. Hay hombres y nombres detrás de ella, no es un proceso sin sujeto, aunque éste ensaye el camuflaje para esconder responsabilidades y aunque aspire a neutralizar la subjetividad social de la que podría nacer una peligrosa rebeldía.

3. LA CRISIS ACTUAL DE LEGITIMACIÓN

El mensaje legitimador del poder pretende la obediencia convenciendo por su capacidad de resolver problemas —lo que, a su vez, requiere crear problemas para demostrar que se posee la solución—, y tener la solución para superar toda clase de crisis, de hecho la sociedad posmoderna se presenta como la sociedad de la crisis permanente⁴. La pretensión de ser un sistema virtuoso se funda en la eficacia: *Su legitimación, tanto en materia de justicia social como de verdad científica, sería optimizar las actuaciones del sistema, la eficacia. La aplicación de este criterio a todos nuestros juegos no se produce sin cierto terror, blando o duro: sed operativos, es decir, conmensurables o desapareced* (Lyotard, p. 10). Para la minoría rebelde esto es una ampu-

4. Klaus Offe estima que una de las facetas de la deslegitimación es la crisis en la gestión de la crisis.

tación ética del hombre, pues la virtud de la que presume el sistema no es congruente con la ética, ni siquiera con la epistemología y, por tanto, más allá de que funcione, o no, es falso: *el criterio de operatividad es tecnológico, no es pertinente para juzgar lo verdadero y lo justo* (Lyotard, p. 11).

Un ejemplo de esto es la investigación científica aplicada al desarrollo de tecnologías innovadoras, a las que no se puede jugar libremente, ya que está sometida al control de las empresas que las financian con fines lucrativos y a la protección de los sistemas estatales de patentes. El odioso asunto de las patentes de fármacos contra el SIDA es sólo una muestra de cómo se han intentado legitimar los beneficios por la magna causa de la investigación científica, cuando lo ético sería la proscripción de estas empresas que hacen de la vida de las personas una ocasión de lucro, y la realización de su actividad de otra forma que no tiene por qué ser menos eficaz.

La educación misma, otrora esperanza de emancipación, se pone al servicio de un modelo de desarrollo predeterminado por una opción de valores economicistas. Según explicaba Galbraith: *la amplia expansión del acceso a la educación superior, junto con un aumento de los medios para suministrarla se ha atribuido a un interés nuevo y más lúcido por la educación popular. Pero tiene raíces más profundas... Si el sistema económico no hubiera necesitado más que millones de proletarios analfabetos, estos habrían sido muy probablemente el único resultado*⁵. Según Galbraith (p. 412), el sistema educativo de los Estados Unidos produjo 382 doctores en 1900; en 1977 fueron 33.816, creciendo con la economía como una condición necesaria del desarrollo económico. A esa fuerza dedicada al saber, le faltaba un saber superior, un ideal y la valentía para enseñar a ser personas y no piezas de una máquina o átomos de una masa empujada a un insaciable consumo compulsivo. Esos miles de doctores, ingenieros y científicos predestinados como estaban a servir al único gran relato que persiste, el proyecto capitalista, jamás tuvieron un mal pensamiento contra él.

4.- COMBATIR POR LA LIBERACIÓN HACIA LA SOCIEDAD DEL BIEN SER

No es posible, aquí, esbozar una utopía al estilo de Tomás Moro, pero sí enunciar algunas condiciones que creemos indispensables para ella. Para comenzar hay

que superar ciertos maniqueísmos, como el que enfrenta la sociedad (buena) al Estado (malo), otro puede defender el Estado de bienestar (bueno) frente al mercado. Sería más acertado hablar de **sistema de bienestar** que de Estado de Bienestar. Éste no fue más que el mismo Estado de siempre, que, en unas circunstancias históricas, asumió el protagonismo de coordinar las fuerzas de la economía y del conocimiento. El resultado fue una sociedad más igualitaria en lo material, con más facilidades para vivir —y, sobre todo, con facilidades que venían dadas—, pero también más posesiva y reclusa en el ámbito del tener frente al ser, en el que se fomenta la aspiración a la posesión del pequeño burgués, se educa en el lenguaje adquisitivo, se conceden reivindicaciones justas, que, a veces, alejan de la justicia y extinguen la sed de justicia.

Por supuesto, hay que denunciar y combatir la desigualdad creciente en nuestras sociedades. Pero hay algo más. El malestar es síntoma de que el hombre no puede resignarse a ser objeto, ni a ser una función, ni a ser encuadrado en una organización social que le viene dada, ni a actuar con eficiencia... Sólo le satisface ser protagonista de su vida y eso, cuando lo sabe, le lleva a una actitud agonista frente a toda cosificación, estandarización o vaciamiento de sentido. En esta lucha la motivación esencial ha de venir del amor, pues sin amor a la justicia nadie asumirá los riesgos y sacrificios necesarios, sólo así será posible la conquista de la palabra y del pensamiento, que permitirá reconquistar el ámbito de la inteligencia y arraigarla humanamente.

Como querían los anarquistas, la liberación consistiría en reabsorber el poder, la propiedad y el saber, que en el proceso de la modernidad se han segregado y externalizado respecto a la sociedad para funcionar con autonomía frente a ella, y que han terminado subordinándola y encorsetándola en los aparatos del Estado, el capitalismo y la ciencia. De este modo, la sociedad se reapropiaría las esencias que han sido destiladas de ellas para privilegiar a las élites consolidadas, realizaría el poder democrático, la socialización de la economía y la conquista del saber como ciencia y sabiduría.

Pero no bastaría la transformación de las estructuras, es preciso el protagonismo del ser humano socializado en fraternidad, igualdad y libertad. La sociedad del bien ser sería una sociedad de seres humanos buenos, es decir, que aspiran a serlo, de personas con sed de justicia y que luchan por la justi-

5. J. K. Galbraith, *El Nuevo Estado industrial*, p. 49.

cia para, así, llegar a ser justas, prefiriendo padecer la injusticia antes que cometerla. De personas que alberguen aquel sentimiento de Alishoa Karamazov de que «todos somos responsables de todo y de todos y yo más que nadie» (Dostoievski).

Pero la justicia es condición necesaria, pero no suficiente. Aristóteles y Santo Tomás insistieron en que era imprescindible la amistad. Una sociedad del bien será, también, una sociedad del buen amor, es decir una sociedad que lleve inscrito en el corazón de sus miembros un «ordo amoris» justo que se corresponda con una escala de valores bien ordenada que sirva al bien de la persona. Por tanto, un proceso de liberación debe partir del orden del corazón, para ordenar desde él el resto de los recursos.

Hay una legitimación de la fuerza por el heroísmo, una legitimación de la inteligencia por la búsqueda desinteresada de la verdad, incluyendo la verdad sobre el hombre y sobre la sociedad, una legitimación de la riqueza por el trabajo y, sobre todo, por el don. En definitiva, todas ellas son formas en que la persona experimenta la superabundancia del ser o, lo que es lo mismo, del amor. Una palabra gastada, cuyo contenido hay que rescatar, para que sea inteligible y realizable, pues el amor y la justicia son los verdaderos fundamentos de una vida social que pueda llamarse humana.

Para esto se necesitan pioneros, minorías madrugadoras, capaces de vivir anticipadamente la utopía, que se pongan en marcha antes de la aurora y que deberán ser militantes, es decir, contemplativas (capaces de vislumbrar valores espirituales), disciplinadas, con sentido de la gratuidad y del sacrificio sin merma

de la alegría. Minorías que alumbren el nacimiento de un nuevo sujeto social –sociedad personalista–, libre de toda dominación y fundada en los recursos del corazón y de la inteligencia.

La tarea es local, desde abajo, pero sin perder de vista su aspiración y responsabilidad universal. Por ello, desde el primer momento hay que buscar un sistema de bienestar mundial, pues sólo un bienestar universalmente compartido es legítimo. Esos cambios requerirán la instauración de autoridades mundiales capaces de imponer soluciones que hagan posible una vida digna para todas las personas que habitan el orbe. En este sentido, hay reclamar la creación de instituciones soberanas, por encima de los Estados, que velen por la satisfacción de las necesidades básicas de todos los seres humanos, autoridades tales como:

- Una institución que asegure la suficiencia alimentaria mundial e impida que exista el hambre, la desnutrición y los negocios viven de ellas.
- Un organismo que asegure la salud para todos, poniendo a disposición de los más pobres los recursos sanitarios que hoy sólo están al alcance de quienes tienen la solvencia suficiente para curarse.
- Una agencia medioambiental que impida la agresión a la naturaleza, la explotación abusiva de recursos finitos, que controle la contaminación, y que distribuya equitativamente los recursos renovables. 

COMPRENDER ES PERDONAR

Hermenéutica de la culpa

MARCELINO AGÍS VILLAVERDE
Universidad de Santiago de Compostela



I. CONOCER Y RECONOCER LA CULPA: EL PROBLEMA DE LA CONCIENCIA

¿Por quién murió Sócrates y para qué? La serena aceptación de su condena y su negativa a torcer su trágico destino huyendo de la cárcel para no quebrantar las leyes de la ciudad, para no añadir un acto injusto a la injusticia con él cometida, nos sigue dejando perplejos después de tantos siglos. Cuesta pensar que murió por unos ciudadanos que le volvieron la espalda en el momento decisivo. Más bien tendemos a explicar su firme determinación para acatar su injusta condena diciendo que murió por la ciudad, esto es, por el respeto debido a las leyes y a la justicia como valores superiores del hombre. Es imposible, por tanto, entender su actitud sin acudir a unos inquebrantables principios morales que quiso traicionar aun sabiendo que le conducían a la muerte.

Podemos pensar también que murió por la verdad y no iríamos muy desencaminados. Él trató, acudiendo a sus mejores argumentos, de demostrar su inocencia durante el proceso pero sus acusadores deformaron la verdad y obnubilaron a los jueces. Mas la verdad, antes o después, sale a la luz. Sócrates no era un filósofo relativista que dudase de la existencia de la verdad y del bien. Se había dedicado toda su vida a buscarla con ahínco y a ayudar a los demás a descubrirla. Por eso, presentía que sus conciudadanos la descubrirían, como así fue.

¿Sabían los atenienses lo que hacían al condenar a Sócrates? Dicen que Platón nunca perdonó al régimen democrático por haber sido corresponsable de su condena a muerte. También dicen que tras su muerte los atenienses se sintieron huérfanos y experimentaron tal vacío que su remordimiento, su conciencia de culpa, les carcomió las entrañas y los acusadores fueron, a su vez, acusados y condenados por haber privado a la ciudad de su filósofo. Se dice todo eso y el propio Sócrates dio pie a dichas especulaciones porque lo profetizó en su discurso de despedida después de ser condenado, pero... no se sabe.

Lo que a nosotros nos importa para situar nuestro tema es determinar en qué medida ese binomio que

conocemos como «intelectualismo socrático» es veraz. ¿Debe el hombre ser sabio para ser moral? ¿El que obra mal lo hace por ignorancia, como defendió Sócrates, y su acción, en el fondo, es un problema de conocimiento o, para ser más precisos, de desconocimiento?

En la pregunta se mezclan, por lo menos, dos aspectos a considerar: el problema del conocimiento como preámbulo de la acción; y el eterno problema de la condición humana y del mal. Vayamos por partes.

