

CONSEJO DE REDACCIÓN

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

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

PRÓXIMOS NÚMEROS 2013

- *La fe: ¿en qué creemos todavía?*
- *La solidaridad callada y el Estado de Bienestar*

EDITA: Instituto E. Mounier
c/ Melilla, 10 - 8.º D
28005 Madrid

☎ 91 473 16 97

http://www.mounier.es

Periodicidad: trimestral

ISSN: 1698-5486

Depósito legal: M-3.949-1986

DISEÑO Y PRODUCCIÓN:

La Factoría de Ediciones

☎ 91 452 9417

factoria@factoriaediciones.net

IMPRESIÓN: Egraf, S. A.

SECCIONES

- | | |
|----|---|
| 01 | Editorial

PENSAMIENTO |
| 03 | El reto de los bárbaros,
por José Jiménez Lozano |
| 08 | De la justicia a la teodicea,
por Carlos Díaz |
| 10 | ¿Perdonar lo imperdonable?,
por Emmanuel Buch Camí

EDUCACIÓN |
| 15 | Cafés literarios,
por José M. Linares

RELIGIÓN |
| 17 | Los caminos hacia Dios,
por Pedro Zabala

TESTIMONIO |
| 19 | Jacques Ellul:
un pensador anarco-cristiano,
por Carlos Díaz |
| 23 | «Ahora que es verano,
Bárbara Castro García...»,
por Luis Alberto Henríquez Lorenzo

OFICIO DE ESCRIBIR |
| 25 | «Первый снег» (Pervyi sneg)
La «primera nieve»,
por José María Vegas |
| 26 | RINCÓN BIBLIOGRÁFICO |
| 30 | CARTAS DE LOS LECTORES |

ANÁLISIS

Metamorfosis del asociacionismo en la era virtual

PRESENTACIÓN 34

**Del deseo de conexión a la voluntad
de comunión**
LUIS FERREIRO 35

El papa robot, o ¿puede amar una máquina?
JOSÉ MANUEL ALONSO 39

¿Asociacioqué? Naufragio y mutación
LUIS ARANGUREN GONZALO 43

**Ciberespacio público: un nuevo escenario
de participación**
VÍCTOR MANUEL PÉREZ MARTÍNEZ 47

**Primavera árabe 3.0. Redes sociales y nuevas
tecnologías en las revoluciones de la dignidad**
ALFONSO CORRAL GARCÍA 52

Internet y la difusión de conocimiento libre
FERNANDO SOLER TOSCANO 57

**Reflexiones sencillas sobre ética en el ámbito
de las nuevas tecnologías y en la red**
CARMEN HERRANDO 61

Editorial

LUIS FERREIRO, DIRECTOR DE ACONTECIMIENTO

La crisis y el derecho a la vivienda

En los últimos meses ha saltado a primer plano de la opinión pública el escándalo de los desahucios. Han tenido que producirse varios suicidios para que la tragedia de los desahuciados nos haya hecho ver una situación social intolerable, provocada por una crisis que, además de su crudeza, ha creado condiciones en las que unas leyes injustas han producido sus peores efectos.

Se cuentan 50.000 expropiaciones de viviendas en los nueve primeros meses de 2012, que se suman a cifras similares en los tres años anteriores. Esto debería ser la gota que colme el vaso de la paciencia de una sociedad harta de soportar la perversión del mercado inmobiliario y financiero español y de las políticas que han tratado de paliar sus crisis

Continúa en la página siguiente

particulares —que están en el origen de la crisis de todos—, y de salvar a los culpables y no a las víctimas.

A la vista de esto, leer la constitución española suena a sarcasmo cuando proclama «el derecho a la propiedad privada» (A. 33.1), o que «todos los españoles tienen derecho a disfrutar de una vivienda digna y adecuada» (A. 47). Siempre se ha asegurado que el régimen capitalista consagra la propiedad privada como uno de sus fundamentos, sin embargo, asistimos al espectáculo singular del gran capital financiero impulsando la expropiación de la propiedad privada... de los débiles, los pequeños, los insolventes. claro está.

La realidad es que todos gobiernos, en lugar de asegurar que la vivienda sea un bien que satisfaga una necesidad humana primaria e indispensable, han dejado que se desarrolle un mercado en el que la vivienda es un bien de inversión y lo han dejado a merced de la actividad especulativa, dando lugar a la afluencia de oleadas de dinero caliente y de dinero negro, puesto que además ha sido un gigantesco foco de fraude fiscal.

Ante la gravedad de los hechos, ante la injusticia que la crisis no ha hecho más que desenmascarar, es preciso exigir a las autoridades un cambio de rumbo decidido, que vaya más allá de las tímidas medidas paliativas aprobadas, que no hacen más que poner un parche sin curar la herida. Nos atrevemos aquí a sugerir algunas líneas que rectifiquen lo que está torcido:

1. El Estado debe asumir la obligación de amparar el «derecho a disfrutar de una vivienda digna y adecuada»

que poseen todos los españoles (CE, A. 47), aunque para ello tenga que enfrentarse a cualesquiera intereses que se opongan a ello, por legítimos que sean, aplicando toda su autoridad y recurriendo si es necesario al principio de que «toda la riqueza del país en sus distintas formas y sea cual fuere su titularidad está subordinada al interés general» (CE, A. 128.1).

2. Si el gobierno tolera que haya españoles sin techo incurrir en dejación de su responsabilidad. En este sentido, los recursos del llamado «banco malo» deben ponerse a disposición de las administraciones responsables de garantizar viviendas dignas, y de ningún modo facilitar que se conviertan en bienes que continúen las prácticas habituales del mercado inmobiliario. Que evite pérdidas a las instituciones financieras es aceptable, pero no lo es que el objetivo sea asegurarles las ganancias extraordinarias que provocaron la crisis. Es exigible que el gobierno dé un destino social a esas viviendas y las dedique a cubrir las necesidades de las familias.
3. El poder legislativo debe atender la demanda social creciente de legalizar la obligación de la dación en pago para cancelar las deudas. Un mínimo de justicia exige eliminar el abuso legal de que el deudor insolvente pierda la vivienda y siga endeudado. Si la vivienda es la garantía para asegurar la devolución de un préstamo, una vez ejecutada esa garantía la deuda debe cancelarse con la entrega del bien para cuya posesión se recibió el préstamo.

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. _____

El 19 de abril de 1976, en la sección «Cartas con respuesta» del periódico *Informaciones*, publicaba José Jiménez Lozano el artículo que hoy, casi cuarenta años más tarde, presentamos a los lectores de *Acontecimiento*, por su interés y por la hondura de la reflexión que presenta. Pocos meses antes de la fecha de aparición del artículo, se había abierto un debate en torno al tema de hacia dónde iba la sociedad española de entonces, en pleno proceso de transición política.

Como nuestros lectores sabrán, José Jiménez Lozano es escritor y periodista. Tras una carrera literaria muy extensa y rica, recibió el Premio Cervantes de Literatura en Lengua Castellana en el año 2002. Muchos otros premios ornaban su haber literario (el Castilla y León de las Letras —1988—, el Premio Nacional de las Letras Españolas —1992—, el Premio Nacional de Periodismo «Miguel Delibes» —2000—, o la Medalla de Oro al Mérito en las Bellas Artes, entre otros). Jiménez Lozano es uno de los impulsores de *Las Edades del Hombre* y una de las figuras más eruditas del pensamiento español actual.

EL RETO DE LOS BÁRBAROS

José Jiménez Lozano

Escritor, premio Cervantes de Literatura

¿Hacia dónde va nuestra sociedad? Probablemente, el hombre se ha hecho esta pregunta innumerables veces, y en ciertas ocasiones con un talante muy desasosegado y radical. Es suficiente pensar, por ejemplo, en Agustín de Tagaste, enfrentado al cerco bárbaro sobre el Imperio romano. Agustín apenas si puede soportar la idea de que la cultura del Imperio que ha producido un tal tipo de hombre refinado: la «urbanitas», la tolerancia, la misericordia, las costumbres suaves, la vivienda en el campo, va a desaparecer. Y lo mismo le ocurre a Jerónimo, aunque desde otros puntos de vista. Ambos, Agustín y Jerónimo, creen en todo caso que incluso la fe que comparten va a ser arrastrada por los acontecimientos de violencia y muerte, de destrucción y horror. Como hombre de cultura, Agustín acude, siquiera por un momento, a ésta para tratar de hablar con el caudillo bárbaro Genserico y amansarle, pero éste, «el Tullido», como se le llama, se ríe de la plática docta y piadosa de Agustín, y Agustín vuelve sus ojos a su biblioteca como implorando a sus libros que formen una especie de muralla protectora entre la barbarie y aquella cultura que le es tan querida, entre las huestes de «el Tullido» y los niños, los viejos, las mujeres, los encantadores «chalets» y los huer-

tos que son una profunda e inocentísima alegría para el espíritu. Pero, ¿qué es la cultura?, ¿para qué sirve la cultura en los momentos en que la violencia se encrespa y ahoga la facultad del raciocinio humano, a la vez que desata sus instintos más fuertes y primarios? Agustín se refugia, al final, en la oración, y espera el golpe, resignado. ¿Qué será, ahora, de la Humanidad? Dios sabrá, se responde. En último término, para él, como para todos los otros cristianos de su familia espiritual, todo lo que ocurre en la Ciudad del Mundo es lógico que ocurra: asesinatos, violencia, lujurias, rapiñas. Agustín ha leído en Plotino, un pagano, que, a fin de cuentas, no hay nada extraño en que el hombre que tiene que morir muera, y que la pobre Humanidad se guíe por el olor de la carne, la sangre, el dinero o el poder. La historia llega a ser en este sentido tan monótona, que a la madre Angélica de San Juan todo lo que sucede en el mundo llegará a parecerla puro runruneo de moscas. El mundo va siempre a revolcarse en su vómito de maldad y estupidez, como la perra de que habla la Biblia.

Sí, pero la Humanidad ha tenido otros momentos muy diferentes, y, en el Renacimiento o la Ilustración, ha creído ver, ha estado segura de ver que po-

día hacer su propia historia de modo muy distinto: asumiendo los viejos ideales griegos, esclareciendo la inteligencia, transformando las fórmulas políticas, enterrando las religiones, echando mano de las técnicas. Y el progresismo decimonónico pensaba que no pasaría aquella generación sin haber entrado en la Tierra Prometida de una Humanidad nueva. El marxismo explicará después que con la transformación de las estructuras y de las relaciones de producción y la desaparición del trabajo constrictivo y de la explotación del hombre por el hombre, la historia pasaría del reino de la necesidad al de la libertad. El Nuevo Mundo parecía estar ahí realmente. Pero el Nuevo Mundo han sido Auschwitz y Gulag, el industrialismo y la estupidez consumista, el triunfo del darwinismo social. ¿Quién puede mantener ya ilusiones? Con frecuencia incluso, ya resulta bastante difícil mantener encendida la simple candelilla de la esperanza sobre la especie. Pero de todas formas, sea cualquiera que sea la realidad con la que hayamos de enfrentarnos, lo que habrá que hacer es conservar la cabeza fría, incluso para expresar nuestra desesperanza, si es el caso, con el menor «pathos» posible. Como Montaigne, que escribió sus «Essais» en un castillo a cuyas ventanas ni siquiera podía asomarse, porque un venablo podía volarle la cabeza.

LO QUE ESTÁ EN CUESTIÓN ES EL HOMBRE INDIVIDUAL

¿Hacia dónde va nuestra sociedad? La respuesta exigible es múltiple, evidentemente, y dependería de un análisis conjunto de las previsiones que puedan hacerse en los distintos planos de la existencia: desde el político o el económico al de los hábitos y costumbres tan sofisticadas y antinaturales que ha llegado a adquirir el bípedo humano. Y, sin embargo, éste sólo sería un análisis de expertos, y un experto no puede enfrentarse a problemas que no son en absoluto técnicos ni objetivos ni pueden reducirse a ese ámbito: los problemas específicos del ser hombre. Y lo que está en cuestión precisamente es el hombre y es la historia, y nadie puede tener la pretensión de ser un experto en este orden de cosas. Cada cual, por el contrario, tiene derecho a decir lo que entiende y siente acerca de su destino en cuanto hombre, y lo que teme o espera de la historia, aunque esto no significa, claro está, que no haya unas cuantas verificaciones que parecen obvias e innegables, y, entre todas, ésta: el modo de ser hombre que se delinea en el Renacimiento, y del que precisamente habla Montaigne, está clausurando su ciclo o lo ha clausurado ya. El hombre, como ser singular, con su visión y su aprehensión singulares del mundo, con su palabra distinta de cualquiera otra y por eso enriquecedora, su rostro único y su importancia decisiva, porque siempre es un ejemplar único e irrepetible, ha dejado de ser estimado como un ideal y un arquetipo de vida, y ha desaparecido o está en trance de hacerlo.



Ilustración: Ana C. Martín

La libertad, como cumplimiento de la individualidad personal, sólo provoca odios y celos ardentísimos por parte de los Estados y de las masas o de las pequeñas repugnantes ideologías tiránicas que tratan de secuestrar nuestras conciencias para liberarnos y salvarnos. Ser un individuo y cumplirse en la libertad no sólo se ha convertido en un imposible práctico, sino en un intolerable desafío a los valores de nuestra sociedad, en un arcaísmo ridículo o incluso subversivo, y esto no sólo en el ámbito de la política o de la organización social y de las costumbres, regidas ahora por el «marketing» y los «mass-media», sino en el ámbito mismo de la creación artística, en el que, en otras épocas oscuras de la historia, se había refugiado. La novela o la pintura han sido puestas en crisis, en efecto, no por las razones académicas y pedantes —irrisoriamente superficiales— que se aducen ordinariamente, sino porque la vida de un hombre y su aventura ya no tienen interés para unos hombres cuya individualidad es vacilante o ha sido aplastada, y porque el rostro o el cuerpo humano individuales o sus gestos y actitudes valen ya menos que la geometría o el color o las palabras y elementos estructurales y más primarios aún del lenguaje.

En tiempo de Pascal, parecía seguro que sólo un bárbaro sería capaz de eliminar a un ser humano fríamente, y entonces se traía a colación la parábola del mandarín chino, que podría matarse apretando un simple botón en Occidente para significar que en todo caso sólo así de lejano y desindividualizado era posible el asesinato. Pero, ahora, las víctimas ya no tienen rostro propio: son «los otros» que hay que sacrificar simplemente a la verdad oficial y a la salvación común. Y hasta el inquisidor quemaba creyendo firmemente en la felicidad personal ultraterrena del quemado —lo que era una apuesta atroz e infame, sin duda alguna—, pero ahora ese mismo sacrificio del individuo será llevado a cabo por los nuevos inquisidores en nombre de una política, un plan económico o una moral de objetivos, o en aras del sentido de la historia. El inquisidor transformaba a Dios en un Moloch y aplastaba su sentido mismo sacrificándolo a la ortodoxia, pero, al fin y al cabo, cabía la esperanza de que fuera interpelado por aquella realidad trascendente y acabara en la incertidumbre y en la conversión, en la lucidez de sus propios crímenes;

ahora, sólo quedan las ortodoxias grandes o pequeñas, y éstas no son trascendidas por nada: son un Moloch seguro. Porque, además, se ha producido una ruptura total con el pasado, y la nueva instalación del hombre en el mundo no puede ser interpelada por ese pasado, por el modo de ser hombre en ese pasado, como individuo y capital máspreciado y único. No se guarda memoria de él, y, además, es definido como inválido.

Pero tiene razón el profesor Chaunu: «No hay progreso sin memoria y no se puede ir hacia adelante sin conservar lo adquirido. Hay dos libertades que priman sobre todas las otras. La libertad de hacer que nos viene de nuestros antepasados campesinos (y)... otra libertad aún más profunda: la libertad de vivir. Y tengo la amargura de comprobar que esta libertad de vivir, la de nacer, hemos dejado que se degrade», mientras la siembra de la muerte se ha hecho una actitud banal. Esta Humanidad ha perdido, ciertamente, el horror a la sangre y el gusto por la vida. Intoxicada por ideologías que vienen a mezclarse con la eterna fascinación del poder y del dinero, parece incapaz de otra cosa que de muerte, y, si hoy hubiera que señalar, como en la más brutal Edad Media, una «composición» penal por la muerte de un hombre, su valor tendría que fijarse muy por lo bajo, porque es preciso repetirlo: ¿qué es ahora el hombre? El lenguaje tecnológico, tras una «limpieza» de «gentes indeseables» o una «massacre», habla tranquilamente de «contaje» y «resultados». El hombre es sólo una forma vacía, impersonal, extraña y ajena a nuestro propio yo, como las representaciones humanas del arte romano, que son incapaces de decirnos nada, porque carecen de individualidad. En el orden mismo del amor humano, el enamoramiento y la lujuria están bien muertos; sólo Eros reina y Eros es ciego, sólo se alimenta de carne impersonal, con tal de que sea suculenta, y no mira a los ojos ni sabe lo que son los tormentos del corazón, ni los tormentos del deseo de un ser concreto.

Tal me parece, en sustancia, el fondo de la cuestión si trato de responder a esa pregunta de hacia dónde va nuestra sociedad: hacia la desaparición del hombre como individuo y de su expresión en la libertad. Pero nos resulta impensable ciertamente que ese hombre pueda morir de modo definitivo o que no poda-

mos evitar su muerte. Después de todo, quizá surjan, ahora también como en la Edad Media, «monasterios» o grupos de hombres que puedan acumular la vieja memoria histórica, trazar sugestivas iluminaciones de los mitos que siempre han ayudado a los hombres a serlo y tratar de vivir ellos mismos su individualidad y su libertad, exigiendo defensas contra la banalidad y la idiocia, la tiranía y la barbarie. Aquí y ahora, una tarea como esta parece la más desesperadamente urgente.

¿Y NUESTRA SOCIEDAD ESPAÑOLA?

Nuestra sociedad española, claro está, es una parcela de esa sociedad occidental a la que se la plantea el reto que he descrito, pero, desde luego, es muy singular por muchos conceptos, y, sobre todo, estamos inmersos en ella y es la nuestra, y la sonoridad de esa pregunta, ¿hacia dónde va nuestra sociedad?, es verdaderamente dramática, un verdadero forcejeo entre muchas aprensiones y algunas esperanzas. ¿Qué español no se pregunta, en este momento, hacia dónde vamos? Y no sólo porque en estos instantes precisos estemos embarcados en un proceso político difícil, situados en el centro de una crisis socio-económica grave o en un cambio radical de costumbres, sino porque la realidad de España y de la cultura española hace mucho tiempo que se nos ha hecho problemática y porque, a nivel mismo de la cotidianidad, todo un sistema de valores de la vividura de la mayoría de los españoles se está viniendo abajo o ya lo ha hecho en medio de un «crac» específicamente ruidoso.

No podía ser menos. La civilización española se ancla de modo monolítico a finales del xv y en el xvi, y se consolida inmediatamente en los años que siguen, y, pese a todo, ha recibido luego pocos sobresaltos: la Ilustración no llegó más que a una reducida «élite», y los cambios políticos del xix —la Revolución del 68 y la Restauración canovista, encarnación de los valores burgueses de la oligarquía—, si realmente significaron alguna transformación en la «morada vital» o «vividura» de los españoles, distaron mucho de metamorfosearla radicalmente. Ni siquiera

logró hacerlo el experimento republicano del 31, pese a su radicalismo ideológico. Esa «morada vital» o «vividura» siguieron siendo las del Barroco en nuestro pueblo: una vividura anclada en lo religioso-político, en la incapacidad para el pensar y el sentimiento civiles, en un cierto misoneísmo y xenofobia y en una conciencia de singularidad exultante de pueblo elegido, y, a la vez, en un complejo de impotencia o incluso de nihilismo. Perviven los estereotipos seculares de vida hispana y pueden hallarse ante nuestros mismos ojos, a poco que se indague bajo sus disfraces modernos: la «rodomontade», que más que fanfarronería es osadía alucinada; el mesianismo, la repugnancia al trabajo sistemático, la actitud pícara o anárquica, la desconfianza hacia la inteligencia o su desprecio, la incapacidad para la solidaridad por encima del propio corral y cotarro ideológico, familiar o de intereses, la religiosidad nacionalizada y socializada, mientras todo un cúmulo de actitudes vitales y valores religiosos y tradicionales han caído o están cayendo ante el soplo de la modernidad, y, al coincidir la impetuosa entrada de ésta en nuestro suelo con la desaparición de un régimen autoritario y paternalista, encarnación de muchas de esas actitudes seculares, se da la angustiosa sensación entre real y onírica de que el suelo falta bajo los pies. Y es que al español le faltan incluso los esquemas mentales con los que entender la modernidad y, desde luego, le falta una cultura moderna y una sensibilidad moderna. Contrariamente a otras sociedades europeas, además, lo que falla entre nosotros no es el pueblo, sino las élites dirigentes, que sólo son dirigentes porque se encuentran en esa posición político-social de dirigentes, pero no por su conciencia histórica de tales, por su preparación para asumir esas responsabilidades ni por su cultura. También en este caso sigue funcionando en la realidad el viejo valor barroco: «Suerte Dios te dé, que de saber no has de menester.» «Lo que hay que trabajar en este puñetero país para llevar adelante un buen pensamiento», decía don Antonio Machado Álvarez, el padre de los Machado, y de la cerrilidad de las propias élites dirigentes en el plano de la educación y de la inteligencia puede hacerse, desde luego, una siniestra antología: desde los ilustres

«catetos» que impidieron el estudio del francés en el bachillerato, presionando sobre un Gobierno de Dato, o los que toreó un poco chulescamente, pero con efectividad, el conde de Romanones cuando entre él y Castillejo estaban tratando de levantar la Junta de Ampliación de Estudios, hasta el bochorno diario de la estatal televisión española, que parece una exhibición de ignorancia y zafiedad intelectuales precisamente cuando aborda problemas culturales. Y esto, para no mentar ligerezas aún más imperdonables en instancias culturales más específicas y altas, o un hablar por hablar de las cuestiones más serias con total ausencia de saber y la mayor alegría, y el mayor éxito también.

Aquí llega la modernidad forzando el salto prácticamente desde aquella fatídica fecha en que Felipe II prohíbe a los españoles salir fuera de su país en busca de saberes y entrar a maestros forasteros. No ha habido, aquí, Renacimiento ni Ilustración, Racionalismo, idealismo, positivismo o existencialismo, salvo en minorías aisladas y aplastadas con frecuencia, sin calado alguno en la viduidura y en los esquemas mentales de una cierta mayoría influyente y determinante socialmente, de las élites de que arriba hacía mención, y no ha habido tampoco experiencia colectiva de las formas de vida y del modo de ser hombres a que todos esos movimientos de ideas han dado lugar: no ha habido verdadera experiencia de la libertad política jamás, ni tampoco puede hablarse, aquí, de una burguesía en sentido cultural. Y, ahora, el mundo moderno irrumpe entre nosotros en el preciso instante en que en él están en crisis y cuestión el hombre como individuo, la libertad, la expresión de la individualidad en todos los aspectos. Como no hemos tenido experiencia de todo ello, quedamos fácilmente fascinados; con la misma facilidad con que en una cultura que ha vivido de espaldas a la modernidad, como la nuestra, se recibe cualquier subproducto con tal de que venga envuelto en el celofán de una etiqueta «snob» o ultimísima. De las seguridades de Trento pasamos a las seguridades ateas del momento, sin haber pasado por ninguna duda metódica, y las mismas convicciones políticas, dada nuestra incapacidad para un solo pen-

samiento civil y no sacral, son tan procesionales y verbeneras como nuestra vieja religiosidad. Los partidos políticos han venido a sustituir un poco o un mucho a los frailes, como antes ocurriera ya con los diputados de la Restauración, a los que Costa llamó «frailes de levita», porque este pueblo barroco no puede pasarse sin frailes ni ermitas, pendones y estandartes multicolores de cofradías en pugna, con su verdad absoluta cada una.

Y sin embargo, en la más honda de las tradiciones y de las viduiduras hispanas, no habría que hurgar demasiado para hallar defensas frente al embate de este tiempo nuestro contra el individuo y la libertad, y, sin ir más allá, pienso en el popular «nadie es más que nadie», que Juan de la Cruz andaba rezongando por Segovia y que se unía a la crítica de las «autoridades postizas» de Teresa de Jesús o a la feroz crítica del maestro fray Luis de León contra el mal pastor que aborrega a sus ovejas. Quizá todavía la civilización del dinero y el consumo o la banalidad de los «mass-media» populares no han asesinado del todo este sentimiento. Pero también pienso que un pueblo sin élites conscientes de su papel ético y cultural, con élites fascinadas por todo lo epidérmico y superficial del mundo entero y jugando al péndulo de las ideas «snobs» en las que ellas no arriesgan nada, pero un pueblo quizá todo, tardará mucho tiempo en encontrar o en recobrar su conciencia de identidad profunda y será zarandeado por mil solicitudes. Y pienso igualmente que en nuestra sociedad española, sin una cultura viva y fehaciente, sólida y hecha carne del cuerpo social y sin memoria histórica o rene-gando alegremente de ella, reviviendo en fin su vieja secular actitud de «pose» de «estar» en vez de «ser» —los españoles han «estado» erasmistas o liberales, católicos o ateos, pero difícilmente «son» esas cosas, y de ahí su extraordinario movimiento pendular de extremo a extremo—, el reto que se abate sobre la pervivencia del hombre como individuo, de la libertad y del pensamiento personal, va a ser mucho más largo y dramático. Y si nos mostramos muy conscientes y lúcidos de todo lo apuntado podríamos esperar que las cosas fueran de otro modo y rebajar un poco el tono de las sombras de este instante.

Carlos Díaz

Prof. de Filosofía de la Univesidad Complutense

DE LA JUSTICIA A LA TEODICEA

Si lo justo fuese «la libertad en igualdad»¹, tal definición atentaría de entrada contra la lógica de la definición misma, dado que lo definido (*lo justo*) no puede entrar en la definición (*la igualdad*), vista la equivalencia de ambos términos. Pero, además, entre libertad y justicia no parece existir una relación de inclusión o pertenencia, dado que la libertad no se acuesta necesariamente a la bondad, sino a la *posibilidad de elegir entre lo bueno y lo malo*, por lo que el uso de la libertad no es de suyo siempre igualitario, ya que de faltar libertad para ejercer lo injusto no la habría, no habría libertad.

Tampoco se identifica lo justo con *lo igual*, pues ya dijo Aristóteles que lo justo consiste en tratar como iguales a los iguales y a los desiguales como desiguales, toda vez que lo contrario —la igualdad de los desiguales— pertenecería al desorden de la injusticia. Hablar, pues, de «libertad en igualdad», tal vez podría servir para definir lo bello, el orden creativo de la estética, mas no lo justo. En realidad, al definir la justicia por «la libertad en igualdad» y movernos en el ámbito de lo imperfecto, aunque siempre con la esperanza de hallar una convergencia asintótica ideal, no hallamos ninguna salida para la justicia sin límites.

De donde se deduce que, entonces, el reino de lo justo en su plenitud no es de este mundo, aunque comience en este mundo, no ha de ser el terreno de lo marchitable, sino el *de lo ético*, pero no de cualquier ética, y menos aún si también ella es marchitable, sino de aquella *que se abre y se abre a lo infinito*, donde únicamente habitan la justicia y la libertad sin tacha y donde el león y el cordero pacen juntos. Así pues, no solamente en la línea del ser, de la ontología, siempre cercana a la catástrofe, sino en la del *querer moral abierto a lo infinito*, es decir, en la buena volun-

tad traducida en una acción caritativa de la compasión y del cuidado.

Lo justo no puede ser enteramente definido dentro de los vectores de la ontología, donde *omne animal post coitum triste*, repitamos, porque su planificación no está necesariamente en las cosas si no lo despierta un sujeto ético cálido que tiene su yo en la capacidad de sentir al tú allí donde más se le siente, en su dolor. Sufrir con el dolor del otro y alegrarse con su alegría y su felicidad es lo que eleva la simpatía natural a la condición de perfección.

Trátase así de una voluntad moral que descubre en los sentimientos del tú la propia autonomía del yo, y no solamente por aquello que del otro nos complace, sino también por lo que de él nos displace. Han visto bien Feuerbach y Schopenhauer, antes que Levinas, que no es el yo simpatizante autónomo, sino el tú quien toma la palabra sobre mí mismo hasta el punto de convertirse de algún modo en el a priori de mi más íntima subjetividad. Esta *com-pasión* vale intencionalmente para mí mismo con respecto a mí mismo, no sólo con respecto al otro y es allí donde lo más humano encuentra su asiento. Aquí, en el *entre* de la compasión por el otro y por mí mismo, la voluntad moral se ve impelida a hacer el bien. Sin rehusar la fuerza, haciendo violencia contra la violencia de hacerla o de no hacerla, pues da más fuerza sentirse amado que creerse fuerte, es como se alcanza la *soberanía de la magnanimidad*, tan ajena a ese *empowerment* al que los violentos e injustos se han aficionado y se siguen aficionando como si descubrieran cosa nueva. Por tanto, a Machiavello hay que superarlo, no ignorarlo, pues si la alternativa fuese ser temido o ser amado, sería cuestión tan sólo de esperar sentados el úl-

1. N. R.: El autor se refiere al artículo «Del Estado de bienestar a la sociedad del bien ser», de Luis Ferreiro, *Acontecimiento*, N. 104, 2012/3, pp. 39-44.

timo arrastre del féretro de la humanidad al corralón de muertos.

A la meta ideal del bien no se llega tapándose los ojos con la venda de la justicia, ni ignorando la ontología de lo real como punto de partida, sino con los ojos de la lucidez bien abiertos, es decir, profundizando en la virtud de la *epimeleia* de uno mismo y de los demás, mismos que uno, esa ética del nosotros que no elimina a la ontología del yo, sino que la reconvierte desde su *ab-negación*, ese interés del *des-inter-es*, esa civilidad de gozar salvándose todos, esa generosidad del género, del género humano, claro está, no de cualquier degeneración solipsista del género. En resumen, la de la benevolencia y de la gratuidad, eso sí, siempre dando el salto del concepto a la experiencia. Y así, si no hay más remedio, ser temido como punto de partida, ser amado como meta.

Y una última precisión muy necesaria: desde esta perspectiva y sólo desde ella, cabría plantear un *orden ético-religioso* capaz de dar perfección de plenitud al orden ontológico de las cosas. Porque la igualdad es una suerte de categoría necesaria de la razón práctica, que se encuentra en todas las sociedades. Además, como enseñara Husserl, el último paso de este camino infinito, que como tal nunca se da en la ontología, consistiría en la apertura a calzón caído a la *teodicea*, es decir, ante la justificación de Dios ante los hombres y de los hombres ante Dios, a ser posible sin tanto *Schritt zurück* heideggeriano, que ni afirma ni niega, sino todo lo contrario, llevado por un vago respeto que parece impotencia y que enreda mucho

más las cosas precisamente por dejarlas como están. Por el contrario, el sentimiento de injusticia se basa en la combinación de «debería ser de otra manera», «es culpa de alguien que no sea de otra manera» y «puede lograrse que sea de otra manera»². A lo que hemos de añadir: «si los otros no pueden hacerlo, ¿por qué no lo intento yo?». Y «si yo no lo intento, ¿que clase de hombre soy?».

