

SECCIONES

01	Editorial POLÍTICA Y ECONOMÍA
03	El otro feminismo , por Mar Llera
05	Nieve en las pupilas , por Sergio Barbero Briones
08	El emperador desnudo , por Miguel Ángel Castaño Martín PENSAMIENTO
12	¿Esperanza en la «sociedad del cansancio»? , por Carmen Herrando
16	El drama de Sastre: el problema del fundamento , por Antonio A. Moreno Párrizas TESTIMONIO
19	Pinceladas de un septuagenario , por Carlos Díaz
22	Visita al centro de readaptación social (CERESO) en Valladolid, México , por Julia Pérez Ramírez
24	RINCÓN BIBLIOGRÁFICO

ANÁLISIS

El deber de decidir

PRESENTACIÓN 26

Decisión, acción y compromiso,
LUIS FERREIRO. 28

**La capacidad de decisión: deseo en René Girard,
creación en Gabriel Marcel**
GUILLERMO GÓMEZ-FERRER LOZANO,
SANDRA RUIZ GROS 32

Decisiones auténticas
M.ª ÁNGELES NOBLEJAS 37

Educación y autonomía
BENITO ESTRELLA PAVO 41

Derecho a decidir, autodeterminación, secesión
TEÓFILO GONZÁLEZ VILA 47

**El derecho a decidir: fundamento y límites
de las decisiones colectivas**
JOSÉ RAMÓN RECUERO. 50

**Derechos y deberes individuales y colectivos.
Una reflexión al hilo de «El derecho a decidir»**
SERGIO MAS DÍAZ 57

Editorial

TEÓFILO GONZÁLEZ VILA, MIEMBRO DEL CONSEJO DE REDACCIÓN DE ACONTECIMIENTO

Derecho a decidir... ¿qué?

En el escenario político y mediático español, ocupa, desde hace tiempo, un primer plano la insistente reivindicación del *derecho a decidir*. Y muy amplios sectores parecen ver tal reclamación como algo lógico que no ofrece reparo alguno. Pero el llamado *derecho a decidir* no puede decirse que constituya una exigencia democrática elemental, obvia, indiscutible. Por el contrario, es en realidad la indefinición que rodea a ese difuminado concepto la que permite a cada uno entenderlo en algún sentido que le parece aceptable. Es necesario, por eso, advertir que sin referencia al objeto o término de la decisión no es posible afirmar un derecho a decidir. *Derecho a decidir*, sin referencia a objeto alguno viene a ser una inadecuada expresión de la *capacidad de decidir* que, a

Continúa en la página siguiente

su vez, puede alguien identificar con la capacidad de *elegir* y, en último término, con la libertad...

Algunos, en efecto, dirán: *¿Qué hay de malo en decidir?* No es democrático impedir [...] el ejercicio del *derecho a decidir*. El hecho es, sin embargo, que tener capacidad para decidir no hace moralmente buena ni técnicamente acertada ni políticamente positiva la decisión concreta que se adopte en tal o cual caso.

Yo no tengo derecho a decidir muchas cosas que, sin embargo, soy capaz de decidir. **Eso está claro: no cabe hablar de derecho a decidir sino en relación con lo que en cada caso sea el objeto o término de la decisión.**

En unos casos se dará tal derecho, en otros, no. Por ejemplo, el que unos políticos y aun todo un grupo humano tengan capacidad para decidir (¿?) la secesión respecto de la unidad política en la que están integrados no significa, sin más, que tengan derecho a hacerlo ni aun a pretenderlo, si las circunstancias del caso hacen de tal decisión una violación flagrante gravísima de derechos fundamentales. Por otra parte, **con respecto al reivindicado derecho a decidir es preciso no sólo determinar su objeto sino también cuál sea su sujeto.**

En el caso de una secesión, ¿quiénes son los titulares de ese derecho, quiénes constituyen el legíti-

mo *cuerpo* decisorio? ¿Acaso no todos los que son ciudadanos del Estado dentro del cual se pretende ejercer ese derecho? ¿Los que tienen de nacimiento la condición de *x*? ¿Todos los residentes en el territorio que se considera propio de esos *x*, aunque no tengan tal condición? ¿Por qué negar ese mismo derecho a otros grupos cada vez más pequeños (minorías atrapadas) que quieran también decidir si permanecen o no integrados en el grupo en el que están incluidos en un determinado momento?

En todo caso, conforme a la legalidad internacional, el derecho de libre determinación, en cuya virtud los pueblos «establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural», no ampara en modo alguno cualquier acción encaminada a quebrantar o menospreciar, total o parcialmente, la integridad territorial de Estados soberanos e independientes que actúan de acuerdo con el principio de igualdad de derechos y están dotados de un Gobierno representativo de la totalidad del pueblo sin distinción alguna en el territorio correspondiente.

Nota: artículo aparecido originalmente en *Alfa y Omega* N.º 820, 14-1-2013.

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN POR DOMICILIACIÓN BANCARIA

Fotocopie y envíe este formulario

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

Nombre _____ Apellidos _____

DNI _____

Domicilio _____

Población _____ Provincia _____ C.P. _____

Correo electrónico _____

Banco o Caja _____

Domicilio de la entidad _____ C.P. _____

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

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

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

☐ Suscripción a la revista *Acontecimiento* (4 números, 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 de la entidad _____

_____ C.P. _____

Agencia N.º _____

N.º de cuenta _____

Sr. Director de la Sucursal:

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

Firma:

Titular _____

Domicilio _____

Población _____ C. P. _____

Mar Llera

Dpto. Periodismo I. Universidad de Sevilla

EL OTRO FEMINISMO

El aborto no es plato de buen gusto para nadie; sobre todo, no lo es para la mujer.

Daba yo vueltas a esta convicción, hace ya cuatro años, cuando acababa de regresar de una estremecedora visita a los Territorios Ocupados. Había estado allí colaborando con diversas asociaciones de mujeres de izquierdas, para luchar contra la doble discriminación que sufren las palestinas, por parte de ese Estado totalitario que es Israel y por parte del machismo árabe que utiliza el Islam en su beneficio. Simultáneamente, me encontraba implicada en proyectos de desarrollo destinados a comunidades indígenas en Latinoamérica y en África.

Y me sorprende hoy que esa reflexión sobre el aborto haya coincidido en parte con la que manifestó Gallardón, durante largos meses, en una batalla finalmente perdida. Me sorprende porque quien no destacó precisamente por su sensibilidad social en otras materias —recordemos la ley de tasas judiciales—, esgrimió respecto del aborto una argumentación tan progresista que si hubiera sido articulada por los ardientes labios de una mujer habría sonado a feminismo. Pero no; esta vez las mujeres tuvimos mala suerte: lo había dicho un macho. Facha, por lo demás. Así que muchos ni se dignaron a escucharlo. Yo sí. Siempre me ha interesado conocer al «enemigo».

Me defino como una persona de izquierdas, eco-feminista y anti-sistema, profesional y existencialmente implicada en numerosas causas sociales. Mi inquietud me ha llevado a ser responsable durante varios cursos de la asignatura *Comunicación para el Desarrollo Social* como Profesora Titular en el Departamento de Periodismo I de la Universidad de Sevilla. Formo parte de un grupo de investigación de orientación neomarxista, pertenezco a Greenpeace y he colaborado muchos años con Amnistía Internacional. En mis proyectos académicos apoyo iniciativas de política social que se hacen eco de las que propone ATTAC frente al capitalismo depredador; defendiendo las



energías renovables, las cooperativas de microcréditos y la banca ética.

No pertenezco a ninguna organización pro-vida. Simplemente, soy madre. Y escuché el latido del proto-corazón de mi hija cuando apenas tenía seis semanas. Desde entonces no creo que ninguna mujer quisiera escuchar cómo se apaga ese latido cuando decide abortar, inducida por las falacias y las desigualdades del tecno-capitalismo patriarcal.

Lo comenté hace un año a las dirigentes de Femen, que mi grupo de investigación tuvo a bien invitar a la Universidad de Sevilla. Yo era de algún modo anfitriona. Y estuve a punto de hacer *top-less* como manifestación de empatía, para asegurarme de que se me entendía, de que empleábamos el mismo código. Pero no hizo falta. Un elocuente silencio desde el escenario y varios abucheos a la espalda me confirmaron que el mensaje había llegado.

En su intervención, la líder del grupo —Inna Shevchenko— denunció muchas cosas sobre la situación de la mujer en el mundo actual. Cosas que a mí me duelen como a ella. Pero cometió tres errores. El primero fue no responder más que con evasivas a mi alegato feminista a favor de la maternidad. El segundo, no aceptarme en su grupo. (Yo se lo pedí: «¿Cabría entre vuestras filas? Si aceptáis mi propuesta, me apunto»). El tercero, aludir a la religión.

No me gustan las interferencias religiosas en este tema. No porque tenga algo en contra, sino porque tengo mucho a favor del sano laicismo, de la evidencia científica y del instinto de los mamíferos. (Perdonen si sueño salvaje, pero a veces lo soy).

El discurso de la religión no todos lo entienden, ni tienen por qué hacerlo. Pero todos hablamos, en cambio, el contundente lenguaje de la vida.

Éste es el código básico que debería unirnos a todos, tanto a quienes se posicionan a favor de una determinada ley del aborto, como a quienes se posicionan en contra: el hecho biológico constatable, innegable, de que existe vida —por supuesto, humana (no de gato ni perro)— desde los primeros instantes de la fecundación.

«No nos embarazamos de lechugas, nos embarazamos de nuestros hijos» —reza la célebre cita de una profesora (de cuyo nombre no quiero acordarme), immortalizada en una red social por los alumnos de Periodismo de la Universidad de Sevilla.

Ante la frecuente imposibilidad de hablar este lenguaje fundamental, que todos entienden —incluidos mis subversivos estudiantes—, experimento una gran rebeldía contra el silencio que nos impone la «corrección política» a quienes nos sentimos a un tiempo pro vida, pro mujer y de izquierdas.

Porque somos muchos —y muchas— los que en la izquierda queríamos que el tema del aborto se planteara de otra(s) manera(s). Queríamos que las mujeres que sufren el trauma post aborto pudieran hablar —si lo desean— para dar a conocer su sufrimiento, para que quienes se proponen abortar sepan qué puede sucederles y para aliviar su ahogo. Queríamos poder ver los desechos de los abortos que se practican

en nuestras clínicas para comprobar que «se trata sólo de cuatro células» y no de trocitos de cuerpos humanos, como en numerosos casos efectivamente sucede. Queríamos que nuestras compañeras feministas fueran congruentes con los discursos académicos más progresistas, que advierten contra la imposición de un único modelo de mujer y de un único feminismo hegemónico. Queríamos no experimentar por parte de nuestras camaradas de izquierda la misma intolerancia y el mismo fanatismo que criticamos en la derecha. Queríamos, sobre todo, que realmente se ayude a las mujeres que viven con angustia un embarazo no deseado y piensan que su única posibilidad es pasar por el aborto porque no hay políticas sociales adecuadas que favorezcan la adopción, que atiendan a las particulares manifestaciones de violencia de género tan frecuentes en esos momentos, que afronten las problemáticas psico-sociológicas y sociolaborales que constituyen las verdaderas raíces por las que muchas mujeres se plantean abortar. Y queríamos poder trabajar, codo a codo, tanto con quienes están a favor de una legislación que regule el aborto (que no es lo mismo que estar a favor del aborto), como con quienes están a favor de su total prohibición, en ese espacio compartido donde fragua el consenso democrático, en pro de políticas sociales que cubran los déficit existentes y que luchen efectivamente por la mujer.

Queríamos, finalmente, que no nos tacharan de «catolicones» o «fachas» cuando planteamos alternativas a ese acto de violencia contra la mujer que es el aborto. Porque han de saber que la posmodernidad entiende el progresismo como la apología de los intersticios.

Y porque en cierta manifestación, cuando nos encontrábamos en el fragor de esta controversia, los cámaras de *Intereconomía* no quisieron grabar mi alegato feminista de izquierdas a favor de la vida. O porque El País —hipócritamente— me dijo que sí, que le interesaba mi opinión, me entrevistó y luego enterró mis palabras en una papelera.

No nos embarazamos de lechugas, nos embarazamos de nuestros hijos. Necesitamos menos ideología y más feminismo verdadero.

Sergio Barbero Briones
Investigador del CSIC

NIEVE EN LAS PUPILAS

...las cataratas son como un derrame de nieve sobre las pupilas. Por otro lado, glaucoma proviene de la palabra griega glaukos, que notaba un color azul claro, el color de los ojos de la diosa Atenea, la de los ojos glaucos, al decir de Homero.

En raras ocasiones una patología es bautizada con un bello nombre, o menos aún, con una palabra que rememore algo exótico o deseable. Sin embargo, en la oftalmología hay, cuanto menos, dos singulares excepciones: el glaucoma y las cataratas. Por glaucoma se entiende un conjunto de alteraciones oculares que acaban dañando al nervio óptico «conducto de información visual al cerebro», y que normalmente están asociadas a un incremento de la presión intraocular. Las cataratas se producen cuando el cristalino «elemento óptico del ojo humano que permite la visión de objetos cercanos» pierde su transparencia.

La denominación de cataratas es una bella metáfora ideada en la Edad Media. Desde la Antigüedad se creía que el órgano encargado de transformar el estímulo visual en información procesable por el cerebro era el cristalino; hoy sabemos que es la retina. También creían que la pérdida de transparencia no se producía directamente en el cristalino, sino más bien porque una especie de velo se interponía delante de éste. Es como si tratásemos de ver a través de unas cataratas. Podríamos imaginar otra representación alegórica: las cataratas son como un derrame de nieve sobre las pupilas. Por otro lado, glaucoma proviene de la palabra griega *glaukos*, que denotaba un color azul claro, el color de los ojos de la diosa Atenea, la de los ojos glaucos, al decir de Homero. Paradójicamente, los griegos utilizaban la palabra *glauco*, no para designar el glaucoma, que aparentemente no conocían, sino para describir las cataratas. El velo que se interponía en la visión era, pues, de color *glauco*. Desde entonces hemos aprendido muchas cosas, entre otras que glaucoma y cataratas no son lo mismo, aunque quede mucho por saber.