Los griegos distinguieron de forma muy precisa la opinión (*doxa*) del conocimiento más elevado, racional o científico, al que llamaron *episteme*. Hay, sin embargo, una tercera vía de conocimiento que siempre ha estado ahí, aunque la filosofía no haya sabido muy bien qué hacer con ella: la *phronesis*, el conocimiento práctico de la vida, el buen sentido, o sentido común. Es un conocimiento prudencial, intuitivo, fruto de la experiencia, de la espiral sin fin de nuestro aprendizaje. Nos hallamos ante un conocimiento imprescindible para conducirnos rectamente en la vida. No necesitamos leer un grueso tratado de moral para saber si nuestra acción es buena o mala, justa o injusta, y si sus efectos serán perjudiciales para nuestro prójimo o para nuestro mundo. Dicho con otras palabras, poseemos un elemental conocimiento que en términos morales llamamos conciencia. La acción mala genera la conciencia de culpa.

En el lenguaje bíblico el término «conciencia» tarda en aparecer porque la lengua hebrea carece de esta palabra que podríamos calificar como «técnica». Por eso en la literatura hebrea se habla del «corazón» para referirse a la conciencia moral como principio y fuente de la acción moralmente responsable. La responsabilidad y la conciencia moral recaen en el corazón (Cf. Job 27, 6; Mc 7, 21, 22). Todavía hoy nosotros decimos que una persona tiene «buen corazón» para expresar la bondad de alguien. La filosofía occidental ha preferido, en cambio, el término «conciencia» (*syneideis*, en griego; *conscientia*, en latín). Cicerón es el primer escritor que lo usa de forma generalizada en su sentido moral y lo usará también Séneca. Es un término que pronto se popularizó, gracias a la influencia de la filosofía estoica. San Pablo lo utiliza profusamente en sus *Cartas* para defender el principio de la libertad interior

sobre el criterio judío de la ley: la conciencia que acusa y aplaude es el rasgo que define al hombre libre. Como es natural, él enfatiza la acción del hombre justo que obra en conciencia, que obra libremente, porque su corazón es bueno y no porque la ley le obligue a ello. En una de las *Cartas a los Romanos* escribe: «cuando los gentiles, guiados por la razón natural, sin ley cumplen los preceptos de la ley, ellos mismos, sin tenerla, son para sí mismos la ley. Y con esto muestran que los principios de la ley están escritos en sus corazones, siendo testigo su conciencia» (Rom 2, 14-15). Así pues, en materia moral, como decíamos, no es fácil excusar a alguien por falta de conocimiento, por ignorancia, pues nacemos con una conciencia moral, con una voz interior que podemos escuchar o no como parte de nuestra libertad y de nuestra responsabilidad. La libertad, como es bien sabido, es una condición que da valor moral a nuestras acciones. La grandeza moral del hombre consiste en elegir y realizar el bien, aunque pueda en razón de su libertad obrar mal. La cuestión de saber si el ser humano es bueno o es malo, si tiende al bien o al mal de manera esencial, nos lleva a la segunda cuestión sobre la condición humana que había dejado pendiente.

II. CULPA Y MAL. REFLEXIÓN INÚTIL SOBRE LA CONDICIÓN HUMANA

La discusión es interesante desde el punto de vista de la historia de la filosofía pero no lleva a ninguna parte. El hecho cierto e incontestable es que el mal existe, que está en el mundo y que el hombre, en razón de su autonomía moral, lleva marcada en su propia constitución la posibilidad del mal moral, pero dicha posibilidad no puede denominarse todavía culpa. «Desde esta posibilidad —escribe el filósofo francés Paul Ricœur— a la realidad efectiva del mal hay una distancia, un salto: ahí reside todo el enigma de la culpa»¹. Atrás queda toda una larga tradición filosófica que presentaba al mal moral y al mal metafísico como una consecuencia de la limitación constitutiva de las criaturas, pienso en Leibniz, por ejemplo. Según esta nueva posición, «la idea de limitación, tomada en sí misma, es insuficiente para acercarse a los umbrales del mal moral»².

Así pues, según la autorizada voz del Ricœur de *Finitud y Culpabilidad* (1960), el enigma de la culpa es la distancia que media entre la posibilidad del mal y su realidad efectiva merced a la labilidad de nuestra condición. Es cierto que somos frágiles, que podemos caer, y que el mal prospera a través de nuestras limi-

taciones humanas, demasiado humanas. Pero entre la posibilidad del mal inscrita en nuestra realidad antropológica y su materialización media la voluntad del hombre por obrar rectamente, la voluntad ética de distinguir lo aceptable de lo inaceptable, el bien y el mal. Media nuestra libertad.

El mal existe en la conciencia dentro de los límites de la vivencia de la culpabilidad. No entro a valorar en qué medida influyen en este sentimiento o vivencia de la culpabilidad aspectos innatos o más bien culturales y aprendidos que orientan al hombre a hacer el bien y a censurar el mal. Lo único que constato es que la vivencia de la culpabilidad se deriva del ejercicio de la conciencia, la capacidad que toda persona tiene para poner en correlación su sentido moral, sus valores y el contenido moral de la conciencia, sus actos. Uno debe ser fiel a sí mismo y cuando deja de serlo su conciencia está ahí para recordárselo generando esta experiencia de culpabilidad que es la punta de un iceberg del que también forman parte otros sentimientos (angustia, tristeza, etc.). La liberación de la culpabilidad nace de esta aceptación consciente de la propia responsabilidad y depende en buena medida de la reparación del mal causado o del perdón de las víctimas. Lo que nos introduce en el último aspecto que quisiera presentar: la interrelación entre justicia y perdón.

III. JUSTICIA Y PERDÓN

El hecho cierto es que el hombre yerra, una y otra vez obra mal. En ocasiones se arrepiente porque la voz de su conciencia promueve el arrepentimiento ante el mal cometido. Pero el mal ya está hecho, podrá repararse o no, dependerá de las consecuencias de la acción y falta por saber también si podrá perdonarse. Un nuevo asunto al que voy a referirme únicamente desde la perspectiva de la conciencia moral individual que debe decir qué se puede y no se puede perdonar y cuántas veces se puede perdonar.

El cristianismo nos ha enseñando a perdonar siempre, «no siete, ni setenta, sino setenta veces siete». Cristo nos enseñó a poner la otra mejilla, a amar a nuestros enemigos. Es uno de los principios morales más revolucionarios de todas las religiones y de todos los tiempos; el más grandioso y a la vez el más incomprensible desde el punto de vista estrictamente racional. Lo que sitúa al perdón, al perdón con mayúsculas, cuando el mal causado es muy grande, como algo sobrenatural. Pero ¿qué sucede desde la perspectiva estrictamente humana e inmanente? 

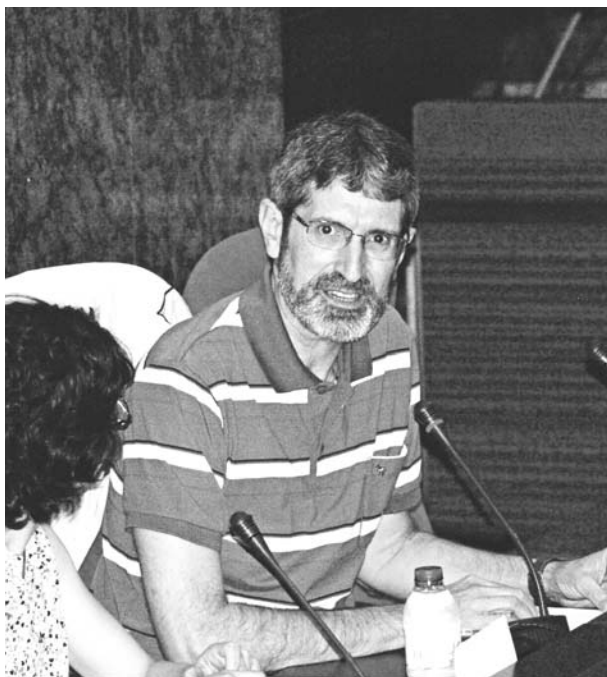
1. RICŒUR P.: *Philosophie de la Volonté II*, p. 158.

2. RICŒUR, P.: FC, p. 149.

LAS POTENCIALIDADES POLÍTICAS DEL PERDÓN

CASTOR M. M. BARTOLOMÉ RUIZ

Dr. Filosofía. Investigador del Programa de Pos-Grado de la Universidad Unisinos, Brasil



INTRODUCCIÓN

Un mundo de personas excluye la violencia considerada como un medio de coacción exterior.¹

El perdón es una práctica humana y como tal siempre es relativa a los contextos históricos en que se practica. El perdón, como la justicia, existe siempre en relación al otro. Es una práctica ética en que el otro que perdona o es perdonado entra en cuestión o es cuestionado. Lo nuclear del perdón es su dimensión ética, de ella deriva su potencia política. En el perdón se realiza uno de los ápices de la alteridad humana.

La genealogía del perdón nos remite a su significado teológico. Sin embargo, la actualidad del perdón no viene de un reflorcer religioso o teológico de nuestras culturas seculares, sino de las implicaciones políticas que en las últimas décadas ha adquirido la problemática del perdón en los contextos de las llamadas justicias de transición, en coyunturas de pos-conflicto. En ellos se ha puesto sobre el tapete la dificultad que tienen las sociedades que sufrieron la violencia para realizar una triple tarea: a) Hacer justicia a las víctimas de la violencia; b) Elaborar estrategias que prevengan la repetición de la barbarie; c) Posibilitar la convivencia futura con una cierta armonía entre todos los implicados sin vivir asombrados por el pasado ni resentidos por la venganza. ¿Cómo conseguir este triple objetivo social y político?

1. MOUNIER, Emmanuel. *Manifeste au service du personnalisme*. Ouvres, I, p. 645.

LA INSTRUMENTALIZACIÓN POLÍTICA DE PERDÓN COMO OLVIDO

Se teme el escándalo: «Ah, vosotros no les conocéis. Ellos explotarían pronto contra nosotros las primeras confesiones. No perdonarían nada: el prestigio, el dogma, la Cruz.»²

1. No se debe confundir perdón con olvido. El perdón no es olvido y no se puede hacer con el olvido. No se puede perdonar lo que se olvida, sólo se puede perdonar lo que se recuerda. El olvido es una negación del perdón. Perdonar exige un acto de memoria que recupere el trauma violento a fin de hacer de la rememoración una posibilidad de reconciliación. La violencia que intenta ocultarse por falsas estrategias de olvido no desaparece sino que queda recalada en la subjetividad y en las instituciones. Como consecuencia, la violencia continúa apta para reaparecer en otras circunstancias y contextos. La violencia contiene una potencia mimética que tiende a auto-reproducirla y que no se anula por actos formales de olvido.

La confusión entre perdón y olvido es una estrategia de los victimarios. Estos siempre intentan implementar proyectos de olvido para apagar los rastros de su violencia. La estrategia de los victimarios es siempre olvidar. Junto con las estrategias de olvido, los victimarios intentan hacer una relectura legitimadora de la violencia cometida, como si ella hubiese sido necesaria, inevitable para salvar al país de algún peligro imaginario. Las estrategias políticas de olvido suelen tener gran repercusión porque son implementadas por aquellos que tienen el poder, los vencedores. Las víctimas siempre están en inferioridad de condiciones para contrarrestar esas estrategias de olvido.

2. Las estrategias de olvido, al querer borrar de la historia la injusticia cometida, provocan una segunda injusticia contra las víctimas. El olvido de la injusticia y de la violencia pretende también borrar a las víctimas de la memoria, es decir, apagarlas de la historia. Cuando las víctimas son apagadas de la historia por el olvido, pierden la potencialidad ética y política de cuestionar y fecundar el futuro. La memoria de las víctimas, de la injusticia que sufrieron, es diacrónica y continúa interpelando el presente desde un pasado que nunca pasó totalmente. Esa

interpelación es peligrosa porque desenmascara la injusticia actual y mantiene vivas las posibilidades de justicia que aparentemente fueron negadas en el pasado de las víctimas.