Ulpiano: *justitia est constans et perpetua voluntas ius suum quique tribuendi*. «La justicia no es un dato de la experiencia; no está encarnada en ninguna parte, ni formulada en lugar alguno, sino que se sitúa más allá de toda encarnación y de cualquier discurso, como un ideal. No hay una dignidad humana definida, constituida por cualidades netas y precisas, porque el hombre no tiene una dignidad de la misma manera que tiene un corazón o dos pulmones. Tampoco hay una dignidad humana concebible de manera definitiva. Cualquier concepto de justicia no dejará de ser el concepto de cierta justicia, realizada en tal momento del tiempo y en tal lugar del espacio. Hay que ir más lejos del concepto, o, mejor dicho, hay que superar lo que en el concepto es representable, para que, profundizando más, logremos alcanzar hasta la misma ley de la construcción del concepto. Si queremos comprender la justicia, no será separando de lo dado ningún ideal que estaría contenido en ello. La justicia no es, pues, un resultado; es un esfuerzo, una invención progresiva. Nuestro yo es un yo *militante*; es esfuerzo, no puede afirmarse más que como acto de opción, y un acto de opción constantemente renovado»³.

2. Cfr. Elster, J.: *Tuercas y tornillos. Una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales*. Ed. Gedisa, Barcelona, 2007, pp. 70.

3. Madinier, Gabriel: *Conciencia y amor. Ensayo sobre el «nosotros»*. Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2012.

Emmanuel Buch Camí
Ex director de *Acontecimiento*

Ilustración: Ana C. Martín

¿PERDONAR LO IMPERDONABLE?

(Notas a la sombra de Auschwitz)

I. ACTUALIDAD DE LAS VÍCTIMAS

Dicho con palabras de Elie Wiesel, en Auschwitz no sólo murió el judío sino también el hombre, la humanidad del hombre. Aquel horror nos exige imperiosamente un ejercicio de memoria, que es un acto de justicia (W. Benjamin); aún más, no sólo un ejercicio de memoria sino de rememoración¹. Memoria como ejercicio de resistencia contra el olvido, por más que sea memoria dolorida: «mis recuerdos consagrados y hasta santificados en la misa negra de la humanidad emanarían gas»². De la mano de la memoria, el Holocausto nos demanda una reflexión radical en torno a conceptos morales como justicia, dignidad de las víctimas e incluso resentimiento, entendido al modo de Jean Améry como «una forma moral de protesta contra el olvido»³.

Puesto que nuestro presente «se asienta sobre un olvido compuesto de ruinas y cadáveres»⁴ algunos filósofos han hecho un esfuerzo vital e intelectual para responsabilizarse de las víctimas y su memoria. Emmanuel Lévinas, superviviente del Holocausto donde perdió a su familia, aspira a hacer de la Ética filosofía primera. Theodor Adorno coloca el sufrimiento en medio de su filosofía y propone un nuevo imperativo categórico que, dice, Hitler ha impuesto a los hombres: «orientar su pensamiento y su acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante»; el nuevo imperativo es el deber de recordar, la concepción moral del recuerdo, declarar que la injusticia pasada sigue

vigente, y actuar de manera que aquello no se repita.

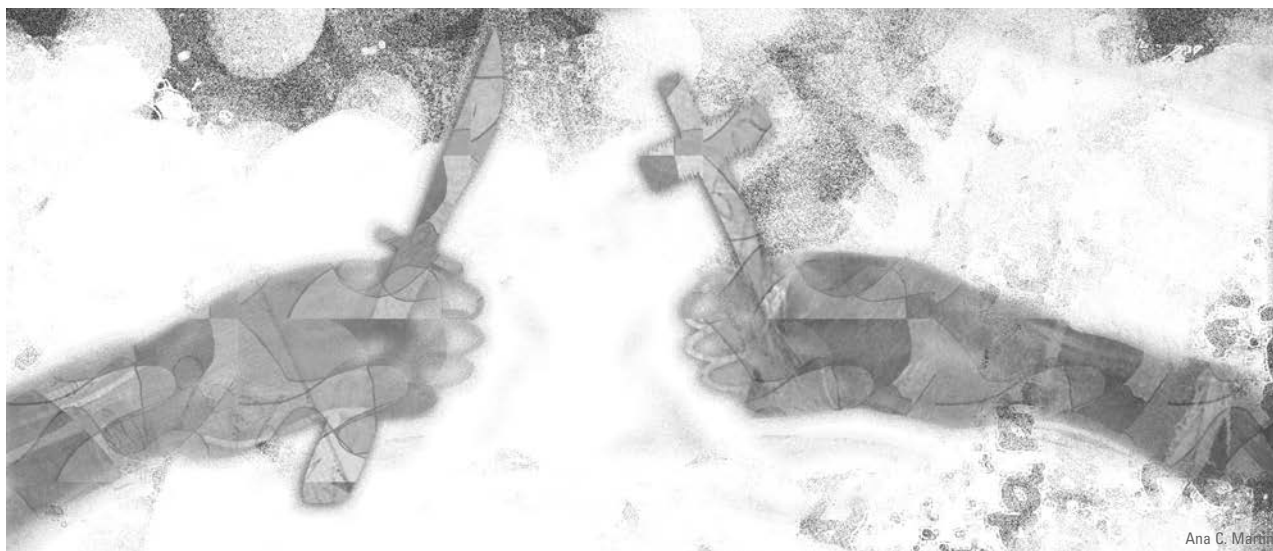
Dado que el horror, pese a todo, ha vuelto a repetirse en los genocidios de Camboya o Ruanda, por ejemplo, esa justicia y esa filosofía anamnéticas siguen siendo imprescindibles: «Nuestra conciencia sobre la humanidad del hombre debe partir de la experiencia del sufrimiento que supuso el campo de exterminio. No podemos ya pensar el hombre, ni Europa, ni al hombre en general, desde la cultura del vencedor, ni siquiera desde el refugio abstracto que tan celosamente ha cultivado la filosofía. Hay que pensarle desde el horror y el absurdo de Auschwitz, erigido en símbolo de todo el sufrimiento por razones operativas»⁵.

II. PERDÓN: QUEBRAR LA DEUDA Y EL OLVIDO

Memoria de los vencidos, justicia de las víctimas cuyos rostros expresan una exigencia infinita, resentimiento como demanda de arrepentimiento del culpable, ... ¿Tendría sentido incluir el perdón en este abanico de conceptos morales? En ninguna manera, si hablamos del perdón con frivolidad. A menudo se confunde el perdón con una disculpa perezosa innoBLE, una farsa de amnistías y prescripciones mezquinas, un ejercicio frívolo de olvido por mala conciencia, una forma cobarde de voluntad reblandecida.

Pero también el perdón «es inherente a la economía del renacimiento psíquico» (Julia Kristeva); así

1. Reyes Mate propone distinguir incluso entre memoria (*mnemne*) y rememoración (*anamnesis*), la primera especializada en el pasado recordado y la segunda en el pasado olvidado: *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*. Madrid: Editorial Trotta, 2003, p. 153.
2. Imre Kertész: *Kaddish por el hijo no nacido*. Barcelona: Acantilado, 2001, p. 37.
3. Jean Améry: *Más allá de la culpa y la expiación*. Valencia: Pre-textos, 2001. Citado por Reyes Mate: «En torno a una justicia anamnética» In José M. Mardones y Reyes Mate (eds.): *La ética ante las víctimas*. Barcelona: Anthropos, 2003. Pág. 101.
4. Reyes Mate: *Memoria de Auschwitz*. Op. Cit., p. 257.
5. Reyes Mate: *Memoria de Auschwitz*. Op. Cit., p. 183.



Ana C. Martín

ejercido el perdón supone la invitación a ver las cosas de otra forma y a verse de otra forma. El perdón abre un porvenir, un camino libre: «El infierno, sería el pasado definitivamente impuesto, el pasado cerrado, mientras que en el perdón esta irreversibilidad está presente, y por ello no es un olvido, pero en ese pasado no deja de haber algo que se abre hacia un nuevo mundo»⁶. Ese era uno de los propósitos restauradores del año del Jubileo establecido (y nunca cumplido) en la Ley de Moisés (Levítico, 25): «El jubileo era como un gran borrador que, en plazos fijos, regulaba una vuelta a la igualdad para todos, para que cada generación (49 años) gozara de iguales oportunidades socio-económicas»⁷. El Jubileo suponía una vuelta del calendario de los hombres y las sociedades a un «año cero» en el que los esclavos eran puestos en libertad, la tierra volvía a sus propietarios originales, las deudas eran abolidas y la ley de la deuda quebrada. Este sentido es el que merece la pena

considerar y reivindicar como un elemento incómodo, escandaloso, pero esencial en nuestra reflexión moral acerca del Holocausto.

III. PERDONAR LO IMPERDONABLE

El perdón cobra su sentido más auténtico precisamente cuando se pregunta si es posible perdonar lo imperdonable. Lévinas insiste en que el perdón sólo puede ser respuesta al arrepentimiento del culpable y a su petición expresa de perdón pero en el judaísmo y en el cristianismo existe otra figura del perdón radicalmente excéntrica, como don gratuito que se ofrece incluso allá donde no ha habido una expresión previa de arrepentimiento. El movimiento del perdón está tensado entre esas dos lógicas, heterogéneas entre sí pero a la vez indisolubles. Por una parte el perdón sólo puede concederse de forma condicional, donde hay reconocimiento de falta,

6. Stanislas Breton: «La otra cara del mundo». In Olivier Abel (ed.): *El perdón. Quebrar la deuda y el olvido*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1992, p. 108.

7. John Paul Lederach: *El abecé de la paz y los conflictos*. Madrid: Los libros de la Catarata, 2000, p. 28. Cfr. José Grau: «El Jubileo, máxima expresión de libertad y justicia». En VV. AA: *Ser evangélico hoy*. Terrassa: Clie, 1988. Christopher J. H. Wright: *Viviendo como pueblo de Dios. La relevancia de la ética del Antiguo Testamento*. Barcelona: Publicaciones Andamio, 1996.

arrepentimiento, confesión y petición de perdón. Por otra parte, no hay perdón radical salvo en la forma de don gratuito, incondicional, unilateral, sin círculo de reciprocidad⁸. Puestos a perdonar, mejor hacerlo sin reservas ni condiciones, en su sentido más excesivo, más desmesurado, no en vano la palabra «perdón» procede del latín *per-donare*: dar a alguien su deuda, dar totalmente, dar de más, anular todas las deudas.

Mencionaremos a dos pensadores que hacen del perdón un factor crucial en su reflexión sobre el Holocausto: Armand Abecassis y Jacques Ellul, uno judío y el otro protestante, ambos franceses, ambos comprometidos con la causa de la persona. Los dos nos introducen en la «economía del don» reivindicando a pesar de todo la centralidad del perdón para romper la tiranía del tiempo, para «quebrar la deuda y el olvido».

Armand Abecassis eleva el listón al extremo cuando afirma que lo más propio del perdón es perdonar lo imperdonable⁹. Es preciso acordarse de la falta ya que si olvidamos no podemos perdonar realmente, pero se trata de acordarse de la falta para perdonarla y trascenderla. Abecassis señala que el crimen como tal es inexcusable e imperdonable pero, a la vez, advierte que una comunidad no puede construirse sobre el principio de lo imperdonable porque sin perdón no puede continuar la historia. Se perdona y, además, se perdona por nada.

Esa fue la lección que Dios enseñó a Jonás, tal como leemos en el Antiguo Testamento. Nínive, la capital asiria, hizo desaparecer en 722 a.C. a las diez tribus del reino del norte, cinco sextas partes del pueblo hebreo. Sin embargo, Dios envió a Jonás a predicar arrepentimiento a aquella ciudad, paradigma del mal y la violencia absoluta. El profeta se rebeló a aquella orden divina y huyó a Tarsis, en dirección opuesta a Nínive, porque estaba convencido de que el mal que aquella ciudad había cometido contra sus hermanos

era imperdonable. Arrojado al mar y rescatado por un gran pez, Jonás obedeció finalmente a Dios, predicó en Nínive y tal como «temía» aquellas gentes se arrepintieron y Dios les perdonó. Jonás tuvo que aprender que Dios es santo y es justo pero es sobre todo misericordioso y perdona lo imperdonable. La liturgia judía obliga a leer el libro de Jonás en el día del Kippur, día de la expiación, para aprender a perdonar lo imperdonable. «Cuando los hombres son capaces de producir asirios, romanos, cruzados, inquisidores, Fernando e Isabel, ‘la muy católica’, cosacos y nazis, la historia sólo se puede renovar si las víctimas judías, o más exactamente, los descendientes de estas víctimas, les otorgan su perdón, injusto, escandaloso e inadmisible. A lo impensable y a lo indecible de la catástrofe y de la Shoah, hay que responder con la categoría divina, indecible e impensable, del perdón»¹⁰. Si negamos el perdón, detenemos la historia porque el perdón es la condición fundamental de la historia.

Jacques Ellul afirma que en sentido estricto sólo cabe el perdón radical a la luz de la teología de la cruz, porque sólo puedo perdonar gratuitamente ante Aquel que gratuitamente me perdona, experimentando primero la gracia desmedida del perdón. Paul Ricœur lo llama la «ley de la superabundancia»¹¹: «cuando el pecado abundó, sobreabundó la gracia» (Rom.5, 20). Por esto en última instancia el perdón es un asunto entre quien perdona y él mismo, no necesita de la confesión del otro. Puede perdonar quien vive gratuitamente en y bajo el perdón de Dios en Jesucristo. «Sólo puede perdonar (...) el que ha sido anteriormente perdonado, que vive por haber sido perdonado, que sabe, a partir del perdón recibido, el sentido que puede tener un verdadero perdón. Este perdón de los demás sólo puede ser la continuación, la consecuencia del perdón que he recibido. En Jesucristo, recibo un perdón gratuito, un perdón que no

8. Jacques Derrida: «Confesar-Lo imposible. ‘Retornos’, arrepentimiento y reconciliación». En Reyes Mate (ed.): *La filosofía después del Holocausto*. Barcelona: Riopiedras Ediciones, 2002, p. 173.

9. Cfr. Armand Abecassis: «El acto de memoria». In Olivier Abel (ed.): *El perdón. Quebrar la deuda y el olvido*. Op. Cit., pp. 133-148.

10. Armand Abecassis: Op. Cit., pp. 146.

11. Cfr. Paul Ricœur: *Amor y Justicia*. Madrid: Caparrós, 1993.

me ha costado nada, un perdón al que no tenía derecho»¹². Toda mi culpa ha sido asumida por Jesucristo, que vino a la cruz para nuestra justicia: «Al que no cometió pecado alguno, por nosotros Dios lo trató como pecador, para que en él recibiéramos la justicia de Dios» (2ª Corintios 5,21-NVI).

Una parábola de Jesús ilustra este principio de vivir bajo el perdón para aprender a perdonar: Un siervo debía a su rey una cuantiosa suma de dinero pero éste, movido a misericordia por sus súplicas, decidió perdonarle; el hombre, apenas salió de palacio tropezó con un conservo que le adeudaba una pequeña cantidad y desatendiendo sus ruegos, quien había sido perdonado generosamente echó en la cárcel de forma implacable a su conservo hasta que pagase la deuda; al enterarse el rey de lo sucedido se

enojó y entregó al siervo antes perdonado a los verdugos (Mateo 18, 23-35). Esta es la conclusión de Jesús: «Así también mi Padre celestial hará con vosotros si no perdonáis de todo corazón cada uno a su hermano sus ofensas» (v.35). Se impone, pues, un principio radical: «Cuando encontramos al Dios de Jesucristo, lo encontramos en su perdón (imagen concreta de su amor) (...) en el espejo del perdón descubro la envergadura del daño que he hecho a Dios y al prójimo. Este daño queda, a partir de ese momento, cubierto. Si lo he recibido gratuitamente, a partir de entonces, tengo que conceder yo también, gratuitamente y sin cálculo, el perdón a aquel¹³. Nuestra parte es no olvidar que hemos sido perdonados y ejercer también la desmesura del perdón «hasta setenta veces siete» (Mateo 18,22).

12. Jacques Ellul: «Pues todo es gracia». In Olivier Abel (ed.): *El perdón. Quebrar la deuda y el olvido*. Op. Cit., pp. 120.

13. Jacques Ellul: Op. Cit., pp. 121.

CAFÉS LITERARIOS

La importancia que ejercieron los cafés en el desarrollo del conocimiento cultural, artístico, político, social... etc., lo describe de esta manera Valle-Inclán: «el Café de Levante ha ejercido más influencia en la literatura y en el arte contemporáneo que dos o tres universidades y academias».

De esa influencia nos hablan estos lugares, que terminaron por ser emblemáticos, que presenciaron horas de intercambio de pensamientos a través de esas tertulias que en algunos casos venían de un grupo de tertulianos amantes de la «bohemia»; que terminaron siendo considerados lugares de conspiración. La vida bohemia fue siempre un recurso de las autoridades para buscar entre ellos a agitadores, rebeldes, subversivos, y en algunas épocas lo peor para las autoridades era ser anarquista. Una de las víctimas fue un periodista gallego, Julio Camba, detenido por su presunta relación con Mateo Morral, que intentó el regicidio en la boda real de Alfonso XIII, siendo detenido, como ocurre en estos casos, con cargos falsos. El autor de un cuento fue tomado por anarquista, había ganado un premio en el periódico *El liberal* escrito desde la prisión de Ocaña. Cuando iba a ser detenido por lanzar vivas a la República, un agente de la ley le había tomado por anarquista, éste sacó un arma y se lió a tiros. Tras la concesión de ese premio fue excarcelado y el periódico le nombró corresponsal en Marruecos donde continuó su vida bohemia.

No todos los tertulianos se daban a la vida bohemia, los más fueron personajes importantes, e incluso influyentes en su época, como Marañón, Ramón y Cajal, Manuel Azaña, Juan Ramón Jiménez, Ramiro de Maeztu...

Había cafés literarios en las capitales, ciudades y pueblos que se apreciaban de tener un cierto nivel cultural, donde se reunían los intelectuales del lugar

analizando, dando razonamientos sobre los acontecimientos políticos, culturales, los avances científicos, etc., algunos estaban dotados de una fuerte personalidad e historia como era el Café Gijón, situado en el Paseo de Recoletos de Madrid; plumas como la de Camilo José Cela, Antonio Gala... hasta pequeños escritores que soñaron con vencer el miedo al folio en blanco pensando que la musas de los cafés les inspirasen aunque sólo fuera una vez. La magia de estos lugares residía en que en su interior las prisas no tienen lugar alguno y las ideas se buscan tomando un café.

Los salones literarios de la nobleza fueron los antecesores de estas tertulias, eran reuniones de amantes de las letras que solían estar patrocinadas por un aristócrata.

Pero una tertulia, costumbre de origen español, es una reunión informal, periódica, de gente interesada en un tema o en una rama concreta del arte, la ciencia, la cultura... para debatir, informarse o compartir ideas, opiniones, conocimientos; los participantes son intelectuales, llamándoseles contertulios o tertulianos. El que hubiese tertulias taurinas indica el grado de diálogo, comunicación y sociabilidad entre la población. Una norma no instituida, pero asumida, era la de desacreditar sin piedad a la persona que no venía a la tertulia o que tardaba en aparecer, esto servía para que nadie faltara y todos se tomaran en serio su asistencia y pertenencia a la misma. Los habituales de las tertulias tenían cierto nivel de conocimiento y servían como instrumento educativo de primer orden, en ellas lo que se aprendía era a escuchar al otro, con un sentido crítico que servía para estrechar relaciones de amistad, relacionarse con los de su gremio, enriquecerse culturalmente y los neófitos aprender de los más experimentados.

Eran espacios de socialización y, con la construcción de casinos, se posibilitó que las tertulias en las provincias fueran fijas.

Citaremos algunos de los cafés más emblemáticos como fue el Café Pombo, a donde Ramón Gómez de la Serna asistía asiduamente, cerca de la Puerta del Sol; Antonio Machado en el Café Español y en el Café de las Salesas; el Café de Fornos, el del Gato Negro, Café Levante; Café Colonial; Ortega y Gasset en La Granja del Henar, por el Café Marfil pasó Jacinto Benavente, el Café del Prado donde acudía Marcelino Menéndez Pelayo, en el Café Español los hermanos Machado y así multitud de lugares.

Además de estos Cafés estaban los denominados **Cafés de barrio**, como el Café de San Millán, frecuentado por las clases populares, comerciantes ambulantes, mozos de mulas, arrieros, y por gente de clase media; los Cafés Negresco y Granja del Henar eran considerados de barrio por su lejanía del centro pese a estar en la calle Alcalá; el Café del Norte, entre la Red de San Luis y la calle Hortaleza; el Café Oriente, después llamado Café Social de Oriente, entre las calles de Atocha y Drumén; el Café Bilbao, entre Carranza y la Glorietta de Bilbao; el Café Europeo y enfrente el Café Comercial, donde se reunían las jóvenes promesas, en la calle Fuencarral, en el barrio de Salamanca el Café Jorgen Juan; el Café Roma y la Cervecería el Águila.

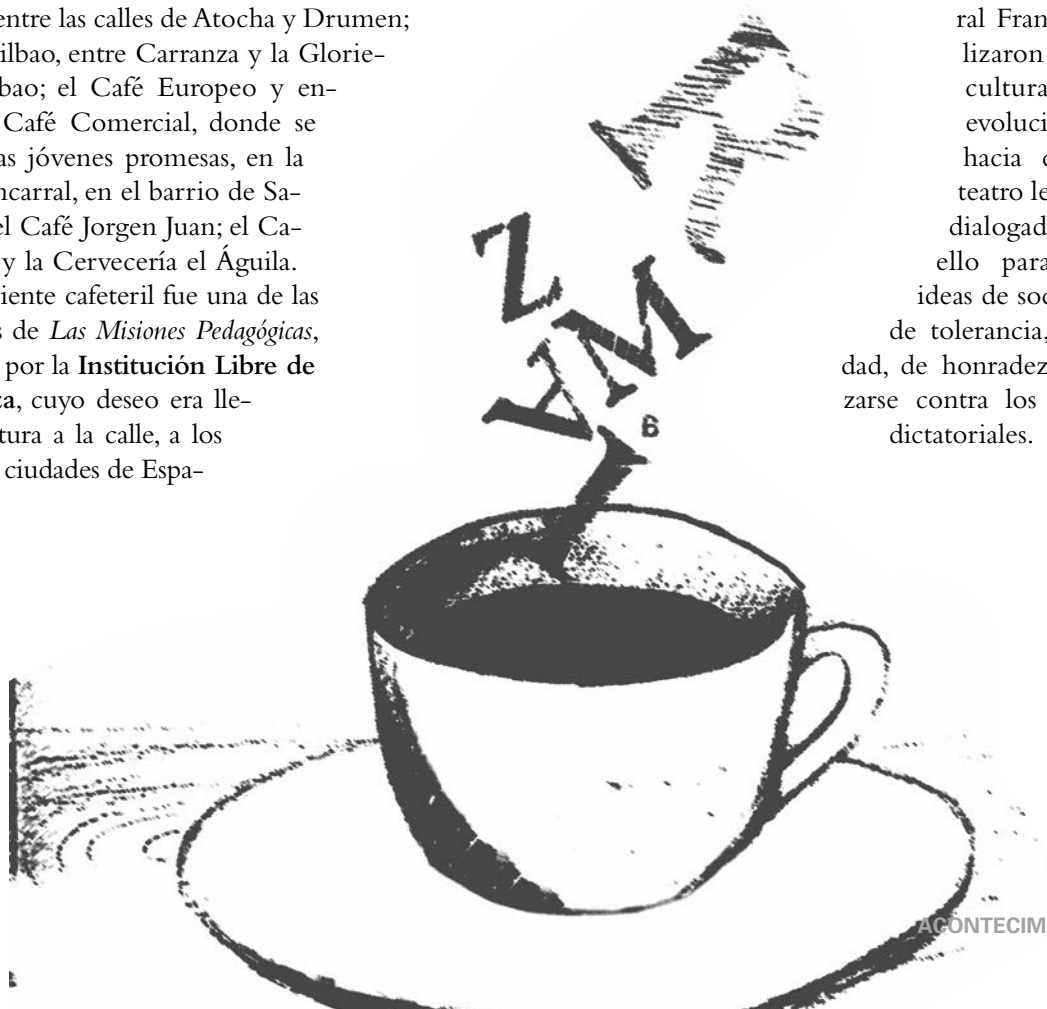
El ambiente cafeteril fue una de las estrategias de *Las Misiones Pedagógicas*, inspiradas por la **Institución Libre de Enseñanza**, cuyo deseo era llevar la cultura a la calle, a los pueblos y ciudades de España.

En estas Misiones fueron dos tertulianos los principales actores, Alejandro Casona y Eduardo Vicente. Con el ministerio de Fernández de los Ríos, el de Instrucción Pública, Lorca y Ugarte montaron *La Barraca* para llevar a los pueblos la cultura que hasta entonces sólo era accesible en Madrid o Barcelona. Hay que recordar que muchos tertulianos, el 14 de abril de 1931, se convirtieron en padres de la patria en el Senado o en el Congreso, como fue el caso de Azaña.

La sombra de los cafés literarios se extendió en el pueblo y así nacieron en los Ateneos libertarios, en las Casas del Pueblo, con tertulias, conferencias, coloquios, etc.

Este modo de proceder, de diálogo, de intercambiar información, conocimiento.... amistad, se vio que era el camino para difundir las ideas de libertad, de igualdad, de fraternidad y propiciar un mundo

mejor, un mundo sin represión; y en esa búsqueda de la libertad de expresión, durante la dictadura del general Franco, se realizaron centros culturales que evolucionaron hacia cineforum, teatro leído, poesía dialogada.... todo ello para difundir ideas de socialización, de tolerancia, de igualdad, de honradez... del alzarse contra los regímenes dictatoriales.

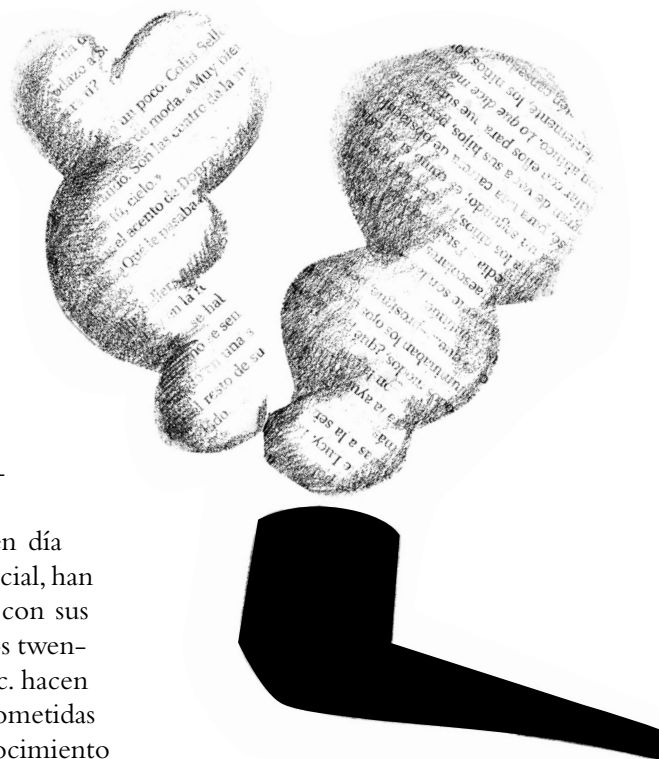


También se vio favorecida la impresión escrita, no había tertulia que en algún momento no sacara a la luz una revista propia de los tertulianos; durante los años veinte y primeros de los treinta se registró un auge de las revistas literarias y artísticas, donde los consagrados y las jóvenes promesas encontraron una tribuna donde darse a conocer y donde exponer sus opiniones e ideas. Citaremos algunas como *El Nuevo Mercurio*, *Helios*, *Renacimiento*, *Germinal*, *Prometeo*. La revista *España* nació en 1914 fundada por Ortega y Gasset, que desde hacía 4 años era catedrático de Metafísica de la Universidad de Madrid, sustituyendo a Nicolás Salmerón. Llevó a sus hojas importantes hombres de lo que él denominó la España Real, destacando Ramiro de Maeztu, Ramón Pérez de Ayala, Eugenio d'Ors, Manuel Azaña, Martínez Sierra, Benavente o Valle-Inclán. Es el antecedente de la *Revista de Occidente*, que fundaría el propio Ortega en 1923.

La *Revista Pluma* estuvo ideada por Manuel Azaña y se editó por primera vez en el mes de junio de 1920 con treinta y ocho números, importante cifra para la época. La redacción de la revista se hacía en la calle Hermosilla, nº 24, en el domicilio de Azaña. A pesar de la prosa eficaz de D. Manuel su triunfo como literato se le negó en rotundo. Su obra más importante fue el monográfico de 1923 sobre Valle-Inclán. La revista *Buen Humor* donde Gutiérrez fue el prelude del humor del absurdo.

Después de este repaso histórico, hoy en día con los nuevos medios de comunicación social, han cambiado los hábitos de dialogo, Internet con sus foros de discusión, las video conferencias, los twentis y demás sitios de amistades, los blogs, etc. hacen que las tertulias sean planetarias, no están sometidas al lugar, aunque se pierde cercanía y conocimiento

personal, ya que se puede vivir en el anonimato, que por tener tiene sus ventajas y sus inconvenientes... tan influyentes son que valdría lo que decía Valle-Inclán al inicio de esta reflexión. La dinámica que está imponiendo la tecnología hace que los acontecimientos pasen tan deprisa que no nos da tiempo a adaptarnos a los cambios, tan rápidos nos parecen, que nos pasan por encima y se desvanecen tan vertiginosamente y se vuelve obsoleto nuestro conocimiento de un día para otro, no se detiene el tiempo, como cuando se iba al Café a inspirarse, a dialogar, a intercambiar información, hay tanta información que las preguntas que se hacía Kant no nos sirven, hoy hay que preguntarse ¿qué quiero saber?, ¿qué quiero hacer?, ¿qué puedo esperar? Porque el conocimiento para existir, por lo menos aparentemente, está ahí, en Internet.