La catarata senil, la originada por la edad, es la más usual. Sobre su etiología todavía existen mu-

chas dudas. Aunque varios estudios señalan que los factores genéticos son importantes, los factores ambientales también lo son, y de hecho son ellos los únicos que permiten cierta prevención; por ejemplo evitar la exposición excesiva de radiación ultravioleta tipo B (UV-B). Precisamente, la mayor exposición a radiación ultravioleta, más presente en comunidades agrarias que pasan mucho tiempo al aire libre, puede explicar por qué en un país como la India la prevalencia de las cataratas es mayor que en Estados Unidos, siendo además más temprana la edad de aparición. A día de hoy, no existen fármacos verdaderamente efectivos que puedan prevenir la aparición de la catarata senil. Lo cual deja a la cirugía de cataratas como la única intervención práctica para solucionar el problema.

Durante mucho tiempo la cirugía de cataratas consistió esencialmente en desplazar la posición del cristalino dentro del ojo, de manera que el cristalino opaco no bloqueaba la entrada de luz. Tal acción se conseguía por medio de un instrumento punzante que se introducía dentro del ojo. No es difícil imaginarse que tal procedimiento (en la literatura anglosajona denominado *coaching*) producía serias complicaciones pos-operatorias.

No sería hasta la época moderna cuando la técnica quirúrgica evolucionó hacia la extracción del cristalino fuera del ojo, algo que en Europa realizaría por primera vez, en 1750, el intrépido cirujano Jacques Daviel. Por entonces ya se reconocía que el cristalino era un elemento óptico más del ojo, y no su órgano receptor de la visión, y que además era precisamente aquí donde se producía la pérdida de transparencia. Las cataratas se producían dentro del cristalino, en vez de delante de él. Por tanto era perfectamente plausible su extracción.

Con todo, la extracción del cristalino, siempre por medios mecánicos, era difícil de efectuar ya que implicaba gran pericia por parte del cirujano. El avance definitivo acaeció ya en el siglo xx cuando la extracción mecánica se sustituyó por métodos de succión; en este avance no podemos olvidar la aportación del oftalmólogo español Ignacio Barraquer quien inventó el *erisífac*, en el que la succión se realizaba por me-

dio de una ventosa. Actualmente la técnica más estándar es la denominada técnica de *faco-emulsificación*, basada en la fragmentación del cristalino en pequeños fragmentos con ayuda de un sistema de ultrasonidos, lo cual permite su posterior absorción a través de pequeñas incisiones corneales.

Una segunda, y crucial innovación en el siglo xx, fue el inicio de la implantación de lentes intraoculares. El ojo humano consigue formar imágenes gracias a la acción combinada de dos componentes oculares que actúan como lentes ópticas: la cornea y el cristalino. Cuando tras cirugía de cataratas el cristalino se extrae, la capacidad óptica del ojo se ve seriamente alterada, con lo que es muy conveniente restaurarla por medio del uso de una lente óptica auxiliar que reemplace el efecto del cristalino. Es razonable pensar que una posición adecuada para esta lente auxiliar sea el mismo lugar donde se encontraba el cristalino de manera natural. Esto conlleva la necesidad de diseñar lentes que puedan introducirse dentro del ojo (lentes intraoculares) y que toleradas por éste permitan recobrar la potencia óptica del ojo.

La ciencia se construye, en no pocas ocasiones, gracias al encuentro entre la lucidez y el azar. En la historia de las lentes intraoculares, el oftalmólogo inglés Harold Ridley encarnó la lucidez y un piloto de las fuerzas aéreas británicas el azar. Durante un ataque aéreo, en la Segunda Guerra Mundial, el teniente Gordon Cleaver fue herido en los ojos, dentro de los cuales se introdujeron varios fragmentos de plástico (material acrílico). Ridley fue el médico que trató los ojos de Cleaver, lo que le permitió observar que la presencia de estos fragmentos de plástico no produjeron sorprendentemente reacciones inflamatorias dentro del ojo. Esta observación hizo las veces de un pequeño ensayo clínico que sirvió de aliciente a Ridley para pensar que las lentes intraoculares podrían estar hechas de cierto material plástico. Ridley implantó la primera lente intraocular el 29 de noviembre de 1949 a una mujer de 45 años. Desde entonces han sido millones las lentes intraoculares que se han utilizado en cirugía de cataratas.

La cirugía de cataratas, basada en *faco-emulsificación*, con posterior implante de lente intraocular es hoy el estándar de referencia. Sólo en España se realizan más

de doscientas mil intervenciones al año, siendo la cirugía oftálmica más habitual.

Sin embargo, tal como ocurre con tantos otros avances de la medicina moderna, su uso es trágicamente desigual según la zona del mundo donde se viva. Mientras en los países ricos no es difícil encontrar lugares donde se implanten lentes intraoculares en mascotas, tras la oportuna cirugía de cataratas, en amplias regiones empobrecidas del mundo muchas personas son ciegas debido a cataratas no operadas. Según datos recopilados por la Organización Mundial de la Salud, alrededor de veinte millones de personas son ciegas por cataratas no operadas «es lacerante que sea la primera causa de ceguera en el mundo» y muchos más millones, sin llegar a ser ciegos, tienen serias deficiencias visuales. Sólo en África, seis millones de personas sufren esta tragedia diaria, donde la operación de *faco-emulsificación* no está disponible fácilmente, por lo que no sorprende que aún hoy la antiquísima técnica de *coaching* se siga utilizando en diversas zonas del África Sub-Sahariana. Cuando la ceguera llama a las puertas de la pobreza, las consecuencias no son solamente trágicas para la forma de vida, sino para la propia vida. Está demostrado que la mortalidad de las personas mayores ciegas, en regiones pobres, es bastante mayor de lo normal.

¿Es posible acabar con esto? Claro que sí. Un ejemplar modelo es lo ocurrido en la India. En este país se ha conseguido pasar de 1.2 millones de operaciones de cataratas en 1992 a 4.8 millones en 2006, de entre las cuales, en un 90% se implantó una lente intraocular. Este gran avance ha sido posible gracias a la sinergia de una serie de factores, fundamentalmente dos: la puesta en marcha de unos ambiciosos planes gubernamentales y la actuación de ONGs locales e internacionales; en particular la aparición en escena de Aurolab, una fundación sin ánimo de lucro dedicada a la fabricación de lentes intraoculares de bajo coste. Aurolab proporciona lentes intraoculares a un coste mucho más asequible que el existente en un mercado dominado por las empresas del mundo desarrollado. Aurolab ha expandido su área de actuación y hoy, aparte de las lentes intraoculares, fabrican otros productos oftálmicos que venden a multitud de países.

Si como decía Péguy¹ el primer imperativo social es acabar con la miseria, la ciencia y la técnica deben prestar todos sus medios al propósito de erradicar la ceguera por cataratas. Los ojos son, como pensaba Leonardo da Vinci, la ventana del alma, por lo que cuando éstos se oscurecen por la glauca nieve, el alma pierde parte de su capacidad de volar más allá de nuestro propio cuerpo.

1. Herrando, Carmen: *Recordando a Charles Péguy*, Acontecimiento, 112, p. 13.

Miguel Ángel Castaño Martín
Licenciado en Filosofía

EL EMPERADOR DESNUDO



ARTUR MAS.

FUENTE: FLICKR CONVERGÈNCIA DEMOCRÀTICA DE CATALUNYA

Resulta ciertamente complicado sustraerse a la contingencia que rodea un determinado tema cuando se presenta con tan mórbido aspecto. No obstante, ignorar aquélla al formular una respuesta no sólo nos previene de incurrir en falacias *ad hominem*, sino que nos permite elaborar argumentos frente a propuestas similares que se formulen en un futuro quizá no tan embarrado por el escándalo.

El desafío separatista muy probablemente se encuentra desacreditado en todo su ropaje: el excremento de la corrupción que salpica a su reverenciado ideólogo, unas puestas en escena institucionales que ni el mismo Berlanga logró concebir para su eterna Villar del Río, o la deformación esperpéntica de la historia que elabora, proyectando los acontecimientos pasados sobre un espejo valleincliniano son sólo algunos ejemplos. No obstante, la respuesta a su insistente demanda, que palpita con ilusión en las calles de Barcelona como todo un clamor del *poble oprimit*, no ha de partir de la forma ni de lo puntual: es preciso atender a lo central. *¡Es la raíz, estúpido!* Y esa raíz, causa de todo, pero a la vez única solución sensata, no es otra que la idea misma de nación, en su sentido más genérico.

Hay quien habla de nuestra época como aquélla en la que han caído todos los ídolos, la era de la post-ingenuidad. ¿Quién sigue creyendo en ángeles que se aparecen a jóvenes vírgenes, en ritos envueltos en incienso y olor a iglesia vieja? ¿Quién es, acaso, tan *naïve* como para tragarse todo eso, especialmente cuando viene de unos hombres célibes envueltos en rancias túnicas? La educación y la razón nos han alumbrado con la única verdad: el hombre —¡el/la individuo/a, discúlpenme!— lo puede todo, y así como desee algo, se hará; se trata de una reformulación del Génesis, aunque nosotros ni siquiera necesitamos el séptimo día para descansar y reflexionar; seguimos produciendo incluso en festivo. Ya no creemos: elegimos. El discurso separatista lo tiene claro: existe un derecho a decidir. Porque la democracia es eso: elegir, aunqueelijamos encarnarnos en la piara de cerdos y despeñarnos. Amamos la ciencia, ésa que

nos libera del lastre del dolor, pero no por ello olvidamos el Romanticismo y su oda a la apetencia —que muchos toman, no obstante, por sentimiento. Sentir, sentirse. ¿Cómo se siente usted hoy? ¿Catalán? ¡Sepárennos pues! Ya mañana será otro día. Hay que dejarse llevar; nos lo dicen todos los días en todos lados. *Fiat Catalunya Lliure et pereat mundus!* ¿Qué más dan la economía o los analistas internacionales? ¿Qué sabrán ellos del sentir, de nuestro sentimiento de diferenciación, de lo que late en el fondo más profundo de nuestro ser? La adscripción al movimiento separatista tiene un algo de festivo, de esperanza en un futuro mesiánico, liberador. Liberador de no se sabe qué, pero liberador. La verdadera Tierra Prometida. Resulta, después de todo, que la época de la post-ingenuidad quizás no sea tal. Tan sólo le falta al *President* hacer brotar agua de la roca con su cayado en esta aciaga y dura travesía.

Mientras ello sucede, una partida de mojigatos acomodados y temerosos de Madrid, con tanto miedo a los rebeldes del norte como a cualquier posible emulación del espíritu de firmeza de sus antepasados —no es para menos, les ha costado mucho desembarazarse del pesado fardo del franquismo legado por sus padres— tratan de convencerlos como a un niño malcriado. Hablan de leyes, aburriéndose a sí mismos. ¡*Mejor juntos!*, gritan otros, los más cursis. A ello se unen los economistas, con sus gráficos, sus caídas del PIB en caso de independencia, sus malos augurios troïkanos. ¿*Veís como no os conviene?* Suenan a padre primerizo y acomplejado que, en lugar de aplicar correctivos, cede sin parar hasta que el hijo un día lo agrade; se pregunta entonces el porqué. Unos cuantos parecen adquirir cierta firmeza: *No entrarán en la Unión Europea, y patearé para que así sea.* Los apaciguan como Francia y Gran Bretaña a la insaciable Alemania nacionalsocialista —curioso que compartan uno de sus calificativos sin pudor. También hay un pequeño grupúsculo de patriotas que, indignados con razón ante una Historia que se presenta abiertamente manipulada, contorsionada cual acróbata —como todo relato histórico que se emplea para justificar pretensiones presentes—, se esfuerzan en desarmar el planteamiento que de la Guerra de Sucesión y de la entrada de las tropas borbónicas en Barcelona hacen los separatistas. Por otro lado, los más divertidos —porque ya no queda otra que reír— proponen un Estado federal, lo que le hace a uno inevitablemente preguntarse de qué modelo territorial

disfrutamos acaso ahora —el propio Garrigues Walker afirmó hace poco que si no bautizaron a la España de las Autonomías en el momento de su nacimiento con el epíteto de *federal* fue precisamente por pudor, y no por falta de rigor. Ese rigor que les falta a quienes auspician tales pretensiones: *hay que apoyar la España federal*, signifique lo que signifique. No se aperciben —parece— que lo que reclaman los gritos de la Diagonal es la independencia, la amputación total, y no esa especie de dependencia dulce y cordial a la estadounidense. Y, por último, hay otros, quizá los peores, que con un ademán de dejación y hartazgo se rinden ante lo absurdo —pasando, sin pretenderlo, a ser cómplices: *Que decidan y nos dejen en paz o si tantos lo piden, habrá que escucharlos...* Se les escapa, quizás, que una idiotez repetida por miles no deja por ello de serlo.

Son muchas, pues, las respuestas planteadas, sin duda todas ellas igual de bienintencionadas —o no—, pero desde luego todas igual de erradas, si lo que pretenden es poner orden en este caos. Hay quien se desespera y lo ve como un problema sin solución: ¿cómo vas a hacer que se sientan lo que no se sienten? No es ésta, sin embargo, la voluntad que albergamos quienes deseamos la unidad. Tampoco enrocarnos en una discusión metafísica y en igual medida bizantina sobre qué es y qué no es *nación* —hay un amplio abanico de grises que prolongaría el debate hasta el día del juicio. Y, del mismo modo, no apelamos a un sentimiento nacionalista español con el que muchos podrían no sentirse identificados. Lo que proponemos es el destierro del sentimiento de la escena política —pese a que una visión schumpeteriana de los comicios electorales nos revele que se apela a él con gran asiduidad para lograr la adhesión del voto. A nadie se le escapa que fundar la oposición a la pena de muerte en que a uno *le dé lástima* el ejecutado sería de todo punto ridículo; antes bien, son razones vinculadas con la dignidad de la persona las que nos llevan a muchos a adoptar dicha postura, razones que van más allá de una emoción o de una lágrima puntual. Se trata de algo mucho más serio y duradero; una cuestión de principios.