El perdón exige la memoria de lo ocurrido. Sólo puede haber reconciliación con aquello que se recuerda, no es posible reconciliarse con lo que se niega u olvida. La reconciliación del perdón no se hace con el olvido sino en la memoria. La memoria exigida por el perdón es la misma memoria demandada por la justicia. Los actos de memoria (del perdón y de la justicia) tienen una potencialidad política capaz de neutralizar el potencial mimético y auto-reproductor de la violencia.

La memoria tiene una potencia anamnética capaz de neutralizar la mimesis de la violencia. Ella posibilita traer al presente aquello que permanece oculto en el pasado³. La anamnesis tiene una potencia diacrónica que permite acceder a los sótanos de la mimesis de la violencia trayendo a la luz aquello que permanecía recalado. La potencia anamnética permite desenmascarar la pretendida naturalidad de la mimesis violenta⁴.

LAS POTENCIALIDADES POLÍTICAS DEL PERDÓN

La costumbre de localizar siempre el mal enfrente y fuera de uno mismo segrega un fariseísmo insensible que puede ser tan pernicioso como el mal⁵.

1. Una de las posturas más radicales sobre el perdón, fue formulada por el pensador Jacques Derrida. Para Derrida, el perdón ha de ser puro, o no será perdón⁶. Eso significa que cualquier uso político del perdón equivale a contaminar el verdadero sentido del perdón. El perdón, para Derrida, no puede rebajarse a contextos políticos o pactos sociales. El perdón existe como acto puro. El verdadero perdón es aquel que perdona lo imperdonable. El perdón, para Derrida, es una acción del límite, que sitúa en los límites de lo humano. El perdón anuncia la posibilidad de lo imposible. Sólo puede haber auténtico perdón en aquello que resulta imposible perdonar. El perdón sería el acto

2. MOUNIER, Emmanuel. *La révolution personaliste et communautaire*, Ouvres I, p. 374.

3. RICŒUR, Paul. *La memoria, la historia y el olvido*. Madrid, Trotta, 2003.

4. MATE, Reyes. *Memorias de Auschwitz*. Madrid, Trotta, 2003.

5. MOUNIER, Emmanuel. *La révolution personaliste et communautaire*, Ouvres I, p. 129.

6. DERRIDA, Jacques. *¡Palabra!* Madrid, Trotta, 2001.

ético puro que no admite contaminación con otros intereses. Cualquier interés que pretende instrumentalizar el perdón lo niega. Los actos llamados de perdón hechos en función de otros objetivos que no el mero perdón, no son perdón.

2. A su vez, Hannah Arendt, filósofa judía que conoció de cerca los horrores del nazismo, hizo una breve genealogía del perdón en su obra *La condición humana*, en la cual afirma que el primero que invistió al perdón de potencialidad ética y política y lo caracterizó como un valor central en los asuntos humanos fue Jesús de Nazaret.

Para Arendt, uno de los aspectos más relevantes del perdón anunciado por Jesús es su substancial distanciamiento de los fariseos. Para estos, sólo Dios puede perdonar (Lc 5, 21). No puede haber perdón entre los seres humanos porque ese poder es divino. Jesús niega esta restricción divina del perdón y relocaliza la necesidad del perdón como práctica entre las personas. De alguna forma personaliza el perdón. Según interpreta Arendt, Jesús trae una visión nueva del perdón que lo retira de la exclusividad divina y lo propone como exigencia de todos los seres humanos. Las personas tienen que perdonar antes de esperar que les perdonen. En el Evangelio no se presupone que la persona perdona porque Dios la perdona primero, sino que cada uno en lo íntimo de su corazón debe perdonar para que Dios haga lo mismo (Mt 18,35).

Esta máxima se encuentra magistralmente expuesta en la oración del Padre Nuestro: «perdona nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a los que nos deben» (Mt 6,12). La correlación que Jesús establece entre el perdón teológico de Dios y la capacidad de perdonar las deudas a los otros debió ser muy chocante para sus oyentes, porque el término deudores se refiere a los deudores económicos. La desproporción intencional de Jesús entre el perdón teológico de Dios y el perdón de las deudas a los otros muestra el calado de la nueva perspectiva del perdón que él pretende mostrar. El perdón, para Jesús, tiene implicaciones éticas hacia los otros y como consecuencia resonancias sociales y políticas en nuestros actos.

3. Hannah Arendt analiza otra perspectiva del perdón en relación a la irreversibilidad de las acciones cometidas. Arendt muestra que toda acción realizada se torna inevitable porque ya fue ejecutada en el tiempo, pero el ser humano es el único que tiene la capacidad de revertir, al menos en parte y a veces totalmente, las consecuencias de una acción

cometida. El perdón es el acto capaz de revertir una acción ya cometida en el tiempo y cuyas consecuencias posibles no controlamos. El perdón posibilita re-accionar sobre las consecuencias aparentemente inevitables de un acto cometido. Sin el perdón, estamos sujetos a la fatalidad del destino de las acciones pasadas. El perdón tiene la potencia de libertarnos de las consecuencias, aparentemente inevitables, de una acción cometida.

El perdón tiene la potencia de re-acción que, al ser una acción revertida, le confiere la posibilidad de neutralizar las consecuencias de una acción. Desde esta perspectiva, Arendt insiste en que fue Jesús quien primeramente mostró las potencialidades políticas del perdón que es capaz de reaccionar contra el mimetismo de la violencia y liberar al culpable y a la víctima del peso de la venganza o del rencor.

4. Arendt afirma que el perdón expuesto e insistentemente exigido por Jesús no se aplica tanto al caso de crímenes extremos o de la maldad voluntaria, sino a la profunda fragilidad humana que late en muchas de nuestras acciones. Caso contrario, dice Arendt, Jesús no habría insistido tanto en enseñar que si alguien te ofende siete veces por día habrás de perdonarlo no siete sino setenta veces siete. Los males voluntarios son más raros que las buenas acciones, o dicho de otra forma, las buenas acciones son más numerosas que los males intencionales. Dios se encargará de juzgar la maldad voluntaria de cada uno, nosotros tenemos la obligación de comprender las flaquezas humanas del otro. Esa es la dimensión del perdón. En el juicio final, Dios pedirá cuentas de las intenciones, en la convivencia diaria nosotros somos responsables por comprender las debilidades. Este es el momento y el espacio político del perdón.

Si nos encontrásemos inexorablemente encadenados a reaccionar proporcionalmente a las ofensas recibidas, las relaciones sociales serían un infierno y la vida un purgatorio. El perdón libera a las personas de lo que hicieron por error, ignorancia o debilidad y desarma en la víctima el instinto de la venganza; la libera de la obligación del rencor o de la necesidad de hacer lo mismo que le hicieron.

EL PERDÓN COMO PROFUNDIZACIÓN DE LA JUSTICIA

Si toda acción nos injerta en un mundo de datos preexistentes, no hay nunca, para la acción, pureza. Todas las situaciones son situaciones impuras, mezcladas, ambiguas y por tanto desgarradoras⁷.

1. El perdón puro de Derrida es divino y por ello una demanda (im)posible para cada ser humano. Pero, para Derrida, no habría posibilidad de utilizar el perdón como acto político. Sin embargo, el perdón tiene facetas más humanas, como las expuestas por Hannah Arendt, que deben ser objeto del propio perdón, caso contrario el perdón quedaría relegado a la pura potencia divina, a su perfección plena, que lo tornaría poco accesible para la problemática cotidiana. La connotación política del perdón se torna más compleja en los actuales modelos de justicia transicional. Ello nos obliga a repensar de forma más intrincada las potencialidades políticas del perdón en los nuevos contextos de justicia de transición.
2. Podemos definir el perdón como la decisión de dar por cancelada una deuda. En su dialéctica negativa, el perdón es la negación de impetrar la venganza como recurso mimético de reacción a un mal sufrido. La venganza tiene una lógica de reciprocidad contractual. El acto violento provoca un daño a la víctima que produce un desequilibrio, una deuda con la víctima. La venganza pretende recomponer el equilibrio usando la lógica del Talión: daño por daño. Su dinámica intenta hacer pagar la deuda debida a la víctima con la misma moneda, tornando a la víctima semejante al victimario en sus métodos y procedimientos. La venganza iguala a la víctima y al victimario en el mimetismo de la violencia, lo único que los diferencia es el orden y el derecho a utilizarla.

En cualquier caso, la venganza contiene un núcleo mítico que la legitima y alimenta. La venganza es mítica porque pretende restaurar un equilibrio imposible. Los daños nunca son iguales y el mito que activa la venganza esconde la imposibilidad de la violencia para restaurar el mal que ella misma cometió. La venganza se legitima como mito y se oculta en el mito de la violencia. La ven-

ganza se propaga a través de la creencia mítica de que la violencia reactiva de la víctima podrá restaurar el mal cometido por la violencia del victimario. El núcleo mítico de la venganza se nutre del mimetismo de la violencia. La violencia de la venganza profundiza el mal con otro mal, alimenta una espiral mimética sin fin en que todos los sujetos implicados se encuentran condenados a la violencia.

3. Renunciar a la venganza no significa renunciar a la justicia, sino pensar que es posible justicia sin venganza. Aunque hay que esclarecer que renunciar a la venganza no es sinónimo de perdonar. Muchas víctimas renunciaron a vengarse, pero no pueden ni quieren perdonar. Perdonar es más que no vengarse, es un acto positivo que neutraliza la dinámica violenta de la venganza por la posibilidad de la reconciliación no violenta.

El perdón libera al que perdona del peso de la venganza, de tener que vengarse, de tener que replicar miméticamente con la misma moneda. El perdón, en cierto sentido, libera al presente y al futuro de la carga de la venganza impuesta por los actos del pasado. El perdón concede al otro la posibilidad de superar la culpabilidad de su pasado, y ofrece a la víctima la oportunidad de liberarse del peso de la venganza y de la necesidad del desquite. El perdón libera a todos los implicados de la posibilidad o la necesidad de represalias. El perdón aplica una ruptura en el orden natural de la venganza, una interrupción a la necesidad de la revancha. El perdón rompe la lógica del tiempo lineal, resquebraja el cronos inevitable de acción-reacción. Inaugura una nueva temporalidad, un kairós que quiebra el mandato imperativo del mimetismo violento. El perdón rompe la lógica lineal del desagravio comparativo e introduce la lógica del don, de gratuidad. Perdonar es dar (donar) con gratuidad y abundancia a los otros independiente de sus merecimientos.

El perdón instaura la persona (su potencia creadora) al restaurar en la persona la posibilidad de liberarse de su pasado, de reconciliar(se), en cuanto persona, con sus límites y con los del otro. 

7. MOUNIER, Emmanuel. *Qu'est-ce que le personnalisme?*, Ouvres III, p. 17.

LA JUSTICIA Y LA MISERICORDIA, ¿SE BESARÁN?

DESIDERIO PARRILLA MARTÍNEZ
Universidad Católica San Antonio de Murcia (UCAM)

En España el tema del arrepentimiento y el perdón lo han puesto de moda estos días el monarca y los terroristas etarras, aunque los últimos no han tenido que hacer nada para ello: el gobierno les ofrece su «reinserción». Lo más preocupante es que el partido gobernante, el Partido Popular, que hasta ahora jugaba con la imagen de «duro», ha claudicado ante los etarras por iniciativa propia en nombre de no se sabe bien qué razones humanitarias.

El monarca, por su parte, echó mano del prestigio del arrepentimiento para pedir perdón por irse a África a cazar elefantes con una princesa alemana mientras España pasaba por varias crisis. Los periodistas y gran parte de la población inmediatamente aceptaron sus palabras: «lo siento, me he equivocado, no volverá a ocurrir».

Las ideas de perdón y justicia «se dicen de muchas maneras». Son términos análogos, como «persona», «personalismo», «humanidad» y «humanismo», que admite diversas flexiones o modalidades. Estas flexiones surgen de la matriz combinatoria de la propia dialéctica. Todos los modos de relacionar ambas ideas dependen de los movimientos lógicos que podemos ejecutar entre ambas ideas.