Pedro Zabala

Instituto E. Mounier. La Rioja

Ilustración: Ana C. Martín

LOS CAMINOS HACIA DIOS

La especie humana se caracteriza por su capacidad de comunicarse, de hablar, de pensar, de hacerse preguntas. Algunas son instrumentales, nos sirven para sobrevivir, para ir conociendo la realidad de la que formamos parte, aunque con nuestra reflexión nos distanciemos de ella. Pero pueden surgir, otras más hondas, repetidas a lo largo de los siglos, ¿quiénes somos?, ¿de dónde venimos?, ¿a dónde vamos?, ¿cuál es el sentido de la existencia?... ¿existe Dios?

A esos interrogantes, se ha intentado dar respuestas, muchas de ellas aceptadas acríticamente. De hecho, muchos hemos sido educados, dentro de una sociedad homogénea, de esa manera. Pero al madurar, al encontrar respuestas distintas a las nuestras, al leer, al dialogar, al reflexionar, surgen las du-

das y caben dos opciones: abandonar esas interrogantes como irresolubles o empecinarse en una búsqueda inagotable que, más allá de abstracciones racionales, se centre en la vida humana misma para ir buscando alguna luz.

Una de las cuestiones básicas con las que topamos es la existencia del mal en la histo-

ria. No el mal físico, del daño causado por la finitud de un mundo imperfecto en evolución, fruto de un azar y de una necesidad matemática, cuya dinámica va lentamente desentrañando la ciencia, sino del mal moral: el daño causado por unos seres humanos sobre otros, la violencia cainita que va recorriendo la historia de la humanidad, desde nuestros orígenes hasta nuestros días.

Este sufrimiento universal, esa trágica sucesión de víctimas, nos interpela y nos plantea la cuestión más honda: ¿ese dolor, esas injusticias, quedarán definitivamente impunes?, ¿se borrará para siempre la memoria de esas lágrimas lacerantes?. Condolernos de esas humillaciones, de esos atropellos provoca, en quien se siente impregnado de ese sentimiento profundo, la natural indignación. No hay derecho, la justicia exige reparación satisfactoria.

Pero el análisis ha de ser en profundidad. Es cierto que hay -los ha habido en el pasado y desgraciadamente es de prever los siga habiendo en el futuro- verdugos y víctimas. Pero la línea divisoria no siempre es muy clara. Verdugos hay que primero fueron víctimas y personas aplastadas que desplazan su frustración contra otras más débiles que conviven con ellas. Y no faltan los que con su silencio culpable y cobarde, mirando hacia otro lado, se convierten en cómplices de los verdugos, no moviendo un dedo para ayudar a las víctimas.

Pero no se trata siempre de violaciones graves de derechos humanos. Hay otros atropellos menores, cotidianos, que pasan casi desapercibidos. Cada vez que en nuestros encuentros con otras personas no respetamos su dignidad, las cosificamos, las convertimos en medios para conseguir nuestros mezquinos intereses egoístas. Encerrados en nuestro ego absorbente somos, a menudo, incapaces de mirar al otro como otro tú, digno del mismo respeto que reclamamos para nosotros. Lo peor es cuando ese primado del egoísmo se convierte en estructura social, en sistema económico-político, donde todo vale para conseguir el máximo beneficio individual. Sistema que, como estamos viendo, conduce a la mayoría de la humanidad a la miseria, al hambre, a la pérdida de morada, al desarraigo...

La pregunta surge sola: si existe Dios, ¿cómo puede consentir esas cosas? O es tan impasible —vive tan alejado de nosotros que el sufrimiento de los humanos no le turba— o tan impotente que no puede remediarlo —¿en cuyo caso qué delante de dios es!—. La respuesta teórica de su respeto absoluto a la libertad del ser humano puede satisfacer a la fría razón, pero deja inquieto al corazón.

Rozamos la cuestión clave del misterio de la existencia y de la divinidad. La respuesta de aquella filósofa y mística judía holandesa Etty Hillesum que murió gaseada en un campo de concentración nazi, nos puede dar una pequeña luz paradójica: «Quiero ayudarte, Dios mío, para que no me abandones, para

que no te extingas en mí. Pero no puedo garantizar-te nada. Sólo una cosa se me hace cada vez más clara: que Tú no puedes ayudarnos, sino que nosotros debemos ayudarte a Tí. Y así es, como en definitiva, nos ayudamos a nosotros mismos. Es de lo único que se trata: salvar una parte de Ti en nosotros y quizá así podamos colaborar a que resucites en los corazones atormentados y desgarrados de otros hombres».

Ciertamente, como dice Jesús Bonet, «intuimos que el misterio del sufrimiento y de sus víctimas, inseparable del misterio del bien y del misterio de Dios, no va a permitirnos una respuesta final que no sea un acto de confianza (o de desconfianza) —un acto de fe, en el fondo— que muchas personas que sólo buscan en la razón instrumental, quizá no van a compartir, por lo que optarán —con toda legitimidad, por su supuesto— por la duda escéptica o por el agnosticismo».

Los creyentes sabemos que necesitamos ser liberados, hemos hecho una apuesta de confianza. Apuesta que entraña un compromiso de vida, pues como dice Josep María Coll: «Bíblicamente sólo puede hablarse de Dios en relación con promesa, futuro e Historia. Según esto, la pregunta sobre si Dios existe se convierte en si existe para nosotros una promesa (y no se trata sólo de sueños humanos) y si Él, que la hace, cumple su palabra. En este contexto, ‘creer’ significa haber ganado la promesa nuestra confianza, meternos en ella y arriesgarnos con ella en nuestra vida, ser cambiados por ella interna y externamente».

Carlos Díaz

Prof. de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid

Ilustración: Ana C. Martín

JACQUES ELLUL: UN PENSADOR ANARCO-CRISTIANO

Trazo biográfico mínimo

Jacques Ellul fue doctor en derecho romano y humanista sabio¹ nacido en enero de 1912 en Bordeaux y fallecido en 1994 a los 82 años, intenso y extenso escritor traducido a una decena de lenguas, catedrático de la universidad de Burdeos y exponente de compromiso por la humanidad, lo que le fue compensado con el título de *Justo entre las naciones* de la fundación *Yad Vashem* de Jerusalén en julio de 2002 por haber ayudado por cuenta y riesgo propios a familias judías durante la ocupación hitleriana de Francia: un testimonio profético al que había precedido su resistencia contra el nazismo². Sus ancestros paternos eran italianos y serbios, y los maternos portugueses y franceses, todos ellos familias ricas venidas a menos y de origen judío. De joven fue educado en el dominio de idiomas clásicos y modernos, así como en la tradición de los valores aristocráticos —honor, cortesía, moral, dignidad, resistencia a las presiones, rebeldía contra toda forma de autoritarismo—, y siempre recordó con gratitud el ambiente de la casa familiar, de ahí que valorase extraordinariamente la amistad, en particular la de Bernard Charbonneau, ecologista *avant la lettre*, y la del teólogo Jean Bosch, así como también la de su propia esposa, fallecida en 1991. Miembro del Consejo Ecuménico de las comisiones técnicas de la Iglesia Reformada de Francia, fue también militante activo



en la política municipal de Burdeos junto con Charbonneau oponiéndose a la brutal explotación turística de la Aquitania. Perdida su lucha contra la tecnocracia, la burocracia y el capitalismo, se retiró de la política. Represaliado por el régimen de Vichy primero, no encontró suficiente apoyo social después para llevar adelante su hermosa causa³.

1. Aunque sus biógrafos le presentan como «jurista, historiador, sociólogo y teólogo protestante», él no se reconocía en nada de eso: «Personalmente no soy sabio, ni exégeta, ni hermeneuta, ni teólogo» (Ellul, J.: *La razón de ser. Meditación sobre el Ecclesiastés*. Ed. Herder, Barcelona, 1989). ¿No sería mejor llamarle *meditador del Ecclesiastés*?
2. Cfr. el libro publicado por Patrick Troude-Chastenet *Sur Jacques Ellul, un penseur de notre temps*. Ed. L'esprit du temps, 1994. Recoge el Coloquio internacional «Technique et société dans l'œuvre de Jacques Ellul». Institut d'études politiques, Bordeaux, 1993.
3. Cfr. Chastenet, P: *Entretiens avec Jacques Ellul*. La Table Ronde, París, 1994; Vanderburg, W: *Ellul par lui même*. La Table Ronde, París, 2008.

UN PERSONALISMO TEMPRANO

La cosa comenzó en su etapa universitaria —junto con su inseparable Charbonneau— con la adhesión a los grupos *Esprit* —en 1936 tan sólo se formaron 32 grupos; en el de París estaba Merleau-Ponty— de Gasconia y a *L'Ordre Nouveau*⁴, otro colectivo personalista de comienzos de los años treinta contra el *des-orden establecido*⁵. Los personalistas gascones de los grupos *Esprit* encarnaron la fracción más individualista, libertaria, federalista y ecologista de *L'Ordre Nouveau*, lo que hizo de ellos unos marginales en el seno de una corriente ella misma minoritaria y en creciente desacuerdo con Mounier, a quien Ellul, con su fortísimo carácter desde la infancia hasta la muerte, califica de autoritario, demasiado poco crítico respecto a los fenómenos de mutación de la sociedad (el peso creciente del Estado y de la técnica) y al mismo tiempo demasiado espiritualista e indiferente a toda necesidad de revolución, pese a su diálogo con el marxismo⁶. A cuatro manos y en aquel contexto los dos compañeros, Charbonneau y Ellul, decidieron editar policopiados algunos ejemplares de su propio *Manifiesto* y difundirlo entre los pequeños grupos personalistas de Burdeos y del Suroeste de Francia bajo el título *Directives pour un manifeste personnaliste*

(1935) que, como no podía ser de otro modo dada la juventud de sus autores, tenía el carácter de mero testimonio genealógico⁷ y trataba de demostrar en 83 puntos la impotencia de la política frente a la supremacía de la técnica y del Estado, tanto en los regímenes capitalistas, como en los fascistas o en los comunistas, frente a los cuales postulaba una revolución federalista de corte proudhoniano en el terreno político («la salvación exige la disminución del poder efectivo de los Estados») y en el económico («hasta hoy la economía dirigida no se preocupaba de lo que constituye la condición misma de la economía, la técnica»), pero eso no bastaba ya: «el problema no sólo se plantea en el plano político-económico, sino en el de la civilización misma, a saber, en el de la ética, las costumbres y las formas de pensar, en la vida cotidiana de cada uno de nosotros». Para eso debe el hombre liberarse del «pecado social», que le lleva a renunciar a su vocación de libertad y a configurarse según la presión social. Y todo esto viviéndolo de verdad, pues durante los años treinta organizaron varios campos en los Pirineos (donde nació *Esprit*), sobre todo con pequeños grupos electivos de estudiantes protestantes, para experimentar *física y concretamente*, en contacto con la naturaleza, su modelo de sociedad pluralista⁸.

4. Fundado en mayo de 1933 por Denis de Rougemont y animado por Alexandre Marc y Arnaud Dandieu, que sostuvieron una relación de amor-odio con la revista *Esprit* de Mounier fundada un año antes. Cfr. Winock, M: '*Esprit*'. *Des intellectuels dans la cité 1930-1950*. Éditions du Seuil, Paris, 1996.

6. Cfr. Mounier, E: *Comunismo, anarquía personalismo*. *Obras Completas* en cuatro volúmenes, vol. I. Ed. Sígueme, Salamanca, 1992.

7. Algunas noticias las proporciona el propio Ellul en *Engagement et déengagement*. *Réforme* (revista formada y dirigida precisamente por Jean Bosch), 21 de enero 1939; en *Engagement et déengagement (Sacrifice et lucidité: Jean Paul Sartre et Emmanuel Mounier, Réforme*, 21 enero, 1950; en *MM. Cassou, Vercors, Mounier, Strachy et Zilliacus: c'est n'est pas le communisme qui a change, c'est vous*, *Réforme*, 25 de marzo 1950, o en *Pourquoi je me suis séparé de Mounier*, *Réforme* 15 abril 1950. En este último artículo afirma Ellul que el movimiento *Esprit* se ha degradado de 1937 a 1939 debido a su «filosofía tomista»: «Mounier no podía, escribe Ellul, renunciar a esa idea de un hombre que decide casi libremente, demiurgo y en todo momento capaz de dominar los poderes». Dicho con Henri Marrou: un desacuerdo teológico (*déviation eschatologique*) separaba a los discípulos de Karl Barth, creador de una corriente neocalvinista en el protestantismo, que hacía que los intelectuales protestantes —entonces más separados del catolicismo que hoy— viesan en el «optimismo» católico los malos efectos de la influencia tomista.

7. Texto de quince páginas reproducido y anotado en *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* n° 9, primer semestre de 1999, pp. 159-177.

8. Cfr. el número 1 de los *Cahiers Jacques Ellul* editados bajo el título *Dossier pour les années personalistes* por la Association Internationale Jacques Ellul, Burdeos, 2003 (21, rue Brun 33800 Bordeaux). También puede consultarse al Groupe Paris-

En esa línea, nunca abandonada, en *Le personnalisme, révolution immédiate* (1935)⁹, Ellul se esfuerza por precisar la noción de institución, así como por definir los contornos de una revolución auténtica contraria a los movimientos de masa, asunto sobre el que volverá siempre, por ejemplo en *La subversion du christianisme* (1984): «Si el cristianismo es honrado en el mundo es porque ya no es cristianismo», o en *L'illusion politique* (1950), o en su artículo publicado tras la victoria de las izquierdas *Rien d'important: ¿Frente Nacional, Frente popular?*¹⁰. No hay en ello ningún dilema, pues ni uno ni otro pueden cambiar gran cosa. Ni en la derecha ni en la izquierda encontraremos lo esencial». Fórmulas netamente mounierianas¹¹. En 1936 vuelve sobre la cuestión desde otra perspectiva, pero con el mismo enfoque en su *Fatalité du monde moderne*: «Nuestra sociedad tal vez no sea mejor ni peor que las precedentes, pero ahora posee medios de acción hasta hoy nunca conocidos, pues obedece a fuerzas separadas de todo control y a medios de acción que le imponen formas sociales, políticas, económicas, intelectuales muy precisas pero sin condición humana». Todo Mounier está presente en esta frase.

COMUNISMO, ANARQUISMO, CRISTIANISMO

Su temprana inclinación hacia el marxismo no impidió a nuestro autor leer ni simpatizar con Pedro José Proudhon, autor grandemente influyente entre socialistas y anarquistas franceses durante los siglos XIX y XX, habiéndole desagradado no sólo el mal trato personal de Marx a Proudhon durante la I Internacional de Trabajadores, sino sobre todo «lo que me llevó a detestar a los comunistas fue su conducta durante la guerra civil española y su horrible asesinato de los

anarquistas de Barcelona. Los contactos en ese tiempo con los anarquistas españoles me atrajeron hacia el anarquismo. Pero había un obstáculo insuperable: yo era cristiano. Fue un obstáculo que tuve que afrontar durante toda mi vida. Por ejemplo, en 1964 me atrajo un movimiento muy cercano al anarquismo, el *situacionismo*. Tuve excelentes contactos con Guy Debord y un día le pregunté si podría unirme a su movimiento para trabajar con él. Él me respondió con franqueza que tenía que consultárselo a sus camaradas, siendo el resultado que, en la medida en que yo era cristiano, no podía pertenecer a su movimiento. Por mi parte, yo no podía renunciar a mi fe. Era posible, se me decía, concebir un moderado socialismo cristiano, pero más lejos no se podía ir. Desde ambos lados la incompatibilidad parecía absoluta. Y, sin embargo, cuanto más estudiaba y más seriamente comprendía la Biblia, tanto más clara me resultaba la imposibilidad de otorgar obediencia al Estado y la subsiguiente posibilidad de una cierta orientación anárquica en la Biblia. Tal era mi punto de vista, aunque la teología con la que me formé, la de Karl Barth (como es sabido, anarquista antes de ser socialista, favorable al comunismo después, del que por último se arrepintió), aceptaba la validez de la autoridad política. Durante los últimos años he compartido otros estudios en la misma dirección, especialmente en USA, por ejemplo Murray Bookchin y Vernard Eller¹². Tampoco debo olvidar al pionero Henri Barbusse, el cual, no siendo estrictamente anarquista, vio en Jesús no solamente a un socialista, sino a un anarquista, y a este propósito quiero añadir que veo por mi parte al anarquismo como la más seria y completa forma de socialismo, y no sólo he llegado a ello emocionalmente, sino también intelectualmente. En mi opi-

Ille-de-France», groupe-paris-idf@jacques-ellul.org y al Groupe Marseille (Aix-en-Provence) groupe-marseille-aix@jacques-ellul.org.

9. *Journal du Groupe de Bordeaux des Amis d'Esprit*; reedición Cahiers Jacques Ellul, n° 1, diciembre 2004, pp. 81-94.

10. *Le Monde*, 27 de mayo de 1981. Para ayudar a entender el significado de los frentes populares en Europa, y muy especialmente en Francia, cfr. mi traducción del libro VV.AA.: *¿Frentes populares para Europa?* Ed. Zero, Bilbao, 1977.

11. Cfr. Jean-Louis Loubet del Bayle: *Aux origines de la pensée de Jacques Ellul. Technique et Société dans la réflexion des mouvements personnalistes des années 30*. También Patrick Troude-Chastenot: *Jacques Ellul: une jeunesse personnaliste*.

12. *Christian Anarchy*. Eerdmans. Grand Rapids, 1987. «These simple facts show that my studies are not an exception in Christianity» (Ellul, J: *Anarchy and Christianity*, cit, p. 9).

nión, aunque la Biblia proclama la salvación universal de todos por la gracia de Dios, también pide nuestra responsabilidad. Después de la conversión nos comportamos con un estilo de vida y una actitud de servicio que Dios requiere de nosotros. Nuestra adhesión a la fe cristiana no busca tener privilegios en relación con otros pueblos, sino despertar en nosotros un *plus* de responsabilidad, una nueva actividad. Y en esto no hay ningún espíritu proselitista cuando se reconoce al mismo tiempo que la cristiandad, y especialmente los ‘dignatarios’ de las Iglesias jerárquicas autoritarias, tan lastrados por sus miedos, miran con recelo los planteamientos horizontales, que ven incompatibles con el dogma y con la distribución del poder intraeclesial»¹³, ninguneando además al laicado

y dificultando bastante cualquier pretendido anarco-franciscanismo.

De todos modos, no fue únicamente la relación con Cristo lo que llevó a Ellul al anarquismo, también las cuestiones terrenas de la democracia directa, por ejemplo la tan central en el movimiento libertario como la relativa al *voto en las urnas*: «¿Debe votar, debe participar en las elecciones de la democracia burguesa el anarquista? Por mi parte, como muchos otros anarquistas, pienso que no. Votar es participar en la organización de la democracia falsa que ha sido establecida a la fuerza por la clase media»¹⁴. No votar, sin embargo, no va a ser en el caso de nuestro autor cruzarse de brazos, sino comprometerse en una abstención extraparlamentaria muy activa y difícil.

13. «Mi suegra, que fue frontalmente no cristiana, me decía que, cuando yo trataba de explicarle el verdadero mensaje del Evangelio, era el único que decía esas cosas, que solamente me las oía a mí, y que lo que ella oía en las iglesias era exactamente lo contrario» (*Anarchy and Christianity* cit, p. 9).

14. *Anarchy and Christianity*, cit, pp. 15. De este modo se cierra el camino a posiciones anarcosindicalistas como la de Ángel Pestaña, fundador en España del *Partido Sindicalista*, que llegó a tener presencia y participación parlamentaria.

Luis Alberto Henríquez Lorenzo
Licenciado en Filología Hispánica

Ilustración: Ana C. Martín

AHORA QUE ES VERANO, BÁRBARA CASTRO GARCÍA...



Empezando por la mucha mediocridad que aporta a la Iglesia católica quien estas líneas escribe y siguiendo por la mucha que aportan todos los trepas, los figurones, los burócratas antimitantes, las feministas partidarias del aborto y de la ideología de género, los falsos progresistas mundanizantes, el común denominador de los fieles que no se toman en serio la exigente doctrina de la Iglesia sobre la familia, los muchos curas que se oponen al Magisterio y que haciendo de su capa un sayo difunden el laicismo a menudo bajo la coartada de dialogar con la cultura y la modernidad, y los meros enchufados que muy poco o nada arriesgan en el camino de la fe cristiana, en la Iglesia católica que peregrina por España un testimonio de vida como el de la joven católica española Bárbara Castro García sorprende, descuella.

Nacida en el año 1981, acaba de fallecer (su funeral en Córdoba se ha celebrado este pasado 7-7-2012): víctima de un cáncer durante su embarazo, se negó a recibir tratamiento que pudiera perjudicar la vida del bebé que llevaba en su vientre: su bebé, sano y salvo; ella, fallecida. Sin duda, ha dado la vida por otra persona, como Cristo que... Al igual que la ya santa Gianna Beretta Moya (patrona de los movimientos provida, por más que algunas responsables de la movida provida en Gran Canaria esto ni lo sepan), pediatra italiana fallecida a los 39 años de edad en el cuarto de sus embarazos por circunstancias completamente similares a las sufridas por la joven católica española. Y al igual que otra joven italiana llamada Chiara Corbella, también fallecida hace unas semanas por las derivas y complicaciones de un tumor maligno que se negó a que le trataran para evitar dañar la vida del bebé que llevaba en su vientre.

Ante el testimonio de preferir ofrendar la vida en fidelidad a unos valores superiores que se profesan —lo del filósofo francés Emmanuel Mounier: «Hay fidelidades por las que vale la pena dar la vida»—, hasta se me adelgazan las razones ateas y deicidas de ese filósofo a un bigote pegado llamado Nietzsche: total, aunque no es ciertamente un criterio *objetivamente universalizable* de validación (*falsación* diríamos desde ciertas escuelas filosóficas) de una verdad el preferir entregar la vida por fidelidad a las convicciones éticas, morales o religiosas profesadas, la fuerza del testimonio *martirial*...

Pero sobre todo ahora que es verano, Bárbara Castro García, por más que tú goces ya de ese prado sin otoños que es el cielo —según dicen los místicos que es el paraíso—, y ahora que tus íntimos te lloran, creo caer en la cuenta de que testimonios como el tuyo son los que nos salvan, a todos los que somos mediocres y contumaces negadores de la eficacia santificante de la gracia del Espíritu, precisamente de ello mismo: de la desgracia de una vida sin *gracia*. Tú al menos has podido repetir con el talentoso y converso escri-

tor francés Leon Bloy aquello de «Al final de la vida, sólo hay un tristeza: la de no ser santo», mientras nosotros nos sorprendemos ante tu gesto, atrapados por la mediocridad de nuestras vidas y por la contumaz crisis económica que ya, más que económica solamente o propiamente, parece se ha hecho cósmica, epidérmica, consubstancial, consuetudinaria.

Por lo demás tu gesto, descomunal, al alcance de muy pocos —y sin embargo todos los católicos estamos llamados a la santidad, a defender con la propia vida la fe recibida en el bautismo—, también me hace caer en la siguiente reflexión, que me llena de alguna zozobra y de no poca perplejidad: si no existe *ese* Dios capaz de ofrecer una última palabra de justicia a todas las víctimas de la historia, a todas las innumerables víctimas inocentes que la historia de la humanidad ha conocido —esto ya comenzaron a intuirlo, desde posiciones ateas o agnósticas, los filósofos de la Escuela de Frankfurt—, tu gesto heroico y santo tendrá el mismo final (el pudridero, en modo alguno el camposanto, la gloria, el triunfo sobre el *mal*, sobre la muerte aniquiladora) que cualquiera de los gestos perversos, asesinos y genocidas que la his-

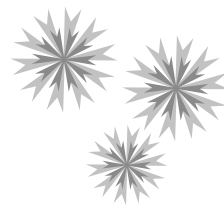
toria de la humanidad también ha conocido: la mezcla de trigo y de cizaña que es la vida terrenal, la existencia humana.

Solo que entonces, ¿nos *consuela* aceptar que justamente es así de *darwiniana* y de *fatalista* la existencia humana? ¿O será más bien que mis conceptos de darvinismo social y de fatalismo están *viciados* por una determinada concepción moral? Aunque ciertamente, desde esta misma «regla de tres», cabría que acusáramos al darvinismo social y a ese fatalismo a que me he referido de venir a ser a esta controversia similares conceptos éticos o morales *viciados*...

Fenomenológicamente hablando, casi todo es *intencionalidad* en la existencia humana, en la humana existencia. Pero me quedo con la intuición, aún entre atea y agnóstica pero «sedienta de eternidad y de infinito» (Unamuno *dixit*) de los filósofos de la Escuela de Frankfurt: «¿Quién se encargará escatológicamente de otorgar la justicia a todas las víctimas de la historia, a todos los inocentes que han sido, a todas las *anafrank* que por la historia han pasado, a todas las que, como la joven católica española Bárbara Castro García...?

«ПЕРВЫЙ СНЕГ» (PERVYI SNEG)

La «primera nieve»



La expresión «pervyi sneg» en ruso es una expresión hecha. Pronunciarla o escucharla hace innecesario cualquier tipo de explicaciones. Es, al mismo tiempo, un fenómeno meteorológico, repetido cada año y, en este sentido, trivial. Pero es también una verdadera institución rusa. La literatura, la pintura, el cine, hasta los dibujos animados, la recogen, la recrean, hacen de ella poesía, sentimientos de paz y de nostalgia.

De hecho, el día en que cae la primera nieve tiene un encanto y una magia especial. La primera nieve no es el día en que caen los primeros copos, que blanquean levemente el paisaje para desaparecer pronto. No, la «primera nieve» es una señora nevada y, en muchos sitios, como en Siberia o en la Rusia interior, suele además ser definitiva: la nieve permanece ya hasta la primavera, acumulando en estratos comprimidos, hasta hacer una capa de hielo dura como el granito, las sucesivas nevadas de todo el invierno.

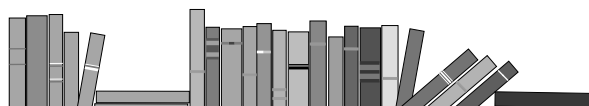
El encanto de este día no está exento de paradojas. Desde que estoy aquí no conozco a ningún ruso que añore el invierno. Al contrario. Cuando empiezan a percibirse los primeros síntomas (mucho antes de la primera nieve), suelen escucharse quejas y suspiros. No significa tanto que el invierno está cerca, sino que el verano está lejos, muy lejos, pues el invierno dura una eternidad y es incómodo en todos los sentidos: no sólo hace mucho frío y no apetece salir, además caminar por las calles es incómodo, peligroso y sucio, los días son cortísimos y, desde luego, para ancianos, madres con niños pequeños y minusválidos estas incomodidades se multiplican... imposible atinar por

cuánto. Además, entre el invierno y el verano está, es de Perogrullo, la primavera, estación poco querida: sigue haciendo frío, y además es la época del deshielo, que aumenta la incomodidad y la suciedad de las calles. Por otro lado, la nieve caída durante el invierno acumula cantidades ingentes de suciedad. Hasta la explosión de vida que nosotros identificamos sin más con la primavera, pasan muchas semanas, a veces, hasta ocho.

Desde otro punto de vista, el día de la primera nieve tiene el inconveniente del caos del tráfico. Es día de patinazos y accidentes. Después, o se ponen en los coches los neumáticos con tachuelas, o la gente se acostumbra y desciende mucho el peligro.

Pese a todo, el día de la primera nieve es una institución y está lleno de encanto. Por un día se olvidan las nostalgias del buen tiempo veraniego, las incomodidades y la duración del invierno. La nieve primera produce una extraña sensación de paz y de belleza. La ciudad y el campo se hacen silenciosos, y el paisaje con la nieve inmaculada es de una belleza extraordinaria. Por eso, pese a que el invierno no es bien recibido, en ese día tiene amnistía. El extraño cúmulo de sensaciones apacibles, de belleza, de poesía convierten por un día en benévolo el juicio condenatorio que merece el resto.

Por un día, no importa que el invierno que se anuncia sea largo y frío, que la belleza de la primera nieve se torne pronto en suciedad y en barro, que el verano esté tan lejos. Hoy todo eso no importa. La primera nieve es benévola y merece ser bien recibida. Bienvenida sea.



América Latina. Globalidad e Integración

Antonio Colomer Viadel. Ed. del Orto, tres volúmenes, Madrid, 2012, 1901 pp.

Queremos felicitar al Dr. Antonio Colomer Viadel, catedrático de derecho Constitucional de la Universidad Politécnica de Valencia, por su condición de profesor emérito de la misma, que a buen seguro no será para él esa especie de «limbo académico» que para algunos suele ser, y nada mejor para justificar esta afirmación que la presentación de la presente monumental obra *América Latina. Globalidad e Integración*, que Ediciones del

Orto acaba de publicar en tres volúmenes con un total de casi dos mil páginas. La obra, que como cabe suponer ha necesitado de un ingente trabajo de preparación, coordinación y dirección, tuvo su inicio en el XIV Congreso de la Federación Internacional de Estudios de América Latina y el Caribe (FIEALC) celebrado en Atenas en octubre de 2009, en cuya Asamblea de Clausura se encargó la dirección de la obra y la preparación del XV Congreso en la Universidad Politécnica de Valencia al Dr. Antonio Colomer. Bajo su magistral dirección ambas, Congreso y obra, han aparecido en el tiempo debido y conforme a plan.

¿Cómo dar noticia de tres volúmenes con 416 comunicaciones que se mueven entre los riesgos mutiladores de la globalidad y la esperanza simbiótica y la sinergia de la acción concertada? De cualquier modo, puede orientar la división en seis grandes áreas temáticas en torno al eje principal que da título al libro (*América Latina. Globalidad e Integración*), y que son los siguientes: **1.** Relaciones políticas de América Latina con el resto del mundo. Desarrollo del pensamiento político desde la antigüedad hasta nuestros días; **2.** Globalización y desarrollo económico: de América Latina y el Caribe a la economía mundial; **3.** Desarrollo y renovación en

el ámbito científico y tecnológico; **4.** Relaciones culturales de América Latina con el resto del mundo; **5.** Lengua, lingüística, literatura, arte y cultura: pasado y presente; **6.** Historia, sociedad y ambiente: del espacio americano al espacio mundial.

No hubiera sido posible esta gran obra, desde luego, sin el aliento del maestro infatigable y tesorero Antonio Colomer, siempre alentado por el espíritu de «La raza cósmica» de José Vasconcelos y el recuerdo de nuestro también estímulo y guía común, José Luis Rubio Cordón. Muchas gracias, amigo Antonio, por tu magisterio fecundo. Por muchos años.

Carlos Díaz

Vivir con sentido. Vivir con salud

Federico Velázquez de Castro. Editorial Zumaya. Granada, 2012, 118 pp.

He aquí un manual perfecto de sabiduría entre estoica y epicuréa. Su autor, también amigo muy estimado, encarna un sentido clásico de la sabiduría de la vida y así lo expresa con una prosa pulcra, cristalina, que fluye con la paz misma que brota de sus páginas. Fondo y contenido, incluso el color de la portada de este texto hermosa y cuidadosamente editado se complementan en perfecta e inmutada armonía.