El separatismo no esgrime hoy argumentos que vayan más allá de la sentimentalidad, del vello erizado ante las antorchas que iluminan miles de senyeras y esteladas. Y no lo hace, sencillamente, porque no puede. Basta escarbar un poco en busca de la sustancia de las demandas para ver que no existe tal cosa. Se apela, en



FUENTE: FLICKR CONVERGÈNCIA DEMOCRÀTICA DE CATALUNYA

esta época pretendidamente post-ingenua, al concepto de *nación*, de *pueblo*, como si fuesen entes ajenos a las personas —hasta hoy creía que sólo la derecha española más tradicionalista pensaba en la idea de *nación* como algo existente con anterioridad al hombre (y a la mujer, sí, y a la mujer), algo hallado en la mente de Dios antes incluso de crear a Adán (sí, sí, España precedía a Abraham)—; pero, ¿dónde está, acaso, ese pueblo que ha de decidir y que yo no logro distinguir? ¿Quiénes son los catalanes? ¿Es que han logrado Cataluña o el País Vasco, como esa tribu aislada del Brasil que hace poco se halló, mantenerse, en su puridad, ajena al resto del planeta? Menéndez Pidal ofreció en pleno franquismo las claves sobre cómo distinguir al *español*: *sobriedad de gustos, apertencias y aspiraciones, sencillez de costumbres, firmeza de las tradiciones familiares, desatención de los intereses materiales...* Hoy esbozamos una pequeña sonrisa de arrogancia al leerlo —¡hay quien incluso se solivianta!—; lo cierto es que nadie, salvo algún que otro nostálgico con la bandera del pollo al hombro, se lo cree. *Chorradas*. Otras *chorradas*, sin embargo, sí parecen tener éxito, pese a ser esencialmente iguales.

Hace poco me comentaba una amiga cómo su novio, que lleva tan sólo poco más de un año viviendo en Escocia, había tenido la oportunidad, prudentemente descartada, de participar en la consulta sobre su independencia. ¿Era, pues, él parte de ese pueblo escocés que decidía y que *tenía derecho a hacerlo*? ¿Sería yo, madrileño

de pura cepa, legítimo titular del citado derecho a decidir en el caso de que optara por empadronarme mañana mismo en Esplugues de Llobregat? ¿O es que acaso, pese al discurso aquél —pretendidamente internacionalista— de que *puede ser catalán quien así se sienta*, no se esconde tras todo esto sino una aspiración a la diferenciación que emula en su esencia a lo que es la xenofobia en su estado más puro y descarnado? ¿No sería el día después a la independencia sino la ocasión idónea y soñada para eliminar todo lo considerado español de las tierras catalanas, un momento de paroxismo generalizado, de cólera sin fundamento; el tiempo de los arribistas, si no lo es ya, si no lo ha sido todos estos años de fraude intelectual convertido en tesis política? ¿No es todo ello sino una negación de lo ajeno —que bien podría tenerse por propio si lo desearan—, antes que una afirmación y reivindicación propias que, de entrada, nadie pretende anular? ¿No es lo que late bajo este movimiento que se reviste de alegría y entusiasmo sino una suerte de odio *racista* por parte de la masa encandilada, y un ansia feudal de poder y de *ser cabeza de ratón antes que cola de león* por parte de quienes los lideran? Todas estas preguntas ponen de evidencia la realidad de lo que hoy nos está sucediendo, la realidad de un mensaje absurdo, sustentado en una historia mítica ante la que incluso los más ateos no dudan en prosternarse. El genial Tomás y Valiente, en un artículo publicado en *El País* hace precisamente una década —y aún seguimos a vueltas...—, nos ponía en guardia frente a los planteamientos nacionalistas de toda clase: *¿No será que todo nacionalismo, al inventar la historia del sujeto colectivo que exalta y mitifica, contiene ya elementos grotescos? ¿No será que esos contenidos, transmitidos con plena conciencia instrumental de su eficacia como mecanismos de cohesión de un «yo» colectivo y como justificación de una determinada forma de poder, devienen ridículos en cuanto la mirada o el oído que los recibe escapa a la trampa del pensamiento mítico en que todo nacionalismo se basa?*

No hizo sino revelar de forma magnífica la desnudez de nuestro particular emperador. En la fábula, hubo de ser un niño quien llamase la atención sobre el absurdo del desfile nudista: *¡Pero si no lleva nada!* El resto callaba, porque era más cómodo, porque era conveniente. Igual sucede ahora, cuando, víctimas todos de un engaño que ya muchos (y hace mucho tiempo) advirtieron, nos lanzamos sin pudor ni reflexión a la pugna abierta, repitiendo como papagayos argumentos que no por manidos

adquieren mayor fortaleza intelectual. Lejos de alzarnos frente a la sinrazón, frente a lo absurdo, frente a lo que, en el plano de la inteligencia incluso, debería resultarnos ofensivo, entramos a lomos de elefantes en cacharrerías repletas de discusiones bizantinas, y sacamos unos los legajos que se conservan de la Guerra de Sucesión, escudándonos otros en aquellos que llamaron *Decretos de Nueva Planta*, abandonando poco a poco todos el terreno de la política para entrar así de lleno en un entremés cervantino, en el delirio más barroco. Es en esta locura total y vibrante donde con gran fuerza se impone la necesidad de esa voz infantil —esas voces curiosas e inquietas que demandan la explicación de todo—, un grito agudo y débil que de repente detiene a la multitud y fuerza la avergonzada reflexión.

Y no se confunda nadie: no trato, en modo alguno, de derribar la idea de nación como elemento integrador, como comunidad en que se vean satisfechas las necesidades sociales y de cierta diferenciación de la persona y del grupo frente al resto —¿qué hay de malo, acaso, en sentir tu himno, en sentir en tu pecho el latido de tus colores? Se trata, no obstante, de suprimirla como elemento justificador de oportunismos políticos, como reivindicación mítica y legendaria, o como razón para la discriminación o la aversión al otro. La existencia de la nación como fuente de identidad no sólo es posible de un modo inocuo, sino que se trata de algo necesario, como han puesto de manifiesto numerosos filósofos contemporáneos. Habermas, en este sentido, acuñó la idea de *patriotismo constitucional* para fomentar esa idea de pertenencia sin caer en los excesos del nacionalsocialismo, precisamente porque era consciente de su relevancia. Algunos, incluso, como Finkelkraut, emparentan el propio concepto de nación con toda una serie de valores que nos diferencian frente a otras *civilizaciones*, no habiendo de ser esa *nación*, por tanto, algo necesariamente aséptico o huero, o fundado únicamente en una Carta Magna.

En cualquier caso, es preciso no perder la cordura ni la sensatez; es más que nunca pertinente *vivir la nación*, la que sea, y si es que se desea, como se viven las cabalgatas de la Natividad: hay quienes, inocentes, las disfru-

tan con pura felicidad e ilusionada exaltación; pero las mentes sanas y formadas, como se nos ha de presumir a una mayoría de habitantes que participamos en sociedad, que salimos cada día a trabajar y a sacar adelante nuestras mejores aspiraciones, hemos de vivirla como esos padres que acompañan a sus ilusionados hijos el cinco de enero: sabemos que bajo esa barba postiza de Melchor o esa pintura negra de Baltasar desfila un concejal —¡quizás hasta uno imputado! Pero ello no nos impide vivir esos momentos con calma, con ojos encandilados, sentimentales, sin pretensiones políticas, sin ánimos oportunistas. En definitiva, lo que se propone en estas líneas es un *nacionalismo tranquilo*, alejado de las exaltaciones decimonónicas que hoy nos saturan y que nos colocan al borde de un precipicio que nunca debió abrirse ante nosotros.

Resulta sin duda impopular decir *no* en estos días. Hay que votar, y votarlo todo, incluso lo absurdo, e incluso cuando somos conscientes de tal absurdo. Existe pudor y miedo a ser asimilados a momentos de nuestra historia de los que renegamos. Votar y votar. Hasta los hijos deben desatender a sus padres y votar qué van a cenar esta noche o a qué hora se van a la cama. Lo contrario es represión, intolerancia, educar en la rigidez —a nadie se les escapa que la solución a esta sublevación filial es el maltusianismo *à la chinoise*. Precisamente y con no poca razón afirmó Finkelkraut a este respecto en unas recientes declaraciones no exentas de polémica que para salvar la democracia resultaba necesario *combatir el exceso de democracia*. Es preciso ahora, más que nunca, decir que *no*, simplemente *no*. Decir *basta* a la creación imaginaria de problemas, de agravios que solventar, que tan sólo ocultan ansias personales y arribismos particulares, que nos impiden atender a los auténticos problemas de la persona a los que el Estado y las instituciones han de atender. Quizás tan sólo así podremos *desenmascarar* la desnudez de esos emperadores que con excesiva asiduidad desfilan por nuestras tierras y televisores. Quizás tan sólo así podamos entender las *naciones* como lo que acertadamente Tomás y Valiente señaló que habían de ser: identidades colectivas que no se excluyen entre sí, sino que se superponen y enriquecen, como círculos diversos, diferentes pero compatibles.

Carmen Herrando

Del I. E. Mounier. Profesora de la Universidad S. Jorge (Zaragoza)

¿ESPERANZA EN LA «SOCIEDAD DEL CANSANCIO»?

Unas notas sobre el pensamiento de Byung-Chul Han



Byung-Chul Han es un filósofo de origen coreano que estudió Filosofía en la universidad de Friburgo y Literatura alemana y Teología en la de Munich. Su obra reciente hace un diagnóstico de nuestro mundo, empezando por su calificación de nuestra sociedad como «sociedad del cansancio». Han presenta la sociedad actual como un mundo repleto de «violencia neuronal»; se refiere con esto a las patologías imperantes en el todavía joven siglo XXI que son sobre todo neurosis y enfermedades mentales del tenor de la depresión, los trastornos por déficit de la atención (con o sin hiperactividad —generalmente «con»—), el trastorno límite de la personalidad, o los llamados síndromes de desgaste ocupacional, por no extendernos en más enunciaciones de este tipo. Según el autor, estos trastornos manifiestan un exceso de *positividad*, planteada en contraste con lo que tradicionalmente se ha entendido por enfermedad y que hasta la fecha venía considerándose como algo negativo, algo que ataca al organismo y que Han emplaza en la órbita de lo «inmunológico» para diferenciarlo así de estas «nuevas» enfermedades *positivas*. Nos hallamos, pues, iniciando un paradigma nuevo que ya no es el inmunológico anterior, y cuya transición empezó, para Byung-Chul Han, en el momento de la guerra fría. Si lo de antes se caracterizó por resistir ante la extrañeza, por combatir la negatividad, lo que viene y prolifera es lo contrario, la positividad, en el sentido de que, como escribe nuestro autor, «lo extraño se sustituye por lo exótico, y el turista lo recorre»¹. Es lo propio de la era de la globalización, que por su propia esencia no podía seguir siendo inmunológica. Han recoge esta idea de las reflexiones de Roberto Esposito, pero la amplía, y lee la realidad presente al amparo de este exceso de positividad que constituye para él un verdadero cambio de modelo, el acorde con la globalización y con un mundo plagado de toda suerte de solicitudes.

1. Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona, 2012, p. 14.

La positividad presente se refiere, así, a la «sobr abundancia de lo idéntico», y como impera esta suerte de opulencia de lo mismo, el filósofo habla de la «violencia de la positividad», resultante de la superproducción, el superrendimiento o la supercomunicación, y que ya no es «viral», pues no se deriva de ningún microorganismo enemigo ni de nada contra lo que nuestro organismo tenga que luchar con la espada de la inmunidad. Presentado el nuevo paradigma de la positividad con esta «violencia neuronal» en su centro, Han plantea la nueva sociedad del siglo XXI como la sociedad del rendimiento, más allá de la sociedad disciplinaria de la que hablaba Michel Foucault, pero siendo consecuencia de ella, en cierto modo. La sociedad foucaultiana era aún de la negatividad, y se caracterizaba por la obligación y el no-poder; la sociedad del rendimiento, en cambio, tiene como característica principal el «no poder más», pues el sujeto que la configura, como dice Han, «ya no puede *poder más*»². La explicación que nuestro autor da a este proceso de cambio es que, para aumentar la productividad, el paradigma disciplinario (negativo) se sustituye por el del rendimiento (positivo), y así se gana en eficiencia, pues la positividad del poder es mucho más eficiente que la negatividad del deber. Pero como el poder no anula el deber, por más que la sociedad asuma la importancia del poder, el sujeto de rendimiento continúa siendo disciplinado; sólo que la consecuencia es una presión excesiva que se traduce no tanto en responsabilidad como en el imperativo del rendimiento, por el que, esta vez según Ehrenberg, se rige la sociedad del trabajo de la modernidad tardía. Sin embargo, Han no está de acuerdo con la asociación que este último autor hace entre el hombre de los últimos tiempos y el individuo soberano de Nietzsche, pues considera que el mismo Nietzsche vería al hombre de nuestros días como un ser humano que no hace más que trabajar: el hombre que sólo trabaja. Para Byung-Chul Han, en efecto, si por algo se caracteriza

el ser humano de nuestro tiempo es por quedar desprotegido frente a tanta positividad, por carecer, en definitiva, de soberanía; y por eso dice de este *hombre del rendimiento* que ya no puede poder más, lo que le está llevando «a un destructivo reproche de sí mismo y a la autoagresión». En realidad, el proceso consiste en pasar de la obediencia a cierta soberanía, pero una soberanía que se convierte en libertad coaccionada, en libertad obligada, con lo que la libertad queda del todo desvirtuada, pues se trata de estar obligado a rendir al máximo hasta que el exceso de trabajo y de rendimiento tornan en autoexplotación. Autoexplotación, por cierto, como hace ver nuestro filósofo, que resulta mucho más eficaz que la explotación por parte de otros, pues se acompaña de un sentimiento de libertad que aunque no pasa de sentimiento, incentiva la producción. Por eso puede afirmar Han que «las enfermedades psíquicas de la sociedad del rendimiento constituyen precisamente las manifestaciones patológicas de esta libertad paradójica»³.