A este respecto, existen dos modelos vigentes:

- a. *El humanismo clásico*, formulado canónicamente por Cicerón y la *estoa* media, al que denominaremos «modelo estoico». Se refiere a la «humanitas» greco-romana, que fue asumida por la tradición teológica cristiana a través de la patrística más temprana y la escolástica. Pasó a la dogmática de los concilios y permeó la sociedad mediante la influencia monástica, la inquisición, a través de la acción pastoral del clero secular y los manuales de confesores, etc.
- b. *El humanismo moderno*, amasado en la ruptura del idealismo alemán y el romanticismo, que culmina en el «espiritualismo» contemporáneo y el krau-



sismo. Este sentido de «humanidad» y «humanismo» supone una contestación a la tradición clásica desde el «naturalismo» moderno y todos sus «ismos» derivados: sensualismo, fenomenismo, individualismo, solipsismo, subjetivismo, anarquismo, sentimentalismo, emotivismo, etc. Tiene a Beccaria (precursores: Anselm von Feuerbach) por uno de sus formuladores canónicos más tempranos respecto de la relación entre «perdón y justicia» que nos ocupa, de manera que denominaremos a este modelo de la relación moderna entre justicia y perdón como: «modelo Beccaria».

En Europa este «modelo Beccaria» ha cuajado de forma hegemónica, a través de la socialdemocracia y

el krausismo. Este «humanismo idealista» se infiltró tras el Concilio Vaticano II en la Iglesia católica de manera masiva a través de algunas corrientes *aggiornadas*, desplazando la tradición clásica más primitiva. Esta corriente tiene sus cimas en la literatura romántica, Schleiermacher y los espiritualistas, Juan Teófilo Fichte, Feuerbach, Schelling, y los idealistas alemanes. Hegel escapa a esta tendencia ya que su idealismo culmina con el Espíritu objetivo y absoluto de su Teoría del Estado.

El modelo clásico de la relación entre justicia y perdón concibe que la justicia, llevada al infinito, queda transformada en perdón; el modelo modernista considera, por el contrario, que el perdón, llevado al infinito, se transforma en justicia.

A. MODELO CLÁSICO

Comencemos por analizar el modelo clásico o estoico por ser el más antiguo. En la tradición estoica la clemencia era una virtud ética, referida bien a la templanza bien a la fortaleza.

Respecto a la templanza el perdón estoico se asemeja a otras tradiciones sapienciales como la confuciana o la budista. Perdonar al enemigo es un deber moral para el sabio, con tal que ese perdón no falte a la justicia. De hecho, la clemencia es una moderación de la ira para aplicar la justicia respecto de los castigos. El clemente es el que castiga con justicia y sin odio personal ni resentimiento, y distingue entre el enemigo personal (*enemicus*) y el enemigo público (*hostis*). Como vemos, es una virtud ética, no política, orientada a mantener el placer *catastemático*, que requiere la *metropatía*, la moderación de las pasiones y, por tanto, la prudencia práctica.

La clemencia, o perdón al enemigo, también es un deber moral para el sabio en cuanto que, en segundo lugar, se refiere a la virtud de la fortaleza. La clemencia, o perdón al enemigo, en este punto se identifica con la displicencia magnánima de los estoicos, expuesta por Epicteto de Hierápolis en su *Manual* (§20) y en los *Discursos* I (25. 29) y III (22. 54). Las *Meditaciones* de Marco Aurelio están salpicadas de esta «displicencia estoica». Esta clemencia era también identificada con la magnanimidad o la magnificencia, y se enraza con la virtud de la fortaleza (*firmitas*) y es una forma de generosidad: expresa la sobreabundancia de fuerza del sabio, que no siente el daño ni la maldad de sus enemigos. El sabio es generoso porque es super-fuerte moralmente. Esta potencia moral es la que le permite seguir generando obras magníficas y bellas (*magnalia*) sin que se lo impida el mal aje-

no. Su fortaleza le hace insensible a la maldad, de manera que ninguna pasión propia o ajena interrumpe su beneficencia. De esta manera el sabio imita a Dios y se asemeja al *Theos*. Por su fortaleza el sabio merece el título de *evergetes* (benefactor) en grado sumo, y comparte la naturaleza generadora y magnífica del mismo Dios. El *Logos* genera la naturaleza, y el sabio estoico se acerca a la divinidad siguiendo esta racionalidad (o lógica) práctica. A través del perdón al enemigo la Ética estoica entronca con su Teología, que junto con la racionalidad teórica (o lógica) es una de las vías de divinización del sabio que se convierte en *teurgo*.

El cristianismo asumió esta tradición sobre el perdón que arranca de Platón y Aristóteles. Platón en el *Eutrifón* (o diálogo de la Piedad, uno de los pocos conclusivos o positivos) identifica la piedad o clemencia con lo justo, que es perseguir a los malhechores con virtud. Lo justo aplicado con virtud es, por tanto, lo que gusta a los dioses. Respecto a los malhechores, en el *Gorgias* afirma que debe ser el malvado quien reclame ser castigado para expiar su delito a través de las penas temporales. Aristóteles es muy escueto en su *Política*, pero es de igual opinión y no se desmarca de su maestro. La *estoa* media es romanizada a través de Panecio y Posidonio, y a través del imperio romano impregnará toda la *ecúmene* de manera capilar. Es impensable que algún factor cultural escapara a la romanización. Este sentido de *humanitas* impregnó el orbe entero como una mentalidad que lo dominaba todo. Séneca dedica su carta sobre la clemencia a la educación del emperador Nerón y deja un modelo canónico casi terminado. El eslabón intermedio es, sin duda, Cicerón. Su libro *Sobre los deberes* (*De Officiis*), es un catecismo del buen ciudadano, y no hace sino exponer una tradición secular ya consolidada y vivida en el seno de la sociedad romana. Se presupone que el Estado romano funciona con esta capa ideológica como esqueleto de sus operaciones. En las *Tusculanas*, da un paso más y asocia la clemencia con el amor. No sólo se trata de perdonar al enemigo, sino que hay que amar al enemigo. La magnificencia queda vinculada al amor. En las *Tusculanas* se aprecia la influencia del neoplatonismo (el Eros), pero también el aristotelismo del libro lambda de la metafísica que identifica a Dios con la causa final. El amor que perdona surge de la sobreabundancia de generosidad con que nos atrae Dios como causa final; esa generosidad es la perfección última de nuestra naturaleza, o actualidad.

La influencia de este «modelo estoico» en el ámbito judío es notable: la carta de Aristeeas (p. 207, 225, 227, 232) es buena prueba de ello. También Filón in-

interpreta la *Torá* en clave estoica, lo que queda consignado en su tratado *Virtutibus* (116-118) y *De Agricultura* (110), donde el perdón del profeta Oseas hacia las infidelidades de su esposa prostituta se interpreta desde esta perspectiva de la virtud.

A mi entender, las exhortaciones evangélicas — como toda la ecúmene — estaban preñadas de este estoicismo difuso. «Amad a vuestros enemigos», incorporaba esta corriente sapiencial, como ya ha sido puesto de relieve por numerosos expertos.

La modernidad asume esta tradición. Spinoza excluye el arrepentimiento de las virtudes morales. Para Spinoza, el arrepentimiento nos hace doblemente miserables, y perdonar doblemente débiles. Con esta afirmación tan rotunda está manteniendo la clemencia en el ámbito ético, de modo que no trascienda al ámbito político. En un sentido que Hegel lleva a su máxima expresión. Kant ataca el «modelo espiritualista» en «El mal radical», primer capítulo de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, así como en *La paz perpetua*. Rousseau, en el *Contrato social*, reafirma la postura tradicional heredada de la escolástica y los juristas clásicos. El perdón es una virtud referida a la moderación que permite evitar los excesos de crueldad o ferocidad al aplicar castigos, pero el castigo como pena es una cuestión política que no puede ser interferida por la dimensión ética.

No es difícil detectar en la modernidad una contradicción entre la ética y la política, que parece destruir la figura dialéctica que estamos desarrollando: la justicia, llevada al infinito, se transforma en perdón. Pero es Hegel, recuperando por entero el modelo clásico, quien supera esta objeción. El resultado es la tematización más lograda de esta tradición. Podemos considerar a Hegel como la culminación de este modelo dialéctico. Para Hegel, se perdona al culpable cuando se le aplica la pena. El castigo es el perdón más completo que cabe darle. Castigar a un reo es reconocer al delincuente como ser racional. Todo lo real es racional, y todo lo racional es real. El juicio, con sus pruebas periciales, racionaliza la realidad, muestran con la razón que un suceso fue real. Permiten al reo que acepte racionalmente los actos cometidos por él. Más aún, el juicio le muestra al reo y al tribunal el orden racional al que obedecieron sus actos, sus motivaciones, sus móviles, sus circunstancias, y que todo formaba parte de un sistema coherente y riguroso del que es enteramente responsable como agente racional. No cabe mayor respeto hacia una persona. Esta racionalización del delito destruye el «alma bella» e irracional, ingenua, del delincuente, y como ser racional que es, entra en la «conciencia desdichada», la razón

que supera la subjetividad emotiva y posee la objetividad pura de la culpa. Esta razón desdichada, entiende la desgracia, es uno con ella, y resulta insoportable vivir con esa miseria moral por dentro. El mal es tan objetivo como un cáncer que lo tumorase por dentro. El tumor es objetivo, el dolor también. Lo mismo pasa con la objetividad de la culpa y la objetividad de la pena. El castigo atenúa esa pena, tiene valor medicinal. Lo mismo que el tumor se extirpa objetivamente con una operación quirúrgica que es una operación racional a fin de librar al enfermo de sus padecimientos, la culpa se extrae objetivamente a través de la operación objetiva del castigo que despenaliza al reo.

El tema del perdón como virtud lo trata Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, en el capítulo titulado «el mal y el perdón». Pero este estudio de la conciencia subjetiva (ética y moral) se complementa con el estudio del castigo como perdón político al final de su obra *Filosofía del Derecho* (§135-140). Este modelo posteriormente fue asumido por la axiología de mano de Nicolai Hartmann, en su *Ética*, donde recupera las tesis estoicas en estado puro, y retira todo componente cristiano. Herederos de este modelo son los EEUU (a través del modelo greco-romano) y China (a través de la tradición confuciana).

Una vez desarrollados los hitos principales de este «modelo clásico» entre perdón y justicia, estamos en condiciones de exponer sus características fundamentales a grandes rasgos.

Respecto de la filosofía del derecho. Distingue en el castigo por infringir la ley dos aspectos: A) aspecto medicinal y B) aspecto de retribución. El valor medicinal del castigo consiste en ese extirpar la culpa para extinguir la pena. La pena es un «acto del hombre», referido al individuo psicológico. La culpa es una cualidad, o hábito, que ha actualizado el agente con sus «actos humanos». Para la tradición clásica la retribución era dejada a Dios, mientras que lo medicinal competía al poder temporal. Retribuir la justicia a cada cual no puede ser realizado por el poder temporal. ¿Cómo recuperar el orden en casos de crímenes extremos? ¿Cómo compensar el daño causado por cualquier crimen? ¿Es posible para algún sujeto o poder temporal reparar todos los daños causados por el desorden de un vicio, una acción torpe o, peor aún, un delito atroz? Evidentemente, no es posible en modo alguno que nadie pueda reparar todos los efectos que su mala acción ha causado, ni siquiera al más ínfimo nivel. El perdón también es inútil a este respecto, a no ser el perdón de Dios, pero eso compete a la vida de ultratumba (para griegos y romanos) o el Cielo con la Iglesia triunfante (para los cristianos). El perdón es

una virtud ética para aplicar con templanza el castigo medicinal, pero nunca un factor de la retribución. Perdonar al que se arrepiente no retribuye en nada.