Federico Velázquez de Castro es hoy un clásico en *eudaimonia existencial*, en sabiduría práctica, algo a lo que llegó después de un fuerte compromiso militante y revolucionario hace ya varias décadas. No es, en modo alguno, un advenedizo de libros de

«autoayuda», sino un filósofo serio y profundo de la vida, en la que queda abierta la puerta a la autotrascendencia, por decirlo con Viktor Frankl. Doctor en ciencias químicas y especialista en ciencias ambientales, es también terapeuta, educador para la salud y pedagogo pues, como decíamos, de un maestro como él hay que esperar coherencia e irradiación.

Vivir con sentido no puede darse sin una vida salutar, como tampoco a la inversa podría vivirse la vida con salud si no se vive con sentido. Todos los clásicos vienen a nuestro auxilio y quedarían plasmados con la gran máxima de nuestros sabios. *Mens sana in corpore sano*. Un precioso epílogo sobre la bondad como virtud resume esta especial agatología aretológica de nuestro maestro Federico Velázquez de Castro. Muchas gracias.

Carlos Díaz

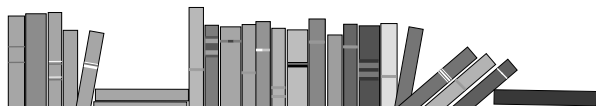
Ética y fenomenología religiosa en la poética de Blas de Otero

Antonio Gil de Zúñiga y Muñoz. Universidad Carlos III de Madrid. ADG-N Libros. Valencia, 2011, 303 pp.

La presente obra se lee deliciosamente y se entiende desde la profundidad, características ambas del doctor y catedrático Antonio Gil de Zúñiga, que aúna rigor y estilo a lo largo de trescientas páginas. Como la poesía de J. M. Valverde y D. Alonso, en cierto modo como la de M. de Unamuno, también la de Blas de Otero le parece buscar a Dios desde el ansia de trascendencia, sin mediación de verdades establecidas ni canónicas derivadas de sistemas de creencias o religiones, razón por la cual metafísica y religiosidad se interpenetran aquí intrínsecamente, es decir, con canto y llanto como telón de fondo, un

poco como en los poemas mesoamericanos *nauhAtl*. De esta manera, y para caracterizar la posición sinérgica de Blas de Otero, Antonio Gil de Zúñiga resignifica el título de la obra de Bloch *ateísmo en el cristianismo*: ateísmo y cristianismo se implican en una obra que ya no será cristiana ni comunista (comunista, en todo caso, no marxista, pues nuestro poeta se adhirió al comunismo y no al marxismo «por el humanismo heroico de todos para uno y uno para todos»), sino ante todo humana, humanista, de un *creyente in-creyente*. Por eso reacciona excepcionalmente el mesurado Zúñiga contra cualquier manipulación al respecto denotando de «la mezquindad del planteamiento» (p. 260) unilateralizador de quienes reducen a Blas de Otero a un pensador marxista.

Con o sin Dios, Blas de Otero fue creyente profundo por cuanto que profundamen-



te anhelante. De este modo es estudiado sin violencia el poeta vasco desde la fenomenología de la religión, como lo hace muy bien —mérito éste nada pequeño— nuestro autor, que señala cuatro inquietudes existenciales del poeta: a) Necesidad de Dios para anclar la finitud del ser humano; b) profunda sed; c) terrible batalla existencial; d) imprescindible relación soteriológica, es decir, ontológica, existencial en cuanto que salvación de la nada y de la muerte: «No es la muerte física lo que preocupa al poeta; él es consciente de esa irrefutable realidad, pues la muerte anida en las entrañas del ser humano: 'Pero la

muerte, desde dentro, ve./ pero la muerte, desde dentro, mata'. Quiere que Dios le salve de la muerte más terrible, que es la que lleva al vacío y a la nada; la desaparición de Blas de Otero no a los ojos de sus amigos y conocidos, sino a los ojos de Dios, de manera que no pueda verlo, aunque sea por un momento. Ante esa horrorosa posibilidad, el grito del poeta no puede ser menos contundente: 'Salva, joh Yavé!, mi muerte de la muerte/... Que pueda verte./ Te toque, joh Luz huidiza, con las manos'» (p. 254). Y esta relación soteriológica de ningún modo resulta pensable sin el entrañable sufrimiento del po-

eta ante el trágico destino humano de llevar sobre sus hombros tanto dolor gratuito: «Mira, Señor, que tanto llanto arriba,/ en pleamar, oleando a la deriva,/ amenaza cubrírnos con la Nada» (p. 255). «Me duele tanto el dolor, que a veces/ pego saltos en mitad de la calle, y no he de callar por más que con el dedo/ me persiguen la frente, y los labios, y el verso» (p. 272).

Frente a la Nada anonadadora (y el autor del presente libro ha tenido muy en cuenta a Heidegger) la paz: «Yo doy todos mis versos por un hombre/ en paz. Aquí tenéis, en carne y hueso,/ mi última voluntad. Bilbao, a once/ de abril,

cincuenta y uno». Y así invariable e íntegramente hasta el día de su muerte fáctica, el 29 de junio de 1979. *Ética y fenomenología religiosa en la poética de Blas de Otero*, treinta y cinco años después, viene a reivindicar que la lectura de Blas de Otero le sigue haciendo mucha falta a España, ese país que tanto le hizo sufrir, donde de muchos puede predicarse en plena crisis posmoderna lo que él de alguno: «Se durmió en la cocina como un trapo./ No le alcanzaba el jornal ni para morirse» (p. 273). Mil gracias, pues, a don Antonio Gil de Zúñiga.

Carlos Díaz

Esa persona que somos. Desde la filosofía, la ética y la política

Enrique Martínez Reguera.
Colección Quilombo nº 15.
Madrid, Editorial Popular, 2012,
135 pp..

Entre los libros que he leído en lo que va de año destacaría sin dudarle este que os recomiendo. Llegó a mis manos por casualidad. Lo encontré recorriendo la mesa de novedades en una librería. Hablaba de la persona y el autor me resultaba un nombre conocido y lo adquirí. He disfrutado y pensado con su lectura.

Enrique Martínez Reguera es psicólogo y educador. Pero también filósofo y autor de varias obras. Ha empeñado lo mejor de su vida en la educación de niños en contexto de dificultad social y familiar. Lo ha hecho comprometiendo su persona, viviendo directamente con ellos en pisos de acogi-

da. Su compromiso personal le ha conducido a la militancia social y política en sentido amplío. Al constatar que nadie es pobre por casualidad, sino que la pobreza es resultado de las relaciones sociales, se ha preguntado por las relaciones de poder y las formas de ejercerlas en las instituciones de asistencia social.

Esta obra que aquí presento es su última obra aparecida en este otoño. Se trata de una reflexión sobre la persona y sus relaciones fundamentales. Pero también sobre lo que más la amenaza y la destruye: el Poder. Finalmente se ofrecen indicaciones para poder avanzar en una sociedad de personas.

El libro se lee con facilidad. Trasluce profundidad y una enorme lucidez. Ayuda a reflexionar y ánima al compromiso. ¿Se puede pedir más?

El autor nos da el motivo de su obra desde el inicio:

Destacar la importancia del hecho de que seamos personas y las consecuencias que de eso debieran derivar (11).

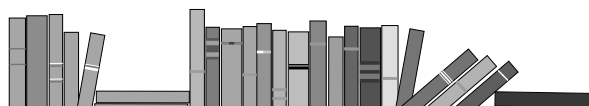
La introducción presenta la alternativa que guía las reflexiones y ante la que todos tenemos que decidir. O conducir nuestra vida social por relaciones amigables y de cooperación con los otros. O dejarnos llevar por la ley del más fuerte. La historia es la confirmación de la perdurabilidad de la ley del más fuerte en las relaciones sociales. Pero también lo es de su interrupción permanente por personas y movimientos que se oponen a aquella ley con relaciones de fraternidad. Y ciertamente lo que hace avanzar la historia de la humanidad es la distribución del poder. Por eso dice muy bien Martínez Reguera que *la única insurrección que realmente haría avanzar la condición humana, sería la que no ambicionase acumular*

poder para el dominio, sino poder distributivo y paritario, plétora personal como alguna vez habrá soñado algún anarquista (8).

La fraternidad se asienta sobre relaciones personales y para avanzar en su camino es necesario pensar a fondo la realidad de la persona, que en los últimos tiempos es amenazada y devaluada.

Para pensar la persona lo primero es situarse en una perspectiva relacional, *porque las personas somos resultado de infinitas relaciones, del confluir de infinitas influencias. Las personas no son como son y luego se relacionan, sino al contrario, llegan a ser como son, como resultado de las relaciones que las fueron moldeando* (18).

Las relaciones que dan lugar a la persona no hay que entenderlas como una producción mecánica. La persona es una realidad libre y responsa-



ble, dotada de interioridad y conciencia que se implica, configura y recrea las relaciones en las que vive. Que las relaciones sean tan decisivas en la persona es lo que conduce a Martínez Reguera a analizar críticamente el modo de relación social dominante en nuestra sociedad.

Las dimensiones de la persona

Las relaciones fundamentales que envuelven la relación de la persona son a juicio del autor de la obra: la relación con el mundo, con el tiempo, con los otros, con la nada (la muerte) y consigo mismo. Estas relaciones son desarrolladas en respectivos capítulos del libro.

La relación con el mundo es fundamental pues todo lo que ocurre en nuestro exterior y en nuestra percepción sensible tiene su reflejo en la interioridad. Tiene razón el autor cuando señala que *el espacio específicamente humano es el de la proximidad* (40). En la distancia la realidad personal se desdibuja y pierde, *sólo en proximidad nos mostramos humanos tal cual somos* (41). La paradoja de nuestro mundo es que *en lo que se refiere a espacio físico y distancia física hemos logrado mayor proximidad, en lo que se refiere a espacio personal y distancia personal, pudiéramos estar cada vez más distantes unos de otros* (44).

En cuanto al tiempo *el tiempo humano es instante y tránsito, o sea, instante de relaciones y flujo de relaciones* (46). Se trata de un instante en tránsito que —como bien señalaron Husserl y Bergson— no desaparece inmediatamente sino que permanece en duración, en continuo. Por eso una imagen acertada del tiempo es la de un continuo, en el que las tres fases temporales —pasado, presente y futuro— acontecen simultáneamente. Pueden ser enten-

didos como dimensiones de una única realidad que troceamos y separamos mentalmente, pero que se dan como un fenómeno único. Una consecuencia de este modo de ver las cosas es que el futuro no es sólo lo que vendrá después, sino lo que apunta y cualifica, el presente, el ahora.

Una de las relaciones que configuran la persona es lo que en el libro se llama la nada aunque el autor reconoce que con este nombre se designa la muerte. La muerte introduce la conciencia de la finitud de nuestra condición; de la transitoriedad de la vida. Pero *por lo mismo también sabemos que cualquier hegemonía humana es fugaz, que ningún Poder por más que aspire a ello es absoluto ni universal ni inmutable ni duradero. Y saber todo eso con tanta certeza no es poco* (52).

La relación con los otros es fundamental pues *no existe el roblón metafísico. Procedemos de otros, nos realizamos entre otros y nos prolongamos en otros. En donde no haya esa constante referencia se descompone la persona* (58). La relación con los otros está en el origen de la identidad, que siempre es mayor que los rasgos de la persona, su conducta y su expresividad. La persona es más grande que sus actos y que los fenómenos que la expresan. También la dependencia, la autonomía, la autoestima se desarrollan a partir de las relaciones con los otros. Y estas realidades es preciso entenderlas en interrelación. La autonomía, por ejemplo, no se contraponen a la dependencia sino que crece a partir de ella.

La última relación que se indica es la del ser humano consigo mismo. Aquí *en el hallazgo de sí mismo, es en donde finalmente la persona alcanza su plenitud. En él descubre su propia hondura,*

su fortaleza interior y su dignidad (71). El encuentro de uno mismo es resultado de la reflexión y por eso pide como condiciones *silencio, soledad y calma* (71). Sin estas tres condiciones *perdemos originalidad y nos volvemos repetitivos* (72).

El poder y su origen

Una vez indicadas las dimensiones de la persona el autor aborda la realidad que más amenaza a la persona: el Poder. Por ser realidad tan importante conviene remontarse a su origen.

El origen del poder se encuentra en lo que Martínez Reguera llama la *acometividad frente a la vida*. Se trata del dinamismo por el cual una persona se impone en su medio y se desarrolla. Esa acometividad incluye fuerza y fuerza física que permanece como realidad humana mientras no rebase la dimensión personal. En este nivel una persona más fuerte se podrá imponer sobre otra, pero si no desborda la dimensión personal la capacidad de dominio será siempre limitada. El peligro para las relaciones personales comienza cuando la capacidad de muchos se acumula en una única persona. Ese es el origen del «Poder». Lo que caracteriza al Poder es la acumulación de la acometividad de muchos en unos pocos. Y esto suele traer como consecuencia la despersonalización y las relaciones de dominio en el que *«el acopio de unos suele redundar en mengua de otros»*.

El surgimiento del Poder nos pone ante el dilema de la historia que es el siguiente: *o el Poder somete las conciencias, o las conciencias reducen el Poder a poder distributivo y paritario, a plétora personal* (83).

El Poder persigue perpetuarse manteniendo las relaciones de dominio y subordinación. Pa-

ra ello realiza determinadas estrategias como la *expropiación de la interioridad* que sucede a través del control del lenguaje. También mediante estrategias de dependencia como la política de la subvención que reduce toda relación a donativo y encierra culpabiliza al que lo recibe.

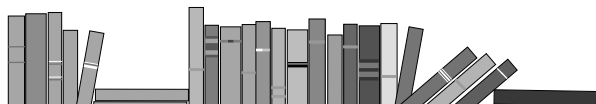
La alternativa pasa por encontrar otro tipo de relaciones que no sean las de dominio. Y esto se alcanza disgregando el poder en vez de concentrarlo, repartirlo en vez de acumularlo.

Para ello es conveniente superar algunas falsas alternativas que se nos presentan. Por ejemplo la de la división entre lo global y lo particular, lo general y lo concreto. Hay quienes piensan que antes que ayudar a las personas hay que cambiar los sistemas de organización social. Martínez Reguera indica que hay que hacer las dos cosas. Y que además la transformación social no es posible sin el compromiso personal. ¿Cómo se podría cambiar la realidad sin conocerla, sin implicarse en ella? (109).

El camino de un nuevo futuro comienza por nuestro cambio como personas viviendo relaciones de gratuidad que derriben el poder del dinero; desarrollando la peculiaridad propia; reforzando la conciencia y redefiniendo la idea de autoridad.

En definitiva un libro que ayuda a pensarnos como personas y buscar caminos que promuevan la realidad personal en una sociedad que despersonaliza. Como nota crítica indicaría solamente que he echado de menos desarrollar también como dinamismo de la persona la *capacidad de entregarse, de dar la propia vida*. Es lo que configura el ámbito del «amor» y lo que hace posible la relación de gratuidad.

Ricardo de Luis Carballada



La nueva órbita de la participación Social

Luis Aranguren Gonzalo. *Plataforma 2015 y más*. Ediciones IEPALA, 2010. 75 páginas.

Luis Aranguren, que escribe en este número de la revista sobre el asociacionismo, ha escrito un precioso libro dentro de las publicaciones que lleva a cabo la *Plataforma 2015 y más*. El libro forma parte de una colección de 7 títulos que quieren ayudar a cambiar para que nos podamos acercar al 2015 con posibilidades de mejora.

La Plataforma 2015 y más está integrada por distintas ONGD que luchan para que se cumplan los Objetivos de Desarrollo del Milenio, objetivos que pretenden erradicar la pobreza, acabar con el hambre y promover la educación infantil. Parece que estamos en los principios del milenio en mal momento para proponernos estas cosas. Padeecemos una crisis «global» (bue-

no, que parece más global a los que no estábamos en crisis hace unos años pero que no les resulta nueva a los que no han dejado de estar en ella nunca), nuestras democracias se revelan como poco democráticas. En ellas la pérdida de lo que habíamos considerado nuestros derechos ya institucionalizados se van viendo caer según avanza el robo y la injusticia, y los grandes latrocinios deben pagarlos los que están en peor situación. Ante todo ello, la persona en el primer mundo se mete cada vez más en su caparazón sin darse cuenta de que lo que la situación de nuestro mundo aconseja es todo lo contrario. Salir y asociarse para reclamar lo que debe ser.

Este libro es una guía para esa participación social necesaria, guía para ser leída y discutida, como pide su autor, para poder llevar a cabo una «participación inteligente». La profundidad de la crisis necesita de esa inteligencia que lleve

a la acción y de una acción que se repliegue para reconsiderar el futuro. Porque en el mundo en el que vivimos tendremos necesidad de adoptar nuevas reglas de comportamiento político y económico, no van a valer las tenidas hasta ahora, o seguiremos hacia peor. El director general del FMI decía que: «Esta crisis es un fracaso de supervisión, un fracaso de la creencia de que el mercado puede regularse solo; hay que cambiar el funcionamiento del sistema... La lección es que para que el mercado funcione bien se necesita de más Estado y de más poder político». No sabemos qué es más peligroso, si dejar a los mercados sin que Estado ninguno los regule o dar más poder a Estados y políticos que puedan gobernar a pueblos sin que la «participación inteligente» de esos pueblos les ponga coto a sus acciones.

Luis Aranguren termina su libro ofreciéndonos los pasos

necesarios para tejer una sociedad participativa, cooperativa y transformadora.

La participación es un fin en sí mismo, es mirar al otro y abrirse a un espacio de mayor humanización. Es pasar de la queja, la apatía y la frustración a la esperanza en que las cosas pueden cambiar. Es entrar en una acción colectiva y por lo tanto educativa, donde se tejen redes de colaboración que nos llevarán a mejores resultados. Además, políticamente es necesaria para que nuestras voces tengan resonancia y se vea claramente que la sociedad sale de la cultura del miedo para asomarse a la de la exigencia de la dignidad de la persona.

Un precioso libro que esperamos que ayude a ver cuán necesaria es, cada vez más, la cada vez menos, por desgracia, participación social responsable.

Julia Pérez

Lucha santa. Experiencia religiosa de los curas obreros de la Sierra Sur de Sevilla

Manuel Flores Sánchez
PPC. Madrid, 2011. 269 páginas.

Al reseñar este libro del profesor Flores, de la U. Pablo de Olavide, de Sevilla, recordamos a Diamantino García, el cura de los Corrales, y nos vemos tentados de escribir sobre él, olvidando el libro, a partir del conocimiento personal que tuvimos de él, ese hombre sencillo y fuerte, rebelde y santo, que descubrimos entrañablemente cercano a todo aquel que se le acercaba.

El libro que comentamos hace justicia a Diamantino y a sus compañeros de la Misión del Sur, que se hicieron jornaleros con los jornaleros, para

evangelizar y para compartir la lucha por la dignidad de estos hombres y mujeres, condenados a explotación y marginación seculares, vistos ya en el siglo XVIII por Olavide como los seres más desgraciados de Europa. El autor nos informa de las vidas de cada uno de los miembros del grupo: Diamantino García, Enrique Priego, Esteban Tabares, Miguel Pérez y Juan Heredia. Describe la situación de postración y marginación de la población de la comarca de la Sierra Sur y cómo en ella los curas obreros tomaron el conflicto social como lugar privilegiado para la evangelización encarnada en la lucha por la tierra y la dignidad (capítulos 1-3).

Con frecuencia, estas historias son leídas bajo la lupa de un reduccionismo sociológico, sin embargo, el autor,

sin descuidar la importancia de unos hechos que tienen su consistencia histórica, ha tenido la sensibilidad de ahondar en lo específico del trasfondo religioso que motivó a estos sacerdotes, sin el cual no se explica un compromiso que respondía a una vocación profética desarrollada a la luz de la fe, interpretación que desde ciertos puntos de vistas eclesiales no se pudo o no se quiso comprender. En este sentido, conviene leer los capítulos 4 al 8, en los que se recogen multitud de testimonios personales de los curas y de otras personas que tuvieron relación directa con ellos. En este sentido, transcribo las siguientes palabras del Cardenal Carlos Amigo, referidas a Diamantino, que puedo ratificar personalmente, y que pueden ser extensivas a los de-

más compañeros: «Diamantino tenía una gran sensibilidad, espiritualidad y respeto, representaba personalmente este movimiento de compromiso sacerdotal. Tenía una gran sensibilidad espiritual y litúrgica. Era un hombre de fe».

Es posible que en la experiencia histórica hubiera errores, pero en conjunto mereció la pena y debe ser recordada y propuesta como fuente de inspiración para el compromiso de una Iglesia que, si quiere ser fiel a su misión, no debe limitarse a los caminos trillados y debe sentir un enorme agradecimiento a aquellos que, más allá de su limitaciones, tuvieron el coraje de emprender una lucha por el Reino de Dios y su justicia, con la pura intención de seguir a Cristo.

Luis Ferreiro



Cartas de los lectores

Banco malo e hiriente

Es tan malo, que su presidenta, señora Romana, «no quiere contribuir a la destrucción del mercado inmobiliario, recuerda que los precios de transferencia de los activos tóxicos (entiéndase viviendas mayormente) sufrirán un descuento en torno al 63% pero que dispone de 15 años para venderlos a precios adecuados en el momento oportuno» (prensa donostiarra, 20.12.12). Trata de «conseguir una rentabilidad media anual del 14 o 15%, y su intención no es hundir el mercado inmobiliario» (prensa especializada, 20.12.12). La salvación de la banca costará 52.000 millones de euros al contribuyente, según el Comisario europeo señor Almunia (prensa donostiarra, 21.12.12). Hay un millón de pisos vacíos pendiente de vender (señor Pizarro, 13 TV, 20.12.12).

Es hiriente, respecto sobre todo a jóvenes y desahuciados, habida cuenta que bastante más de medio millón de pisos que nosotros, nuestros hijos y nuestros nietos, nos

toca/tocará estar pagando, sin contrapartida alguna, podía la señora Romana alquilarlos a aquellas personas con carácter indefinido y alquileres de unos 350 euros mensuales (necesaria nueva y equilibrada Ley de Arrendamientos Urbanos), en lugar de venderlos a grandes inversores nacionales y extranjeros, cuya meta será sin duda aprovechar los descuentos en libros de activos (63% indicado), para sacar provecho muy superior al 15% a que aspira dicha señora, vendiéndolos manteniendo precios cuasi burbuja, única manera de ganar tanto dinero, quedando así favorecido el mercado inmobiliario pero perjudicándonos a todos nosotros, a quienes tenemos piso y a quienes en la práctica nunca lo van a tener, salvo hipotecas esclavizantes.

José Vicedo Sánchez
San Sebastián

El fraude fiscal y las grandes fortunas

Acabo de leer un artículo sobre el fraude fiscal escrito por Vicenç Navarro y en el que se refiere a una serie de artículos publicados por el *New York Times*.

Este periódico ha sacado a la luz una serie de datos referidos a la familia Botín, entre otras, que ponen de manifiesto el inmenso fraude fiscal que se produce en España. Parece ser que, desde la Guerra Civil, la familia Botín tiene en la banca suiza HSBC 2.000 millones de euros que nunca se han declarado a Hacienda. Hay además otros 568 españoles en las mismas circunstancias, es decir, con dinero en los bancos suizos que nunca ha sido declarado.

El hecho es demasiado relevante como para que no se produzca ninguna noticia en la prensa española, a no ser que tengamos que llegar a la conclusión de que no se quiere publicar ni investigar nada a este respecto.

El montante de la suma defraudada es enorme, de unos 44.000 millones de euros, según reconoce la propia agencia tributaria, lo que supone el 74% del fraude fiscal. Si el estado recaudara esa suma que se le sustrae, podría hacer frente con ella a los gastos que ahora tiene que recortar tanto en sanidad como en educación, etc. El famoso Estado de bienestar que estamos viendo dismantelar sería posible conservarlo si todo este latrocinio fuera perseguido.

Las razones para no perseguirlo son claras: los defraudadores son grandes nombres de la vida política y empresarial,

y dada la nula autonomía del poder judicial los políticos deciden cuando se deja de investigar. Respecto a la prensa... es mucho el dinero que entra en los periódicos a través de la publicidad y los banqueros y empresarios podrían anular su financiación a la prensa, que, ahora, vive malos momentos...

Y otras razones para acallarlos son muy curiosas. Algunos políticos han llegado a decir que son «pocos» los que tienen grandes fortunas. Si el importe de lo defraudado por las grandes fortunas puede llegar a suponer el 74% del fraude fiscal, ¿cómo se puede decir que no es relevante porque son «pocos» los grandes defraudadores? Serán pocos pero tienen tanto que cuatro de ellos poseen y defraudan más de lo que pueden pagar millones de personas que no poseen fortunas.

La situación económica en Europa es desastrosa, el paro agobiante y las medidas que los gobiernos están tomando muestran una cobardía y un desinterés por las personas como nunca creíamos que fuera posible llegar a ver. Se ayuda a los que tienen (nueva ayuda a la banca con el pretexto de que así ellos prestarán) y se deja tirados en la cuneta a los que todo lo han perdido.

Julia Pérez Ramírez
Madrid

Congreso internacional

BIOÉTICA Y HERMENÉUTICA LA ÉTICA DELIBERATIVA DE PAUL RICOEUR (1913-2005)



Lugar: Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación Universidad de Valencia. Valencia, España

Fechas: miércoles 20, jueves 21 y viernes 22 de febrero de 2013

Dirección académica: Agustín Domingo Moratalla, Tomás Domingo Moratalla

Idiomas: español y francés

E-mail: ricoeur2013@gmail.com

Toda la información en: <http://www.ricoeur2013.com>

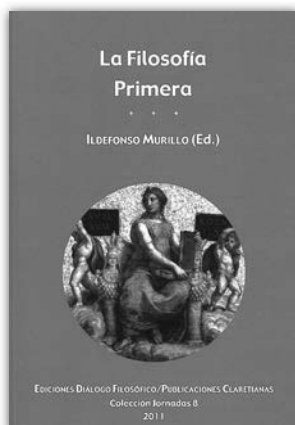
OBJETIVOS

- Presentar la trayectoria ética de Paul Ricoeur en el contexto de la fenomenología, el personalismo y la hermenéutica del siglo xx.
- Analizar la aportación de Paul Ricoeur a la filosofía moral, la filosofía política y la hermenéutica contemporánea con ocasión del centenario de su nacimiento.
- Promover el encuentro entre investigadores en bioética que reconocen la contribución de la hermenéutica.
- Conocer el impacto de la fenomenología y la hermenéutica en la construcción de la deliberación en bioética y en las diferentes éticas aplicadas.
- Participar en la conmemoración del nacimiento de Paul Ricoeur y en la continua actualización de su obra.
- Señalar y valorar la aportación de la perspectiva de la filosofía de Paul Ricoeur a la bioética, así como el enriquecimiento de su filosofía a la luz de los temas de bioética y ética médica.

Novedad

La Filosofía Primera

Ediciones Diálogo Filosófico



Donde terminan las ciencias empíricas y las tecnologías no termina el hombre. Los capítulos de este libro sobre la filosofía primera, cada uno de los cuales admite ser leído independientemente, pueden ayudarnos a meditar sobre el por qué de ese horizonte siempre abierto o insatisfecho de nuestras preguntas. En todos ellos notamos un elevado aprecio del papel de la filosofía en la situación actual de nuestra cultura. A pesar de todo, cuando parece que un cierto pragmatismo miope ha desplazado sin remedio a la filosofía y a la religión, este ambiente poco propicio no ha logrado apagar las inquietudes por los fundamentos últimos del conocimiento, del lenguaje y de lo real existente.

Edita: Diálogo Filosófico, Colmenar Viejo (Madrid), 742 pp. (313 páginas en papel y 429 en CD), 37 euros (IVA incluido), 25 % de descuento para los suscriptores de *Diálogo Filosófico*.

**25% de descuento
para suscriptores
de Acontecimiento**

Autores: Ildefonso Murillo (ed.), Paul Valadier (Instituto Superior de Filosofía de París), Alejandro Llano (Universidad de Navarra), Jesús Conill (Universidad de Valencia), Ana María Andalus Romanillos (Universidad Pontificia de Salamanca), Eudaldo Forment (Universidad de Barcelona), Ignacio Verdú (Universidad Pontificia Comillas, Madrid), Alfonso López Quintás (Universidad Complutense de Madrid), Agustín Domingo Moratalla (Universidad de Valencia), José Luis Caballero Bono (Universidad Pontificia de Salamanca), Harald Schöndorf (Escuela Superior de Filosofía de Múnich), Juana Sánchez-Gey Venegas (Universidad Autónoma de Madrid), Félix García Moriyón (Universidad Autónoma de Madrid), Francisco Javier Herrero Hernández (Universidad Pontificia de Salamanca), Erwin Schadel (Universidad de Bamberg), Mariano Álvarez Gómez (Universidad de Salamanca), Mauricio Beuchot (Universidad Autónoma de México), Modesto Berciano (Universidad de Oviedo) y otros.

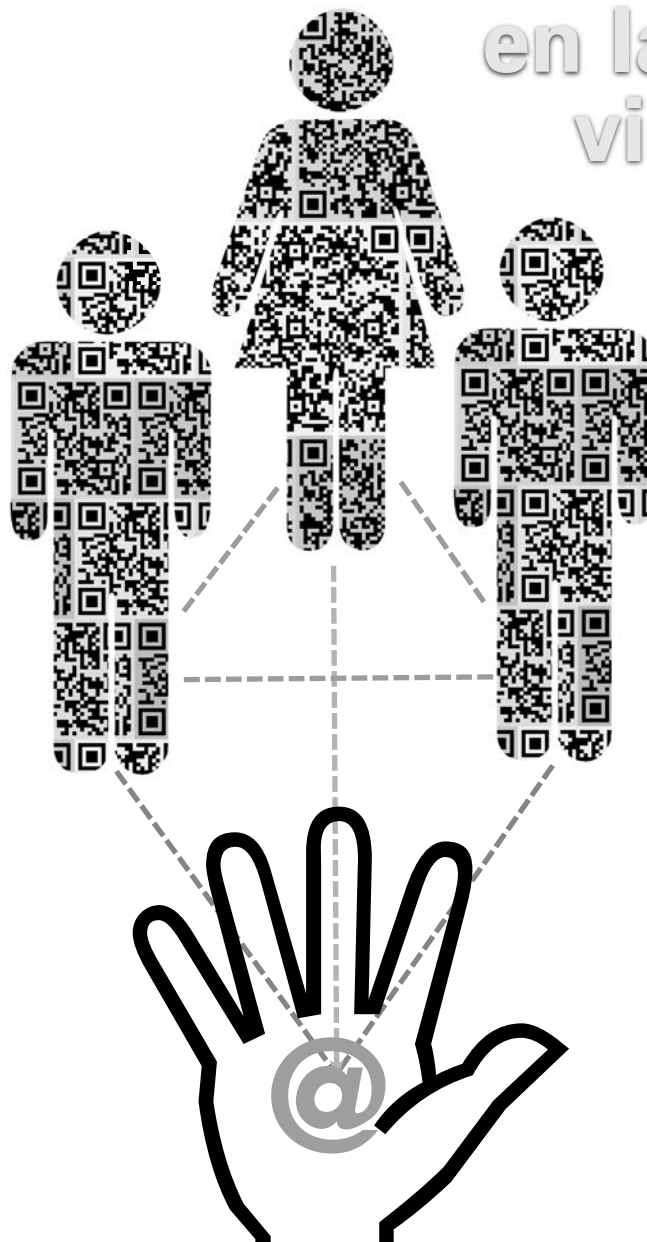
Pedidos:

Diálogo Filosófico, Apdo. 121. 28770 Colmenar Viejo (Madrid).
Teléfono 610 70 74 73 • Fax: 91 846 29 73
E-Mail: dialfilo@hotmail.com

■ Análisis

Metamorfosis del asociacionismo

en la era
virtual



PRESENTACIÓN

LUIS FERREIRO
 Director de Acontecimiento

Desde el comienzo de la madurez del pensamiento occidental se afirmaron dos convicciones que han permanecido a lo largo de los siglos, una es que el hombre es un ser racional, la otra, que podemos concebirlo como un animal social. *Logos* y *polis* han sido las dos grandes coordenadas que han orientado la vida social. Podemos clasificar y analizar las diversas sociedades que han existido a lo largo de la historia según las formas de racionalidad y de organización que han encuadrado la vida humana, según las cuales ha discurrido la convivencia y se ha distribuido el poder, con proporción variable de conflicto y concordia.