Lo que queda trastocado y ciertamente roto en esta vorágine del rendimiento —que luego, a la larga, resulta no rendir tanto como se pretende hacer ver— es la atención, la virtud primordial de la vida centrada, la raíz de la hondura espiritual. Para Han es evidente que esta tendencia a hacer mil cosas, el conocido como *multitasking*, tan diferente del ideal de caballero andante que presenta don Quijote⁴—, no significa progreso alguno. Al contrario, se trata más bien de una regresión; y nuestro filósofo justifica esta afirmación considerando que tal multi-hacer se acerca más al animal salvaje que al ser civilizado. «Los recientes desarrollos sociales y el cambio de estructura de la atención provocan que la sociedad humana se acerque cada vez más al salvajismo», afirma Han rotundamente⁵. Y no le falta razón, pues a nadie con sentido común se le escapa la importancia que una atención sosegada y contemplativa ha tenido y seguirá teniendo en cualquier paso dado por los hombres. Pero lo que hoy impera es algo peor que

2. *Ibíd.*, p. 31.

3. *Ibíd.*, p. 32.

4. El caballero andante tiene que saber de todo, no para sí mismo, sino para ayudar a otros deshaciendo entuertos y socorriendo a los débiles. Véase el capítulo XVIII de la Segunda parte de *El Quijote*, donde Cervantes habla de las muchas escuelas que ha de cursar el verdadero caballero andante.

5. *Ibíd.*, p. 34.

el *divertissement*, tan denostado por el gran Pascal; impera la agitación permanente. Y esta agitación exacerbada no puede generar más que desasosiego, agotamiento, confusión, y, naturalmente, neurosis a raudales. Hasta el aburrimiento queda hoy esquinado y relegado al cuarto oscuro...

Por eso recurre Han a Walter Benjamin cuando recuerda que el aburrimiento profundo es «el pájaro de sueño que incuba el huevo de la experiencia», y que también el hastío es preciso para gestar algo nuevo, porque por sus arrabales ronda el mundo espiritual, mientras que «la pura agitación no genera nada nuevo»⁶ y aleja al hombre de cualquier asomo de vivencia profunda. El ser humano no puede ser él mismo sin ese detenimiento en el que se teje el encuentro con su ser más propio; sin la dimensión interior no existe el hombre, o, mejor, no se da la persona. Necesitamos acudir a la atención profunda y contemplativa, a la escucha atenta, aunque resulte del hastío, de la melancolía o de la negrura. Es preferible el aburrimiento al «sinvivir» de la agitación, a la vibración permanente de la factibilidad sin objeto, sin consciencia ni frutos. Pues sin detenimiento y sin silencio no hay vida interior, y el hombre que no se para a mirar y no se adentra en sí mismo y en el cuidado de las cosas, pierde la esencia de la vida, el milagro de la vida personal. Como veía Nietzsche,

«Por falta de sosiego, nuestra civilización desemboca en una nueva barbarie. En ninguna época se han cotizado más los activos, es decir, los desasossegados. Cuéntase, por tanto —sigue diciendo Nietzsche— entre las correcciones necesarias que deben hacerse al carácter de la humanidad el fortalecimiento en amplia medida del elemento contemplativo»⁷.

Byung-Chul Han explora también la filosofía de Hannah Arendt, sobre todo *La condición humana*, y se da cuenta de que tampoco el *animal laborans* que presenta la pensadora se corresponde con el hombre del rendimiento que puebla nuestro presente. Pero es que el hombre del presente también ha perdido las creencias: ya no cree en Dios ni en una vida después de esta, y por ello deja de creer y de esperar hasta en la misma realidad, que es el referente moral por ex-

celencia. Han denuncia la «desnarrativización» general del mundo, que desnuda por completo la misma vida, dejándola más desabrigada que la vida del *homo sacer*, el hombre maldito, en cuya realidad se adentra el pensador italiano Giorgio Agamben. Pero Byung-Chul Han ahonda de otro modo en esta categoría de hombre aniquilable —el paria—, y logra devolverle su significado profundo y original, el de hombre sagrado; de manera que «si la sociedad del rendimiento tardomoderna nos reduce a todos a la vida desnuda, entonces no solamente los seres humanos al margen de la sociedad o que se hallan en estado de excepción, es decir, no sólo los excluidos, sino todos nosotros, somos *homini sacri* sin excepción»⁸. Rescata así nuestro filósofo la figura del *musulmán* que hicieron famosa los campos de trabajos forzados y de exterminio, a la que en cierto modo son equiparables tantas personas que sufren hoy depresión y falta de sentido y serios trastornos de la personalidad, con la sola diferencia de que los del presente están bien nutridos. Pero si es así, si también esta vida desnuda es sagrada, tendrá que ser conservada a toda costa...

En medio de estas consideraciones sobre nuestro mundo, lo que Byung-Chul Han subraya con ahínco es la necesidad de vida contemplativa. E invita a pararse, a hacer el esfuerzo de limpiar la mirada, a sabiendas de que de ello adolece el hombre de hoy, neurotizado y confundido. Porque la confusión es tan grande, que llegamos a creer que somos más libres cuando más activos estamos, y que se ha de aparentar firmeza de espíritu aun cuando la duda más punzante hostigue allá en el fondo. Vivimos de apariencias. Y la deshumanización no hace más que crecer, insolente y trágica; por eso este filósofo de origen coreano, estudioso de Heidegger, insiste en la necesidad de recuperar cuanto es humano, recordando, como hiciera su maestro, que la vacilación y la duda no son sino una cierta piedad del pensamiento...

En esta misma línea de recuperar lo más humano, se refiere Han a *Bartleby*, el relato de Melville. No queda muy de acuerdo con la particular lectura que de esta narración hace Agamben porque ve negatividad donde el pensador italiano detecta aún cierta

6. *Ibid.*, p. 35.

7. F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, Akal, Madrid, 2007, p. 180.

positividad. En Agamben, por cierto, hay no pocos ecos de la filósofa francesa Simone Weil (no en vano su tesis doctoral versó sobre ella); y aunque estas categorías weilianas no aparezcan en *La sociedad del cansancio* de Byung-Chul Han, están de algún modo latentes, pues las reflexiones que esta lectura suya de nuestro mundo despiertan hacen pensar en la «acción que no actúa» (*action non-agissante*) de Simone Weil, o en la misma *descreación*, que sí menciona a partir de la lectura de Agamben, ya que ve en Bartleby un anunciador de una nueva creación que sería más bien «des-creación».

La filosofía de la descreación de Simone Weil, que aparece ya en la vieja cábala, o su mística del *no hacer* están presentes en el hondón de este pensamiento lúcido que invita —hay que volver a subrayarlo— a la contemplación y al detenimiento en un mundo patológicamente agitado e idiotizado por la instrumentalización y la mecanización del propio hombre.

Pero, ¿dónde está la esperanza en esta sociedad del rendimiento, transformada cada vez más en sociedad del dopaje, y en la que el ser humano acaba clamando desde la derrota del cansancio? Lo terrible es que se trata de un cansancio solitario, y que, como dice Handke, es violencia, porque destruye toda comunidad, toda cercanía y aun el mismo lenguaje⁹. Sin embargo, hay otro cansancio capaz de reconciliar y reconocer, un cansancio que abre el espacio de un «entre» porque debilita la fuerza del yo y hace a éste vulnerable y misericordioso, abierto a sentir de nuevo la presencia del otro, al tratarse de un «cansancio del nosotros» y estar referido al otro: «te estoy cansado», dirá Handke. Han aboga por los frutos de este «cansancio fundamental» que es «cualquier cosa menos un estado de agotamiento en el que uno se siente incapaz de hacer algo»¹⁰; se fija en un cansancio que,

referido al *no-hacer*, inspira y deja que surja el espíritu. Así, en esta contemplación de la inspiración que brota *de profundis*, nuestro filósofo, al igual que Handke, se imagina la comunidad de Pentecostés, y la imagina *cansada* en el momento de recibir el Espíritu Santo... o contempla también cansado al mismo Dios antes de descansar el séptimo día de la creación... Es aquí donde bulle discreta la esperanza, pues el cansancio desarma al «hombre de la positividad» y logra que éste adquiera sosiego cuando se hace consciente de su propia derrota.

Byung-Chul Han está convencido de que «el exceso del aumento de rendimiento provoca el infarto del alma»¹¹. Es de sentido común, por lo demás, pero muchas personas en nuestro mundo no lo verían —seguramente— tan claro, imbuidas como están en la vorágine del hacer. Por eso, frente a tanta mecanización y al exceso de positividad, que hace que el hombre termine con sus sentires y cavilaciones de hombre, nuestro pensador recuerda *la inmanente religión del cansancio*, de Handke, con una evocación que quiere ser ante todo un guiño hacia la Comunidad de Pentecostés.

Estos días he sabido que se está recuperando la obra de Miguel de Molinos, aragonés de Muniesa autor de la *Guía espiritual*; y, lo que es más sorprendente, que se ha abierto su proceso de beatificación después de tantos años de condena. Estos tiempos nuestros, tan parecidos en muchas cosas a los de Emmanuel Mounier, no piden precisamente quietismo, pero sí una militancia sensata, alimentada de interioridad y de silencio, que son pilares para generar lucidez y contrarrestar el estruendo del mundo, pues ya lo decía el propio Mounier y lo dejó escrito en *El personalismo*: «Dios es silencioso, y cuanto vale en el mundo está henchido de silencio»¹².

8. *Ibid.*, p. 47.

9. *Ibid.*, p. 73. Véase P. Handke, *Ensayo sobre el cansancio*, Alianza, Madrid, 2006.

10. *Ibid.*, p. 75.

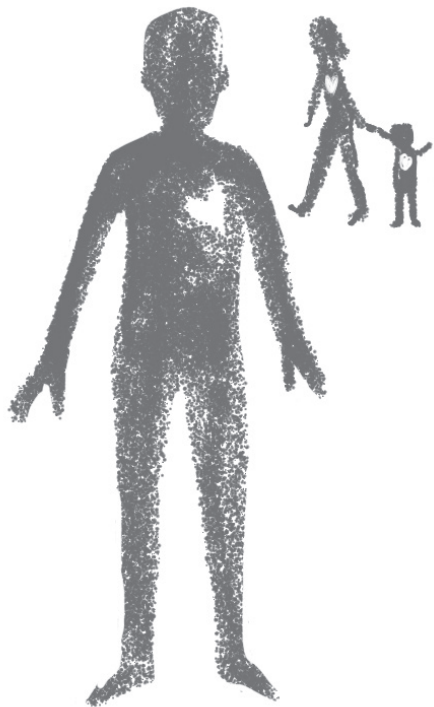
11. *Ibid.*, p. 72.

12. Emmanuel Mounier, *Le personalisme*, Presses universitaires de France, París, 1949, p. 79.

Antonio A. Moreno Párrizas

Licenciado en Filosofía. Estudiante de Máster en Estudios Avanzados de Filosofía

EL DRAMA DE SARTRE: EL PROBLEMA DEL FUNDAMENTO



Vivimos en el *post*, vivimos en la época sin definición, que sólo toma un nombre, pero precisamente, a partir de su ausencia de definición. Se ha perdido ya totalmente la confianza en la razón y la voluntad humanas para encontrar alguna verdad inquebrantable sobre la que fundar algún conocimiento, de modo que la meta de la investigación ya no es la verdad, sino que la investigación se ha convertido en un absurdo, es decir, en un fin en sí misma¹.

Sin embargo, de modo muy paradójico, la sociedad actual no deja de presentar sus «verdades» como si fueran edificios sólidos que ni el terremoto más fuerte pudiera derribar. Así por ejemplo, se nos ha pretendido engañar con aquello de que las mujeres pueden abortar en un gran abanico de casos porque *tienen derecho* a decidir sobre su propio cuerpo. Pero, ¿dónde está escrito que tengan ese derecho? ¿Acaso estos ‘derechos’ no son una *invención* más del hombre postmoderno? ¿Cuál es el baremo con el que se mide cuáles son o no nuestros derechos?, ¿cuál será la mano *justa* y *omnisciente* que decidirá lo bueno y lo malo (nivel interno), lo lícito y lo ilícito (nivel externo)? ¿O sucede más bien como solía decir Espinoza, que los términos ‘bueno’ o ‘malo’ no son más que proyecciones imaginarias, es decir, que no se desea algo porque sea bueno, sino que se llame bueno porque se desea?

Llegado este punto, quisiera resaltar la importancia de un texto celeberrimo que no es otro que *El existencialismo es un humanismo* de Jean Paul Sartre. Así, dice el pensador francés: «El existencialista, por el contrario, piensa que es muy incómodo que Dios no exista, porque con él desaparece toda posibilidad

1. A pesar de que haya una argumentación y un desarrollo originales con nuevas aportaciones de la cuestión por mi parte, todo el argumento que traza este artículo está desarrollado a partir de la admiración profunda por la obra de D. Pablo Domínguez Prieto. El retorno a la reflexión de Sartre, el absurdo que supone suprimir la verdad como meta de la investigación y el sinsentido de auto-concederse la dignidad humana, son ideas que aparecen en: J. J. Pérez-Soba Diez del Corral, A. García de la Cuerda, A. Castaño Félix. *En la escuela del Logos. A Pablo Domínguez in memoriam*. Pablo Domínguez. *La sabiduría de una enseñanza (textos filosóficos)*, Edit. San Dámaso, Madrid, 2010.

de encontrar valores en un cielo inteligible; ya no se puede tener el bien a priori, porque no hay más conciencia infinita y perfecta para pensarlo; no está escrito en ninguna parte que el bien exista, que haya que ser honrado, que no haya que mentir; puesto que precisamente estamos en un plano donde solamente hay hombres. Dostoievski escribe: —Si Dios no existiera, todo estaría permitido—. Este es el punto de partida del existencialismo»².

En efecto, Sartre es un ateo coherente y, mejor dicho, consecuente. Pues como él mismo dice, ¿dónde está escrito que el bien exista? ¿Dónde está escrito que no haya que mentir? Con la «muerte de Dios» desaparece el bien *a priori*, y no es casualidad que entonces aparezca el pragmatismo como la corriente más razonable, ya que si no existe *la* verdad, por lo menos se buscará qué es lo más útil. Si solamente hay hombres, toda verdad no será trascendente sino humana, es decir, histórica, es decir, contingente. Y repito: si *solamente* hay hombres, entonces, no cabe hablar de la dignidad humana, puesto que dicha dignidad sería auto-concedida, puesto que, ¿quién le concede la dignidad al hombre si no es a su vez otro hombre?