En segundo lugar, respecto de la antropología, el modelo estoico identifica el acto cometido con el agente que lo comete. E identifica también ese acto con los efectos que se siguen del mismo. Hay una cadena causal en la que el sujeto moral queda definido, sin poder romperla ni cambiarla.

En tercer lugar, y complementario del anterior, están las propiedades de su cosmología, que no es determinista ni para el período greco-romano, ni para el período cristiano. El hecho de que el mal cometido no se pueda cambiar, no implica un determinismo. Para los autores clásicos la cadena causal no es tan cerrada que no pueda ser cambiada en algo, dado que el universo se encuentra en estado de vía y sometido a la contingencia. De esta manera en el castigo para sanar penas temporales caben atenuantes, eximentes, epiqueyas, consideración de las circunstancias, etc. Para los autores cristianos, además se encuentra la Gracia divina, de modo que la retribución podrá realizarse en un cielo nuevo y una tierra nueva, pero no mediante el simple arrepentimiento sino mediante la confesión auricular y no una absolución del ministro ordenado, que ya no son virtudes éticas sino actos sacramentales. Para autores como Spinoza o Hartmann la retribución no tiene lugar en modo alguno dado su anti-teísmo de base.

B. MODELO MODERNO

El «modelo Beccaria» es una vuelta al revés de la tradición precedente.

En esta inversión la retribución puede ser incorporada al castigo, de hecho se convierte en su finalidad principal. La máxima expresión de esta retribución es la reinserción social, convertir al delincuente en un hombre de provecho.

Este «modelo espiritual» 1) desvincula el acto lesivo respecto del agente que lo causa y 2) desvincula ese acto respecto de los efectos que causa sobre la sociedad y el proceso causal que desencadena (caos, desorden, sufrimiento, etc.). Detectamos aquí todas las rupturas idealistas contra el principio de causalidad y sus antropologías dualistas derivadas. Ocasionalis-

mo, armonía preestablecida, condicionalismo, funcionalismo, acausalidad, etc. Comienza la preocupación de las motivaciones, las acciones inmotivadas, inconscientes e irresponsables. La preocupación sobre el origen de este inconsciente y el gobierno de esta impulsividad: la sociedad, la familia, los instintos. El determinismo naturalista hace al hombre incapaz de determinar libremente sus actos. El *finis operantis* de la acción sustituye al *finis operis*, pero la intencionalidad ya no es racional ni voluntaria, de modo que el aspecto medicinal se hace convecino a cero.

La persona no se identifica con sus actos. La persona será más que sus actos, otra realidad distinta a sus actos, dando lugar a un dualismo craso.

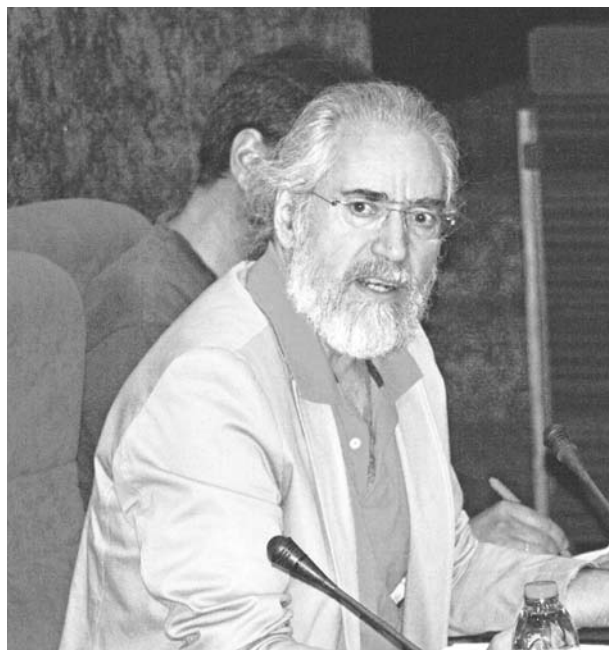
El perdón al enemigo deja de entenderse en términos de virtud, bien de la templanza, bien de la fortaleza, y comienza a identificarse con un acto más emotivo que volitivo. En el mejor de los casos, el perdón requerirá una previa desaparición del resentimiento, o el odio, si es que no se identifica sencillamente el perdón con esta desaparición. El perdón sería esta desintoxicación afectiva previa a la «amnistía» o la «condonación», la «prescripción» o la «extinción». Estos términos específicos, que en la tradición está perfectamente diferenciados, tienden a confundirse bajo un mismo género. Incluso un autor tan notable como Paul Ricœur en su hermenéutica del perdón, distingue netamente el perdón de estas otras instituciones, pero no queda nada claro por qué sean diferentes, a no ser porque apela a un personalismo espiritualista completamente dualista. El perdón es un acto emocional de la bonhomía o el filantropismo moderno.

Finalmente, en esta tradición se tiende a marginar el valor medicinal de las penas temporales y se insiste en el valor de la retribución correctiva. Sin embargo, también es significativo el cambio respecto de esta noción de retribución. En la tradición clásica la retribución o no existía (Hartmann) o era escatológica (santo Tomás). Sin embargo, en el nuevo modelo la retribución se concibe de modo intramundano como reinserción social, reeducación o recuperación del delincuente: reforma de vida, enmienda del delincuente, resarcimiento o reparación del perjuicio causado al orden social, o a los particulares. Michel Foucault analiza con cierto detalle esta evolución en su obra *vigilar y castigar*. 

EDUCAR PARA LA JUSTICIA Y EL PERDÓN

DIONISIO BYLER

Facultad de Teología SEUT, El Escorial



Empezaré por explicar cómo aborda el Antiguo Testamento la labor de formar en los valores de la justicia y el perdón. Observaremos que la estrategia pedagógica empleada es contar historias didácticas que invitan a la reflexión. Y vendré a sugerir que esa estrategia, la de contar historias que invitan a la reflexión, sigue siendo eminentemente útil hoy también, miles de años después de que se escribiera el Antiguo Testamento¹.

Antes, sin embargo, me parece necesario observar cómo actúa sobre nosotros desde una muy remota antigüedad otra educación, en otros valores. Me refiero al mito de la violencia justiciera que nace a la par con la civilización humana y sin el cual tal vez la civilización —al menos tal cual la conocemos nosotros— jamás hubiera podido existir.

Se dice que las historias que contamos los seres humanos suelen seguir el guión de media docena de tramas y que hay pocas cosas tan raras como una trama original. Seguramente una de estas tramas primordiales que en miríadas de mutaciones se cuentan cada día, sería el mito de la violencia justiciera. En su forma más clásica es la historia del héroe que lo es muy a pesar suyo. El héroe se resiste a asumir la responsabilidad —ordenada por los dioses— de defender a los indefensos y proteger a los débiles. Pero al final la terrible perversidad de los malvados, que no respetan la vida y no les importa provocar toda suerte de sufrimientos, obliga al héroe a entrar en razón, vengar víctimas inocentes, derrotar y dar muerte a los malhechores. Y entonces los dioses intervienen para enmendar todo mal y generar una nueva era de paz y prosperidad.

Se reconocerá esta trama con facilidad en la literatura clásica, en el cine y la televisión. Impulsa casi todas las películas clásicas de dibujos animados de Disney. Se reelabora de mil maneras en los cuentos para

1. El presente texto destila a menos de un tercio, la conferencia del 21 de julio. La conferencia completa se puede leer en: <http://www.menonitas.org/publicaciones/justiciayperdon.pdf>

niños, contribuyendo a forjar nuestra visión moral desde la más tierna infancia. Hemos aprendido mediante este tipo de historias —repetidas machaconamente— que es moral y necesario y sagrado matar y dejarse matar como el precio a pagar para poder vivir en un mundo donde exista justicia y orden y paz, donde todos salen ganando a pesar de que algunos, tristemente, hayan tenido que ser sacrificados en el camino.

Frente a este mito universal de las civilizaciones humanas, entonces, el Antiguo Testamento nos ofrece otra narrativa diferente, otra manera de concebir la realidad. En última instancia, será también otra manera de concebir de la justicia, ya no como retribución, castigo y devolver mal por mal sino como invitación al perdón y la reconciliación.

EL REY SAÚL Y LA EXAGERACIÓN HASTA EL ABSURDO DE LA JUSTICIA RETRIBUTIVA

Es imposible negar que la Biblia —y especialmente el Antiguo Testamento— predica la idea de que los pecados del ser humano han de hallar castigo divino, precisamente por la inflexibilidad de la justicia de Dios, que no puede dejar impunes nuestros crímenes contra el prójimo ni la maldad humana en general. A veces, cuando parece imposible que la tiranía despiadada en el gobierno, la violencia del ejército invasor o la rapacidad de los ricos encuentren jamás quién intervenga, la única esperanza que les queda a las víctimas es la idea de que tarde o temprano —si no en esta vida en el más allá— será Dios mismo quien haga justicia. En el propio Antiguo Testamento, sin embargo, la convicción típica es que no es después de esta vida sino aquí y ahora, en esta vida terrenal, cuando interviene Dios para hacer justicia.

Ahora bien, la idea de que a cada cual le toca en esta vida más o menos lo que se merece, aunque muy popular en la antigüedad y todavía muy corriente hoy, tiene limitaciones importantes. Y en su pedagogía narrativa, donde se cuentan historias para enseñarnos verdades y valores, el Antiguo Testamento explora algunas de esas limitaciones.

Lo pudo hacer en el caso de la historia del rey Saúl, por ejemplo, con el recurso de exagerar hasta el límite, hasta que el concepto de justicia retributiva divina se cae por su propio peso.

Saúl empieza bien, escogido en su juventud por el Señor para ser el primer rey de los israelitas. Todo va bastante bien hasta que el profeta Samuel le comunica el mandamiento divino de ejecutar un castigo divino contra los amalecitas, una nación vecina de Israel. Esta justicia divina que ahora debe ejecutar el rey es

el genocidio total y absoluto de los amalecitas, donde no podía quedar ni un solo sobreviviente. Saúl ejecuta casi a la perfección esta justicia divina pero perdona la vida al rey. Volviendo Saúl victorioso de esta masacre, Samuel sale a su encuentro y le anuncia el castigo de Dios por desobediente. Desobediente por no haber completado del todo el genocidio. Por esta desobediencia, Saúl y todos sus hijos han de morir de muertes violentas, el trono será arrebatado de su casa y entregado a la casa de David. Y hasta el fatídico día de la muerte en batalla de Saúl y sus hijos, el Señor se encarga de mandarle un demonio para que lo atormente con locura e irracionalidad.

Esta historia es hondamente didáctica, entonces, al llevar hasta su colmo, hasta el absurdo, la noción de justicia divina como castigo sin posibilidad de perdón. Ambos castigos, el genocidio absoluto de los amalecitas, pero también la locura de Saúl y el exterminio de su descendencia, son tan exagerados que suscitan rechazo e indignación e incredulidad. Esa clase de justicia no es justa. No consigue ningún fin positivo. No soluciona nada. Esa clase de justicia lo único que hace es empeorar las vidas de los seres humanos.

Esta historia nos deja reclamando que tiene que haber otra justicia, otra forma de concebir la justicia. Cobrarse la injusticia con la misma moneda no puede ser la única forma válida de justicia. Tiene que existir alguna alternativa.