En la configuración y evolución de las sociedades encontramos rasgos que permanecen siempre y otros que cambian. Estabilidad y movimiento, «orden y progreso», son dos caras del ser social que aparecen en todas las épocas, aunque en la actual tenemos la impresión de que es mucho más lo que fluye que lo que permanece. No cabe duda de que se están produciendo enormes cambios en las formas de las relaciones humanas, tal vez una auténtica revolución comparable en sus efectos sociales a la revolución industrial del siglo XIX, debido a la difusión de medios de comunicación ampliamente socializados, cuyo uso puede afectar a los comportamientos individuales y colectivos, a las estructuras sociales e, incluso, a la distribución del poder, a sus posibilidades de ejercicio o a su propia capacidad de supervivencia.

Los poderes consolidados tratan de encauzar los cambios en su favor, de manera que, como en la novela *El gatopardo*, todo cambie para que todo permanezca igual, consagrando el inmovilismo en la *Polis*. Sin embargo, la sociedad cuanto más inquieta más puede encarnar un movimiento del *logos* que termine modificando la *polis*. Pero lo que llamamos sociedad puede evocar un ente amorfo e impersonal, o bien un sujeto colectivo con vida propia, con densidad reflexiva, con voluntad orientada a sus propios fines y capaz de una actividad bien organizada, es decir, una sociedad que desarrolla una personalidad social. En la ac-

tualidad, cuando parece que los cambios pueden ser decisivos, surge la cuestión de la capacidad social de orientar la reflexión y la acción colectiva hacia los más altos fines o si se perderá fascinada por unos medios que, por sí mismos no son alienadores ni liberadores.

En este monográfico nuestra atención se centra en esas relaciones sociales y en las nuevas mediaciones que han irrumpido en su seno: medios de intercambio de información, de publicidad, de organización, de comunicación, etc., como son las redes sociales apoyadas en la cibernética, sobre todo en ese mundo de interconexión que es internet. La dirección de estos cambios es todavía ambigua y genera tanto esperanzas como temores. Como consecuencia, el modo de vida social del futuro plantea grandes interrogantes, algunos de ellos podríamos formularlos así:

¿Cómo será y cómo deberían las asociaciones del presente y del futuro para que cumplan una misión cívica, humanizadora, vigilante de los poderes y sirvan verdaderamente a las personas, especialmente, a aquellas que requieren una atención mayor por su posición social más débil?

Los nuevos caracteres de las asociaciones parecen responder a una etapa de transición de una tipología de asociación jerárquica, estable y orgánica a otra según el modelo de la red, en la cual las relaciones tienden a ser más horizontales, esporádicas e inorgánicas, al menos en apariencia. ¿Supone esto una decadencia hacia una especie de asociacionismo *light*, acorde con un *pensiero debole*, o bien una multiplicación y potenciación del asociacionismo por nuevas vías?

Los medios no crean la acción y la comunicación social, aunque las condicionan y las modifican no pueden poner nada humano en las relaciones sociales, sólo pueden potenciarlo si esa es la intención de las personas que los usan. Pero ya no hay marcha atrás, para bien o para mal están ahí para quedarse, entonces, ¿qué hacer para usarlos de forma liberadora y para que cumplan un papel en el logro de una sociedad más solidaria y fraterna? 

DEL DESEO DE CONEXIÓN A LA VOLUNTAD DE COMUNIÓN

LUIS FERREIRO
Director de Acontecimiento

1. DEL SER COMUNITARIO

La experiencia fundamental de la persona, afirma Mounier, «no consiste en la separación sino en la comunicación»¹. Ser es ser con otros, no existe el ser en solitario. Aunque lo imaginemos, el ser aislado no es más que una abstracción, cuya búsqueda sería contradictoria, puesto que conocerlo sería el encuentro que desmentiría su soledad.

Más aún, el ser personal sólo es por, con y ante otros seres personales, como recuerda Mounier con los términos alemanes *Mitsein* (ser con, literalmente con-ser), *Zusein* (ser hacia), o en latín *adsum*, que «se usa para decir (a otros): 'heme aquí' (ante vosotros, a vuestra disposición)».

Desde estas premisas, que suponen la sociabilidad intrínseca del ser humano, buscamos un significado a los cambios externos en las formas colectivas de las relaciones sociales. Si, como dice Aristóteles, el ser se dice de muchas maneras, siendo el ser «ser con», también el ser colectivo se dirá de muchas maneras, que tendrán su razón de ser, aunque no siempre representen la plenitud del ser comunitario.

2. JERARQUÍAS Y REDES: ENTRE LA TÉCNICA Y LA ÉTICA

Actualmente, vivimos, pensamos y nos relacionamos a la sombra del paradigma Internet, bajo el cual en los últimos veinte años la vida ha sufrido convulsiones inimaginables en el plazo de una generación, especialmente en los modos de vinculación y comunicación entre las personas. Todo ha sido alterado, desde la correspondencia íntima hasta el poder. En la vida social, el espacio y el tiempo ya no son lo que eran, se han transformado y nos condicionan de otra manera, las relaciones humanas siguen inmersas en ellos, pero se han vuelto instantáneas, de largo alcance y se multiplican sin límite.

Todo eso puede tener un coste humano, por ejemplo, en profundidad o calidad de la comunicación, aunque no sea un coste inexorable. Posiblemente esos costes sean el efecto de un cambio al que aún no nos hemos adaptado. Vemos a personas que parecen gobernadas por los medios que emplean, que se comportan con los ausentes como presentes, y con los presentes como ausentes, que parecen incapaces de comunicar si no es con el medio y no directamente, cara a cara. Se han enredado en la red y tal vez sean víctimas de una enfermedad infantil de la comunicación, que probablemente sea superada.

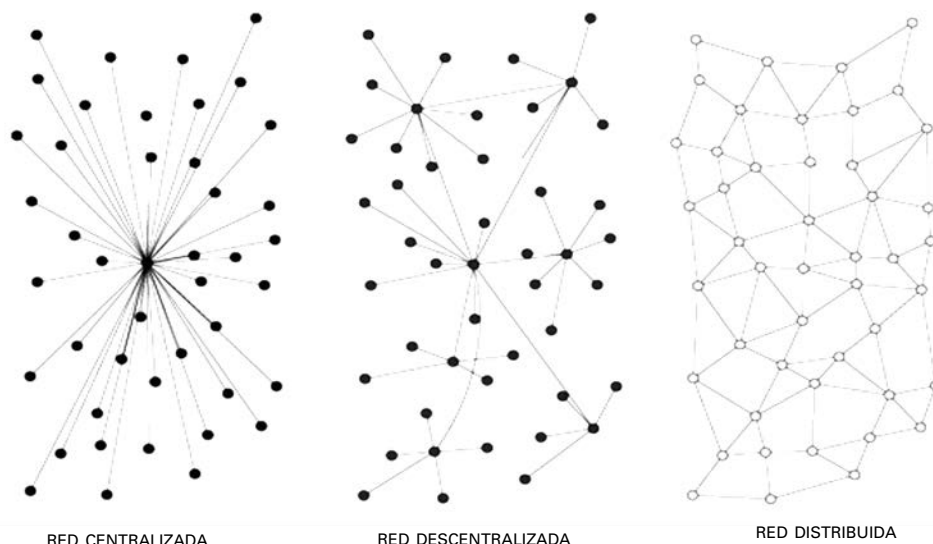
Entre las formas de ser colectivas la asociación ha sido hasta hace poco el paradigma, sobre todo para quienes aspiraban a la fraternidad humana que proclamaba la revolución francesa, para los que querían articular una sociedad autónoma capaz de autogobernarse, o para aquellos que la querían fuerte frente a la coacción estatal.

Quienes así piensan, ven ahora una evolución hacia una laxa sociedad red, una especie de decadencia que va desde la asociación vertebrada y perseverante al retículo amorfo y discontinuo. En cambio, para los defensores de las redes sociales, ya no hay vuelta atrás: la red permite compromisos limitados y múltiples, que flexibilizan la acción colectiva y que sustituyen la épica de la asociación, troquelada por la rigidez ideológica y abocada al heroísmo y la autoinmolación, por la lírica de la red, que admite una flexibilidad adaptativa y un componente lúdico, y que es compatible con la felicidad.

Dejando aparte las consecuencias personales de ambas formas de vinculación y las preferencias que tengamos por ellas, vivimos una evolución de la organización social, marcada por la economía y la tecnología, que se esquematiza en los siguientes gráficos², ideados para representar flujos materiales (mercancías, electricidad, información, etc.), pero que también pueden representar relaciones sociales.

1. Todas las referencias a E. Mounier son del capítulo 2 de *El personalismo* (O. C. vol. III, págs. 473-484).

2. Cf. David de Ugarte. *El poder de las redes*. Colección Biblioteca de la Indias. www.lasindias.org.



Supongamos que representan la red ferroviaria o la red eléctrica de un país. En la red centralizada todos los flujos pasan por un centro único del cual son dependientes todos los demás. En la red descentralizada hay varios nodos estratégicos, de los cuales dependen las comunicaciones de un sector o la energía disponible. En la red distribuida todos los nodos son iguales, no hay nodos privilegiados y las relaciones son de interdependencia. En caso de guerra o accidente la primera red es muy vulnerable, bastaría un bombardeo que inutilice el centro para provocar el colapso del sistema entero. En el segundo, la destrucción de un nodo dejaría a una región en el caos, pero el resto del país podría funcionar con normalidad. En el tercero, los efectos del bombardeo sólo afectarían a un nodo y la normalidad se mantendría en el resto.

Este ejemplo muestra que existen factores objetivos que recomiendan la organización en red, tales como la disminución de la vulnerabilidad del conjunto o el aumento de la eficacia en la actividad a la que se dedica la organización³. Otras virtudes comprobables son el aumento de la productividad, la multiplicación de las iniciativas, la facilidad para lograr sinergias, etc.

Estas características proporcionan razones técnicas para aceptar que la red distribuida es la mejor estruc-

tura de funcionamiento colectivo. Por tanto, esta evolución se impone con la fuerza de otros desarrollos inevitables como la industrialización en el siglo XIX. Podemos tomarla como un dato objetivo de la realidad, independiente de nuestra voluntad, con la que hay que contar como punto de partida para la acción social.

Pero, además, podría ser una evolución deseable por ser compatible con criterios antropológicos, éticos y políticos preferentes a nuestros ojos. La comparación de estas redes con las formas de gobierno explicadas por Aristóteles tiene el interés de introducir lo que sí depende de nuestra voluntad y, por tanto, tiene significación ética. Para Aristóteles el gobierno puede ser de uno (red centralizada), para el bien de todos (monarquía) o de sí mismo (tiranía); de unos pocos (red descentralizada), que si son los mejores (aristocracia) actuarán para bien de todos, si son los peores (oligarquía) lo harán para sí mismos; y de todos (red distribuida), que actuando rectamente beneficiará a todos (democracia), y si todos están dominados por los vicios causarán los peores males (anarquía)⁴.

Por tanto, la estructura social en sí misma, por muy eficiente que sea, no garantiza un orden social justo y benéfico. La organización formal posibilita una mejor circulación de la comunicación pero no deter-

3. A pesar de las ventajas evidentes, habría que considerar los inconvenientes. Como ejemplo señalaremos que en los procesos de toma de decisión en una red se requiere tiempo, lo cual no es grave si se dispone de él, incluso las decisiones pueden ser más reflexionadas y dialogadas. Sin embargo, hay ocasiones en las que una sociedad ha de reaccionar con rapidez y debe tomar decisiones sobre la marcha, en esos casos se necesita una jerarquía que asuma la responsabilidad de decidir por todos, pese al riesgo de equivocarse. Un principio de autoridad y de disciplina social complementaria puede integrarse con la red distribuida. En este sentido, Aristóteles prefería una constitución mixta, que aquí sería equivalente a la superposición de una red distribuida con una descentralizada.

4. A) Usamos aquí democracia y anarquía donde Aristóteles dice república y democracia para designar el buen y el mal gobierno de todos, respectivamente. B) En España la democracia se ideó como una descentralización que, sin embargo, ha sido incompleta. El Estado de las autonomías es una red descentralizada que ha bloqueado el paso a una red distribuida, con el desarrollo de centros

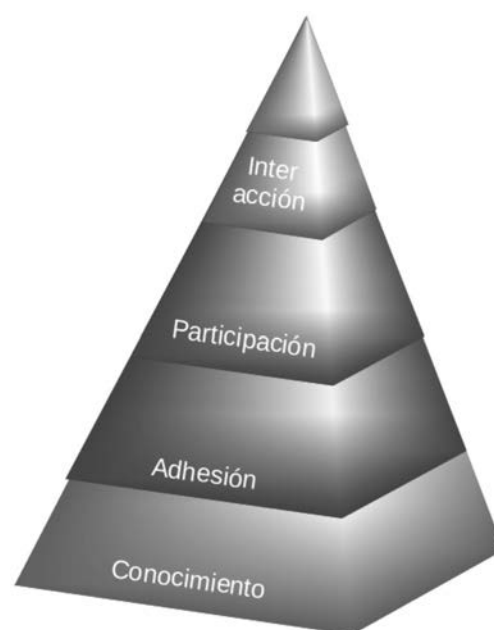
mina la bondad de los contenidos comunicados. Una densa y rica estructura de medios de comunicación puede dar lugar a una comunicación pobre y banal, o vehicular la transmisión de mucha podredumbre. Se requiere un alma que anime éticamente el cuerpo o red social.

3. NIHILISMO COMUNICATIVO Y RECHAZO DEL «NOSOTROS»

Una rápida mirada nos descubre un omnipresente **deseo de conexión**, que se satisface en la atención superficial a múltiples emisores o destinatarios de información —con frecuencia, intrascendente o inútil— que produce una especie de seguridad existencial: soy alguien si estoy conectado a algo, *estoy conectado, luego existo*. La dialéctica del amo y el esclavo, que lleva a constituir la sociedad mediante el recíproco reconocimiento de la persona, queda sustituida por una impersonal conexión umbilical a una matriz que es el todo que nos abarca, fuera de la cual, cortado ese nexo, surge la angustia de la desconexión por el reconocimiento de la nada que somos fuera de ese todo impersonal, sucedáneo de un «nosotros» rechazado, único que puede satisfacer el más hondo anhelo humano.

Nos situamos así en un mundo impersonal, sin fronteras, mediado por cacharros cuya complejidad no hace otra cosa que sumergirnos, más aún de lo que estábamos, en la simpleza del *mundo del se*, con el que Mounier describe un decaimiento de la persona, perfectamente aplicable a la sociedad en red: *el mundo del se* «es aquel donde nos dejamos aglomerar cuando renunciamos a ser sujetos lúcidos y responsables: el mundo de la conciencia soñolienta, de los instintos sin rostro, de la opinión vaga, del respeto humano, de las relaciones mundanas, de la charla cotidiana, del conformismo social o político, de la mediocridad moral, de la muchedumbre, de la masa anónima, de la maquinaria irresponsable. Mundo desvitalizado y desolado, donde cada persona ha renunciado provisionalmente a sí misma como persona para volverse uno cualquiera, no importa quien, intercambiable».

En ese mundo se habla mucho —no importa quién—, pero nadie dice nada. Es el resultado de una degradación de la comunicación, de la falta de coraje para comunicar humana y verdaderamente con los otros, de la aceptación del estar con otros, pero re-



nunciando al ser con ellos. Por eso, como dice Mounier, «no constituye ni un *nosotros* ni un *todo*». Para ser un nosotros no basta con la inercia de la conexión, se requiere voluntad de encuentro. En las redes hay mucho movimiento inercial, anónimo y banal, pero se necesita tomar conciencia de esa agitación conformista para emprender una rebelión que lleve a la comunidad.

Entre tanto, una descripción de ese mundo en conexión nos revela ciertos grados de vinculación que se representan en la siguiente «pirámide de compromiso»⁵.

En la base está la relación de *conocimiento*, por la que adquirimos información que puede o no afectarnos. Es una zona de pasividad, apta para la difusión y la publicidad, en la que hay un polo emisor que emite información centralizada y un polo que la consume. Más arriba están las relaciones de *adhesión*, con un polo receptor que emite respuestas, generalmente binarias (me gusta / no me gusta) y sin compromiso, a una información o propuesta (*facebook*, *twitter* y otras mal llamadas redes sociales, que en realidad son redes centralizadas). Nos implicamos más en la zona de *participación*, nos volvemos cooperadores de actividades ya definidas desde el polo emisor (redacción de artículos en Wikipedia, movimiento de software libre). Por último, tendríamos la conjunción del emisor y re-

regionales en los que se han instalado oligarquías políticas, algunas de ellas con pretensiones hegemónicas que hacen valer mediante el chantaje del separatismo.

5. David de Ugarte, o.c.

ceptor en una *interacción*, en la que se da iniciativa y creatividad por parte de todos los participantes y diálogo y reelaboración comunitaria de las ideas (la blogosfera o república de los blogs).

Ese contexto de interacción explica los movimientos sociales en red con repercusiones políticas como la caída de los regímenes de Túnez y Egipto. Cabe observar que este tipo de movimientos hasta ahora ha dado lugar a un *ciberactivismo* eficaz para demoler jerarquías, pero no para sustituirlas por formas más democráticas. Así, en Egipto la eficacia de la red activó un amplio movimiento de reacción, sin embargo, el vacío jerárquico que dejó el régimen derrotado lo ocupó una red centralizada, los Hermanos Musulmanes, que se ha mostrado más capacitada para ocupar el poder.

4. SÓLO LA VOLUNTAD DE COMUNIÓN REALIZA UN «NOSOTROS»

En la pirámide anterior quedaba el vértice sin nombre. Ahí es donde situamos lo que para nosotros es la clave: **la voluntad de comunión**, que no nace de la inercia de la acción, por rápidamente cambiante que sea, ni de la proximidad de los sujetos. No basta la coexistencia ni la interacción para formar un nosotros. Aunque todas las formas del ser en común sean necesarias, ninguna de ellas es suficiente, hay una exigencia que no puede venir de abajo, que sólo nace de lo más alto: ser persona, lo cual significa radicalmente ser en comunión con los otros, realizarse como yo a la vez que como tú. Y esto, siendo nuestro más alto destino no es enteramente espontáneo, quizás porque no somos lo suficientemente sencillos. Por tanto, es necesaria una ascética que desemboque en la comunidad.

Podemos hacer una clasificación dicotómica y sumaria de la comunicación humana según el tipo de fines que se dan en ella. Por un lado tendríamos la comunicación cuyo centro de atención no son las personas de la relación, sino que es externo a la relación en sí, puede responder a un interés, una necesidad, un entretenimiento, a la búsqueda de información, etc., son necesarias y legítimas, pero no bastan a la persona.

Por otro lado, tenemos la comunicación que es un fin en sí misma, que sitúa a las personas que partici-

pan en ella en la reciprocidad de conciencias, donde el centro de atención del yo es el tú y la relación es constituyente de la persona, a la que hace prójimo. Se trata de una comunicación de espíritus en la que florece un ámbito de comunión, en el que la palabra explica poco y el silencio comprende mucho.

Desde la comunión se abarca y se enriquece al resto de las relaciones humanas, pero desde estas otras no se llega a la comunión sin un salto en actitud espiritual. La comunión humana total es una utopía, un imposible, dada la finitud del hombre, pero las limitaciones son indefinidamente superables tendiendo a la constitución de un todo humano.

En la sociedad de la comunicación ocurre que se multiplican las comunicaciones más contingentes, las cuales velan u ocultan la comunicación verdadera, e incluso, a fuerza de una proliferación de medios de (in)comunicación, se reprime el anhelo más auténtico de la comunicación del ser en sí mismo. Es al descubrimiento de ese anhelo a donde hay que enfocar la luz, pues está ahí aunque estemos ciegos a él.

El anhelo de comunicación es una constante en nuestras vidas, algo que alienta desde lo más profundo de la persona y que se convierte en una frustración permanente que, a fuerza de la costumbre del fracaso, ya ni siquiera nos lo confesamos a nosotros mismos. Sin embargo, tan hondo y humano anhelo no por inconsciente es menos indomable. De múltiples formas se despierta y busca de mil maneras su objeto de deseo, unas veces de forma atolondrada cual sonámbulo en la noche, otras de forma desesperada a sabiendas de que sólo se colma en raras y efímeras circunstancias, otras, de manera esperanzada y lúcida, sabrá seguir una sombra que le hace señas desde lejos, una luz deslucida tras la bruma de una promesa, incierta y precaria, de un tú que se le insinúa, de un ser que resplandece como un quien único que colma el deseo.

El deseo del otro⁶, la sed del tú, es el fondo insondable que nos mueve a vincularnos con los demás y que da forma a la diversidad de agrupaciones humanas. Es origen del impulso que hace de nosotros seres sociales y nos lleva a construir la ciudad, pero también de la fuerza del eros que lleva a dos seres a ser en una sola carne, y de la confiada oblación que sustenta la amistad y la fraternidad. 

6. Ricardo de Luis Carballa, «El deseo del otro. De la posesión a la generosidad», *Acontecimiento*, 95, 2/2010, págs. 35-38.

EL PAPA ROBOT, O ¿PUEDE AMAR UNA MÁQUINA?

JOSÉ MANUEL ALONSO
Instituto E. Mounier. Madrid.



© INGRAM

Las contradicciones y los antagonismos inseparables del empleo capitalista de las máquinas no son [absolutas contradicciones], porque no provienen de las máquinas sino de su empleo por el capital. Sólo a largo plazo y por la experiencia aprende el obrero a separar la máquina y su uso capitalista, a dirigir sus ataques no ya contra el medio material de producción, sino contra su modo social de explotación.

Karl Marx, *El capital*¹.

A las 22.45, una patrulla del Departamento de Policía de Los Ángeles se dirige al lugar del delito. Se trata de un robo con violencia, posiblemente con heridos, pero los agentes no parecen tener prisa. Deciden hacer una parada en su café favorito a reponer fuerzas; el turno de noche se puede hacer muy largo. Cuando por fin llegan al lugar de autos, en una zona degradada de la ciudad, aparkan con calma el coche patrulla junto a un cruce. Sólo entonces encienden las luces de emergencia. No es necesario usar la sirena. Tampoco hace falta salir del coche. Al fin y al cabo, todavía falta media hora para el crimen. Los patrulleros matan el tiempo discutiendo las causas del pésimo arranque de temporada de los Lakers. A la hora señalada, salen del vehículo y echan un vistazo por el lugar del delito. Es una zona de pocos metros cuadrados en una calle con comercios de 24 horas. Todo está tranquilo. Regresan al coche y continúan la charla: que si Kobe no pasa la pelota, que si Gasol está mayor... Por fin, desde la central les llaman para atender un aviso urgente. El conductor, un agente joven, activa la sirena y sale derrapando, excitado ante la perspectiva de un poco de movimiento. Siente que han estado perdiendo el tiempo. Su compañero, más veterano, no comparte su opinión. Sabe que es muy probable que hayan evitado un delito.

1. Cap. XIII, pár. 6. Citado por Emmanuel Mounier: «Juicio a la máquina», en *El pequeño miedo del siglo xx*, en *Obras completas*, tomo III, pág. 385.

PredPol, un programa informático, había predicho la hora y el lugar exacto. El agente no tiene ni la menor idea de cómo funciona, pero sabe que funciona. El número de delitos ha descendido. Tal vez el novato prefiera más acción, pero él ya ha visto suficiente en su carrera y no desdeña el patrullaje predictivo a partir de los datos procesados por una empresa privada, de acuerdo con sus propios algoritmos. No estamos en 2054 (*Minority Report*). Estamos en 2012. Es real².

En ese mismo momento son las 14.45 en Shenzhen. Un bloguero disidente está redactando un *post* acerca de la detención de un corrupto alto funcionario local del partido. Antes de publicarlo, lo repasa una y mil veces. En apariencia es un texto anodino sobre alguien que se ha tomado unas vacaciones por consejo médico. Sin embargo, los lectores a los que va dirigido saben exactamente de qué está hablando. Y es justo esa certeza lo que desasosiega al disidente, un joven estudiante de ingeniería. Sabe perfectamente que los algoritmos que emplea la poderosa censura estatal bloquearían cualquier texto en el que aparecieran las palabras «detención», «corrupto» o el nombre del funcionario; eso es lo primero que se aprende. Lo malo es que los filtros automáticos son cada vez más sofisticados, de manera que un incremento repentino y localizado de un eufemismo aparentemente inocente, como «vacaciones», puede atraer la atención de los *bots* (robots informáticos) del gobierno. El sistema podría contraatacar inundando la red de mensajes similares para que los filtros anti *spam* entren en acción y bloqueen su blog. También existen otras posibilidades más inquietantes, relacionadas con la localización de los emisores de los mensajes sospechosos. Incapaz de decidirse, el bloguero guarda el *post* como borrador e intenta concentrarse en el estudio. No estamos en 1984. Es 2012.

Mientras tanto, en Londres son las 6.45 de la mañana. Mordisqueando un sándwich del día anterior, solo en la planta 18 de una torre acristalada de Canary Wharf, un joven matemático español comprueba por enésima vez el modelo de valoración que ha empleado para elaborar la sofisticada herramienta informática responsable de que cobre un salario que multiplica varias veces lo que ganaba en España en la facultad. Es un *quant* (analista cuantitativo) y se dedica a gestión de riesgos, arbitraje estadístico, *trading* algorítmico y otras tareas igualmente abstrusas. Falta más de una hora para que abra el mercado financiero de la City, pero en realidad el mercado nunca duerme. Al

menos no lo hacen los dueños del mercado: los algoritmos. La mayor parte de las transacciones financieras internacionales se realiza por medio de *bots*. Los algoritmos exploran incansablemente los mercados a la caza de nuevas oportunidades de negocio. Incluso leen las noticias. Agencias como *Dow Jones* o *Bloomberg* ofrecen servicios de noticias escritos expresamente para los algoritmos. Se trata de procesos automatizados tan veloces que, en caso de error, no hay espacio para la intervención humana. Los humanos se han convertido en simples espectadores³. ¿*Terminator*?

Un algoritmo no es más que un «conjunto ordenado y finito de operaciones que permite hallar la solución de un problema» (DRAE). En cuanto tal, es un concepto puramente formal que no tiene nada que ver con máquinas u ordenadores. En 1936, antes de que existieran los ordenadores, el genial matemático y filósofo británico Alan Turing (cuyo centenario celebramos en 2012) describió una máquina ideal extremadamente simple que era capaz de implementar cualquier problema matemático que se pudiera representar con un algoritmo. Lo que hoy conocemos como «máquina de Turing» es simplemente un modelo computacional en forma de un dispositivo hipotético que manipula símbolos sobre una tira de cinta de acuerdo con una serie de reglas dadas. Esa manipulación puede hacerse por medio de un procesador informático, como sucede en la actualidad, pero también la puede realizar una persona que se limite a seguir las instrucciones, incluso con desgana. No se requiere electricidad ni cables ni procesadores. Los mismos cálculos se podrían hacer, como subraya el propio Turing, con un artilugio enteramente mecánico, a base de ruedas y tarjetas, como la 'máquina analítica' que diseñó Charles Babbage ya en 1816 (otros se remontan a Leibniz). La única diferencia con un ordenador electrónico sería la velocidad de procesamiento, una diferencia superficial (aunque de tremendas implicaciones prácticas).

En realidad no hace falta ni siquiera una máquina de ningún tipo para implementar un algoritmo; basta con analizar en detalle el proceso de que se trate y descomponerlo en pasos precisos, susceptibles de ser organizados mediante instrucciones tan detalladas que hasta un idiota las podría seguir. Eso es lo que hizo Frederick W. Taylor (1856-1916), el padre de la gestión científica de la industria moderna. Cronó-

2. [<http://www.predpol.com/>].

3. Christopher Steiner: *How Algorithms Came to Rule Our World*, 2012.

metro en mano, este ingeniero registró minuciosamente cada una de las tareas que realizaban los obreros y las máquinas de una factoría metalúrgica:

Al descomponer cada tarea en una secuencia de pequeños pasos discretos y luego ensayar formas distintas de realizar cada una, Taylor creó un conjunto de instrucciones precisas —un «algoritmo», podríamos decir hoy— de cómo debía trabajar cada obrero. Los empleados... se quejaron del nuevo y estricto régimen, alegando que los convertía en poco más que autómatas, pero la productividad de la fábrica se disparó.

Más de cien años después de la invención de la máquina de vapor, la Revolución Industrial al fin había encontrado su filosofía y su filósofo. La rigurosa coreografía industrial de Taylor —su «sistema», como le gustaba llamarlo— fue aceptada por fabricantes de todo el país y, con el tiempo, de todo el mundo. Buscando la máxima velocidad, la máxima eficiencia y el máximo rendimiento, los dueños de las fábricas utilizaron los análisis de tiempos y movimientos para organizar el trabajo y configurar las tareas de sus trabajadores. ...Una vez que su sistema se aplicase a todos los actos de trabajo manual, Taylor aseguró a sus seguidores que daría lugar a una reestructuración no sólo de la industria, sino de la sociedad, creando una utopía de eficiencia perfecta. «En el pasado, el hombre ha sido lo primero», declaró: «En el futuro, el sistema tiene que ser lo primero»⁴.