Como se puede apreciar, es en este caldo de cultivo donde sí hay lugar para una ética nietzscheana³, pues aquí hay ya un espacio para hablar de una moral de señores sobre una moral de esclavos, puesto que no habiendo verdad, se da un vacío en el cual se puede construir casi cualquier cosa no siendo ésta ni verdadera ni falsa. Así, el filósofo de Röcken decía: «la ‘virtud’, el ‘deber’, el ‘bien en sí’, el bien entendido con un carácter de impersonalidad y de validez universal —ficciones cerebrales en que se expresa la decadencia—, el agotamiento último de las fuerzas

de la vida, la chinería königsberguense. Lo contrario es lo que ordenan las leyes más profundas de la conservación y del crecimiento: que cada uno invente su virtud, su imperativo categórico»⁴.

Es decir, ya no existe el ‘bien en sí’, no existe el imperativo categórico de modo válido para todos, sino que cada uno dice y decide qué es lo bueno y lo malo según su criterio y según su espíritu de hombre autónomo, por lo que aquí se cumple lo que decía Espinoza, de que los términos bueno y malo no son otra cosa que proyecciones imaginarias.

Una vez que se perpetúa en el pensamiento la «muerte de Dios», la consecuencia más inmediata será la muerte de su hijo: el hombre. Si Nietzsche anunció el final de la metafísica (dios), posteriormente Foucault anunciará el fin de la antropología (el fin del hombre) ya que «Nietzsche encontró de nuevo el punto en el que Dios y el hombre se pertenecen uno a otro, en el que la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero y en el que la promesa del superhombre significa primero y antes que nada la inminencia de la muerte del hombre»⁵.

Más adelante en el texto *Las palabras y las cosas*, Foucault nos habla de ese espacio por fin libre que queda tras la muerte del hombre, para volver a pensar de nuevo y poder *construir* nuevas subjetividades, ya que como él solía pensar, somos mucho más libres de lo que pensamos, y si el hombre no puede serlo, es porque está *sujetado* por los diversos discursos que co-existen en nuestra realidad, como el de la medicina, la política, la economía etc.

Sería quizá oportuno haberle planteado a Foucault dos cuestiones: 1) si no existe *la* verdad, y todo se reduce a una proliferación de discursos, entonces, Foucault también nos está transmitiendo *su* propio

2. Sartre, J. P., *El existencialismo es un humanismo*, trad. Francisco Caballero Quemades y Miguel Corella Lacasa, Edit. Santillana, 1996, Madrid, p. 25.

3. En realidad, Nietzsche siempre nos deja desconcertados a este respecto. Si bien por un lado, lo que parece defender es una pluralidad de morales y virtudes (como un acto de creación autónomo) en contraposición al cristianismo que se presentaba como «la moral en sí»; sin embargo, por otro lado, este pluralismo parece llegar a su fin con su «moral de señores» sobre la «moral de esclavos» que plantea en su *Genealogía de la moral*. Nietzsche vuelve a caer en la misma trampa que la sociedad postmoderna: no existe ninguna verdad, no existe ninguna moral verdadera, ninguna moral «en sí», cada uno debe inventar su propio imperativo categórico, pero posteriormente su planteamiento en la obra citada no ofrece ningún (podríamos llamarlo así) «auto-creacionismo» moral, sino más bien una *jerarquía* de unos valores sobre otros.

4. Nietzsche, F. *El Anticristo*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Edit. Alianza. 2006, Madrid, p. 40.

5. Foucault, M. *Las palabras y las cosas*, trad. Elsa Cecilia Frost, México, Siglo XXI, 2010, p. 354.

discurso que será igual de contingente que el resto de discursos, y 2) si para que el hombre sea libre debemos liberarlo de los diferentes discursos, en el caso de que esto fuera posible, ¿es que acaso cuando esa «nueva subjetividad» se reconstruya no lo habrá hecho en base a un nuevo discurso igualmente contingente que el resto, aunque paradójicamente con pretensión de verdadero o legítimo?

Otro ejemplo de la filosofía postmoderna que clama al cielo lo encontramos en el psicoanalista francés Jacques Lacan, que pretendiendo criticar la religión, suelta sin querer una perla que sólo vemos los creyentes: «Y sobre el sentido (los católicos) conocen bastante, ya que son capaces de dar sentido a cualquier cosa: un sentido a la vida humana, por ejemplo»⁶. E incluso llega a hacer un diagnóstico ciertamente interesante sobre la propia miseria en la que habita el panorama actual del pensamiento: «pero de todos modos hace mucho tiempo que la filosofía no dice nada que interese a todo el mundo. Cuando pro-

duce algo, dice cosas que interesan a dos o tres personas. Y después eso pasa a la Universidad, y entonces está perdido, ya no hay la menor filosofía, ni siquiera imaginable»⁷.

Los siglos XIX y XX, han estado marcados por un profundo nihilismo como consecuencia de la destrucción de la metafísica. Estos siglos abarcan una época dominada por el pensamiento de esos tres «maestros de la sospecha» (Nietzsche, Marx, Freud), pero sin olvidar a sus continuadores: Lacan, Negri, Heidegger, Foucault, Deleuze, Derrida, Vattimo etc.

No cabe duda de que ha sido una época dominada por la *sospecha*, sin embargo, considero que ha llegado el momento de sospechar de esa *sospecha*. Lo que estoy proponiendo es un «Lacan contra Lacan», un «Foucault contra Foucault», un «Nietzsche contra Nietzsche», es decir, analizar el postmodernismo desde la trampa que ellos mismo crearon.

6. Lacan, J., *El triunfo de la religión. Precedido de Discurso a los católicos*. Trad. Nora González, Ed. Paidós, Buenos Aires, 2005, p. 79.

7. *Ibid*, p. 98.

Carlos Díaz

Profesor de Filosofía de la U. Complutense de Madrid

PINCELADAS DE UN SEPTUAGENARIO



En cierta secuencia con lo anterior, debiendo jubilarme a los setenta años el 1 de noviembre, a los setenta años y 45 de vida laboral, oficialmente, según la Seguridad Social yo no había cotizado a Hacienda desde hacía veinticinco años y oficialmente estaba muerto.

Como dijera Diderot, «estoy empezando a sentir que me hago viejo: pronto tendré que comer papilla como los niños y ya no seré capaz de hablar, lo que constituirá una gran ventaja para los demás, aunque un pequeño inconveniente para mí». Además de eso me gusta recordar a estas alturas del calendario que soy el autor español más tachado por la censura, cientos y cientos de páginas en decenas y decenas de libros, no pocos de ellos también censurados en su totalidad, pues en aquella sin par editorial obrera y católica de oposición a Franco, *Zyx*, donde no nos faltaban multas, arrestos, cárceles, etc., yo divulgaba en folletos mensuales lo más elemental de la política y de la realidad dictatorial, por lo que apenas veían los censores celosos mi nombre eran tachados sistemáticamente, razón por la cual hube de hacerlos aparecer con seudónimos: *mi nombre es seudónimo* y mi anhelo regeneracionista *maldito*, vida tan divertida como amarga.

En cierta secuencia con lo anterior, debiendo jubilarme a los setenta años el 1 de noviembre, a los setenta años y 45 de vida laboral, oficialmente, según la Seguridad Social yo no había cotizado a Hacienda desde hacía veinticinco años y oficialmente estaba

muerto. Así que, no bastando el método empirista para demostrar mi existencia, es decir, aquello de «toque usted mi cuerpo serrano y verá que he cotizado», me veía obligado a presionar en mi beneficio al amable funcionario con el método cartesiano («mientras *cogito* existo»), o con el más complejo husserliano de la apercepción trascendental. Lo que jode es que después de tanta dictadura, represión, censura y demás jinetes del *Apocalipsis*, mi fin glorioso fuera el de muerto en vida, es decir, un zombi errático. ¡Ríome yo de los burguesines de mi generación que toda su vida se rasgaron las vestiduras y obtenido buenos réditos por su mesecito en la cárcel del último franquismo y por las censuritas de algunas líneas de sus panfletos!

Mis propios libros, eso sí, seguirán sirviendo como un *thesaurus* o repertorio orgánico de textos en el marco del libro del *Eclesiastés*, maestro en el disgusto universal: «He visto que la Sabiduría lleva tanta ventaja sobre la locura como la luz sobre las tinieblas. El sabio tiene sus ojos en la cabeza, y el insensato marcha en las tinieblas. Y también reconocí que una misma suerte les espera a ambos. Y me dije en mi corazón: la misma suerte que la del insensato me alcanzará a mí también ¿para qué sirve pues toda mi sabiduría? Y dije a mi corazón que eso también es una vanidad. Pues la memoria del sabio no es más eterna que la del insensato; desde los días que les siguen, ambos son igualmente olvidados. El sabio *muere* lo mismo que el insensato. Y yo he odiado toda la vida, pues todo es vanidad y perseguir el viento. Y he odiado todo mi trabajo hecho bajo el sol y que dejaré al hombre que venga después de mí, pues, sabio o insensato, sin embargo será dueño de mi trabajo, en el que yo he puesto mi esfuerzo y mi sabiduría bajo el sol. ¿Qué queda al hombre de todo su trabajo, y del cuidado de su corazón, que lo fatigan bajo el sol? Todos sus días no son más que dolores, y sus ocupaciones no son más que penas; ni siquiera en la noche descansa su corazón: también eso es vanidad. Aunque un hombre hubiera engendrado cien hijos y vivido numerosos años, y aún cuando los días de sus años se hubieran multiplicado, si su alma no está saturada de felicidad, y ni siquiera ha tenido él sepultura, habrá venido en vano, se irá a las tinieblas y las tinieblas cubrirán su nombre. Ni siquiera vio ni conoció el sol.

Todo el trabajo del hombre es para su boca. Pero sus deseos jamás se satisfacen».

Ahora bien, a pesar de las apariencias que engañan, el *Eclesiastés* no es un libro para desfallecientes, nada tiene que ver con el poema donde Jaime Sabines se lamenta: «Mi madre me comentó que yo lloré en su vientre. / A ella le dijeron: tendrá suerte. / Alguien me habló todos los días de mi vida / al oído, despacio, lentamente. / Me dijo: ¡vive, vive, vive! / Era la muerte». No, el *Eclesiastés* es un libro de esperanza en Dios, y no solo el relato de una desolación: «*Teme a Dios y observa sus mandamientos, pues en eso consiste todo el hombre*». Y en esta convicción he envejecido con él en la buena compañía de Abraham retomada por Kierkegaard: «Desde aquel día Abraham fue un anciano; no podía olvidar lo que Dios le había exigido. Isaac continuó creciendo tan florido como antes; pero la mirada de Abraham se había empañado y nunca más vio la alegría. Cada uno de nosotros ha sido grande a su manera, siempre en proporción a la grandeza del objeto de su amor; uno alcanzará la grandeza porque esperó lo posible y otro porque esperó lo eterno, pero quien esperó lo imposible ese es el más grande de todos. Todos perduraremos en el recuerdo, pero cada uno será grande en relación a aquello con que batalló. Y aquel que batalló con el mundo fue grande porque venció al mundo, y el que batalló consigo mismo fue grande porque se venció a sí mismo, pero quien batalló con Dios fue el más grande de todos. Hubo quien fue grande a causa de su fuerza y quien fue grande gracias a su sabiduría y quien fue grande gracias a su esperanza, y quien fue grande gracias a su amor, pero Abraham fue todavía más grande que todos ellos: grande porque poseyó esa energía cuya fuerza es debilidad, grande por su sabiduría, cuyo secreto es locura, grande por la esperanza cuya apariencia es absurda y grande a causa de un amor que es odio a sí mismo».

Por todo esto sigo creyendo firmísimamente a mi edad, y con todo el respeto para los ateos, que carecer de infinito disminuye y limita desesperadamente, algo que hasta el reputado agnóstico Max Horkheimer hubo de reconocer: «La política (o economía) que no contenga teología, aunque sea de manera muy poco

consciente, no dejará de ser a fin de cuentas un negocio, por muy hábil que éste sea»¹. El *caballero de la fe* es Abraham, que pese a todo se aferró al *para Dios no hay nada imposible*. El caballero de la fe tiene una clara conciencia de la imposibilidad. Dios es para él el reino de los fines y el centro de los valores², y por eso recurrentemente repito con Kierkegaard: *desesperarse o creer*.

Deseo que esta confesión mía de penúltima hora no me impida reconocer que agota a los demás y a sí misma la persona que derrama aflicción siempre y en todo lugar y que por eso espero seguir luchando con la misma pasión, el mismo tesón y la misma alegría, sabiendo gozar del humor de los errores humanos y de las erratas literarias, pues hay erratas que te matan y erratas que te dan vida: «Mariuca se duerme y yo me voy *de putillas*», o aquella condesa «cuyo exquisito *busto* (en lugar de *gusto*) conocemos bien todos sus amigos». O «Aquella mañana en que doña Manuela se levantó con el *coño fruncido*», según se decía en la primera edición de una novela de Blasco Ibáñez, en donde una letra se desfiguró quién sabe dónde. Porque la vida en realidad es tal y como la describiera un comentador: «Alfonso Reyes acaba de publicar un libro de erratas acompañado de algunos versos». La vida, algunos versos derechos en demasiados renglones

torcidos. Cuenta Boccaccio la historia de un israelita que tenía un amigo cristiano que deseaba convertirlo al cristianismo. Estando el israelita casi convertido y pronto a aceptar el cristianismo, antes de decidirse definitivamente quiso ir a Roma y observar la conducta del Papa y sus cardenales y la vida de los hombres que estaban a la cabeza de la Iglesia. El cristiano que se había empeñado en convertirle se asustó y pensó que sus esfuerzos habían sido vanos, pues, cuando viera todos los escándalos de Roma, su amigo, no se decidiría a hacerse bautizar. El israelita partió, constató la hipocresía y la depravación, la corrupción, la simonía que reinaban en esa época en la corte del Papa y entre el alto clero romano. A su regreso, su amigo cristiano, muy inquieto, le preguntó la impresión que le había causado Roma. La contestación fue de un sentido perfectamente profundo e inesperado: «Si la fe cristiana había podido resistir todos los escándalos, todas las abominaciones que había visto en Roma, y si, a pesar de todo eso, se había fortalecido, debía ser ésa la fe verdadera», y se hizo cristiano.