EL LIBRO DE JOB CONTRA LA TEORÍA DE CASTIGOS DIVINOS

Es probablemente más conocida la historia de Job. Una de las historias que más invitan a la reflexión de toda la Biblia, versa sobre un hombre perfectamente justo —y sabemos que es perfectamente justo porque Dios mismo así lo declara— que sin embargo sufre todos los dolores y padecimientos que sea posible imaginar. Desaparecen todas sus riquezas y con ellas, su prestigio y eminencia social. Mueren violentamente todos sus hijos e hijas. Enferma de unas llagas asquerosas, supurantes y malolientes de las que no puede dejar de rascarse. Todo el mundo lo critica, seguros de que es imposible que le hayan caído tantos males de golpe si no fuera que encubiertamente, a escondidas de todos los que lo creían una buena persona, haya estado cometiendo crímenes espantosos contra sus semejantes y contra Dios.

Acusado machaconamente, incluso por sus mejores amigos, de seguir queriendo encubrir sus perversidades a pesar de que sus castigos lo delatan con

tantísima claridad, Job lamenta la crueldad de su destino tan injusto. Porque Job se sabe inocente de todo lo que pudiera justificar sus padecimientos y reclama insistentemente una audiencia con Dios, para echarle en cara el injusto desenlace de su vida. Pero Dios calla mientras los amigos de Job multiplican sus acusaciones. Al final, Job se rinde y adora fervientemente a Dios por su soberanía divina sobre los hombres, ya que no por su justicia.

El efecto del libro de Job es echar dudas sobre la fácil atribución de justicia a las realidades que vivimos. No siempre se prospera por ser justo ni se padece por ser malvado. Tal vez sea esa la regla, pero aunque lo sea, es una regla con excepciones de injusticia terrible.

WALTER BRUEGGEMAN Y EL ARREPENTIMIENTO DE DIOS

Walter Brueggeman ha explicado en un libro reciente que al Dios del Antiguo Testamento sólo se le conoce en relación; que fuera de su relacionarse con la humanidad, no es posible saber nada sobre él. En su capítulo sobre la relación de Dios con Israel, Brueggemann explora magistralmente las cuatro etapas o aspectos de esa relación²:

La primera etapa sería la declaración del amor original o inicial de Dios por Israel, declarada en sendos pactos con los patriarcas Abraham y Jacob, reiterada en su intervención por medio de Moisés para liberar al pueblo de Israel cuando se encontraba esclavizado en Egipto. Nada hacía previsible esta elección de Dios. Es un amor inexplicable e inexplicado. Nada hay en Israel que sea superior a ningún otro pueblo y sin embargo Dios lo ha escogido para manifestar por medio de Israel su gloria y dar a conocer su nombre. Es amor gratuito, es elección gratuita. El amor de Dios por Israel es intenso e irracional y obsesivo, como el de cualquier enamorado.

La segunda etapa o el segundo aspecto de esta relación, sería el de las obligaciones de la alianza sagrada de Israel con su Dios. Por la diferencia de rango entre Dios e Israel, Dios se compromete como soberano a proteger a Israel y a proveer para todas sus necesidades³; Israel, en cambio, se compromete a escuchar con atención y obedecer los mandamientos del Señor. Pero lo que el Señor manda es que los is-

raelitas actúen con justicia entre sus semejantes. Que no se desentiendan de los inmigrantes, de los pobres, de las viudas y los huérfanos, de los esclavos, de cualquiera que padezca necesidad. El Señor ordena un nuevo modelo de sociedad, una sociedad equitativa donde todos son hermanos y nadie es señor o rey o soberano, ya que Señor, Rey y Soberano solamente puede serlo Dios mismo⁴.

La tercera etapa es la consecuencia de la violación de la alianza. Israel no supo mantenerse fiel a ese Dios diferente de todos los dioses, que ordena una sociedad diferente de todas las sociedades. A pesar de las protestas de los profetas, Israel adoptó la monarquía humana con todas sus injusticias y todos sus desequilibrios sociales. Los ricos se hacían cada vez más ricos, mientras se multiplicaban las masas del campesinado empobrecido hasta el colmo de vender sus tierras y empeñarse en deudas que sólo podían saldarse con esclavitud. Hasta que al fin Dios tuvo que cumplir el lado oscuro de la alianza, ejecutar la amenaza de desentenderse de su propio pueblo si este le era infiel. Sin embargo Israel, rechazado por Dios, se arrepiente y ahora empieza a buscar a Dios con todas sus fuerzas.

La cuarta etapa o el cuarto aspecto de la relación entre Dios e Israel, es el sorprendente arrepentimiento de Dios. Como cualquier madre o padre ante el llanto desconsolado de un hijo aterrado, herido e indefenso, el Señor descubre que se le derrite el corazón. Dios se arrepiente entonces de su propia justicia con que ha juzgado a Israel. El arrepentimiento de Dios es tal vez la parte más extraña, sorprendente e inexplicable de toda esta macrohistoria contada a lo largo del Antiguo Testamento. Nos deja sobrecogidos, pero Dios admite haberse equivocado al ejecutar una justicia divina que se atenía a la Ley pero ignoraba los propios sentimientos de amor incondicional, a los que el Señor no puede renunciar. Porque si Dios renuncia al amor, deja ya de ser el Dios que conocemos los judíos y los cristianos, para acabar siendo algo menos. Porque si Dios renuncia a su amor eterno para ser fiel con la justicia, resulta que tampoco está siendo fiel con la justicia. Porque no está siendo justo consigo mismo. ¿Y qué injusticia mayor hay que la de no ser justo con la esencia del ser de Dios?

Observemos que hemos aprendido todo esto, de la trama de fondo que impulsa la narración del Antiguo Testamento. Esta es la historia que cuenta el An-

2. Walter Brueggemann, *Unsettling God: The Heart of the Hebrew Bible* (Minneapolis, Fortress, 2009), pp. 19-56.

3. Alan Kreider, *Journey Toward Holiness: A Way of Living for God's Nation* (Scottsdale, Herald Press, 1987).

4. Sobre esta sociedad diferente establecida por un Dios diferente, ver Norman J. Gottwald. *The Tribes of Jahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050 B.C.E.* (Maryknoll, Orbis, 1979).

tigo Testamento; y la pedagogía del Antiguo Testamento es la de contar esta historia.

JESÚS Y LA INEXPLICABLE GRACIA DE DIOS

La forma más típica de enseñar Jesús fue también contando historias. Y la historia más inolvidable de Jesús sobre el perdón divino es la parábola que se conoce como «del hijo pródigo», pero a la que prefiero referirme como «La parábola del padre que no quiso castigar a sus hijos».

Se trata de un padre con dos hijos. Uno de ellos le dice que está harto de esperar que el viejo estire la pata para heredar y quiere cobrar ya lo que le correspondería ese día tan anhelado que nunca llega. El padre no lo deshereda ni lo echa a patadas de casa sino que le da lo que este hijo ingrato le pide. El hijo se marcha y no se sabe nada de él por mucho tiempo. El padre, sin embargo, está todos los días pendiente de quién llega por el camino, por si acaso no será su hijo que vuelve. Hasta que un día vuelve y entonces el padre sale corriendo a su encuentro y lo abraza y se queda llorando sobre su cuello. Después avisa a todo el pueblo que habrá una fiesta en su casa esa noche por el regreso del hijo y que todos están invitados. Entre tanto el otro hijo estaba trabajando en el campo y al llegar al pueblo, le avisan que hay fiesta en su casa porque ha llegado su hermano. Pero él no quiere entrar ni sumarse a la fiesta. Su padre sale a intentar convencerle. Y así todo el pueblo es testigo atónito del bochorno de esa discusión familiar y de la forma insultante con que este otro hijo también trata a su padre. Porque está claro que para él también ha sido y sigue siendo demasiado larga la espera a que el viejo estire la pata⁵.

Jesús contó esa historia para venir a decir, involuntariamente, que así, como ese padre incapaz de poner orden en su propia familia, así es Dios con todos nosotros.

¿Cómo es la justicia de Dios? No es la justicia de desheredar y desentenderse de sus hijos cuando lo ignoran y lo insultan. La justicia de Dios es —según Jesús— la justicia del corazón de un padre que se descubre incapaz de dejar de amar.

UNA PEDAGOGÍA NARRATIVA

Llegamos así a mi propuesta de una pedagogía apropiada para educar para la justicia y el perdón. Y vengo a proponer que la pedagogía que descubrieron los sabios escribas de Israel hace miles de años puede ser todavía hoy ideal para todo lo que sea educación en valores.

Una pedagogía narrativa. Donde desde pequeños se nos ha inculcado hasta lavarnos el cerebro con el mito de la violencia justiciera, la violencia justificada que devuelve siempre mal por mal hasta aniquilar a los injustos, lo que hace falta es empezar a contar historias de perdón y reconciliación. Historias que enciendan una luz en nuestra imaginación y en nuestros corazones para que seamos capaces de imaginar otra forma de ser justos.

Les dejo, para terminar, con una historia así que no se me borra de la cabeza y de la memoria en todos los años que han pasado desde que primero la leí, poco después de que cayera el régimen de *apartheid* de opresión blanca sobre la población negra de Sudáfrica. Desconozco la procedencia exacta de esta historia, que sin embargo tengo entendido que es verídica.

DESMAYARSE AL SON DE AMAZING GRACE

Imaginemos esta escena de un juicio en Sudáfrica hacia el año 1996. Una débil ancianita de raza negra se incorpora lentamente. Tiene algo más de 70 años de edad. Ante ella al otro lado de la sala, hay varios agentes de seguridad, policías blancos, uno de los cuales, el Sr. van der Broek, acaba de ser juzgado e implicado en los asesinatos del hijo y del marido de la mujer hace varios años.

Fue en efecto el Sr. van der Broek, queda ahora establecido sin lugar a dudas, quien había venido a la casa de la mujer años atrás, se había llevado a su hijo, le había disparado a bocajarro y luego quemado el cuerpo del joven en una hoguera mientras él y sus subordinados bromeaban y se reían.

Pocos años después, van der Broek y sus secuaces habían vuelto para llevarse también a su marido. Pasaron muchos meses sin que ella supiera nada de él. Por fin, casi dos años después de la desaparición de su marido, van der Broek vino a por la mujer. ¡Con cuánta claridad recuerda ella aquella tarde, cuando fue conducida al lugar junto al río donde le mostraron a su marido, atado y lleno de golpes pero aún fuerte

5. Kenneth E. Bailey, *Poet & Peasant* (Grand Rapids, Eerdmans, 1976), pp. 158-206.

en el espíritu, que yacía sobre un montón de leña! Las últimas palabras que oyó de sus labios mientras los agentes echaban gasolina sobre su cuerpo y le prendían fuego fueron: «¡Padre, perdónalos!».

Y ahora la mujer se incorpora en el juzgado y oye las confesiones que pronuncia el Sr. van der Broek. Un miembro de la Comisión Sudafricana para la Verdad y la Reconciliación se vuelve hacia ella y le pregunta:

—Y bien: ¿qué desearía usted? ¿Cómo ha de ejecutarse la justicia en este hombre que ha destruido su familia con tanta brutalidad?

—Desearía tres cosas —empieza la anciana con calma pero sin titubear—. En primer lugar, quiero ir al lugar donde quemaron a mi marido para poder recoger el polvo y dar una inhumación honrosa a sus restos.

Hace una pausa, luego continúa:

—Mi esposo y mi hijo eran toda la familia que yo tenía. Desearía, por tanto, que el Sr. van der Broek sea de ahora en adelante hijo mío. Quiero que venga

a verme al gueto dos veces al mes para pasar el día conmigo y que yo pueda así dedicarle todo el amor que todavía me pueda quedar.

—Y por último —añade—, desearía una tercera cosa. Quisiera que el Sr. van der Broek sepa que le doy mi perdón porque Jesucristo murió para perdonar. Este mismo fue el deseo de mi marido. De manera que ruego que alguien me eche una mano para que pueda cruzar esta sala con el fin de estrechar al Sr. van der Broek entre mis brazos, besarle, y hacerle saber que de verdad ha sido perdonado.