Con el avance de las tecnologías, los algoritmos han salido de las fábricas y se han convertido en el alma de los ordenadores, cuya presencia en nuestra vida haríamos mal en minusvalorar. Entonces, ¿los algoritmos son malos? ¿Hay que luchar contra Internet, los ordenadores, las máquinas...? ¿Es el fin de la humanidad? Por supuesto que no. Los reproches contra la tecnología, habituales en medios humanistas, se entienden mejor como frutos de la ignorancia o, tal vez, del desengaño debido a haber puesto demasiadas esperanzas en la técnica. Mounier, con su lucidez habitual, ya lo dijo a finales de los años cuarenta:

Del proceso total se separa un elemento netamente técnico, moralmente neutro o ambivalente... y se dice con desparpajo que no aporta respuesta alguna inmediata a los problemas últimos del hombre. Pero la estupidez radica en quienes piden a la máquina que sustituya a la virtud⁵.

Mounier entiende la técnica desde el concepto de *mediación*; es una mediación entre otras. Vale la pena citarle por extenso:

Sinceramente, hay que superar estas consideraciones aún superficiales, y llegar hasta el fondo para juzgar la función cultural de la técnica. Por la técnica, el hombre objetiva su actividad y se objetiva a sí mismo, lo mismo que sucede con el Derecho, con el Estado, con las instituciones, con el conocimiento científico y con el lenguaje. Tales mediaciones son los medios de existencia necesarios para un espíritu que vive en medio del mundo. Donde hay mediación, la alienación acecha. Y acecha tanto al cristiano en su Iglesia como al intelectual con sus documentos; tanto al obrero en su fábrica como al consumidor de confort. Hay sociedades en las que la técnica petrificará como las hay en que el derecho, la teología o el poder han inmovilizado. Vigilar la propensión a la alienación no implica rechazar la mediación. O hay que renunciar a la condición humana, al lenguaje, al movimiento, y convertirse en el molusco incrustado en la roca. Es muy fácil gritar en nombre de la persona humana contra todas las formas de despersonalización. Pero el hombre no se forma ni en la subjetividad pura, ni en la pura objetividad. Lo impersonal le es indispensable a la vez como soporte de sus comunicaciones con el exterior y para reforzar su propia estabilidad amenazada de sutileza subjetiva⁶.

No hay atajos, por tanto. Debemos afrontar el progreso tecnológico y deslindar sus ventajas y sus inconvenientes. Ir más allá de los algoritmos y exigir responsabilidad a todos los actores implicados.

No es natural que el hombre vuele; si volara, ¿sería menos hombre?... el descrédito sistemático que conceden a lo artificial parte de una visión radicalmente falsa del hombre mismo. Se podría decir, forzando un poco las palabras, que *la naturaleza del hombre es el artificio*⁷.

En la película *Blade Runner*, que transcurre en un Los Ángeles futuro relativamente cercano (2019), se emplea a replicantes, unos robots de apariencia muy humana y vida breve, para ejecutar las tareas más peligrosas o penosas. Una de las protagonistas, Rachel, cree que es una persona, pero en realidad es una replicante. Uno de los policías encargados de perseguir y eliminar a los replicantes, en diálogo con

4. Nicholas Carr: «Is Google Making Us Stupid? What the Internet is doing to our brains», *The Atlantic*, 2008: [<http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2008/07/is-google-making-us-stupid/306868/>].

5. O. c., pág. 387.

6. Id., pág. 410.

7. Emmanuel Mounier: «Para un tiempo de Apocalipsis», en *El pequeño miedo del siglo xx*, en *Obras completas*, tomo III, pág. 374.

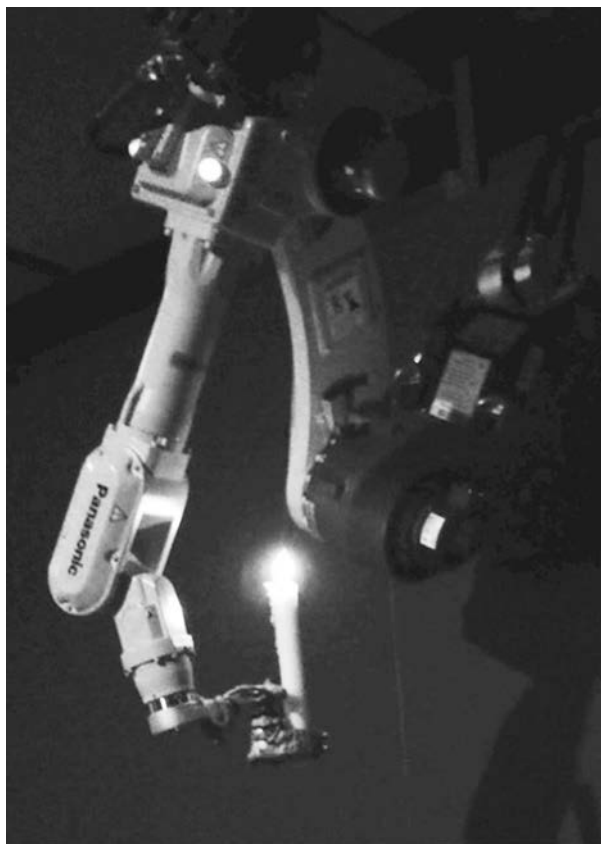
Deckard, el protagonista (que podría ser también a su vez un replicante), pronuncia la frase que cierra la película:

—Lástima que ella no pueda vivir; pero ¿quién vive?

Bien está que nos preocupemos por estar al día de los avances de la técnica, que están cambiando nuestras sociedades de maneras que ni sospechamos; pero además de preocuparnos por si las máquinas pensantes van a convertirnos en esclavos (*Matrix*), no estaría de más plantearnos hasta qué punto nosotros mismos nos estamos comportando como máquinas. ¿Qué es más inquietante, encontrarnos con máquinas cada vez más inteligentes y humanas, o encontrarnos con personas que se comportan como robots egocéntricos y autosuficientes? «Nuestros hijos tienen menos que temer de los coches en las autopistas del mañana que del placer con que calculamos sus muertes futuras de acuerdo con los parámetros más elegantes»⁸.

No nos preguntemos si puede pensar una máquina. Preguntémonos si podemos *amar* nosotros. «No somos saquitos genéticos de supervivencia biológica (individual o colectiva, poco importa), sino personas dotadas de dignidad, que es un destello de lo divino en nosotros» (José María Vegas).

Son las once y media de una luminosa mañana de verano en El Vaticano. El cónclave lleva varios días reunido para elegir al nuevo papa. Por fin aparece el humo blanco. El nuevo pontífice adopta el nombre de Sixto VII. Es un robot⁹. 



DIVINE METHODS / HIDDEN MOTIVES (2005), DE ERIK OLOFSEN.
UN BRAZO ROBÓTICO SOSTIENE Y MUEVE UN CIRIO.
FUNDACIÓN TELEFÓNICA, EXPOSICIÓN «ARTE Y VIDA ARTIFICIAL 1999-2012».

8. J. G. Ballard: «Prólogo», en *Crash*, Minotauro, Buenos Aires, 1979.

9. Cf. Robert Silverberg: «Buenas noticias del Vaticano», *Lo mejor de Silverberg*, Bruguera, 1977. Original de 1971.

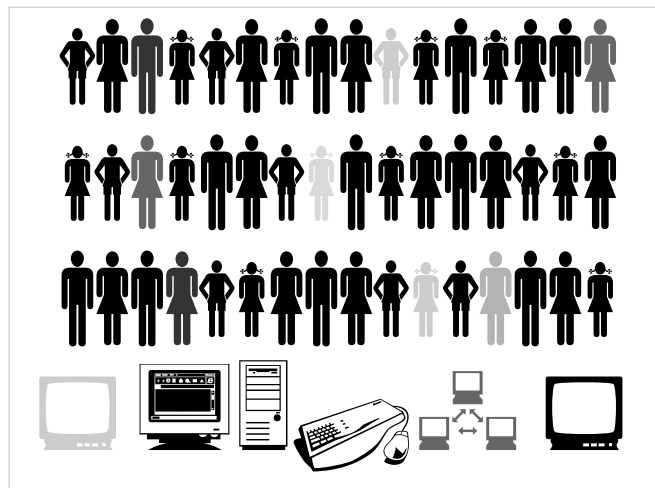
¿ASOCIACIOQUÉ? NAUFRAGIO Y MUTACIÓN

LUIS ARANGUREN GONZALO
Miembro del Instituto E. Mounier. España

INTRODUCCIÓN: EL VÍNCULO PERMANECE

La persona no es, sino que se hace. Y son los demás los que construyen y dan forma, en buena parte, a ese yo desolado que comienza su vida a tientas. Si la persona es un ser social es que hace del vínculo con otros un elemento determinante en orden a su propia edificación personal. El vínculo es un núcleo generador de nuevas posibilidades a partir del cual cada ser humano es reconocido y proyectado; es amado y puesto en el mundo. El vínculo social organizado ha ido transformándose a lo largo del tiempo. Durante algunas décadas hemos hablado del asociacionismo como una especie de cajón de sastre donde entran toda clase de colectivos a los cuales las personas pertenecemos en nuestra condición de ciudadanos.

Pues bien, en este tiempo de metamorfosis global entiendo que el vínculo permanece como elemento que estructura al ser humano y el asociacionismo tradicional se encuentra a la baja, como elemento coyuntural-histórico que acompaña al vínculo social. El asociacionismo comprende a cualquier iniciativa de las personas que comparten un objetivo, una estrategia y un recorrido en común; la pluralidad de asociaciones es inmensa: desde los clubes gastronómicos del País Vasco hasta las cofradías andaluzas, pasando por toda suerte de agrupaciones culturales, deportivas y sociales. Por eso es muy difícil delimitar y cuantificar su alcance real. Contamos con informes que hablan de 29.000 asociaciones en España y otros que cuentan hasta 200.000. En todo caso, el análisis del que aquí hablamos se refiere al mundo de las asociaciones con vocación de presencia pública, es decir a iniciativas de participación social, que como tal, se configura como «una actividad práctica y reflexiva de afrontamiento y transformación de la realidad social, desarrollada mediante procesos organizados en el espacio público, que vincula diversos sujetos en orden a



la construcción de una ciudadanía activa, una sociedad justa y un planeta habitable»¹.

Hagamos una breve incursión histórica sobre el asociacionismo durante las últimas décadas.

1. BREVE DESCRIPCIÓN HISTÓRICA DEL ASOCIACIONISMO EN ESPAÑA

Desde la observación y la propia experiencia creo que podemos destacar varias etapas que han configurado el mapa del asociacionismo en España. Aporto un esquema en tabla para visualizar de un golpe de vista el proceso. De ningún modo puede leerse como un estudio riguroso y sociológico, además de que no puedo extenderme en las necesarias explicaciones que este esquema plantea. Es un esquema parcial y que no abarca toda la realidad del asociacionismo; hay que tomarlo como un apunte. Por otra parte, no entramos en la inmensa porción de ciudadanos que no sale de su casa, ni se asocia, y se vincula —si acaso— sólo con los suyos.

La democracia, como horizonte, constituye el anhelo de buena parte del asociacionismo que configura la transición política en España. El paso de la clandes-

1. ARANGUREN GONZALO, L. A., *La nueva órbita de la participación social*, Plataforma 2015 y más, Madrid, 2011.

	Contexto	Mediación	Horizonte
Transición política	Cambio político	Partidos Sindicatos	Democracia frente a dictadura
Años 80	Reivindicación Barriocentrismo Cultura de la queja	Asociaciones de vecinos Asociaciones de consumidores Asociaciones culturales	Justicia social Calidad de vida
Años 90	Acción voluntaria Cooperación al Desarrollo	ONG ONGD	Solidaridad
Primera década s. XXI	Consolidación voluntariado Altermundismo Grupos alternativos desinstitucionalizados	ONG en decadencia Nuevos movimientos altermundistas Grupos alternativos	Prestación de servicios Otro mundo es posible Nuevos espacios de convivencia
2011	Indignación Recortes y mercantilización de los derechos	Asambleas de barrios Grupos sectoriales en clave de movilización Redes sociales	Defensa de derechos sociales Democracia participativa frente al poder financiero

tinidad a la legalización, tanto en partidos como en sindicatos, concentra las idas y venidas de este tipo de participación que incluso recurría a movimientos de Iglesia y a comunidades parroquiales como las asociaciones oficiales a las que se pertenecía a la espera de tiempos mejores. Los años 80 llevan al poder a la izquierda a los ayuntamientos antes que a la Moncloa, y eso favorece el proceso de cambio de buena parte de los barrios más deteriorados de las grandes urbes, de la mano de las asociaciones de vecinos que en buena parte eran prolongación o antesala de aquellos partidos en el poder; en paralelo nace la cultura de la queja y la reivindicación no ya de la justicia social sino de una mayor calidad de vida; aparece el ciudadano consumidor en la nueva cultura de la satisfacción.

Los años 90 se enmarcan en la explosión de la solidaridad como fenómeno mediático a partir de las grandes catástrofes ¿naturales? como el huracán Mitch en Centroamérica. El voluntariado surge con fuerza como nueva forma de asociacionismo y de participación en la vida social a través de las ONG. Partidos políticos, sindicatos y congregaciones religiosas montan cada cual su ONG para, entre otras cosas, captar a sus voluntarios que han de ser los futuros militantes, convertidos y pilares de organizaciones que empiezan a notar su falta de base social. Pero la jugada no sale; no puede salir. Las viejas instituciones políticas, sindicales y eclesiales carecen de energía y de ofertas viables para ofrecer vínculos y pertenencias que satisfagan a las gentes que se aproximan a un nuevo milenio.

En la década que estamos viviendo actualmente renace la indignación, que era un músculo moral ya casi oxidado por falta de uso. Y despertamos viendo cómo nos habían sustraído derechos y libertades. Asambleas de barrio que recuerdan a las otrora reuniones de asociaciones de vecinos conviven con las redes sociales como rebelión individual y colectiva ante la precarización de nuestra sociedad; son motores de nuevas formas de vinculación asociativa. Una

La primera década del siglo XXI nace con la ilusión por otro mundo posible y en la era de la globalización los movimientos altermundistas, con esa nueva mirada *global*, se hacen un hueco en la esfera pública. Es el comienzo de la era internet que asocia y vincula por *skype* allende fronteras. El voluntariado sigue empujando pero cada vez más en la dirección de prestación de servicios. Las ONG se despolitizan y se convierten en expertas en gestión de lo social, mientras que en paralelo van surgiendo decenas de pequeños grupos alternativos, domésticos, desde cooperativas de consumo responsable, cultivo de huertas ecológicas u okupas con actividades culturales; la desinstitucionalización del asociacionismo va de la mano de la búsqueda de nuevos modos de vida. Las políticas de la vida y de realización de la propia existencia personal se hermanan con las políticas emancipatorias y de transformación de la sociedad.

En la década que estamos viviendo actualmente renace la indignación, que era un músculo moral ya casi oxidado por falta de uso. Y despertamos viendo cómo nos habían sustraído derechos y libertades. Asambleas de barrio que recuerdan a las otrora reuniones de asociaciones de vecinos conviven con las redes sociales como rebelión individual y colectiva ante la precarización de nuestra sociedad; son motores de nuevas formas de vinculación asociativa. Una

vinculación que, paradójicamente y como en los años de la transición política, busca la democracia, pero no ya la de hace 35 años, porque aquella, tan lejos y tan cerca, ya quedó obsoleta. La actual democracia, secuestrada por el poder financiero, precisa no de un lavado de cara sino de una reconstrucción a fondo. Y para eso se vinculan no pocos ciudadanos en la actualidad.

2. FACTORES DE UNA MUTACIÓN

No solo hay un proceso evolutivo en las claves que acompañan al asociacionismo en España. Hay una mutación antropológica y sociológica de primera magnitud. Señalo tan solo algunos de los factores más relevantes que inciden en este cambio estructural.

Las *mediaciones culturales* del siglo xx se han agotado. El asociacionismo estable, que construye compromisos a largo plazo y se rige por una pertenencia sólida militante, carece de seguidores. Ya el voluntariado de comienzos de siglo apuntaba a la polipertenencia de una persona a organizaciones identitarias distintas y hasta divergentes. Algo nos decía que no son los documentos de identidad los que convocan sino sentirse como en casa, arraigado, relacionado y sostenido. Y las viejas organizaciones ya no gozan de la credibilidad y el sentido de otros momentos. Las agrupaciones comunitarias, preferentemente religiosas, de vida y acción en común han perdido su sitio y no atraen; al mismo tiempo, los nuevos voluntariados encuentran en la reflexión sobre su hacer un depósito de sentido que precisan compartir en espacios aún no diseñados en el marco de organizaciones hechas sólo para la acción, incluidas las religiosas. Son sólo dos ejemplos; caminamos entre paradojas.

La *composición de las sociedades* ha variado considerablemente en estas últimas décadas. El mapa demográfico y social ha cambiado; nuestros barrios son polifónicos a todos los niveles y las bases sociales que sostenían las organizaciones tradicionales se han ido evaporando, automarginando o recluyendo en el sillón de sus casas. Ha habido una burbuja asociativa, que como toda burbuja, esconde grandes mentiras. La burbuja de las ONG de los años 90, a golpe de subvención económica, ha hecho crecer un asociacionismo de servicios que ha ocupado un espacio propio en las políticas sociales diseñadas por el poder político de turno. Y mientras crecía el número de organizaciones se extraviaba por el camino una base social que no se correspondía con ese aumento. Florecen organizaciones pero no hay un sustento fiable

en su base social. Tan sólo se sostienen organizaciones con solera como Cáritas, Manos Unidas o Unicef gracias a su amplia base de colaboradores y socios que aportan sus cuotas. Pero ojo, hablamos de desarrollo sostenible de las organizaciones y sólo nos fijamos si cuadran las cuentas. Y la sostenibilidad principal no es la económica sino la que hace referencia a una base social significativa.

Asistimos a un formidable proceso de *in-dividualización* a todos los niveles. Ramoneda habla del ciudadano *nif* (competidor, contribuyente, consumidor). Un tipo de individuo que ya a finales del siglo pasado comenzaba asociarse para defenderse de los enfermos de sida que Cáritas había metido en un piso de su edificio o para protestar por abrir una vivienda para inmigrantes o para personas sin hogar. Los excluidos molestan y no hay como asociarse para defenderse de ellos. La cultura de la satisfacción va asociada al flotador de la supervivencia, que es el nuevo nombre de cierto tipo de participación social de nuestros días. Incluso hay una ONG que, ¡todo por España!, atiende preferentemente a desamparados nacionales; los otros siempre serán de segunda categoría en medio del desamparo generalizado. En el fondo falta fondo, y el individualismo, aunque se disfraza con el más fiero de los gritos de defensa identitaria del tipo que sea, yace en un océano líquido, como la cultura en la que vivimos y el suelo que pisamos.

La *vivencia del tiempo* también afecta al tipo de vínculo que creamos. La cultura actual crea proyectos sin futuro. A diferencia de los avances científico-técnicos, en el resto de dimensiones culturales donde se mecen las mediaciones asociativas, vivimos en la escasez innovadora. El tiempo se rige por la ley del presente siempre continuo, sin memoria, sin futuro. «La era está pariendo un corazón», canta Silvio Rodríguez, pero hay que ver lo que cuesta dar tiempo al tiempo para ir creando realidades nuevas que den respuesta a las necesidades de nuestro tiempo. Las nuevas tecnologías nos han aprisionado en la aceleración histórica que, paradójicamente, no nos permite a veces ni pensar, ni comunicarnos ni vincularnos. En el turbocapitalismo no hay posibilidad de arraigo, sólo de pasar corriendo. La participación social se convierte en un ir y venir efímero. Las personas, como los mercados, se invisibilizan o acaso se transforman en pulsaciones de «me gusta» o «soy seguidor de» para mayor gloria de la perversión de las redes sociales. Insisto en lo de perversión, la cara criticable de una realidad que igualmente ha revolucionado para bien los modos de asociarnos en la era digital, y que como tal se acometen en otros estudios de este número.

3. NUEVAS FORMAS DE ASOCIACIONISMO

España forma parte de los países sub-emergentes o en vías de subdesarrollo. Este es nuestro drama. La crisis como forma de gobierno, o la crisis como golpe de estado que ha encumbrado al poder financiero como único poder político, ha revelado nuevos modos de participación social y de asociacionismo, teniendo en cuenta las claves culturales ya citadas, pero agregadas a un contexto económico excluyente y un paisaje político decadente.

Si nos asomamos a la realidad de este último año, nos encontramos con un asociacionismo de precarios. Los nuevos pobres van a los comedores sociales y los nuevos precarios se asocian y defienden los derechos que se les ha arrebatado a golpe de decreto, cada viernes tras el consejo de ministros semanal. En pleno proceso de descomposición del Estado y cuando los bancos y mercaderes gobiernan al dictado de «no se puede hacer de otra manera», la precariedad en su máxima expresión conduce a otro tipo de asociacionismo que tiene en el colectivo de desahuciados (cerca de 400.000 en cuatro años) un exponente dramático.

Figuras de otras épocas, como sindicatos o colegios profesionales, agrupan y movilizan de nuevo a profesionales de la salud, profesores, funcionarios y estudiantes. La marea blanca junto con la marea verde y otras tantas mareas conforman una marea democrática que alza su voz, que presenta su queja, en unión con otras tantas plataformas, redes y agrupaciones de afectados, no como solidaridad cerrada (defensa de lo propio) sino como grito de que lo que es de todos —el estado del bienestar— nos lo han robado. Ciertamente que no volveremos a ese estado de cosas, pero no menos cierto que la defensa de los derechos de todos se impone en este desorden tan cruelmente establecido. Ciertamente que la marea no provoca tsunami, pero está presente. Al menos la marea desatasca un problema conceptual: no hablemos sobre qué es o no es la justicia; nos sentimos indignados y concernidos ante la experiencia de la injusticia y por eso nos vinculamos y movilizamos.

Al tiempo, no podemos olvidar que los poderes mediáticos y políticos no cesan de criminalizar a los nuevos sujetos asociativos. Los profesores, médicos y funcionarios son unos vagos; los desahuciados, aprovechados que no quieren pagar, los que se manifiestan, unos vandálicos. Caminamos hacia un régi-

men marcado por la lógica del terror para los que se asocian y buscan otro orden de cosas. Para orden, el que se ha impuesto por la fuerza de las armas de destrucción masiva: la mentira como forma de alimentar a la ciudadanía, el miedo como ideología que domestica e imposibilita el pensamiento propio y la capacidad crítica; el populismo como urdimbre de un nuevo totalitarismo al compás de la consigna «no hay alternativa»; la carga policial como forma de coaccionar a la gente corriente; el economicismo, en fin, como la única manera de hacer política.

Sin duda, el nuevo asociacionismo, en un contexto como el actual, adopta de un modo mayoritario la expresión de movilización, de protesta callejera, de ocupación de los espacios públicos. Este tipo de vínculo que se teje en la calle, se aleja de las dinámicas de pertenencia tradicional bajo la forma de inscripción, pertenencia formal y asistencia a reuniones en un local, y se deslocaliza en cada protesta en la calle y en la red virtual; se constituye como un *nosotros* inclusivo donde los afectados son muchos, no son los míos. La calle aparece como nuevo espacio moral en defensa de demandas justas. El nuevo vínculo que nos une hace posible un escenario en el que todos nos podamos mirar a la cara y decirnos: «esto es cosa de todos», porque de todos depende que seamos reconocidos en nuestra dignidad pisoteada. El nuevo asociacionismo sin nombre sabe del reconocimiento mutuo en la herida abierta, y anhela la reconstrucción de una casa que nos han echado abajo y que necesita del concurso de todos para edificarla con nuevos mimbres y hacer que sea una casa habitable. Por eso este asociacionismo es vocacionalmente político y abre surco incidiendo en las políticas públicas.

Ahora bien, la tarea es tan difícil de abordar que requiere personas sólidas en tiempos líquidos, como reza el título de un libro de nuestros días. El vínculo social precisa algo más que el *conectamos* o el *link* de la red. El asociacionismo que pasa hoy necesariamente por la movilización como forma de acción, requiere de la necesaria mística que bebe del acontecimiento y del pensamiento que se teje en la historia, en la lectura, el estudio, el debate y la creación de opinión crítica. Un asociacionismo de dependientes que preguntan lo que hay que hacer es el peor de los remedios. Un asociacionismo de personas autónomas e interdependientes que saben dónde van, con ellas se puede ir. Esas son las que reclama nuestro tiempo con urgencia. 

CIBERESPACIO PÚBLICO: UN NUEVO ESCENARIO DE PARTICIPACIÓN

DR. VÍCTOR MANUEL PÉREZ MARTÍNEZ¹

*Vicedecano de Alumnos de la Facultad de Comunicación
de la Universidad San Jorge, Zaragoza*

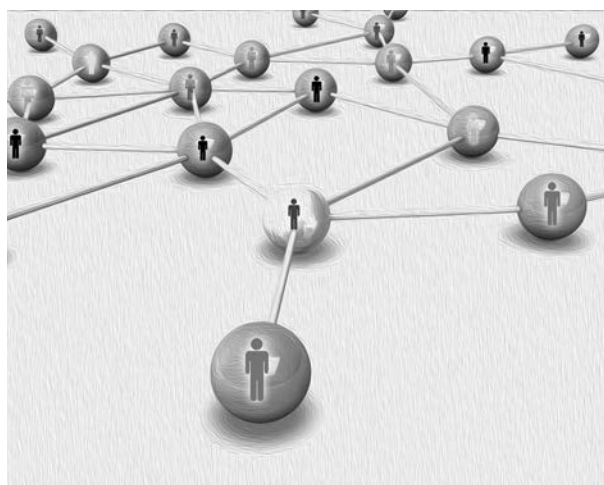


ILUSTRACIÓN DE ANA C. MARTÍN APARTIR DE IMAGEN © 123RF

«Utopía y realidad en Internet» fue uno de los primeros artículos publicados sobre la Red en *Acontecimiento* (invierno de 1996). Era un momento en el cual Tim Berners-Lee, con su proyecto de la Web, estaba comenzando a estar presente en Internet. Hacemos referencia a ese artículo del profesor José Luis Briz porque en su reflexión inicial fue visionario ante el inminente avance tecnológico que tendrían las comunicaciones; pero también porque, en algunos casos, sigue siendo una reflexión de preocupante actualidad. Refiriéndose a Internet planteaba: «Aún para muchos es ciencia-ficción. Aún hay quien dice 'yo soy de letras' ante este asunto. Pero del mismo irremediable modo en que los chips entraron hace ya tiempo en casa, una segunda revolución electrónica está penetrando en la sociedad, y la va a transformar más de lo que sospechamos».

Esa transformación social es real y no se visualiza un punto final ante el desarrollo tecnológico; un proceso enmarcado en una constante actualización e incorporación de aplicaciones o en el diseño de nuevos componentes. Contexto impulsado por la industria de las telecomunicaciones y de la concepción de la información o de los contenidos como un bien de consumo.

Otro vértice del debate es la visión más humana de los modelos de comunicación identificados en los cibermedios y su alcance en la sociedad; ¿es una transformación de la sociedad en red más justa, participativa o democrática? En cualquier caso estamos en la concepción de lo «ciber»; un prefijo con el cual la Real Academia Española permite acortar el adjetivo *cibernético* para poder hacer referencia a los «términos relacionados con el mundo de las computadoras u ordenadores y de la realidad virtual»: ciberespacio, ciberparticipación, ciberactivismo o cibersociedad.

1. Investigador principal del Cyberspace Working Group-GIEC, reconocido como grupo de investigación por el Gobierno de Aragón, vmperrez@usj.es.

EL CIBERESPACIO Y LA CIBERSOCIEDAD

Todavía hay quienes no han valorado en su justa medida los nuevos escenarios interactivos creados con la ayuda de los dispositivos, servicios y aplicaciones incorporadas por las empresas de telecomunicaciones a la vida cotidiana de las personas. No se trata únicamente de una reflexión sobre la presencia o no en Internet; esa es una discusión superada. Actualmente el interés se enfoca en la existencia de un ciudadano *consumidor* y *productor* de contenidos; el resurgimiento del *prosumer* que Alvin Tofler vaticinó y que influiría en los procesos sociales: «es probable que la sociedad sea construida en torno a una red —más que en torno a una jerarquía— de nuevas instituciones»².

El llamado ciberespacio es ese escenario mágico-tecnológico que nos recuerda películas emblemáticas como *The Matrix* o *Tron*; por mencionar dos obras que han marcado la temática sobre el mundo virtual. Es el espacio de lo virtual en el cual los referentes del internauta buscan punto de anclaje en espacios paralelos al real como *SecondLife* y que se reflejan en videojuegos de simulación social como *Los Sims*.

El origen del concepto proviene de la literatura *cyberpunk* y en la cual William Gibson se destacó por su novela *Neuromancer*. El autor utiliza el término para referirse a un lugar concreto: «Una representación gráfica de los datos abstraídos de todos los ordenadores en el sistema humano». Posteriormente sería John Perry Barlow con la «Declaración de independencia del ciberespacio» cuando el ciberespacio deja de ser considerado simplemente como la interconexión de ordenadores en un contexto mundial y se le otorga el valor simbólico de un espacio físico-virtual con su propia identidad.

Internet rememora aquel supercontinente denominado *Pangea* en el cual las fronteras no existen y los límites son únicamente aquellos autoimpuestos por sus habitantes: los internautas, los avatares, los ciudadanos virtuales. En este territorio, lo digital se impone y con ello los códigos y modelos de comunicación ante los cuales no puede estar ausentes los ámbitos de reflexión propios de una sociedad pensante. Se visualiza implicaciones éticas incuestionables que requieren la tranquilidad y el sosiego de la reflexión humana; todo lo contrario a la inmediatez de la imagen, la hipertextualidad y la interactividad. Entre otros

desafíos, la defensa de la identidad del ser humano en un mundo virtual: «todo ello tropieza con algunos límites típicos de la comunicación digital: una interacción parcial, la tendencia a comunicar sólo algunas partes del propio mundo interior, el riesgo de construir una cierta imagen de sí mismos que suele llevar a la autocomplacencia»³.

El internauta, la persona que se conecta en Internet, es partícipe de un modelo diferente de comunicación mediatizada por los cibermedios. La participación, la asociación y en definitiva la comunicación entre las personas se desarrolla y se comprende por el uso de nuevos canales con códigos propios y modelos de comunicación mediatizados por una tecnología que es actualizada constantemente para satisfacer las demandas de conectividad e interactividad de otros internautas. Las personas no sólo deben contemplar la esfera privada o social, la íntima o la pública. En los modelos actuales, el ciberespacio es una esfera particular u omnipresente en todas las esferas cualesquiera que logren estar conectadas a la Red. Incluso, sin ser una decisión libre y personal de la persona. El impulso reciente del *E-gobierno* o la *E-economía* plantea la introducción paulatina de las gestiones ciudadanas cotidianas y las transacciones económicas al entorno virtual. El contacto humano anteriormente deseado para cerrar acuerdos, realizar transacciones o concretar proyectos deja paso al clic del ordenador. Obviamente, no se pretende una visión reduccionista del uso de la tecnología y su aporte positivo a la sociedad; es el planteamiento de puntos a debatir en la complejidad del mundo interconectado.