Hasta aquí el relato de Boccaccio, contad ahora si son setenta y está hecho el mío. También yo agradezco a cuantos sigan creyendo en lo eterno en que yo creo, pese a mi mal ejemplo, y desde ahí también en mí mismo pese a mí mismo. Gracias.

1. *Anhelo de justicia*. Ed. Trotta, Madrid, 2000, p. 169.

2. Caso, A: *Antología filosófica*. UNAM, México, 2010, p. 185..

Julia Pérez Ramírez

Del I. E. Mounier

VISITA AL CENTRO DE READAPTACIÓN SOCIAL (CERESO) EN VALLADOLID, MÉXICO

Del 20 al 23 de noviembre nos reunimos en Cancún, México, los miembros de UNIPPEC (Unión Internacional de Personalismo Comunitario)³, Pilar, Mari Triny, Nora, Ana, Angélica, Carlos y yo. Teníamos prevista, a propuesta de Ana, una visita de todo el grupo al Centro penitenciario de alta seguridad (CERESO), donde ella desarrolla una labor docente y de rehabilitación a nivel humano de los encarcelados. Desde hace tres años, ejerce esta labor expresamente como miembro de UNIPPEC, pues lo que allí quiere plasmar es lo que ha aprendido como miembro del grupo. En los últimos tiempos recibe el apoyo de su amiga Nora, quien a partir de esta reunión se ha integrado también a UNIPPEC.

El grupo de hombres con los que trabajan ha cometido delitos muy graves y están allí con penas de hasta cuarenta años. Algunos entraron apenas hace tres años, otros llevan quince ya.

Nuestro viaje empieza a las 7.30 de la mañana. Ana y Nora nos informan de algunos detalles: en atención a nosotros no se nos cacheará ni revisarán nuestras cosas, pasaremos a la sala donde se reúnen con los reclusos y, una vez allí, ellos llegarán de uno en uno.

Después de dos horas de viaje, llegamos a un edificio pequeño de una sola planta e ingresamos a un amplio salón de usos múltiples. De uno en uno, los reclusos van llegando y saludan primero a Nora y Ana. Ellas nos van presentando, decimos nuestros nombres y me encuentro con personas a las que podría estar conociendo en cualquier ambiente: me miran a los ojos con absoluta naturalidad, me tienden su mano y nos damos un beso en la cara. Ana y Nora les entregan un libro de los dos últimos que Carlos ha publicado en UNIPPEC. Se sientan y hojean el libro, se saludan unos a otros. Tardan en estar

todos allí. Alguno llega incluso recién duchado, como Cosme.

Una vez sentados, Ana dice unas palabras de apertura y nos da la bienvenida. Algunos, como Alfonso, reconocen que les cuesta creer que por fin esté con ellos Carlos, el autor de textos en los que han trabajado desde hace años.

Muchos se acaban de presentar a un examen para tener el título de preparatoria (bachillerato en España). Hoy precisamente, Ana ha traído las notas que han sacado en el examen que hicieron para mostrárselas. Una minoría no ha aprobado, pero se ha quedado tan cerca del aprobado que pueden darse por satisfechos.

Después de presentarnos todos brevemente, Carlos les dirige unas palabras. Ya para entonces estoy sorprendida del modo de actuar tan correcto y relajado de estas personas. Sin embargo, yo sí siento tensión cuando Carlos les llama «presos» y les habla de sus problemas, pues no sé cómo se lo van a tomar. No obstante, enseguida veo que mi tensión es innecesaria, pues les gusta su tono y le siguen sin perder palabra.

Aunque sé la facilidad que tiene Carlos para atraer a las personas que le escuchan, no deja de sorprenderme. Me parece que él consigue que de su boca se acepten cosas que a otro no le consentirían. La charla sigue y nos sorprende con una escenificación... Los muchachos se avienen sin una duda y se inicia un intercambio que denota la familiaridad y fluidez de trato entre ellos.

Es entonces cuando se empiezan a destacar algunas personalidades: Cosme, Alfonso, Tejerina, Johnny, Miguel y otros cuyo rostro me ha quedado grabado pero cuyos nombres no recuerdo.

3. UNIPPEC nació hace ocho años como reunión de diversos grupos del Instituto Emmanuel Mounier fundados por Carlos Díaz. Al principio, se celebraban en España, México y Colombia. Ahora solamente se reúnen grupos en los primeros dos países.

Con su charla, Carlos les demuestra su cercanía. Cuando llega el diálogo, intervienen inmediatamente y enseguida aflora su mayor preocupación: en el CERESO han aprendido que pueden ser mejores personas, que quieren comportarse de otro modo, que ya no quieren ser los hombres que eran antes, que han hecho daño y que eso no está bien... Pero... ¿qué pasará cuando salgan al mundo real? Están convencidos de que los que les conocieron les tratarán como lo que fueron, no como quienes son ahora. ¿Podrán encontrar nuevas formas adecuadas de ganarse la vida? ¿Cómo podrán mantener el cambio interno que han experimentado? Sus buenas intenciones al interior de la prisión, ¿perdurarán en el exterior? Da gusto oírles hablar.

¿Es posible poder cambiar tanto, pasar a tener tanta confianza en sí mismos gracias a que alguien les ha asegurado, una vez tras otra, y demostrado con su dedicación, que ellos valen a pesar de lo que hicieron? ¿Cómo es posible que personas que han cambiado tanto gracias a Ana y Nora, y a ellos mismos, no pue-

dan tener apoyos para poder perseverar? En ese momento, todos les decimos que será posible si ellos lo quieren, pero sabemos las dificultades con las que se van a tener que enfrentar.

Salgo encantada de haberles conocido, extrañada y agradecidísima a la vida porque 31 personas hayan tenido la posibilidad de repensarse y repararse como lo han hecho ellos. Quizás esto sólo es posible en una situación de «obligada y prolongada estancia» en un lugar del que no te puedes evadir y donde tienes frente a ti a otros de tu misma condición. Desconozco las razones del cambio, pero sé que merece la pena dar el tiempo, en este caso el de Ana y Nora, para que unas pocas personas puedan sentir que, pese a haber cometidos faltas graves, tienen derecho a una nueva oportunidad para vivir de otro modo.

Aunque los datos que la vida me ofrece a veces me dicen que cambiar y mejorar no es posible, en esta ocasión me voy más reconciliada con el ser humano. Al menos algunos sí cambian para bien. Gracias por esta maravillosa experiencia.



Indignación. Caminos de transgresión y esperanza

L. A. Aranguren; J. García Roca; F. J. Vitoria
PPC. Madrid, 2014. 110 páginas.

Este pequeño libro, compuesto por las contribuciones de tres autores, pretende ser un ejercicio de discernimiento sobre el movimiento de los indignados y, como tal, repasa sus actitudes, prácticas y valores subrayando lo que es digno de ser admirado y potenciado, sin dejar de examinar críticamente aspectos menos acertados y posibles riesgos de desviación. En conjunto predomina una visión positiva de este fenómeno social, destacando su carácter innovador en sentido ético y político. Asimismo, en su aportación, F. J. Vitoria ensaya una interpretación del movimiento desde una teología atenta a los signos de los tiempos.

Desde el punto de vista ético, se valora lo que los autores llaman una actitud «trans-

gresora», con lo que quieren significar la superación de una ética del orden y la estabilidad, sin escrúpulos ni inquietud ante la dinámica del mal, siempre considerado como un mal menor. La reacción de los indignados es, en este sentido, un inconformismo que hace frente al sufrimiento evitable. Se trata de decir ¡basta!, de reconocer que existen límites tras los cuales aparece lo intolerable, lo que obliga a reaccionar. Y en esto, para Aranguren habría un criterio de discernimiento: «La indignación es auténtica cuando está centrada en el sufrimiento del otro, y de esa manera se construye un nuevo modo de ser y proceder» (p. 38).

García Roca analiza los aspectos sociales y políticos del movimiento destacando sus propuestas de conectividad, control de la política, crítica del sistema de partidos, intento de coexistencia de la democracia representativa y de la democracia directa, y sobre todo con el planteamiento de «una utopía viable», que supera el ma-

lestar impotente movilizándolo para superar «injusticias claramente remediables». Según esto, la dinámica del movimiento de los indignados se podría categorizar según el criterio: «Se pasa del malestar a la indignación cuando algo puede ser evitado» (p. 70).

El ensayo de discernimiento teológico de F. J. Vitoria es de carácter bíblico y tiene como hilo conductor el tema de la ira de Dios, del cual dice el autor que ha sido utilizado tradicionalmente por la pastoral del miedo, y que, a excepción de la teología feminista y la sudafricana, ha sido olvidado, a pesar de su gran potencial liberador. «La cólera divina —nos dice— es la señal poderosa del amor herido y rechazado de Yahvé por las obras idolátricas y conculcadoras del derecho y la justicia de Israel; la manifestación de su firme voluntad de alianza en justicia y amor. La ira de Yahvé no es el reverso de su misericordia, sino su correlato» (p. 90). Del mismo modo, la cólera de los indignados sería expresión de una exigencia

de justicia acorde con los designios del Dios de la Biblia. Igualmente es comparable con la cólera de Jesús ante los fariseos o los mercaderes del templo, cuando no dudaba en transgredir las interpretaciones interesadas de los preceptos religiosos. La actitud cristiana debería velar por no caer en una religiosidad cómoda y gratificante y, al menos, estar a la escucha de las actitudes indignadas, tomando nota de que «el misterio de Dios se desveló en las antípodas de esa imagen legitimadora del *statu quo* o resignada con él, tan propia de los sentimentalismos religiosos» (p. 94). Tal vez exagere el autor al decir que le parece vislumbrar «Un Pentecostés laico e indignado» (p. 100), y que «El «movimiento de los indignados» es hoy un potente eco de la voz de Dios» (p. 102) —pues es preciso distinguir las voces de los ecos—, pero, en todo caso, apunta a una actitud de seriedad ante los signos de los tiempos.

Luis Ferreiro

De la desgracia de ser árabe

Samir Kassir
Almuzara. Córdoba, 2014, 102
páginas.

«No es recomendable ser árabe en nuestros días. Ya sea por un sentimiento de persecución, o bien por odio a sí mismo, el malestar existencial es hoy lo que más se comparte en el mundo árabe. Incluso los que durante largo tiempo se creyeron a salvo, poderosos saudíes o prósperos kuwaitíes, no pueden librarse ya de él desde un cierto 11 de septiembre». Así comienza el libro de Samir Kassir, nacido en 1960, en Beirut, de familia cristiana de rito griego ortodoxo, historiador, profesor universitario y periodista, opositor destacado frente a la ocupación siria del

Líbano, por cuya causa fue asesinado en 2005.

Esta pequeña obra, publicada por primera vez en español en 2006, es una guía básica para orientarse en el laberinto cultural árabe. El autor reconoce el marasmo de una sociedad fruto de un complejo de desgracia insuperable, en el que cada intento por salir de él acaba por hundirla aún más en el caos, a pesar de tener los recursos internos suficientes para lograr un orden moderno en lo social, democrático en lo político y abierto en lo cultural. Para ello hay un punto de partida básico, el movimiento del renacimiento árabe —la *Nahda*—, desconocido en occidente, que se desarrolló por todo el mundo árabe entre la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX, y que puso las bases culturales para un desarrollo semejante al europeo a partir de la ilustra-

ción. Sin embargo los proyectos nacionalistas y panarabistas fracasaron posteriormente y la alternativa actual del islam político no conduce a una salida hacia el futuro. De ahí que el sentimiento predominante sea de frustración después de un pasado de grandeza, de manera que «la desgracia de los árabes radicaría en la impotencia de ser después de haber sido» (p. 18).

Nada conformista, Kassir busca una salida, que cree posible. Para dar una idea de sus tesis baste con reproducir el índice: I. Donde se ve que los árabes son hoy los seres más infortunados del mundo, aunque no lo reconozcan; II. De cómo la desgracia es lo que más se comparte en el mundo árabe; III. Donde se ve que la desgracia árabe es un momento de la historia, y que es más grande hoy que ayer; IV. De cómo la modernidad no

fue precisamente el momento de la desgracia; V. Donde se ve que la desgracia árabe no es resultado de la modernidad, sino de su fracaso; VI. De cómo la desgracia árabe se debe más a sus geografías que a su historia; VII. Donde se ve que la mayor desgracia de los árabes reside en su negativa a salir de ella, pero que, aun sólo entreviendo la felicidad, el equilibrio es posible.

El problema es que, según Kassir, no todas las condiciones dependen de los árabes, lo cual reclama otra actitud de occidente hacia ellos, pero la principal depende de ellos, «la más urgente, sin la cual no hay salvación posible: que los árabes abandonen la quimera de un pasado inigualable para enfrentarse por fin a su historia real y serles fieles algún día» (p. 102).

Luis Ferreiro

■ Análisis



**El deber,
de decidir**

PRESENTACIÓN

EL DERECHO A DECIDIR

En los últimos tiempos asistimos a una apelación constante al derecho a decidir, que se presenta como el criterio decisivo para legitimar una determinada opción. Puede aplicarse a cuestiones políticas, como es la pretensión de secesión de una parte del territorio, o a cuestiones relacionadas con la vida o la muerte, como es el caso de la interrupción del embarazo o de la eutanasia. Y alcanza a aspectos bien variados de la vida de las personas, en especial a los que afectan a las relaciones entre ellas, sean estas laborales, afectivas o familiares, por citar sólo algunas.