Mientras los alguaciles ayudan a la ancianita a cruzar la sala, el Sr. van der Broek, sobrecogido por lo que acaba de oír, se desmaya. Mientras se desploma los que están presentes, amigos, parientes, vecinos, todos ellos víctimas de décadas de opresión e injusticia, empiezan a cantar suavemente pero con intensidad el viejo himno góspel, *Amazing Grace*, que empieza con las palabras: «¡Sorprendente gracia, dulce de oír, que a un desahuciado como yo salvó!». 

REHACER RELACIONES

JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS

Profesor de Teología en Barcelona, en la UCA (El Salvador) y otros lugares de América Latina.

Antiguo responsable académico y director de área teológica del Centro Cristianismo y Justicia

Quiero hacer dos aclaraciones previas: 1.^a que de este tema sólo se puede hablar experiencialmente (como del amor). Yo me siento menos capacitado. 2.^a resaltar la importancia proporcional del tema del perdón en los textos cristianos comparados con los de otras religiones. Como razón de eso quisiera mostrar que, en contra de lo que parece, el perdón, la justicia y la misericordia se encuentran íntimamente interpenetrados.

1. PERDÓN Y JUSTICIA

De entrada, esa interpenetración es extraña: tendemos a concebir la justicia como la reparación de un «orden» de las cosas o del ser, que ha sido quebrantado por el mal o el pecado. Es una visión muy extendida, desde el clásico «ordo» de los medievales (latente en la teoría de la satisfacción de san Anselmo) hasta el famoso «karma» del hinduismo que se corresponde con el ordo latino, como me confirmó Panikkar, y que está en la base de la teoría de la reencarnación.

De aquí brota espontáneamente la idea del *castigo como justicia*: el dolor infligido al malhechor rehace el desorden implantado en el ser. El peligro de esta visión es aquello que decía irónicamente Gandhi: «ojo por ojo... y al final todos ciegos»...

Esa visión del «ordo» objetivo y exterior a nosotros brota de una concepción de la ultimidad del ser como substancia (o subsistencia), lo que, a niveles superiores de ser, lleva a una concepción de la persona como «sujeto». *El sujeto es lo último* y luego ese sujeto puede tener relaciones. Por eso, en el lenguaje escolástico, la relación siempre será *un accidente* respecto de lo fundamental de cada ser que es la subjetividad o sustancialidad.

Sabéis mucho mejor que yo que la gran intuición de E. Mounier es que la persona no es exactamente eso, por mucho que sea la máxima potenciación del individuo. Y ¿por qué? Pues porque Dios no es así (y



el cristianismo confiesa que todo ser humano es una «imagen y semejanza de Dios»). En Dios, en la Trinidad divina, confesamos que la relación es el *constitutivo* de las Personas, no *un accidente* que les sobreviene ulteriormente.

Hoy en día es sorprendente que, desde la moderna visión evolutiva del mundo, la ciencia parece decirnos algo parecido. La reflexión teológica sobre la evolución (D. Edwards, Schmitz-Moorman, Polkinghorne) acaba diciéndonos que el constitutivo último del ser parece ser más bien la relación, no la substancia. La masa no es (como parece a nuestros sentidos) algo más último que la energía, o distinto de ésta y que puede poseer energía o no poseerla. Eso es lo que parece a nuestros sentidos, pero hoy, para la ciencia, masa y energía acaban confundiéndose y la masa sería más bien algo así como «energía condensada». De modo que el universo estaría mejor descrito como una inmensa red de energía que como un gran conglomerado de masas. Esto enlaza fácilmente

con que, en el ámbito personal, la relación no es algo *ulterior* a la persona sino tan *originario* en ésta como la subjetividad. De modo que, según la frase querida a Teilhard de Chardin, en el universo material se prefigura ya «de un modo oscuramente primordial» el universo personal. Es llamativo que todos estos científicos teólogos terminen hablando de la Trinidad.

Pues bien: esta cosmología no es ajena a nuestro mundo del perdón: porque si las cosas son así, el «ordo» aquel lesionado por lo que llamamos maldad o pecado, no es un universo exterior a nosotros sino más bien *una red de relaciones*. Y lo que la justicia restaura no es una especie de balance financiero con sus haberes y su debes, sino más bien unas relaciones rotas. No un cuadro exterior, sino un universo tan interior como exterior.

Sigamos adelante: si consideramos la justicia como rehacer unas relaciones (más que rehacer un orden), entonces *recomponer una relación no es eliminar a uno de los sujetos de ella (porque entonces sería la relación lo que queda anulado), sino más bien volver esa relación a su mejor calidad*.

Hacer justicia no es entonces eliminar al injusto sino reconstruirle y, así, recomponer la relación. Algo de eso es lo que quiere decir la Carta a los romanos y lo que Barth formuló magistralmente en sus comentarios a ella: los hombres hacemos justicia destruyendo al injusto. Dios hace justicia «justificando» al impío: volviendo justo al injusto.

Y es aquí donde —parodiando al salmista— «la justicia y el perdón se encuentran». Pero también se ve entonces que *ese encuentro es posible porque Dios es Misericordia* (Ex 34; 1 Jn 4). Y en su relación con esta creación Dios ha decidido comportarse como la fuerza del amor y no como la fuerza del poder.

Todo eso quizá resulte fácil de comprender desde un mero análisis racional, por muy específicamente cristiano que sea. Aludiré sólo a dos ejemplos:

- En un país musulmán, donde los cristianos no pueden hacer ningún tipo de proselitismo, me contó una religiosa que, en las clases explicaban a veces a las niñas, sin hacer más aclaraciones, la parábola del hijo pródigo. Y que un día en el recreo se le acercó una niña y le dijo satisfecha: «*ma soeur*, mire: fulanita me ha dicho esto y esto... ¡y yo no le he dicho nada!». Aquella niña había percibido intuitivamente que en su reacción había algo loable.
- Algo de eso es también lo que muestra nuestra Constitución cuando establece que el objetivo *primario* de las cárceles ha de ser la rehabilitación del delincuente más que su castigo.

Pero el problema es cómo todo eso puede ser llevado a la práctica o qué vigencia puede tener en un mundo como el nuestro donde los humanos no somos Dios y nuestra misma imagen divina está «empañada por la culpa» como poetizó Blanco Vega. De hecho, si es cierto que hemos asignado como objetivo primario a nuestras cárceles la rehabilitación del delincuente, es todavía más cierto que ese objetivo se cumple en muy pocos lugares, que poco a poco parece que vamos abandonando ese ideal y que la mayoría de nuestras prisiones son, por desgracia, universidades de delincuencia.

¿Cómo podemos entonces (si es que podemos) *caminar en dirección* hacia lo que acabamos de decir, de modo que la identidad entre perdón y justicia sea como un horizonte o una meta, quizá nunca asequible pero que, no obstante, marca el sentido de nuestra marcha? Porque además, en segundo lugar, habrá que tener en cuenta que la relación no es algo exclusivamente personal o individual, que se da sólo entre dos personas, sino que hay toda una red de relaciones que, a veces, incluso son anónimas, aunque no por eso dejarán de ser relación. Ello nos ha hecho acuñar el término estructuras y expresiones como pecado estructural, cambio de estructuras, etc. De lo cual ya no hablaremos aquí, pero deja pendiente la necesidad de crear unas estructuras nuevas que posibiliten relaciones óptimas, y de todo el cambio estructural que eso reclama.

Lo que nos interesa aquí es que el tema del perdón no es algo que ahora se haya puesto de moda porque, vg., se habla de él a propósito del final de ETA o cosas así. El tema del perdón llega hasta lo más grande, lo más profundo y lo más serio de nuestro ser humano. Por esta razón bien sencilla: *el perdón está relacionado con el mal y el sufrimiento*: dos dimensiones muy serias de nuestras vidas que piden una palabra breve antes de cerrar este primer apartado.

a.- Respecto del mal, cabe decir que el peor de todos los males es el odio (lo más opuesto al amor). Tan malo es el odio que saca lo peor de nosotros, lleva fatalmente a la venganza y provoca otras reacciones agresivas que aumentan más nuestro odio metiéndonos así en un círculo diabólico y sin salida. Donde hay odio y resentimiento nunca habrá justicia.

b.- A su vez, el sufrimiento es causado muchas veces por el odio o, al menos, por el desprecio. Pero además existe el sufrimiento causado por la propia culpa, que es insoportable, engendra complejos neuróticos y acaba llevándonos a huidas hacia delante para salir de él: negando la culpa o segregando falsos

mecanismos de disculpa, e incurriendo así en una culpa mayor... Hay aquí otro círculo diabólico que Metz describió hace años así:

¿Qué sentirá aquel que se despierta una mañana, echa una ojeada a su vida y, al hacerlo, descubre que por la cuneta del camino de su vivir, no quedan más que ruinas: ruinas de hombres a los que él mismo ha destrozado con su egoísmo? ¿Qué sentirá quien, ante tales experiencias no empieza en seguida a segregar reflejos compulsivos para quitarles importancia? ¿No irá a dar a un abismo que tiene toda la profundidad de su desesperación o de su necesidad de perdón? ¿A quién dirigirá sus quejas cuando éstas lleguen a ser algo más que un vago lamento impreciso? ¿A quién puede dirigirlas si no van en la dirección de Aquel a quien llamamos Dios?» (citado en mi *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, 397).

Aquí puede mostrarse la importancia del perdón recibido: o somos seres perdonados o vivimos en la mentira como única forma de poder cargar con nosotros mismos. Mientras que el sabernos perdonados es un impulso hacia el compromiso por cambiar esta realidad. Pero ese impulso nunca nos llevará a actuar como «redentores» ni salvadores de nadie (que es lo que ha torcido tantas empresas liberadoras), sino como más obligados simplemente por ser más privilegiados.

Esta experiencia del perdón *recibido* es la que (como en el Padrenuestro) nos lleva a decir unas palabras sobre el perdón *otorgado*: el que nosotros debemos ofrecer como consecuencia de reconocer que sólo somos unos perdonados. Sin embargo aquí las dificultades son hoy grandes, en nuestra sociedad no cristiana y en nuestra cultura anticristiana. Por eso conviene atenderlas un poco más.

2. DAR EL PERDÓN

2.1. En primer lugar, *perdonar no es ser derrotado como algunos creen*.

Lo sería sólo si concebimos el perdón como un desconocimiento de la gravedad de los hechos, como una rendición o una privación del «placer de contemplar el dolor del maltratador como forma de compensación del maltratado». Pero perdonar no es nada de eso sino más bien una sanación interior y una liberación de esas cicatrices del alma que tantas víctimas arrastran siempre. La aspiración del perdón no es exactamente la impunidad del otro sino la reconstrucción de las relaciones, en el sentido antes dicho. Y de esa relación también yo formo parte.

Sólo quien de veras ha conseguido perdonar podrá dar testimonio cumplido de esto.

2.2. Pero, en segundo lugar, *perdonar tampoco es vencer*: como si sustituyéramos el placer de ver al otro sufriendo por el de verle postrado y humillado ante mí, pidiéndome perdón. Tampoco es eso el perdón sino, más bien, renunciar a una razón y a un «derecho» que se tenía para introducir «otra lógica» en unas relaciones deterioradas: una lógica distinta que ya no es de odio ni de reivindicación y con la que se aspira a *cambiar al otro*. No exactamente a humillarle de tal modo que quede claro quién es el bueno y quién el malo y, por tanto, quién está por encima del otro.

Jesús no contó la parábola del pródigo presentando a un padre que argumenta: primero que me pida perdón desde fuera de casa y luego ya veré si lo recibo, sino más bien al revés: es el padre quien sale de casa, se adelanta al encuentro del hijo que regresa y ni siquiera le deja pronunciar su discurso de petición de perdón. Lo que busca por tanto esa otra lógica es que cambie también el perdonado. Así se evita que el odio de uno engendre odio en el otro, en un círculo diabólico sin salida: porque ya es sabido que en las relaciones humanas lo peor del uno suele sacar afuera lo peor del otro.