PARTICIPACIÓN EN LA RED

Pensar en la participación ciudadana en un contexto interconectado pasa por entender los nuevos escenarios para la organización, la asociación, la planificación y la articulación de redes hacia objetivos comunes. Ahora bien, tiene que realizarse desde la perspectiva de las características de los propios cibermedios: interactividad, multimedia, inmediatez, identidad virtual, ruptura de la relación tradicionalmente aceptada de espacio y tiempo, hipertextualidad y cada vez más frecuente el predominio de las *Mobile Technologies*. Es clave considerar además un contexto en el cual surgen conceptos como *Open Source* (Lotus, Moo-

2. Recomendando una relectura pausada de: Toffler, Alvin (1980). *La tercera ola* (A. Martín Trad.). Colombia: Plaza & Janés.

3. Algunos puntos sobre una visión ética de la comunicación digital se pueden identificar en el mensaje de Benedicto XVI con motivo de la Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales de 2011: Verdad, anuncio y autenticidad de vida en la era digital.



dle, Linux, WordPress), análisis sobre el avance y uso de las redes sociales (Facebook, Twitter, MySpace, Flickr, Skype, Tuenti), el desarrollo de la Web (Web 1.0, Web 2.0, Web 3.0) y la cada vez más presente Web Semántica. La influencia de una normativa propia para la defensa del derecho intelectual (*Creative Commons*), el desarrollo de los sistemas de gestión de contenidos cada vez más intuitivos, gratuitos y accesibles a los usuarios con conocimientos básicos en informática (Blogs, Foros, Wiki, Joomla!, Drupal, Moodle). Aún más, la visión de la *Web Science*.

La Red es un concepto que trasciende a la propia tecnología porque se basa en la interconexión de dispositivos usados por personas. Los límites de su uso están en los individuos que conectados al ciberespacio deciden cómo debe ser su actuación. El avance no tiene previsión de detenerse porque el modelo actual económico se basa en la información y la posibilidad de interactuar en un contexto global, en cualquier lugar y a cualquier hora. Además del acceso a través de líneas fijas, la conexión inalámbrica (telefonía celular o móvil, Bluetooth, Wifi, UMTS, EDGE) impone realida-

des novedosas gracias a los equipos portátiles (teléfonos móviles, TabletPC, iPhone, ordenadores portátiles) con posibilidades de conexión en locales o puntos Wifi de acceso público en las principales ciudades. El presente y el futuro es la tecnología móvil; un reto por los servicios que mejoran el uso de la tecnología, reducen costes y la masifica. Es el contexto de la era digital, de la interconexión y de la *Mobile Society*.

LAS REDES SOCIALES

En la vorágine tecnológica las redes sociales son un enclave cada vez más estudiado y analizado del ciberespacio. No es de extrañar considerando el impacto que ha tenido su aparente estructura horizontal en la interactividad y articulación de proyectos que van desde la política a la movilización social; desde un espacio para el posicionamiento de marcas a la simple ventana para la desacreditación de terceros o el cuestionamiento de temas pocos trascendentes para la

vida social, pero obviamente de cierto interés para públicos muy concretos. Es decir, como la plaza de una gran ciudad, de todo es posible encontrar en la plaza pública de las redes sociales. Sin embargo, no desacredita la potencialidad que en casos concretos tiene su capacidad de autorregulación y de articulación en función de objetivos concretos.

Es conveniente comentar que el concepto de *red social* no es patrimonio de Internet. Cuando Barnes en 1954 estudió la interacción de los habitantes de la ciudad noruega de Bremnes los resultados le permitieron concluir que las relaciones e interacciones se pueden denominar *network*. Entre sus contribuciones está la comprensión del sistema de interacción bidimensional y multidimensional. Idea presente en la teoría de los seis grados de Frigyes Karinthy. En el ciberespacio encontramos una nueva dimensión basada en la interacción y la conectividad ampliándose exponencialmente gracias a las tecnologías o aplicaciones que impulsan las redes sociales.

Se establecen contactos y redes. Las redes humanas utilizan la tecnología de la Red para interactuar. Sin embargo, al igual que las relaciones e interacciones en otros contextos y con otros canales, el ciberespacio tiene sus propias características e influye en los procesos, las relaciones y las interacciones. En este entramado de interconexiones el debate sobre el espacio público y la comunicación política puede asumir matices: la participación ciudadana, la democracia y la vida política asume nuevas dimensiones. La construcción del entorno público en la dimensión digital de la Red abre un abanico de opciones cada vez más importante que trasciende del ciberespacio al espacio público.

Las redes sociales utilizan la tecnología que está a su alcance para organizarse. Aplicaciones pensadas desde sus inicios para el trabajo en red. Los primeros *Network Working Group* representan la concepción con la cual se desarrolló Arpanet y posteriormente Internet. Es entendible entonces el por qué las redes sociales ven en el entorno digital un amplio campo de posibilidades de interacción. Lejanas están las definiciones de Internet como un cableado de máquinas interconectadas; ahora, la Red tiende a ser universal.

Inicialmente fueron los blogs; las personas se conocían sin pretenderlo. Llegaba la era de los weblogs y con la guerra de Irak los blogs de guerra (*warblog*) surgieron como fuentes de información; periodistas, ciudadanos anónimos o soldados se convirtieron en fuentes alternativas a los medios tradicionales.

Es una «tecnología del yo» donde no hay dueños de medios ni editoriales; un «*global publisher*»: «una voz personal que puede hablarle a todo el mundo»⁴. Dyson hacía referencia al poder de la participación: «Es posible que cuando la gente se involucre, descubra que el verdadero activismo empieza en casa, en el colegio, en las comunidades y en los vecindarios».

Las nuevas aplicaciones como los gestores de contenidos han aportado recursos a las redes sociales. En *CiberP@is* se recogían las siguientes definiciones de las primeras redes sociales: *Facebook*: Sitios donde se encuentran antiguos alumnos; *Flickr*: se cuelgan las fotos preferidas; *MySpace* o *Meetup*: «clubes virtuales para compartir gusto o buscar ligues»; *Craigslist*: buscar trabajos. Por otra parte *Twitter* es «breve, sencillo y rápido, Twitter aporta una instantaneidad fácil a las redes sociales flexibles y a las más densas»⁵. Las conexiones *wireless* de Internet (*Wi-fi*) pueden otorgar a los espacios físicos de las ciudades una nueva plataforma tecnológica para la participación y la articulación de ciudadanos con intereses comunes. La agenda de contactos se ha transformado en emails, nick o direcciones de amigos seguidores a cuentas de *Facebook*, *Linkendin*, *Twitter* o más reciente *Google+* con el concepto de «círculos de amigos».

UN ESPACIO PÚBLICO POR CONSTRUIR

«Complejidad, interdependencia, imprevisión», son elementos que distinguen a la sociedad de la información⁶ que pueden aplicarse a las redes sociales del ciberespacio. Los *digital natives* y *digital immigrants*⁷ se relacionan e interactúan en red por objetivos muy diversos; un escenario novedoso para la vida social. El uso de las redes sociales en la comunicación política es cada vez más usual. Por otra parte, las redes sociales son utilizadas por grupos y asociaciones de ciuda-

4. Orihuela, J. L. (2006). *La revolución de los Blogs*. Madrid: La esfera de los libros, p. 39.

5. Pisani, F. (2007, Abril 27). «Web 2.0: Twitter o la tendencia haiku». *Ciberp@is* [en línea]. Disponible en: http://www.elpais.com/articulo/semana/Web/Twitter/tendencia/haiku/elpeutec/20070419elpeiblse_2/Tes

6. Cebrián, J. L. (1998). *La red*. Madrid: Taurus, p. 177.

7. Prensky, M. (2004). *The Emerging Online Life of the Digital Native: What they do differently because of technology, and how they do it*. Sitio Web Oficial de Marc Prensky [en línea]. Disponible en: http://www.marcprensky.com/writing/Prensky-The_Emerging_online_life_of_the_digital_native-03.pdf.

danos que asumen un liderazgo en movimientos concretos. Se coincide en la capacidad de movilización que las redes sociales tuvieron en las revueltas de Túnez y Egipto al constituirse en canales de información libre de la censura oficial. Otra experiencia fue el Movimiento 15-M (<http://es-es.facebook.com/Mov15M>) o ¡Democracia real, ya! (<http://www.facebook.com/democraciarealya>) para articular intereses entre sus seguidores. Pero, encontraremos en las redes sociales diferentes causas; desde una red como Anonymus (<http://twitter.com/anonops>) o grupos comprometidos con intereses políticos o problemas concretos. En el ciberespacio encontramos una nueva dimensión de la sociedad organizada. El ciberactivismo está en auge y dos estrategias destacan: el apoyo a actividades de comunicación política desde los partidos políticos y la creación de debates sociales⁸.

Las redes sociales se basan en la Web y se utilizan para relacionarse, intercambiar o compartir contenidos, articular acciones concretas y no dejar de estar conectados con otros. Son un espacio en los cuales se construye una identidad, se interactúa, hay quienes se ajustan a los intereses y se confía en los integrantes de la red. Probablemente sean estos canales los adecuados para incentivar el acercamiento de los ciudadanos al debate libre, respetuoso; de opinión y de participación en un contexto aparente de pluralidad y libertad. Si entendemos la participación política como el conjunto de acciones que tienen el objetivo de intervenir en el debate público de la sociedad, las redes sociales se han convertido en una de las vías de participación que contribuyen a la organización, planificación y potenciación de la movilización política de un porcentaje importante de ciudadanos. Sin embargo, Tim Berners-Lee (2010) es crítico al respecto y promueve que la Web debe ser la red social global⁹.

La sociedad interactúa en las redes sociales en temas locales que tienen una repercusión mundial. Sin embargo, las posturas teóricas sobre lo deseable en estos procesos están abiertas porque es un escenario impredecible. Por una parte, se plantean interacciones sin la necesidad de la presencia física de las personas y al mismo tiempo se cuestiona su nivel de profundidad, calidad e importancia en el diálogo me-

diatizado por la tecnología. Desde otra perspectiva Bauman hace referencia a una sociedad en donde se establece una «red de interdependencia» que hace al ser humano «objetivamente responsable» de los problemas de los demás¹⁰.

Las redes sociales se suelen relacionar con la democracia. Existe consenso en que una estructura es democrática si sus valores y sus modelos de organización actúan como tal. Ahora bien, aunque la Red promueve la participación activa, la interacción y la comunicación horizontal, no puede garantizarse la efectividad democrática porque estará sujeta a los objetivos y normas de quienes la configuran. Por eso hay quienes visualizan en Internet una alternativa para retornar a los modelos de democracia directa y quienes se limitan a valorar la Red como simplemente un nuevo instrumento, en el cuál, son otros los factores que la definen como una opción para fortalecer la democracia; es democrática si sus usuarios son democráticos.

En el ciberespacio se requieren condiciones previas para garantizar la construcción de lo público. Es indispensable que los ciudadanos utilicen equipos y programas informáticos compatibles con la Red, tener una conexión accesible en costos y al mismo tiempo que satisfaga las demandas técnicas de los usuarios y sitios Web facilitando el intercambio de ideas sobre temas de interés para el ciudadano. Al margen de estos requerimientos técnicos, se desea una ciudadanía formada en el uso de las tecnologías de la información, una brecha tecnológica cada vez menor y una necesidad de defender la comunicación; pero también, la defensa de los derechos de los ciudadanos en el ciberespacio por parte de los gobiernos y de las estructuras políticas de los Estados. No olvidemos que en el ciberespacio el mercado influye en las pautas de crecimiento. Son indispensables grandes inversiones en actualizaciones de equipos y programas informáticos; incluso, en la creación de nuevas infraestructuras para un acceso rápido y confiable. Las redes sociales necesitan el soporte de una infraestructura accesible y democrática. La visión de una Internet democrática, y por ende de redes sociales, pasa por entender que debe ser más universal. 

8. Caldevilla Domínguez, D. (2009). «Democracia 2.0: La política se introduce en las redes sociales». *Pensar la Publicidad*, 2, 31-48.

9. Tim Berners-Lee plantea: «The Web is also vital to democracy, a communications channel that makes possible a continuous worldwide conversation». Artículo completo en: Berners-Lee, T. (2010, Noviembre 22). Long Live the Web: A Call for Continued Open Standards and Neutrality. *Scientific American Magazine* [en línea]. Disponible en: <http://www.scientificamerican.com/article.cfm?id=long-live-the-web>.

10. Bauman, Z. (2007). *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. Paidós. Barcelona, 2007.

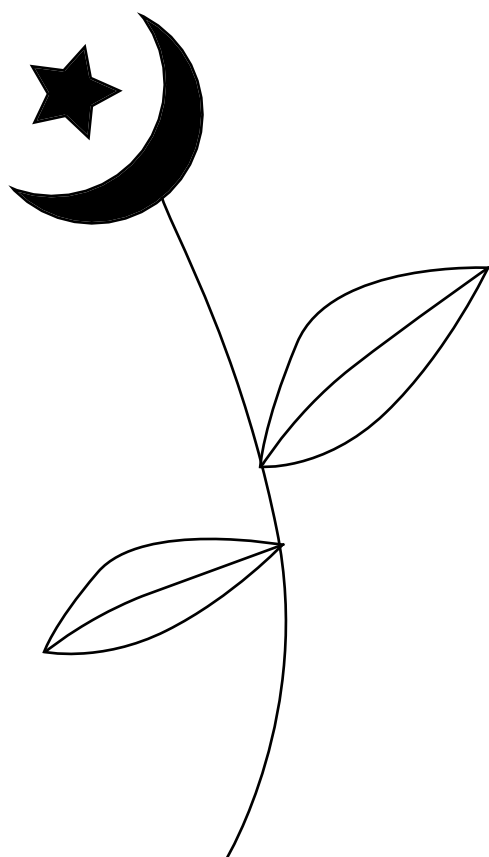
PRIMAVERA ÁRABE 3.0

REDES SOCIALES Y NUEVAS TECNOLOGÍAS EN LAS REVOLUCIONES DE LA DIGNIDAD

ALFONSO CORRAL GARCÍA

*Investigador y profesor de Humanismo Cívico
en la Universidad San Jorge, Zaragoza*

Ilustraciones: Ana C. Martín



Ingenuos. Así habrían descrito a esos pocos visionarios tunecinos que hubieran observado en la inmolación de Mohamed Bouazizi aquel 17 de diciembre de 2010, el principal desencadenante de uno de los acontecimientos de nuestro tiempo presente. Una Primavera Árabe equiparada al Mayo del 68 o la caída del muro de Berlín. Aunque los más nostálgicos rememoran los ideales de la Revolución Francesa. Sea prematuro o no, la reflexión y la distancia que posibilitan los dos años transcurridos sí permiten abrazar su holocausto como el ingrediente secreto para el caldo que se venía cocinando en el mundo árabe.

Ese día, en la adormecida ciudad de Sidi Bouzid, este joven vendedor ambulante de 27 años decidió rociarse de gasolina y convertirse en llama de la revolución. Poco tiempo antes, su carreta había sido confiscada por una policía corrupta que también le abofeteó y escupió. Su infracción fue no poseer la autorización oficial. Su trabajo bastaba para obtener lo mínimo para alimentar a su madre y hermanos, porque Bouazizi dejó sus estudios a la muerte de su padre. Un simple chantaje habría bastado, pero siempre estuvo en contra de los tejemanejes. Semejante humillación le arrebató su dignidad, su humanidad. No hubo vuelta atrás.

Quemarse públicamente a lo bonzo frente a las dependencias gubernamentales no fue una elección baladí. Más todavía cuando este tipo de suicidio choca tan directamente con las tradiciones magrebíes e islámicas. Bouazizi trataba de mejorar la vida de sus vecinos y demás seres queridos. Supo que su acto tendría repercusión, aunque seguramente sería el gran sorprendido por todo el efecto creado. Su pueblo se manifestaba mientras permanecía moribundo en el hospital. Aguantó 18 días. Se había convertido en mártir en la revolución.

A lo largo de estas primeras y agónicas jornadas se sumaron otros municipios cercanos. Internet y las redes sociales cumplieron su papel como elemento cardinal en la planificación de acciones y la movilización

de personas. Se había rebasado el «boca-oreja», el más primitivo de los métodos de comunicación. Antes, se necesitaron altas dosis de indignación general. Sólo de esta manera se podría vencer el miedo al tirano que puede conducir a un pueblo hasta su liberación, la justicia social, las libertades, los derechos humanos o la propia democracia en sí.

Sin embargo, no sería hasta el 25 de diciembre, coincidiendo con la natividad cristiana, cuando las protestas pacíficas llegaron a la capital. En otros lugares, al tiempo que surgían imitadores de Bouazizi, se recogieron varias muertes y arrestos por manos de las fuerzas de Ben Alí, presidente tunecino desde 1987. Parecía imposible que estas revueltas importadas por otros países árabes comenzasen en Túnez. Siempre estuvo muy próximo a Europa y Estados Unidos por su régimen occidentalizado, la lucha contra el terrorismo y la inmigración ilegal. A simple vista, Túnez se consideraba la excepción en el convulso mundo árabe.

De cara al exterior se veía como el típico lugar paradisiaco en el que todo es idílico. Uno de los mejores destinos mediterráneos en el turismo de sol y playa para los espacios publicitarios de los medios de comunicación. No era así. Lejos de la afrosiaca costa, la situación en el interior distaba mucho de ser maravillosa. La crisis mundial también asoló el milagro económico tunecino. Si bien el crecimiento no cesó en ningún momento, únicamente las familias cercanas a la mujer del presidente, Leila Trabelsi, podían saborearlo. Además, apenas diez días antes del incendio de Bouazizi, *WikiLeaks* difundía un cable que señalaba al «clan Trabelsi» como principal beneficiario de la rapacidad, camorra y corrupción establecida en Túnez. Tampoco ayudaría demasiado su candidatura a la línea sucesoria de Ben Alí. Los ánimos estaban muy crispados.

Bien es cierto que durante ese próspero periodo, la población gozó de unos privilegios que llevaron a muchos jóvenes hasta las universidades. En cambio, al final de su periplo, estos licenciados se topaban con la fuente vital de su frustración, es decir, la falta de oportunidades laborales y de promoción social. ¿Se trataba de una nueva generación perdida? Todo hacía indicarlo. Precisamente en Túnez, aproximadamente uno de cada tres jóvenes entre 15 y 24 años se encuentra parado, pero la realidad en el resto de países norteafricanos y del levante mediterráneo no mejoraba el caso tunecino porque la escasa cuarta parte de los jóvenes poseía un empleo.



Este proceso universitario presenta una novedad que resquebraja uno de los más anquilosados discursos islamófobos: afecta a ambos sexos por igual. Sin embargo, la penetración femenina en entornos laborales todavía está muy lejos de equipararse con su entrada en la educación superior. Ese sería uno de los ideales igualitarios que acabarían con los sistemas patriarcales árabes, pero sólo una de cada cuatro halla un trabajo. No obstante, este déficit de empleo ha propiciado que muchas jóvenes hayan encontrado en las nuevas tecnologías una salida ociosa a su habitual presencia en el hogar. Cuestión que confirma su participación activa en las revueltas al enlazarlo con el alto nivel cultural e intelectual adquirido en las aulas.

Mientras tanto, el resto del mundo permanecía al margen de lo ocurrido en Túnez. Lejos de Internet y las redes sociales, la primera referencia mediática aparecida en España fue algo confusa. Procedente de una agencia internacional¹, la noticia explica como la policía dispersaba «a porrazos una manifestación de un millar de jóvenes licenciados en demanda de trabajo y contra la corrupción». Por otro lado, antes de hablar de Bouazizi, el redactor destaca lo inverosímil del acontecimiento cuando añade que «las protestas, raras en Túnez, están ganando impulso». Lo cierto es que ocurre así porque hablamos del mejor amigo árabe de Occidente, ese océano árabe de aceite. Queda claro que nadie —ni periodistas, ni políticos, ni sociólogos, ni arabistas, ni cualquier prestigioso analista— pudo prever los cauces que los tumultos iban a tomar.

1. Reuters (2010): «Los antidisturbios dispersan la primera protesta de licenciados sin empleo», en *La Vanguardia*, 28 de diciembre, p. 8.

LO SOCIAL ES LO VIRTUAL

La población nunca estuvo dormida, solamente aguardaba conectada a Internet, la enorme ventana que les vinculaba con el mundo real, el mismo que disfrutaban sus amigos occidentales. Se trata de un universo nocturno, oscuro, cargado de humos y silencios. En definitiva, la verdadera oposición social y política. La otra siempre fue una fachada, un falso pluralismo creado por los Ben Alí, Gadafi, Mubarak o Assad cuyo único fin consistía en perpetuarse. Parecía imposible entender como estos *rais* conseguían ser reelegidos con unas cifras tan abultadas. En el caso de Ben Alí siempre persistieron próximos al cien por cien. Hoy se ha desmitificado: las revoluciones han demostrado la falsedad de los procesos electorales.

Cualquier gran acción en contra de los líderes corruptos resultaba ridícula. Dominaban los medios de comunicación y cuando superabas la línea surgía la censura gubernamental. Sin olvidar la represión, la tortura y la prisión preventiva. De no haber sido por los medios virtuales, la oposición real habría sido aniquilada. Más allá de los acontecimientos de 2010, el *ciberactivismo* tenía una longeva tradición en las sociedades árabes. No hay más que revisar el minucioso trabajo realizado por la periodista Olga Rodríguez en *Yo muero hoy* (Debate, 2012). Como máxima expresión del reporterismo, desde las agitadas vidas de unos blogueros y activistas se narran los años previos a la revolución en Túnez, Egipto, Libia, Yemen, Siria y Bahrein.

Con total seguridad, el primer acontecimiento social y virtual de los que antecedieron a las revueltas fue «El Movimiento 6 de abril». Ocurrió en 2008, cuando varios jóvenes egipcios se unieron al grupo de Facebook «6 de abril: el Día de la Rabia». Querían transferir su fuerza a los trabajadores de una fábrica textil en Mahalla al Kubra. Por el contrario, el más relevante bien pudo ser aquel «Todos somos Jaled Said» germinado en Alejandría en los prolegómenos de la revolución tunecina. El 8 de junio de 2010 cometió el error de acudir a un cibercafé para publicar unas imágenes donde se relacionaba a la policía con el tráfico de drogas. En ese momento dos agentes accedieron y le golpearon hasta morir. Su último retrato —una fotografía que le muestra sin vida— refleja la brutalidad de la acción policial, pues desfiguraron su rostro hasta dejarlo irreconocible. La imagen circuló por Internet e incrementó las iras de los egipcios. Este joven acomodado de 28 años, antiguo estudiante de informática en Estados Unidos, significa para Egipto lo que Bouazizi para Túnez.

Said es el símbolo, la llama viva, el mártir, el punto que marca un antes y el después en la historia reciente de Egipto. Ensalzando su leyenda, ese cibercafé de Alejandría en el que ocurrió la tragedia es un lugar de peregrinación para los blogueros. A decir verdad estos locales actúan como centros sociales de reunión, de intercambio de información, películas, libros, música e ideas. Resumiendo, o son foros de discusión sociopolítica o son focos de pirateo. Además, seguirán existiendo mientras continúen esas altas tasas de desempleo, porque todavía es pronto para que Internet conquiste los hogares de todos los árabes. También habría que derribar el alto analfabetismo persistente en estos países para lograrlo. Sin embargo, Internet es el principal entretenimiento para los jóvenes del *baby boom*, los menores de 30 años que, parados o no, agrupan aproximadamente las dos terceras partes de la población en la región.

A los cibercafés se añade la implantación de la telefonía móvil con conexión a Internet desde el año 2009. Los conocidos *smartphones* que mediante la transmisión en tiempo real de texto, fotografías y vídeo posibilitan mayor inmediatez y *viralidad*. Aproximadamente la mitad de los egipcios cuenta con su propio terminal y nada ocurre si no están conectados, en estos lugares aún se utilizan las cadenas de *sms* que tanto éxito tuvieron en España coincidiendo con los atentados del 11M. Así sucedió cuando Mubarak interrumpió los suministros de Internet durante los últimos días de aquel enero revolucionario.

Por otro lado, como alternativa ociosa a Internet y los cibercafés emerge *Al Jazeera*. Bastaría con tender la vista hacia el cielo para comprobar el insólito entramado parabólico creado sobre las ciudades árabes. El mérito de esta cadena de televisión por satélite consistió en acabar con el monopolio mediático de los autócratas y por ello merece parte de los reconocimientos de la revolución. Lo consiguió con un discurso pragmático, plural y desinteresado —salvo en el caso catár, pues fue creada y es propiedad de su emir—, que le ha posicionado como nueva bandera del panarabismo que hunde sus raíces en el afán tecnológico y democrático. *Al Jazeera* se convirtió en el balcón al que asomarse para contemplar el desarrollo de las revueltas.

Ahora, ¿cómo se articula todo hasta llegar a la masa social? Seguramente, la mejor opción existente para superar el silencio y la censura de los medios oficiales en lo relativo a estas acciones sea el periodismo ciudadano. Cualquier persona con unos conocimientos básicos en ética y deontología, además de un teléfono móvil u ordenador, podría ejercerlo. También es necesario un toque de credibilidad. La rumo-

rología no tiene sentido si hay vidas en juego. Con todo, el periodismo garantizó el traslado de la noticia hasta los lugares más recónditos del mundo árabe. Sí, como una redacción que comparte medios y canales con sus vecinos occidentales: mails, blogs, *Twitter*, *Facebook*, *Flickr*, *Youtube*, etc.

Llegados a este punto conviene crear el perfil del internauta activo. Una definición aceptada lo sitúa como un individuo solitario, pero conectado al mismo tiempo; que se relaciona con el nuevo individualismo; que no sigue ideologías; que posee unas facultades empáticas muy desarrolladas. Sus referentes son Julian Assange o el grupo *Anonymous*, los que boicotearon las webs oficiales en Túnez en contra de Ben Alí. Estos internautas poseen conciencia de grupo. A decir verdad, hasta aquí el bloguero, *ciberactivista* o *hacktivist* occidental y árabe serían muy similares. Quizás la diferencia relevante entre ambos esté en que los últimos no cuentan con las facilidades vitales de los occidentales, ni disfrutan de su ocio-basura. Pese a que son fundamentales para el triunfo revolucionario, sería un error no considerar otros actores porque, como apunta el analista Moisés Naím, «ni Túnez fue *WikiLeaks*, ni Egipto *Facebook*, ni Libia *Twitter*, las revoluciones las deciden los fusiles del ejército».

DOS AÑOS DESPUÉS

Pronto se cumplirá el segundo aniversario de la inmolación de Bouazizi y, sin darnos cuenta, un nuevo mundo árabe ha entrado en nuestras vidas. Parece que fuera ayer cuando las imágenes de la muerte de Gadafi llegaron hasta nuestras pantallas desde *YouTube*. Los humanos somos seres temporales, históricos, biográficos y, por ello, merece la pena revisar cuál es el estado actual de lo social, de lo virtual y de las *primaveras árabes*. El mejor reflejo es esa plaza de *Tahrir*, espejo de los «indignados» del «movimiento 15M» o los neoyorkinos del *Occupy Wall Street*, para determinar que las acampadas serían su medio para manifestarse.

La realidad es que por primera vez han sido los árabes quienes han aleccionado a la humanidad. No será la última, pero en este camino en donde viejas barreras tendrán que caer será complicado derribar esas losas humeantes de islamofobia. Por fin se puede discutir sobre democracia e islam. También sabemos qué es eso de islamismo o que la determinación y el diálogo han ganado al terrorismo de *Al Qaeda* y Bin Laden. Sin embargo, el que contemplase la revolución como el final de la inmigración, el terrorismo, el



Corán o el velo estaba equivocado. Huelga decir que sólo son los pilares recurrentes cuando *el mundo civilizado* se refiere a su vecino *araboislámico*. Demos otro paso. Hablemos de cultura, juventud, cambio, música, educación, mujer, literatura, cine, etc. Obviemos de una vez camellos, barbas, velos y petrodólares.

Hay mucho más allá de ese *homo islamicus* amenazante, retrógrado y violento de la profesora Martín Muñoz. No es otro que el perpetuado discurso orientalista que enarbola el fundamentalismo, la barbarie, el terrorismo, el machismo o el salvajismo como espada del islam. Es el momento de acabar con viejos prejuicios, clichés y estereotipos. Los árabes han demostrado estar mucho más próximos de lo que jamás hubiéramos pensado. Es el momento de hacer auto-crítica. Debemos cuestionarnos por qué hemos mantenido y apoyado esas dictaduras silenciosas durante tanto tiempo. Sí, nosotros los defensores de las libertades y los derechos humanos.

Demos la bienvenida a las nuevas generaciones que no han vivido las convulsiones del pasado como esperanza prometidora para el futuro. Ese joven que

grita *degagé* o la universitaria que libremente cambia su perfil en *Facebook* para aparecer velada cuando el sátrapa abandona su país. Éste es el nuevo conglomerado árabe cuyo cambio se encuentra en la actitud, en las mentes y en las tecnologías. El mismo que ha conseguido que «*#Egypt*» fuese el *hashtag* más popular en *Twitter* durante 2011. Bien es cierto que las redes sociales y los nuevos soportes 3.0 no han creado las revueltas o el malestar, pero sin ellas los logros hubieran sido hipotéticamente imposibles. Por lo tanto, sólo son el mejor de los medios para la articulación, canalización y comunicación de iniciativas por su inmediatez, sorpresa y rápido encadenamiento.

En este preciso momento lo importante no es el partido político en el poder, lo fundamental es que la

democracia ha de fortalecerse. Mientras tanto el bloguero, el *ciberactivista* seguirá ahí, en su sombra, denunciando los retrocesos que encorseten sus derechos como ciudadano universal. Ese es el logro, su victoria. No se han diluido. No van a permitir una vuelta al antiguo régimen. Hoy siguen en *Twitter* al presidente egipcio, Mohamed Mursi, y vuelven a *Tahrir* cuando creen oportuno, como en la actualidad con el borrador de la nueva Constitución. Sobreviven gracias a la presión generada sobre los medios de comunicación occidentales. Son los garantes democráticos, los guardianes de esa encomiable odisea que lleva por nombre dignidad. Son los héroes de la retaguardia que toda gran batalla necesita. Queda mucho por hacer y, en lugares como Siria, por llegar. 