Dicho así, en abstracto y de manera muy general, no cabe la menor duda de que las personas deben luchar porque les sea reconocido el derecho a decidir sobre aquellas cuestiones que afectan a su vida. Todos sabemos lo importante que ha sido, por ejemplo, la lucha para conseguir participar a todos los habitantes de un país en la elección de los gobernantes, o lo que les ha costado a las mujeres que les fuera reconocido en igualdad con los hombres el derecho a decidir sobre sus vidas. Los seres humanos debemos ser dueños de nuestra propia vida, sin dejar que sean otros los que decidan por nosotros. Es una expresión de uno de los bienes más preciados que poseemos, o que queremos llegar a poseer libremente: la libertad.

Es más, tanto el derecho a decidir, como la libertad que hace posible y exige ese derecho, deben defenderse sin adjetivos ni especificaciones. Somos radicalmente libres y debemos organizar nuestra vida social de tal modo que la libertad sea potenciada y garantiza-

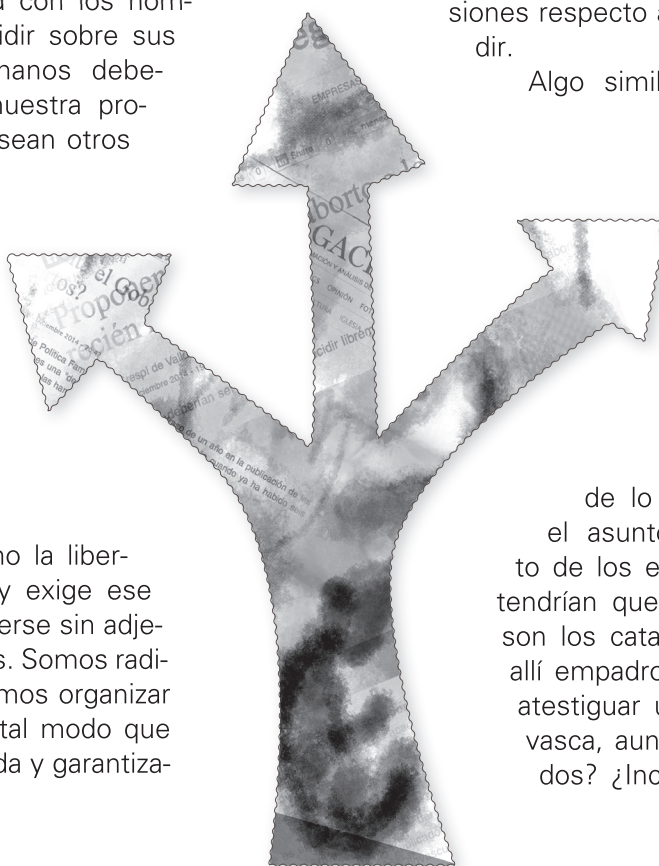
FELIX GARCÍA MORIYÓN

Miembro del Consejo de Redacción de *Acontecimiento*

da. Eso implica, por tanto, que se admite que la gente pueda tomar decisiones equivocadas, que le perjudiquen e incluso que terminen minando la libertad y la capacidad de decisión en virtud de las cuales se ejerce.

Dicho esto nos queda lo más importante, que es casi todo. Empecemos por algo tan sencillo como decidir quiénes son los sujetos a quienes se reconoce ese derecho, pues no es algo obvio de entrada. Puedo poner sólo tres supuestos a modo de ejemplo: no pueden decidir por sí mismos los menores de edad, variando además la edad a la que se reconoce ese derecho según los países y también según los temas en un mismo país; tampoco pueden decidir por sí mismas las personas aquejadas de una seria discapacidad cognitiva; a algunas personas condenadas se les impide el derecho a decidir en algunos temas. Las edades o condiciones para ejercer ese derecho no son algo fijo o inmutable, pero existen siempre y suelen ser quienes ya tienen el derecho a decidir quienes toman las decisiones respecto a quienes no pueden decidir.

Algo similar pasa con el derecho a decidir aplicado al derecho de sedición o autodeterminación. ¿Quiénes deciden? Lo más obvio podría ser decir que aquellas personas directamente afectadas, por ejemplo los catalanes. Más allá de lo que diga la constitución, el asunto afecta también al resto de los españoles, por lo que algo tendrían que decir. Es más, ¿quiénes son los catalanes o las vascos? ¿Los allí empadronados? ¿Quiénes pueden atestiguar una genealogía catalana o vasca, aunque no estén empadronados? ¿Incluiríamos a los habitantes



de los países catalanes, o sólo a los que están en la actual Comunidad Autónoma? Asunto complejo, sin duda.

Lo mismo pasa con la interrupción del embarazo o la eutanasia. ¿Decide sólo la madre embarazada? ¿No tiene nada que decir el padre? Una persona puede hacer un testamento vital, lo que facilita la aplicación de la eutanasia, pero puede haber entrado en un coma inducido y son otras personas las que tendrán que decidir por ella.

Por si fuera poco, el asunto se complica más porque, si bien la libre decisión de quienes están implicados en el asunto es condición necesaria y derecho exigible, no legitima la decisión tomada. Es más, la sociedad prohíbe muchas decisiones, incluso en el supuesto de que hayan sido libremente adoptadas por el interesado. Nadie puede, por ejemplo, vender un órgano, por más que algunos piensen que mi cuerpo es una de mis propiedades, de las que puedo disponer libremente. Ni se le permite a nadie destruir una valiosa obra de arte alegando que es suya y que libremente quiere que le acompañe en la incineración después de la muerte.

Y lo mismo se puede decir de otras muchas relaciones libremente adoptadas por las partes: la sociedad no las tolera sólo por eso. Ese es el caso, por ejemplo, de la prostitución o de los matrimonios entre homosexuales en muchos países. Es cierto que algún día podrán cambiar las leyes y se autorizará todo tipo de relaciones

sexuales siempre que sean libremente acordadas. Eso hará que se permita el matrimonio entre homosexuales, o quizá se vuelva a prohibir. No obstante, cuando se autoricen, la argumentación para legitimar el cambio legislativo irá más allá de la pura libre decisión de quienes han elegido una determinada opción.

Para que una relación o una práctica sea legítima, es decir, justa además de legal, la libertad de decisión es condición necesaria, pero no suficiente, y eso nos lleva a un problema sin duda más complejo que el de decidir quién tiene que decidir; hay que ofrecer los argumentos que convierten el ámbito que se deja a la libre decisión de los participantes en un ámbito justo y bueno, con lo que parece necesario apelar a específicas maneras de entender la felicidad y la plenitud humanas.

Para terminar este brevísimo recorrido por un tema de gran importancia, queda por resolver otro problema crucial: que las partes que establecen libremente los contratos lo hagan desde condiciones de igualdad o simetría. Los neoliberales más radicales serían felices si lograran una legislación en que ninguna traba fuera impuesta por los políticos a los acuerdos libremente firmados entre un trabajador y su empleador. Cuando la correlación de fuerzas es completamente desigual, apelar a la libre decisión como eje de legitimación es dar patente de corso a la explotación más dura. 

DECISIÓN, ACCIÓN Y COMPROMISO

LUIS FERREIRO ALMEDA
Director de Acontecimiento



1. LA DECISIÓN NO HACE UN SUJETO DE DERECHO

La reciente puesta en circulación de un concepto vago, pero que ha hecho fortuna, denominado derecho a decidir, nos obliga a reflexionar para aclarar la confusión y separar lo que de verdad pueda haber de lo que hay de erróneo en él. En primer lugar, el término «derecho», ya introduce una ambigüedad, desde el momento en que ese presunto derecho parece tener el sentido de derecho subjetivo y, por tanto, inalienable, equivalente a una libertad personal e intransferible. Pero, justamente, la expresión ha sido acuñada con la intención disimulada de expresar un derecho sobre algo, una especie de derecho real *sui generis*, un derecho *in re*, sobre una cosa, aunque no sea la cosa típica regulada en los códigos civiles.

Considerada como derecho subjetivo nadie puede oponerse legítimamente a ese derecho a decidir, que debe ser respetado, aunque no nos guste lo que alguien decida, en cuyo caso es posible que reaccionemos tomando la decisión, por nuestra parte, de oponernos y combatirla. Sin embargo, considerado como derecho *in re*, en el fondo hay un error y un engaño, puesto que lo que se pretende es cosificar la decisión o aquello sobre lo cual recae. Tomemos como ejemplo los hechos narrados en la película *Una proposición deshonestas*, en la cual un multimillonario, representado por Robert Redford, quiere demostrar que la honestidad tiene un precio y ofrece un millón de dólares a una pareja a cambio de pasar una noche con la esposa. Mediante una decisión libre, ambos aceptan la oferta, ejercen su libertad de hecho, establecen una relación contractual típica. Sin embargo, ¿se puede decir que ejercían su derecho? En caso de responder afirmativamente, ¿habría alguna duda de que el derecho subjetivo a una relación personal libremente establecida queda supeditado a una relación cosificada y mercantilizada? En todo, caso, no parece que el derecho tenga que hacerse cargo de legalizar todas las arbitrariedades para las que, de hecho, están

capacitados todos los seres humanos, reconociéndoles como sujetos de derecho de todos los actos de los que son capaces y amparándolos de las consecuencias de su propia irresponsabilidad.

Algo parecido sucede con la tendencia a la ampliación de derechos en ámbitos en los que los sujetos tienen la pretensión de la transformación en derechos de sus capacidades de hecho. Así, en el pasado el reconocimiento del derecho a la posesión de esclavos llevaba consigo la consideración del hombre como cosa. Igualmente, cuando en la legislación sobre el aborto se reconoce un derecho subjetivo a la mujer, no se puede evitar hacerlo previa reducción del feto a cosa, a lo sumo biológica, propiedad de la mujer.

La problemática jurídica de la decisión, sin embargo, no debe ocultar que el afán de decidir y el enaltecimiento del valor de la decisión propia revelan un deseo profundo y, generalmente, insatisfecho: el deseo de ser alguien, con la consiguiente búsqueda del reconocimiento por los demás. El sujeto se sabe poca cosa, como afirmaba Lyotard, demasiado contingente y prescindible, sin embargo, le queda un resto de dignidad y por ella está dispuesto a hacer valer su decisión, tanto como último reducto de la soberanía de su ego, como por el mero hecho de que es lo más genuino que puede dar de sí.

2. LA AVIDEZ POR LA DECISIÓN MÁS ALLÁ DEL DERECHO

Desde el romanticismo, en el siglo XIX, la exaltación de la decisión ha sido reiterada por diversas corrientes, desde Nietzsche, que ve en ella la actitud que desbroza el camino hacia el superhombre, hasta los existencialismos que la reclaman como la condición de la autenticidad, pasando por Kierkegaard, quien ve en ella la condición para el salto que nos permite salir del estadio estético al ético y, de éste, al religioso. A la vista de esa avidez, demos el valor que le demos al hecho de decidir, no está de más la sospecha sobre los motivos, sobre todo cuando podemos comprobar históricamente cómo el trampolín de la decisión se ha convertido para muchos en la trampa de la decisión.

En esa atmósfera intelectual el modelo del hombre decidido llegó a ser objeto de admiración y de imitación. Los dirigentes políticos que hacían gala de ser decididos hasta la osadía ganaron terreno (Hitler, Stalin, etc.), mientras los que los que daban una imagen más pusilánime lo perdían (los demócratas burgue-

ses). Paradójicamente, la exaltación de la decisión llevó a la dimisión del ejercicio de la decisión en favor de los más decididos, con el consiguiente auge de los líderes totalitarios. La alta valoración de la decisión por la decisión, de la decisión en sí misma, desvinculada de finalidades precisas, dio lugar a un vacío que los más decididos se aprestaron a llenar, de modo que la actitud decidida acabó siendo orientada hacia fines aparentemente grandiosos, pero claramente perversos.

El caso Heidegger muestra trágicamente cómo una poderosa capacidad intelectual pudo orientarse tan decididamente mal, deslumbrada por la luz de los fuegos pirotécnicos encendidos en el afán de decidir: «haz lo que quieras, pero decídetelo tú mismo y no permitas que nadie asuma en tu lugar la decisión y, con ello, también la responsabilidad. Los estudiantes, que, parodiando entonces a Heidegger en Marburgo, decían: «Estoy decidido, pero no sé para qué», habían entendido muy bien el decisionismo de Heidegger, aunque también lo habían tergiversado. Lo habían entendido, pues Heidegger daba la palabra realmente a una resolución, sin mencionar contenidos o valores en favor de los cuales hubiera de tomarse la decisión. Pero también lo habían entendido mal en tanto esperaban de su filosofía tales pautas u orientaciones»¹. Como es sabido Heidegger se decidió por el nazismo y por el seguimiento de su *Führer*. Safranski muestra cómo Heidegger, a pesar de su originalidad, había respirado la atmósfera popular de la juventud alemana, con su exaltación del hecho de decidir formulada por Hohen-Meissner: «La juventud libre alemana quiere configurar su vida con responsabilidad propia, según su propia decisión en aras de una veracidad interna»². Algo que un señor con menos luces, expresidente del gobierno español, habría firmado cuando dijo que «la libertad os hará verdaderos».

Una idea de la decisión como un acto aislado, sin más orientación que la satisfacción de quien decide, sin finalidad externa que le dé sentido, no llega a tener más valor que su propia intensidad y la fuerza emotiva que infunde en el sujeto que decide. Sin embargo, por muy genuina que pretenda ser, una decisión de estas características no es más que una amputación de la acción. La decisión en sí no es nada, pues todo

1. R. Safranski, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Barcelona, 2003, p. 203.

2. *Ibid.*, p. 116.

lo que es y todo el valor que posee deriva de la acción que desencadena y promueve. Su verdad no depende de la afirmación voluntarista de una intención, sino que se prueba por la verificación externa de la acción debida.

3. DECIDIR ES DECIDIRSE A SÍ MISMO

Así pues, la decisión no engendra sujeto alguno, más bien tiene que haberlo para que haya decisión. Lo que sí ocurre es que a fuerza de decisiones se refuerza ese sujeto y se construye en un sentido fuerte: se hace persona. Y esto es así porque el hombre, para serlo está obligado a decidir, necesita hacerlo a cada paso que dé en la vida. La persona decide lo que será de su vida y, más aún, en cada decisión importante se decide a sí misma. Decide quién es, quién va a seguir siendo y quién va a ser.