Estas dos observaciones me parece que se vuelven perceptibles en el siguiente testimonio, irreprochable y admirable, de Ana Arregui (mujer del ertzaina Jon Ruiz Sagarra asesinado por la barbarie etarra): «me juré que nunca construiría mi vida en función del resentimiento. Me di cuenta de que el odio se podía interponer entre nosotros y los demás y decidí vivir sin él».

2.3. El perdón, pues, no es una derrota ni una victoria. Demos ahora un paso adelante añadiendo una nueva reflexión: *el perdón total sólo pueden darlo las víctimas*. Tanto que una petición de perdón como la de Jesús («perdónales porque no saben lo que se hacen») sonaría muy distinto si la oyéramos en labios de otros, pero refiriéndola a lo que le estaban haciendo a Jesús.

El peligro antes visto de convertir la petición de perdón en una victoria *propia* se agudiza cuando alguien se arroga derechos de perdonar (o de *que le pidan perdón*) en nombre de las víctimas. Este peligro puede ser frecuente en la política, a veces por el afán de acabar rápidamente los procesos, o porque las víctimas muchas veces «ya no están presentes» por desgracia. Y creo que late también en demandas de la sociedad a nuestra Iglesia para que pida perdón (lo cual, por supuesto, es algo muy distinto de que la Iglesia necesita ser perdonada por bastantes páginas de su historia). Pero parece que, por detrás de esas demandas, lo que se busca no es tanto dar el perdón sino que me den la razón a mí...

2.4. Pero, con frecuencia, la ofensa no afecta sólo a la víctima sino a quienes, por ejemplo, han tenido la desgracia de quedarse sin un ser querido. También

ellos soportan un dolor reflejo, pero que puede ser tan grande como el de la víctima directa. Aparece así otra figura en la complicada red del perón y la justicia que son los que cabría llamar «allegados» o víctimas indirectas: éstos tienen para con las víctimas unas obligaciones a las que no pueden renunciar, como la víctima renunciaba a sus derechos en la frase de Jesús antes citada: porque *no son meros derechos suyos, sino auténticos deberes para con las víctimas*. Esos deberes son en primera lugar la verdad y, en segundo lugar, un mínimo de justicia (que ahora no cabe determinar en qué puede consistir pero que no debería superar lo que reclama la víctima «directa»). Sólo después de cumplir este deber para con las víctimas pueden perdonar los allegados.

2.5. Y aún queda un último grupo de intervinientes en esta reflexión sobre el perdón: son aquellos que no son allegados pero se han visto implicados por alguna razón (vg. porque han sido testigos). Estos parece que no pueden otorgar directamente el perdón, pero, precisamente porque tienen menos intereses personales en aquella causa, *deben mantener viva la memoria*; y hacerlo más desde la compasión que desde el afán de linchamiento; también para que no les ocurra a ellos y a nadie más aquello de que han sido testigos...

Cerramos aquí este segundo apartado. Con todas estas distinciones, espero que quede claro que el perdón no es lo mismo que determinadas amnistías políticas: éstas pueden brotar del corazón (¡ojalá!), pero pueden también buscar impunidad o ser dadas por quienes no podían perdonar. Aspiran sobre todo a evitar parálisis, corriendo un velo sobre situaciones que pueden seguir actuando negativamente, y buscan crear un estado de cosas en que «se parta de cero» en vez de partir de una situación envenenada. Es decir: pueden ser un mal menor (a veces quizá comprensible), mientras que el perdón siempre aspira a un bien mayor.

3. PEDIR PERDÓN

Pedir perdón es estar des-hecho por el daño hecho: la palabra arrepentimiento y la palabra penitencia vienen, en latín, de la misma raíz: pena. Y es de sobra sabido que la Iglesia exige la contrición para celebrar el sacramento de la penitencia (que algo está contrito significa, etimológicamente, que está destrozado). El perdón no se pide para aplacar al ofendido o librarse de su ira. Se pide porque *hemos hecho propio* el sufrimiento del otro. Esto lo distingue de las purificaciones que se buscan por haber quebrantado algún tabú y que son meramente rituales. Pedir perdón es interiorizar el dolor del otro hasta el punto de que —si no se recibe ese perdón— casi no queda más salida que

la desesperación por no poder convertir el sufrimiento causado en inexistente. Esa necesidad de volver a ser de nuevo aceptado tiene dos consecuencias: a) que una verdadera petición de perdón fructifica necesariamente en el propósito de enmienda (la Iglesia también percibió esto correctamente en lo referente al sacramento de la penitencia). Y b) se ve así la inutilidad algo hipócrita de algunas falsas cortesías como «lo lamentamos» a las que se recurre para evitar pedir el perdón que es lo que muestra el arrepentimiento. Desgraciadamente, la izquierda abertzale vasca ha puesto esto de relieve muchas veces con sus subterfugios que sólo parecen aspirar a evitar la confrontación con el dolor que han causado (como si sus asesinatos fuesen algo parecido al pisotón que pueden darte sin querer en un autobús, y al que suele seguir un educado «lo siento mucho»).

En segundo lugar (en contraste con la tercera tesis del apartado anterior): el perdón pueden pedirlo también los allegados a los verdugos, que pueden haber quedado impactados por el dolor de las víctimas aunque no lo causaran ellos. Y esta consideración nos afecta a todos, por esa misteriosa solidaridad en el mal que nos envuelve a todos los humanos (como también nos envuelve, y más, otra misteriosa solidaridad en el bien que llamamos comunión de los santos). Habría ejemplos espléndidos a comentar aquí como el reciente de los banqueros gallegos pidiendo perdón por las tropelías de su gremio, o como el impresionante discurso del lehendakari Ardanza pidiendo perdón «como vasco» cuando el asesinato de Miguel A. Blanco o el de Bartolomé de las Casas pidiendo perdón a los indios por el mal trato de los conquistadores...

4. LA RECEPCIÓN DEL PERDÓN

No está dicho todo con lo anterior porque queda un punto muy importante: el perdón que se otorga ha de ser *recibido* para que fructifique.

Muchas veces la simple petición del perdón equivale ya a recibirlo. Pero he preferido hablar de «recibir» el perdón, en vez de simplemente pedirlo, para evitar que esta petición se convierta en una *condición* para recibirlo, que desfiguraría la incondicionalidad del perdón convirtiéndolo en una victoria del perdonador o en un mero formulismo.

En cualquier caso, recibir el perdón, en este sentido, es saberse necesitado de él: pues uno no acepta lo que considera inútil. Para eso hay que haber hecho una experiencia que considero muy humana (y muy cristiana): que el perdón es *lo único que capacita para cargar liberadamente con la seriedad de la culpa*. Y

que sin él, la culpa puede oprimir tanto, que no quedará más solución que negarla o desfigurarla o camuflarla ideológicamente. Para esta desfiguración de la culpa será fácil recurrir a fines santos que pretenden justificar los medios injustos, o a ideologías preferentemente de carácter patriótico (como los españoles cuando la conquista de América o los etarras actuales). En este punto, es llamativo ver con cuánta facilidad descubrimos las excusas en el discurso del otro y nos las vemos en el nuestro.

Y esta reflexión sobre el perdón humano concluye con la siguiente ambivalencia:

- Por un lado tienen cierta razón los que dicen: ¿cómo voy a perdonar a quien no se reconoce culpable? (recordemos el caso Pinochet, por ejemplo): porque no se trata de decir: «te perdono y tú sigues verdugo y triunfante». Esto no cambiaría las relaciones sino que perpetuaría su maldad. La «otra lógica» de que hablábamos al principio seguiría, aquí, totalmente infecunda.
- Pero, por el otro lado, la *disposición a perdonar no puede depender de ese cambio* del otro. Es previa a él, como veíamos en el perdón de Jesús en el calvario. La disposición a perdonar es, de por sí, *totalmente incondicional*. El problema es que debe ser también *fecunda*. Lo primero evitará que el perdón sea una victoria o reivindicación propia. Pero lo segundo reclama la aceptación de ese perdón incondicionalmente otorgado. Tengo recogidas estas palabras de Marta Bergaretxe, madre del etarra Pertur:

(...) unos deben pedir perdón y otros deben perdonar; por ahí tiene que llegar la reconciliación. Las madres de los presos deben pedir a sus hijos que condenen los atentados, que denuncien las muertes y los secuestros. Nada justifica una muerte, ni siquiera la sospecha de que existan torturas, nada.

Reconciliación es una de las palabras que mejor indican esa reconstrucción de las relaciones de la que vengo hablando. Por otro lado, debo añadir que quisiera tener también algunas palabras de un representante de las asociaciones de víctimas que dijeran claramente: no buscamos nuestra victoria, ni nuestra satisfacción en la humillación del verdugo, sino la reconstrucción de las relaciones.

5. PERDÓN HUMANO Y PERDÓN DE DIOS

Félix Novales (el antiguo miembro del GRAPO arrepentido, con quien me carteeé fugazmente hace algu-

nos años) escribió una vez (cito de memoria) que si no hubiera Dios, «algo quedará definitivamente irresuelto». Para nosotros creyentes, es esa solución definitiva que brota de Dios, la que debe *expresarse* en mil gestos, personales y sociales, en vez de ser estos gestos un anhelo inútil de esa solución definitiva. Por ejemplo: una corriente de la teología católica ha defendido desde antiguo que el fruto del sacramento de la penitencia no era la reconciliación con Dios (que Él ofrece como el padre del pródigo, sin condiciones), sino la reconciliación *con la comunidad*, con la Iglesia (la llamada *pax cum ecclesia*). Esto puede tener cierta vigencia y cierta necesidad precisamente cuando los demás hombres no perdonan: pues ese perdón de la comunidad capacita para tragarse el amargo sabor de la culpa.

Y eso puede explicar también la abrumadora presencia del tema del perdón en las fuentes cristianas: porque creemos que Dios es perdón incondicional que, si desea nuestro cambio, es sólo por el bien nuestro y no por satisfacer un prurito suyo de autoridad, por eso la Iglesia debería ser maestra en este campo. Y por eso el evangelio ha conservado la exhortación de Jesús a amar a los enemigos «para que seáis hijos del mismo Padre y para que, viendo vuestras buenas obras, los hombres alaben a Dios». Amar a los enemigos no tiene nada que ver con entibiarse con los amigos, o esconderlos. Cuando los cristianos nos definimos como «perdonados», si esto es algo más que un acto vacío de falsa humildad significa que sabemos que la experiencia del perdón de Dios nos capacita para perdonar.

Y, queda una última observación para cerrar esta charla. Dada nuestra condición de seres «separados» y limitados, hay ya una primera necesidad de perdón que debemos ejercerla en toda nuestra existencia cotidiana. Es lo que llamaría *perdón de la alteridad*: todos hemos de perdonar al «otro» por el mero hecho de ser otro. Aceptarle en su alteridad sin querer ni apropiarnos de ella ni hacerla desaparecer. De modo que, si se me permite parodiar el Segismundo de *La Vida es sueño*, todo ser humano lleva la pregunta de ¿qué pecado cometí contra *los otros* naciendo?...

Y hoy temo que estemos deteriorándonos en este punto, pese a la buena voluntad de años anteriores. Los rebrotes racistas, nacionalistas, clasistas, a los que asistimos cotidianamente, teñidos todos de un diáfano color excluyente, creo que ponen de relieve cuánta falta de perdón hay en nuestras relaciones humanas actuales. Comenzando por este perdón «de la alteridad», sencillo y primario, pero más difícil de lo que parece. 