INTERNET Y LA DIFUSIÓN DE CONOCIMIENTO LIBRE

FERNANDO SOLER TOSCANO
Universidad de Sevilla

¿Cuál es la motivación de la persona que participa en una red social? Muchas lo hacen para ampliar sus amistades, o para buscar contactos y oportunidades profesionales. La mayoría de redes sociales que proliferan en Internet se orientan hacia estos objetivos. Últimamente, las redes sociales se están utilizando también como plataformas de protesta. Pero existen personas que se agrupan en comunidades virtuales cuyo objetivo es el desarrollo y la difusión de conocimiento libre, esto es, sin ninguna limitación en cuanto al uso que quieran darle sus receptores. Clay Shirky habla del *excedente cognitivo*, el tiempo libre que los ciudadanos pueden emplear para participar en proyectos colaborativos, en ocasiones de repercusión mundial. Ofrece como ejemplo Ushahidi, una plataforma libre que comenzó a desarrollarse en 2008 por un grupo de voluntarios para ofrecer información en tiempo real sobre la oleada de violencia en Kenia, en un momento donde los medios de comunicación estaban censurados. *Ushahidi* (que significa «testimonio» en suajili) permite a los usuarios incluir información sobre puntos conflictivos y situarlos en un mapa. Lo interesante del caso es que el esfuerzo realizado por los creadores de la plataforma no solo sirvió para dar a conocer al mundo la violencia en Kenia, algo de por sí importante, sino que al ofrecer libremente la herramienta, ha sido ya utilizada en más de 200 ocasiones. La plataforma española *Eventos ONG* (abierta a todas las ONG españolas que quieran registrar sus eventos), la pakistaní *Kharcha Paani* (para denunciar sobornos) o la colombiana *Yo digo aquí estoy* (para denunciar casos de trabajo infantil), son posibles gracias al software de *Ushahidi*. Shirky calcula que el mundo dispone de más de un billón de horas anuales de tiempo libre que podría emplearse en estos proyectos. En 2008 se es-

timaba en 100 millones de horas el tiempo invertido en el desarrollo de la Wikipedia (con todos los artículos que contenía por entonces en todos sus idiomas). Esto significa que se podrían desarrollar anualmente hasta 10.000 proyectos como Wikipedia, simplemente invirtiendo menos tiempo libre en el consumo pasivo de medios (televisión, ocio, etc.) y dedicándolo a la generación y difusión de conocimiento libre.

Jimmy Wales, fundador de Wikipedia, escribía en 2004: «Somos una comunidad que es vanguardia en una revolución del conocimiento que va a transformar el mundo. Somos la vanguardia, los innovadores y líderes de lo que se está convirtiendo en un movimiento mundial por la libertad del conocimiento. Dentro de 100 años, hablar de la idea de propiedad sobre un libro de texto o una enciclopedia sonará tan pintoresco y remoto como lo es ahora referirse al uso de las sanguijuelas en la ciencia médica. A través de nuestro trabajo, cada persona en el planeta tendrá acceso, fácilmente y a un bajo costo, al conocimiento libre, para hacer todo aquello que deseen hacer con dicho conocimiento. Y lo importante aquí es que no se trata de una fantasía, es algo que ya estamos logrando. Nos hemos convertido en uno de los mayores sitios web del mundo usando un modelo de amor y de cooperación que todavía es completamente desconocido por buena parte del planeta. Pero cada vez somos más conocidos y se nos conocerá por nuestros principios y nuestros logros, porque es por nuestros principios que alcanzamos nuestros logros»¹.

En el desarrollo del conocimiento libre, cualquier persona puede colaborar. No es necesaria una gran cualificación técnica. En el software libre, por ejemplo, es fundamental la colaboración de los usuarios que simplemente informan de los fallos de las aplicaciones. En este artículo vamos a analizar las principa-

1. Jimmy Wales, *Free Knowledge requires Free Software and Free File Formats*, en <http://jimmywales.com/>. Traducido en <http://www.openerspains.com>.

les formas en que el conocimiento libre se genera y difunde en Internet. Comenzamos por el software en el que se desarrollaron los primeros proyectos cooperativos libres, dado que el modelo del software libre ha servido de inspiración para otras formas de conocimiento libre.

EL SOFTWARE LIBRE

La *Free Software Foundation* (FSF, Fundación para el software libre) es la mayor iniciativa a nivel mundial para la promoción del software libre. Fue creada en 1985 por Richard Stallman, entre otros. Entre sus objetivos fundacionales está impulsar el sistema operativo libre GNU, que junto al núcleo Linux, que comenzó a desarrollar Linus Torvalds en 1991, es la base de las distribuciones GNU/Linux actuales.

En la década de 1980, las grandes empresas informáticas comenzaron a vender sus computadoras con sistemas operativos privativos, con licencias cerradas que impedían (como lo siguen haciendo en la actualidad los sistemas operativos propietarios) que el usuario pudiera conocer cómo funciona el software que controla la máquina por la que ha pagado, eliminando toda posibilidad de modificar o reparar sus programas. Richard Stallman entiende que esto es un abuso, por lo que lucha para promover la idea de software libre y *copyleft*.

La FSF elabora las licencias GNU GPL (General Public License) que protegen la libertad del software. Esta libertad consta de cuatro aspectos fundamentales²:

- La libertad de ejecutar el programa para cualquier propósito (libertad 0).
- La libertad de estudiar cómo funciona el programa, y modificarlo para que se comporte como el usuario quiera (libertad 1).
- La libertad de redistribuir copias (libertad 2).
- La libertad de distribuir copias de las versiones modificadas a terceros (libertad 3). Esto permite ofrecer a toda la comunidad la oportunidad de beneficiarse de las modificaciones.

Para las libertades 1 y 3 se requiere que el usuario pueda acceder al código fuente del programa. El código fuente es el conjunto de ficheros que contienen las instrucciones que conforman el programa tal

como fueron escritas por sus programadores, esto es, antes de que se tradujeran al lenguaje de la máquina. El código fuente permite entender cómo funciona lógicamente el programa y modificarlo, lo cual es una tarea titánica si sólo se dispone del código máquina o compilado.

Que el software sea libre no es sinónimo de gratis. Por otra parte, muchos programas gratuitos no son libres si no se aseguran las cuatro libertades anteriores. Y también hay empresas que cobran por distribuir copias del software libre, por ejemplo las que venden discos de instalación de GNU/Linux. Ahora bien, ese software puede obtenerse normalmente de forma gratuita por vías alternativas.

En el informe de 2012 de valoración del software libre, elaborado por Portal Programas³ a partir de las respuestas de más de 5000 usuarios, se constata que el 89% utiliza con regularidad software libre, especialmente aplicaciones muy populares como Firefox y OpenOffice. Además, un 84% de los usuarios confía en las aplicaciones libres como una opción fiable para cubrir sus necesidades informáticas. De entre los que desconfían (4,1%), la mayoría es por no haberlo probado (2,3%), aunque en algunos casos la desconfianza se debe a la sospecha de que los programadores han podido introducir código dañino (1,8%).

Un ámbito donde debiera usarse principalmente software libre es la educación, en todos los niveles. En primer lugar porque generalmente supone un ahorro económico importante, aunque no es la razón principal, porque las grandes compañías de software suelen estar dispuestas a ofrecer grandes rebajas, o incluso licencias gratuitas, a las instituciones educativas. Las universidades públicas españolas, por ejemplo, han firmado convenios con empresas como Adobe y Microsoft para que los estudiantes aprendan con sus productos. Pero entonces, esos estudiantes, a la vez que aprenden se hacen dependientes de software propietario que cuando salgan de la universidad sólo podrán adquirir pagando carísimas licencias a las empresas que antes se lo regalaban. Por tanto, la principal razón para usar software libre en la educación es la libertad de los estudiantes, que sus conocimientos y su uso de las tecnologías no sean dependientes de ninguna empresa para poder llevarse a cabo.

También la administración pública debería usar software libre. Cada año salen decenas de millones de euros de los presupuestos de las administraciones

2. «¿Qué es software libre?», disponible en la web del proyecto GNU: <http://www.gnu.org/philosophy/free-sw.es.html>.

3. *Valoración del software libre en la sociedad (2012)*. <http://www.portalprogramas.com/software-libre/informe/2012>.

públicas españolas para pagar licencias de programas para los que existen alternativas libres de igual o mejor calidad, como paquetes de ofimática o sistemas operativos. Y allí donde no existan alternativas libres, dada la estructura de las administraciones (ministerios, autonomías, ayuntamientos, universidades, etc.) es posible establecer sinergias para el desarrollo de software que se ajuste a las necesidades de las administraciones. Y, por supuesto, de los administrados. Resulta vergonzoso que tantos organismos ofrezcan a los ciudadanos impresos oficiales que requieren de software propietario para ser leídos y cumplimentados. En muchos casos, las administraciones realizan esfuerzos por adoptar el software libre, no siempre con éxito. Recientemente, la multinacional Microsoft ha ganado una reclamación de 12 millones de euros a la Junta de Andalucía por utilizar sus programas sin licencia durante cinco años. Programas que no habría hecho falta utilizar de haberse adoptado realmente Guadalinux, una distribución de GNU/Linux financiada por la misma Junta de Andalucía.

LIBROS Y MÚSICA *COPYLEFT*

La idea de conocimiento libre se extiende mucho más allá del software, y se puede aplicar a numerosos tipos de contenidos digitales. Así ocurre en el caso de los libros y la música. Numerosos autores liberan sus creaciones bajo licencias *copyleft*, que confieren a los consumidores muchos derechos tradicionalmente restringidos por los derechos de autor. Esto no significa que el autor renuncie a todos los derechos, de hecho las licencias *copyleft* como *Creative Commons* protegen a los autores del plagio, dado que cualquier persona que difunda o modifique una obra *copyleft* está obligada a citar al autor y la procedencia original.

En muchos casos, los contenidos *copyleft* son libros cuyos derechos de autor han prescrito (como los ofrecidos por el Proyecto Gutenberg), o piezas musicales clásicas que son interpretadas por orquestas que las liberan bajo estas licencias. Pero también se desarrollan nuevos contenidos *copyleft*. La fundación Wikimedia reúne numerosos contenidos de este tipo. No solo la mencionada Wikipedia, sino que ofrece también bibliotecas digitales (Wikisource), libros de texto (Wikibooks), canales de noticias (Wikinews), etc.

Muchas instituciones educativas están liberando sus materiales docentes a través de portales OCW (OpenCourseWare). La iniciativa la empezó el Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT). Su portal OCW da actualmente acceso libre a todos los mate-

riales de 2.100 cursos oficiales. Muchas universidades de todo el mundo se han unido a la iniciativa y, con calidad variable, es posible encontrar en Internet materiales docentes de cualquier materia. En España, más de 30 instituciones de educación superior, públicas y privadas, ofrecen portales OCW. El Open Courseware Consortium coordina y promueve a nivel mundial iniciativas OCW en todos los niveles educativos.

CIENCIA ABIERTA

Recientemente ha tenido un gran impacto en las redes sociales la iniciativa «The Cost of Knowledge», también conocida como la «primavera académica». Comenzó cuando el 21 de enero de 2012, el matemático Timothy Gowers (Universidad de Cambridge) publicó en su blog una propuesta de boicot a Elsevier, una de las mayores editoriales de revistas científicas del mundo. Gowers se negaba a enviar más artículos a revistas publicadas por Elsevier y a participar en procesos de selección de artículos. Proponía que otros científicos hicieran lo mismo. La propuesta se extendió rápidamente por las redes sociales y a día de hoy «The Cost of Knowledge» recoge más de 13.000 firmas de científicos de todo el mundo. El boicot apunta hacia el modelo de negocio de Elsevier, que no difiere mucho de otras editoriales científicas, que se basa en altísimos costes de suscripción para poder acceder a sus contenidos. En la mayoría de los casos, los artículos que se publican en estas revistas son resultados de proyectos de investigación financiados con fondos públicos. Los autores no cobran por escribir sus artículos, como tampoco cobran los revisores que los evalúan y deciden sobre su publicación. A cambio, las editoriales expropián a los autores todos los derechos sobre sus artículos, que ni siquiera pueden distribuir libremente a sus colegas, quienes solo podrán acceder a los artículos si la biblioteca de su universidad paga altísimos costes de suscripción. De este modo, el conocimiento generado por proyectos de investigación pagados por todos los ciudadanos queda en manos de multinacionales.

En abril de 2012, la Universidad de Harvard escribía a sus investigadores un comunicado donde informaba de que no se podía sostener el coste de las tasas de suscripción, que habían llegado a 3,75 millones de dólares anuales, tras crecer un 145% en los últimos 6 años. En este comunicado sugería a sus investigadores que optaran por revistas científicas de acceso abierto, o en su defecto con precios razonables.

Los defensores de la ciencia abierta abogan por que tanto los datos científicos como las publicaciones sean de libre acceso a todos los ciudadanos. Se trata de exportar el modelo del software libre a la investigación científica. Existen multitud de redes sociales que trabajan en esta dirección.

NO A LA PIRATERÍA

La piratería es una de las grandes enemigas del conocimiento libre. Perjudica por supuesto a las empresas que crean y distribuyen contenidos privativos, pero también a quienes defienden el conocimiento libre. Por ejemplo, cada vez que alguien piratea un programa informático se produce tal vez un perjuicio a la empresa desarrolladora de tal programa (decimos que tal vez porque no es seguro que el usuario hubiera comprado el programa de no haber podido piratearlo), pero lo que es seguro es que se pierde un usuario que podría haber probado y colaborado con el software libre. Quien piratea no atenta tanto contra las grandes empresas (informáticas, discográficas, editoriales) como con la posibilidad de alternativas de conocimiento libre. Así, si Microsoft Windows es el sistema operativo dominante, lo seguirá siendo aunque una buena parte de sus usuarios lo pirateen. Microsoft seguirá manteniendo su monopolio, y aunque

pueda parecer lo contrario la piratería no reduce considerablemente su beneficio, ya que el usuario que piratea el software en su casa se verá obligado a adquirirlo en su empresa (donde las inspecciones son más severas), dado que no conoce alternativas libres.

NUEVOS MODELOS DE NEGOCIO

Si todo el conocimiento es libre, ¿de qué viven las personas y empresas que lo generan? Por una parte, como hemos comentado, libre no significa gratis. Es posible vender software libre como se pueden vender libros o música libre. Es lo que ocurre con las distribuciones comerciales de GNU/Linux. Ahora bien, esa no puede ser la base del negocio, dado que los compradores podrán compartir gratuitamente los productos adquiridos. La mayoría de las empresas de software libre obtienen sus ingresos a través de servicios asociados que ofrecen de soporte, consultoría, formación, etc. Por ejemplo, las distribuciones GNU/Linux que muchas comunidades autónomas españolas han desarrollado, principalmente orientadas al ámbito educativo, han sido encargadas a empresas, así como todo el proceso de distribución e implantación del software creado. También la publicidad es una importante fuente de ingresos de muchas empresas de distribución de contenidos libres. 

REFLEXIONES SENCILLAS SOBRE ÉTICA EN EL ÁMBITO DE LAS NUEVAS TECNOLOGÍAS Y EN LA RED

CARMEN HERRANDO

Miembro del Instituto E. Mounier. Zaragoza

Ilustración: Ana C. Martín

El silencio es precioso para favorecer el necesario discernimiento entre los numerosos estímulos y respuestas que recibimos para reconocer e identificar asimismo las preguntas verdaderamente importantes.

Benedicto XVI,

Jornada de las Comunicaciones Sociales 2012

Ciertamente el mundo ha cambiado y sigue cambiando mucho. Y uno de los fenómenos al que más debemos dicho cambio es el de los avances tecnológicos, que está haciendo «posible» casi todo. Quienes contamos cierta edad no podíamos pensar que algunas imágenes o ideas de lo que cinco lustros atrás era mera ciencia ficción pudiesen ser hoy reales, y que fuéramos además a presenciarlas y a hacerlas nuestras de manera tan cotidiana. Me refiero a realidades bien presentes en nuestro mundo, como la de tener delante una pantalla en la que aparece el rostro de un conocido que me habla desde «el otro lado del charco», y que se me hace presente, además, de manera simultánea; o a ver por la calle gente que telefonea a través de un trasto muy pequeño con el que puede fotografiar, consultar su cuenta bancaria o comprar un billete de autobús; pero también a posibilidades como intervenir quirúrgicamente en las entrañas físicas de alguien de manera teledirigida, hacer gestiones bancarias desde el cuarto de estar de la propia casa de uno, o seguir la última conferencia de un gran pope de la cultura desde mi ordenador, y hacerlo en presente, o como se dice ahora, en tiempo real...

Las facilidades que las nuevas tecnologías aportan a nuestro mundo son enormes, y hasta podemos decir que nos hacen la vida más fácil, en un buen número de aspectos: menos pesada, más «vividera». Pero a nadie se le escapa que toda esta retahíla de bondades acarrea también su contrapartida, y que esta última se anuncia tan compleja y tan difícil, que desde que empezamos a considerarla con cierta se-



riedad, la cuestión de una vida más soportable y humanizada comienza a tambalearse en muchos casos.

Si observamos nuestro mundo desde un mirador alejado y con un catalejo potente, vemos que el desequilibrio entre los logros tecnológicos y los logros morales se abre ante nosotros como aquel abismo que separaba el cielo del infierno en la parábola del pobre Lázaro y el rico Epulón (Lc 16, 19-31). Con este estado de cosas, ¿cómo osamos hablar de progreso? Pero el de progreso es un concepto que a casi todos encanta, y se dice con una palabra que se cae cotidianamente de la boca de muchas personas que habitan nuestro mundo, como si nada de lo acontecido en el terrible siglo que nos ha precedido hubiese tenido lugar. Pese a que la rueda del progreso, que tan-

to ilusionó a los hombres y mujeres de las Luces —y por ello llegaron a entronizar a la diosa Razón—, se dio de bruces con el muro de los dos grandes totalitarismos que coronaron el siglo pasado, seguimos hoy a su merced, presos de una inercia poderosa, merced ante todo a que es imposible negar la evidencia de los avances tecnológicos. Y es que la tecnología, capaz ya de hacer casi todo, es la que ha venido a suplir un descalabro moral tan infame, que no deja de socavar aún más las distancias entre las personas, una distancia claramente marcada por las escandalosas diferencias económicas.

Las nuevas tecnologías están muy ligadas a la existencia de Internet porque hacen accesible la red de redes a más personas cada vez; y a nadie se le escapa que aunque en Internet esté presente todo, el acceso a sus contenidos y su potencial comunicativo no son aspectos de la tecnología que acrecienten diferencias; bien al contrario, ya que se trata de una realidad nueva que tiende a allanar la distancia entre las personas, al lograr relacionarlas de manera fácil y sin grandes costes de dinero, y hasta haciendo desaparecer, en cierto modo, las mayores distancias físicas. Internet es potencialmente capaz de unir y capaz de crear nuevas relaciones entre personas, y da pie a colectivos bien diversos que pueden colaborar a la mejora de las relaciones humanas y a hacer la vida más fácil, favoreciendo a su vez la reflexión y el trabajo; gracias a la red se pueden poner buenas bases para que los nuevos modos de comunicación sean verdaderamente humanos, por más que el riesgo de relaciones menos humanas y hasta perversas no deje de estar presente.

Pero a pesar de esta capacidad *democrática* de la red, las relaciones humanas que en ella se establecen y el mismo fenómeno tecnológico que en torno a la red se genera a ritmo trepidante están produciendo actitudes y problemas no exentos de ciertas perversiones, relacionados todos ellos con el mundo de la ética, que no es sino el mundo de las reflexiones en torno al hacer de las personas. Lo que muestra una vez más que si la tecnología se desliga del aspecto moral, puede convertirse en algo muy distinto de aquello para lo que fue concebida. Por eso, en el campo de la ciencia y de la tecnología no se debe dar un paso sin plantearse una pregunta por la ética de tal proceso o tal investigación; pregunta que tendría que ser de este tenor: ¿debemos hacer todo lo que está en nuestras manos; debemos llevar a cabo cuanto sospechamos o sabemos que podríamos hacer? Y la referencia será siempre la de la realidad de las personas y la misma estructura moral del ser humano.

La fascinación que la sofisticación de las nuevas tecnologías va generando en las personas que a ellas se acercan es enorme, y difícilmente nos podemos sustraer a un atractivo semejante. No hay más que ver el fenómeno de las colas que se forman ante las tiendas cuando se presenta una versión más moderna de iPad, o el protagonismo que tienen los nuevos aparatos en cualquier reunión familiar o de amigos, donde todos se muestran encantados la última adquisición y se cuentan lo que acaban descubriendo en estos cachivaches luminosos y parlanchines. La llamada es permanente. Los hombres y mujeres de hoy estamos solicitados sin tregua alguna por este tipo de llamadas, y para muchos resulta ya difícil sustraerse a ellas. Es el continuo «divertissement», que tanto horrorizaba a Pascal, servido ahora en bandeja de oro y diamantes. Porque si al sabio autor de los *Pensamientos* le resultaba escandaloso que ya fuera difícil en su siglo que alguien tuviese la capacidad de quedarse solo (solo a solas consigo mismo) una tarde entera en su cuarto sin sufrir grandes zozobras, ¿qué pensaría hoy de esta necesidad imperiosa que se está creando en tantas personas, al necesitar estar permanentemente «conectados» con alguien, que, además, no está presente!

La primera perversión, puede que la más sibilina, que suponemos vería el gran Pascal es la del tremendo individualismo que el fenómeno descrito genera. Se está volviendo estampa cotidiana ver a grupos de jóvenes —y no tan jóvenes— que se han dado cita para pasar la tarde juntos, y sorprendentemente les podemos observar sin prestarse apenas atención unos a otros. Resulta que cada cual está pendiente del aparatito que tiene entre sus manos, y con el que está comunicando con alguna persona —probablemente otro joven— que a su vez está haciendo lo mismo en una reunión similar donde tampoco se conversa ni se cuenta ya ninguna historia... No deja de ser curioso y sorprendente. Pero tampoco es nada raro que personas que están cerca de forma física se envíen mensajitos y opten por ello en lugar de hablar o esperar la ocasión para conversar de tú a tú. Resulta paradójico pensar que no se preste atención alguna al *rostro* que se tiene al lado, y se esté, en cambio, comunicando con alguien distante, a quien quizás se va a ver un poco más tarde. El fenómeno de las nuevas tecnologías genera una inercia prodigiosa, hasta el punto de que cuando se entra en ese mundo, todos parecen seguir la misma norma, probablemente por la fascinación que ejercen esas solicitudes a modo de señales luminosas o pequeñas notas musicales; semejante hechizo es algo que los nuevos

usuarios de tan sofisticadas tecnologías controlan muy mal, o no controlan en absoluto.

¿Qué lectura podemos hacer de este fenómeno? ¿A qué podrá deberse? ¿Acaso a la presión que hoy ejerce sobre las personas la inmediatez? ¿A la necesidad de comunicar algo sin mediación alguna, ni siquiera del orden temporal? ¿A la inquietud permanente en la que estamos instalados, muchas veces por mera inercia? La paciencia, que todo lo alcanza, como decía la gran Santa Teresa, parece no alcanzar gran cosa en nuestros días... Y sin embargo, la santa tiene razón. Todos lo sabemos.

La persona se halla así reclamada permanentemente por otros, que la requieren desde cualquier rincón real o virtual; y responde a tales solicitudes con prisa, con ansiedad incluso... Como si a falta de poder vivir un presente real, material, «de carne y hueso», tuviera que acogerse a un presente menos real, menos vivo, menos encarnado, menos presente... ¿Qué está generando en el hombre la presencia de lo que conocemos como *lo virtual*? Porque también lo virtual está presente, y con qué fuerza; y lanza llamadas, demandando atención *ya*, aquí y ahora; o, mejor dicho, aquí desde allí, pero en un ahora que se torna más inmediato que el presente que se vive con quien está realmente presente. Como si ya no se soportase ese presente presente, presente al cuadrado; como si no se soportase ya la misma **carnalidad**. Por eso podríamos hablar de nuevos «platonismos» en la era presente, platonismos que tal vez sean frutos de ciertas maneras de entender el progreso, porque suenan a otros que también en determinadas actitudes consideradas progresistas podemos hallar. Qué decir, si no, del *platonismo* reinante en el feminismo más radical: el que proclama (y llega a creerse) que el sexo es algo que el sujeto elige, porque lo supone de naturaleza cultural... Como si la persona no fuera un ser marcado desde su primer instante de vida por su naturaleza, que es sexualidad...

Pero Platón está presente por muchas otras razones en pensares de este tipo. Porque otra cuestión ética de capital importancia en este mundo de la red y de las modernas formas de asociarse, ligado a las nuevas tecnologías, es la suplantación de la identidad, un asunto al que Internet se presta con demasiadas facilidades. Y enseguida pensamos en aquel relato que Platón incluye en su libro de la *República*, tan pedagógico en tantos terrenos y también en el que nos ocupa. Se trata de la historia del anillo de Giges, un rey de la antigüedad del que cuenta la leyenda que poseía un anillo capaz de hacer invisible a quien lo llevaba puesto, tal vez por las historias que el propio Gi-

ges vivió en la corte del rey Candaule... El anillo, en la red, traslada a la espinosa cuestión del anonimato. ¿Qué le pasaría a alguien que se encontrase con el anillo de Giges? ¿Qué le sucedería al portador de la joya real al comprobar que el anillo tiene el poder de hacerle invisible? La respuesta estará en función de la calidad moral de quien haya descubierto prodigio tal, dependerá en buen grado de su «catadura moral», como diríamos con lenguaje de andar por casa... Si en la vida moral de quien lleva el anillo y se ha percatado de su hechizo no hay cierta solidez, muy probablemente sucederá lo esperado por parte de un aprovechado: que acabará haciendo de su capa un sayo y sacando partido de la situación que le brinda poder circular de aquí para allá sin ser visto. ¿No es esto algo parecido a lo que ocurre de hecho y cotidianamente en la red de redes? El anonimato permite engañar en provecho propio, cuando no manipular o fingir, fomentar la vanidad o cometer inmoralidades de todo tipo por toda suerte de apetencias y sinrazones (también de razones, por qué no). Y mucha firmeza tiene que tener el andamiaje moral de las personas para que no se tambalee ante los encantos del anillo mágico del antiguo rey de Lidia. ¿Navegar por la red puede considerarse similar a llevar el anillo del personaje del mito platónico? Es una pregunta que deberían hacerse ciertos internautas. Y a todos los usuarios de la red correspondería pensar en las consecuencias, porque la invisibilidad que proporciona el anillo, en muchos de los caminos de la red de redes, no es hechicería o un truco de magia.

Hay quienes plantean desde hace algún tiempo la posibilidad de ciertas regulaciones en Internet, pero no dejarían de ser normativas tal vez necesarias en el campo de la legislación, que sólo de soslayo tocarían las verdaderas cuestiones morales, porque éstas radican en la estructura misma del hombre como ser moral que es por esencia. Se está trabajando así en ciertos códigos de comportamiento en la red, como el llamando «netiqueta» y otros, y son muchas las cuestiones que se van hilvanando en este sentido. También se habla de la consideración de posibles «delitos virtuales» amparados en este anonimato o no visibilidad que conceden en muchos casos estos paseos o navegaciones por los extensos océanos de Internet. Sin embargo, el campo de lo moral, aunque extensísimo, tiene sus raíces reales en el corazón del hombre, y sólo desde una verdadera autenticidad de vida puede salir a la luz y dar frutos que hagan ganar en humanidad. Regular puede ser conveniente, pero lo esencial es una toma de conciencia que sólo de esa autenticidad personal puede venir. Entre tanto, se

sortean los obstáculos como se puede, tratando de evitar que internet sea un río revuelto donde ganen sólo unos pocos pescadores.

La mentira, que es el problema de las identidades suplantadas, pero también de los engaños, las decepciones, las falsas promesas, la manipulación, el brillo y el maquillaje que desfigura la claridad de los rostros... no deja de ser mentira porque suceda en un mundo virtual. Sus consecuencias sí que son reales, y pueden ser más graves que la mentira con el rostro descubierto. El juego de lo real y lo virtual deja de ser un juego cuando no hay instrucciones, o cuando las dictan siempre los mismos; y las normas también se vuelven tornadizas o se llegan a enmascarar cuando se dan en un mundo donde no se logran ver los fustes de nada. El individualismo, por su parte, está haciendo estragos en detrimento de la verdad y el valor de la persona. Puede que el individualismo y la mentira sean los problemas éticos más graves de la red de redes. Pero no podemos dejar de apuntar hacia las patologías que anuncian las nombradas fascinaciones y la tremenda inmediatez (que es mucho más grave que la falta de paciencia): enfermedades de un futuro que ya está aquí, porque las adhesiones se tornan adicciones, y ya no resultan raros los casos de personas adictas que sufren internamente porque no soportan que transcurra un corto lapso de tiempo sin recibir alguna señal por la pantallita del aparato de marrras...

Y es así como por vía de despersonalización acaban muchos seres humanos por no creer en su propio valor absoluto ni en la singularidad que somos cada uno. Y acaban por no entender la maravilla que es el ser humano, porque olvidan que tienen adentro, y tampoco leen a los poetas que la han venido

cantando desde antiguo. Y a fuerza de no cultivarla llegan a desconocer la mirada a su propio interior, tan necesaria para saberse persona, pero también la tan humana apertura hacia un auténtico encuentro con los otros, que es lo que nos hace crecer y nos enseña la profunda dinámica del amor; por no hablar del ejercicio de trascender los propios límites, que nos alienta en la búsqueda entusiasmada de la fuente de toda Vida...

Fortalecer la propia vida moral es la misión ética por excelencia de cada ser humano, de cada persona. Como escribe Aranguren en *Ética*, «la tarea moral consiste en llegar a ser lo que se puede ser con lo que se es»¹; es, así, tarea y misión cotidiana que cada cual tiene que llevar a cabo desde la realidad de su propia persona. Sin una solidez moral, las nuevas tecnologías y los paseos interminables por la red, aunque se hagan con la frescura del noble senderista, son más arriesgados y hasta más peligrosos. Pero la cuestión es otra. Internet ha tomado dimensiones de gigante y es una realidad casi tan inmensa como la misma realidad; es ésta, sin embargo, la realidad de verdad, la Realidad con mayúsculas, el punto de referencia del que no debemos separarnos. Porque la realidad tiene hilo directo con la Verdad, pero también con el Bien y con la Belleza. El viejo Platón aparece de nuevo. Y es que la ética no es sino esa búsqueda apasionada de la vida buena, contando, desde luego, con los otros, por cuya vida buena también hemos de velar.

Es enorme el reto que tenemos los personalistas en estas cuestiones de la ética en la red y ante los problemas que generan las nuevas tecnologías. Esto es sólo el inicio de una reflexión que se presenta inmensa... 

1. José Luis López Aranguren, *Ética*, Alianza Universidad, Madrid, 1995, p. 292.