Diariamente tomamos numerosas decisiones, casi automáticamente. Muchas de esas decisiones se podrían solventar dejándolas al azar, otras que requieren el manejo de cierta cantidad de información, se las podemos encomendar a una máquina. Para ello la llamada inteligencia artificial ha desarrollado sistemas expertos que pueden determinar la mejor decisión posible, de modo que, igual que con los ordenadores nos hemos dotado de una extensión de la memoria, también se ha desarrollado una extensión de nuestra voluntad, que puede descansar sin esforzarse en determinar la acción más apropiada en ciertos ámbitos.

Sin embargo, hay decisiones fundamentales en la vida, que no son muchas y que no podemos, o no deberíamos delegar en máquinas, ni dejar al azar. Son decisiones únicas, en las que la persona ha de ejercer un esfuerzo de inteligencia, atención y vigilancia, porque en ellas se juega la vida, el futuro, la felicidad y, en definitiva, el ser. Cuanto mayor es el riesgo, cuanto más irreversible es la elección, cuanto más graves son las consecuencias para nosotros y para los demás, cuanto más temible sea la respuesta a la pregunta «¿qué va a ser de mí o de los seres de los que soy responsable?», tanto más angustioso y trágico resulta el acto de decidirse.

4. LA ESENCIA DE LA DECISIÓN

Más allá de los fenómenos psíquicos, la decisión es un acto trascendente que se sitúa en la encrucijada de la intimidad y la exterioridad, de lo personal y lo comunitario, de la inmanencia y la trascendencia, de la creatividad y la perseverancia, de lo originario y del destino. Mounier mira la decisión bajo esta perspectiva, haciendo de ella un centro neurálgico de la vida personal:

La decisión no es, efecto, una acción que acontece en el interior de la persona, sino que *es la persona en acto, concentrada por entero sobre una acción creadora de bien o de mal, de verdad o de error*; es la persona respondiendo «presente» a una llamada del mundo e implicándose en la vida y en la muerte con la respuesta que le da. Por lo menos, tal como es la única decisión que merezca ese nombre. La resolución del carácter es una capacidad habitual de decisión: constituye la facultad central de la persona. Escapa a todo análisis psicológico. Se conoce a sí misma en la prueba, y se verifica, se acredita, se gana o se enmienda en el acto responsable frente a la realidad y frente a los hombres³.

Más allá de la deliberación, que todavía es tanteo sin compromiso ni riesgo, la decisión es el corazón de la acción. Una presunta decisión que prescindiera de la acción es algo absurdo que no merece ese nombre. Del mismo modo, aunque hay acciones que no requieren decisión, sólo una acción nacida de una decisión consciente y deliberada es plenamente personal. En ella «se expresa el acto creador de la libertad», y es que «el momento de la decisión, análogo al *fiat* divino, encierra un secreto que escapa a la psicología»⁴, por el que el hombre introduce en el mundo esa especie de creación de la nada a su medida que le está permitida.

Es el momento privilegiado en el que el yo está por encima de sí mismo y realiza un acto trascendental por el que se supera a sí mismo: «pero si la decisión comporta un equilibrio, es infinitamente más que un equilibrio: *es un comienzo del ser y la afirmación de un yo*. Ninguna proporción de motivos y móviles, de influencias y de poderes, puede agotar la realidad trascendente de este acto»⁵.

3. Mounier, OC, II, p. 434, el subrayado es nuestro.

4. Mounier, OC, II, p. 428.

5. Mounier, OC, II, p. 434, el subrayado es nuestro.

Pero la decisión no es el acto individual de un ser aislado del mundo y del resto de la humanidad, por el contrario, la decisión desencadena una acción de un ser que ser-con-los-otros, que provoca coacción, reacción o acción compartida, y cuyos efectos son constructivos o destructivos, suponen el comienzo de algo nuevo o el final de algo indeseado. La decisión, entonces, es principio de unión o de división, de concordia o de discordia, de comunión o de caos.

Resumiendo, podríamos decir que la decisión es el corazón de la acción y, por tanto, el preámbulo del compromiso personal y comunitario que se ha de orientar hacia el bien.

5. DEGRADACIÓN DE LA DECISIÓN

A nuestros ojos, la actual reivindicación de la decisión adolece de un sentido del compromiso. Se reclama el respeto a la decisión como un ámbito de soberanía de un yo aislado que sólo atiende a sí mismo. Además, lejos de concebirse esa soberanía como un dominio de sí mismo, que es el auténtico núcleo de la libertad personal⁶, se entiende como una libertad de disposición sobre las cosas, tal como la proclama el paradigma economicista de la soberanía del consumidor, cuya razón es la solvencia adquisitiva.

La exaltación de la decisión se produce hoy en un ambiente cultural en el que prima la indecisión, la postergación de las decisiones que suponen compromisos, especialmente si son definitivos, o se dejan en manos de otros, que deciden por nosotros, a veces en lugares remotos y ocultos. Al lado de esa anemia psíquica que es la indecisión, se da la reacción contraria de la impulsividad, que es «como una especie de espasmo espontáneo» de la voluntad de un ser que es, «dentro de su dinámica intrepidez, un ser dócil: extremadamente sugestionable»⁷.

Si, como pensamos, es la acción que origina y el compromiso el que justifica la decisión, la idea de la decisión que hoy prevalece es la de una voluntad de desentendimiento de los demás, de poner punto final a una convivencia que, en caso de haberse deteriorado, cabe restaurar (derecho de secesión); un derecho a elegir que frustra una vida, bajo la justificación de estar a favor de una libertad, que es decididamente egoísta (derecho de abortar); un derecho que desea poner final al dolor poniendo fin a la vida (reivindicación de la eutanasia)... De este modo, se renuncia a una creatividad comprometida en aras una autocreación arbitraria de sí mismo.

Por tanto, esa forma egocéntrica de entender la decisión se revela una manifestación del narcisismo de nuestra época, que requiere una verdadera educación de la voluntad, para formar verdaderos caracteres decididos, pues, como decía Mounier: «formar la decisión es formar la personalidad entera»⁸.

6. Libertad personal que es fundamentalmente «libertad para», y no tanto «libertad de».

7. Mounier, OC, II, p. 431-34.

8. Mounier, OC, II, p. 435.

LA CAPACIDAD DE DECISIÓN: DESEO EN RENÉ GIRARD, CREACIÓN EN GABRIEL MARCEL

GUILLERMO GÓMEZ-FERRER LOZANO.

Profesor en la Universidad Católica de Valencia.

SANDRA RUIZ GROS

Doctora en Filosofía por la Universidad de Valencia

INTRODUCCIÓN

Los seres humanos decidimos constantemente. Decidir supone elegir entre distintas alternativas; escoger una opción u otra entre muchas posibles: lo que compramos, a quién queremos, qué comemos... El abanico de posibilidades de elección es tan amplio que no podemos tomar en consideración todas las elecciones por igual: algunas nos implican de por vida, otras son rutinarias; algunas las evaluamos con tiempo, mientras muchas son instintivas; las hay que son tomadas tras analizar racionalmente datos y otras que contienen un carácter mucho más emocional; unas estarán fuertemente condicionadas por el contexto, la necesidad o velocidad con las que deben ser tomadas, y otras tantas se verán algo más libres de las presiones externas. Nos sucederá, también que, en algunos casos, podremos dar razones del porqué hemos escogido, mientras que en otras ocasiones apenas si podremos saber qué nos motivó a la elección por la que optamos.

Las sociedades de consumo en las que vivimos nos obligan a decidir constantemente, ya sea por elección entre distintas ofertas o por negación a participar de la orgía de productos que se nos presentan a cada instante. Por eso nos preguntamos por la libertad de nuestras elecciones, pero también por sus condicionantes. ¿Qué papel juega el deseo a la hora de elegir? ¿Podemos escoger de forma absolutamente libre? ¿Implica la vida en comunidad una modificación en nuestras decisiones?

1. ¿CÓMO DECIDIMOS CUANDO DECIDIMOS?

La estructura de las decisiones es compleja, pero contiene dos ámbitos diferenciados: el de la motivación, es decir, el impulso que fija la dirección de la decisión, y el de la forma, la manera en que abordamos dicho impulso con sus muy diferentes estilos de hacerle frente.

Entonces: ¿somos libres de decidir aquello que decidimos? La pregunta realmente es doble y hace referencia a dos cosas distintas. La primera la podríamos concretar de la siguiente manera: ¿alguien o algo nos obliga a escoger lo que escogemos? Cuya respuesta anticipamos como negativa, pues siempre tenemos la posibilidad de negarnos a marchar en la dirección que nos condicione el mundo. Sin embargo, existe una segunda pregunta implícita: ¿está exenta nuestra elección de condicionamientos? A la que tenemos que responder con la negación de la misma, o si se prefiere con la contundente afirmación de que todas nuestras decisiones se encuentran condicionadas, por el simple hecho de que vivir es siempre un vivir condicionado. (Misma doble pregunta y respuesta que se da cuando reflexionamos sobre otros conceptos como el de la libertad).

Y es que todo ser, por su condición humana, se encuentra condicionado por su propio ser, aquello que le es propio e irrepetible: su biología, su historia, su idioma, su familia, su entorno... Porque nadie escoge aquello que constituye la parte esencial de su ser persona. Será, justamente, esta aceptación lo que permitirá al ser humano ir configurando una identidad propia en la que el tú formará parte indisoluble de la formación del yo; en el que el ser persona toma conciencia de que no puede hacerse al margen de la propia historia previa ni de las personas con las que se relaciona. Lo cual nos ayuda a desprejuiciar el concepto de condicionamiento, pues como veremos más adelante, será este ser en sociedad en el que el individuo opera lo que le otorgue un valor mayor.

Es por ello que lo que determina la libertad de nuestras decisiones no se encuentra en la forma en cómo éstas son tenidas: no se da en una mayor o menor aparente racionalidad o en la evaluación de las alternativas, sino en la toma de conciencia de las motivaciones y deseos que las impulsan, y los condicionantes con los que operamos. La libertad de decisión se da en nuestra capacidad de tomar conciencia de las

motivaciones que nos llevan hasta la opción escogida, siendo, así mismo, conscientes de que ese mismo yo que evalúa es, a su vez, un yo condicionado en su forma de evaluar.

De ahí que nos interesen dos ámbitos para nuestra reflexión: los condicionamientos de las decisiones en las sociedades de consumo y las decisiones que nos construyen en sociedad.

2. DECISIONES CONDICIONADAS EN LAS SOCIEDADES DE CONSUMO

Y esta capacidad de condicionar la conocen perfectamente quienes hoy más trabajan en estimular nuestras decisiones hacia sus intereses particulares, aquellos que ejercen una presión brutal y constante para fijar nuestras elecciones: las marcas. Su omnipresencia en la sociedad de consumo es el mejor reflejo de la lucha por la influencia en el condicionamiento de nuestras decisiones que viven las sociedades contemporáneas, muy por encima incluso de aquella otra gran vertiente generadora de decisiones condicionadas por su capacidad de articular el discurso de lo presente: la política.

Las marcas saben hoy dos cosas importantes: que las decisiones de compra apenas se sustentan en argumentos racionales en cuanto a la diferenciación de los productos; y segundo, que cuanto más instintivas son las decisiones, más posibilidades hay de que las influencias emocionales se hayan instalado en la identidad del

individuo sin que éste tenga conciencia explícita de cómo se ha configurado su identidad.

De esta manera, el individuo construye su ser en el mundo sobre la base de sus elecciones comerciales fuertemente condicionadas (pero libre de no dejarse llevar por ellas), de manera que éstas forman minúsculas parcelas que le van guiando en su identificación e identidad. Sin ser plenamente conscientes de ello, las direcciones por las que optan van cambiando paulatinamente para iniciar así un proceso constante de conquistas identitarias que sustenta la economía de consumo: se viste bajo esos parámetros, opta por practicar un deporte u otro (o el mismo hecho de practicarlo frente a no hacerlo), usa la tecnología que le «inspira», lee determinados libros, se toma cervezas en determinados bares y contempla determinados programas en televisión o disfruta de las películas adecuadas, sin saber realmente en qué medida estas «rutinas del ser» han sido fuertemente construidas desde el exterior a su propio ser.

Ciertamente es el individuo quien decide entre la oferta aparentemente diversa pero profundamente indiferenciada escogiendo a cada instante aquello, no que le dicta la publicidad, sino que forma parte de su cultura vital. Una cultura vital construida por los intereses comerciales particulares que con no poco esfuerzo han sido puestos frente a él en esta rueda de deseos, satisfacciones permanentes e insatisfacciones constantes en que se ha convertido el vivir en la sociedad de consumo.

Si a ello añadimos todas las posibilidades que ofrece nuestra huella tecnológica, el *big data* y los avances que brinda el neuromarketing nos encontramos con que la parcela de los condicionamientos se amplía hasta límites hasta ahora insospechados. Nada es entonces casual: se nos ofrece exactamente aquello que nuestro comportamiento anticipa que vamos a desear en una perversa perfección en la que el hombre apenas puede detenerse y rebelarse contra sus propios deseos condicionados.

Evidentemente, el hombre es capaz de decir basta en cualquier momento, es capaz de tomar las decisiones que estime más oportunas ante la realidad que se encuentra ante sí mismo. El hombre puede comprar esto o aquello, puede votar a aquel partido o al contrario, besar a su novia o no besarla. Pero el grado de libertad de su elección vendrá determinado por la toma de conciencia de sus condicionantes.



En eso va a consistir justamente la batalla de la libertad: en la amplitud de la comprensión de la realidad mucho más allá de las estrecheces a las que nos ha abocado este pensar de la modernidad empírico y ligero que reduce la humanidad del ser a un mero agente en la estructura del consumo.

El individuo moderno se cree autónomo y se siente a la sazón individualmente independiente como si nada pareciera fijarle los grados de sus decisiones, cuando justamente, su pensar se encuentra ya condicionado por la comunidad en la que vive y su ser en la historia. Será justamente en esta toma de conciencia de nuestras propias limitaciones y de nuestros condicionamientos donde nos estamos jugando el salir del «velo de la ignorancia» en la que hemos aceptado estar.

René Girard¹ nos ha advertido de esta cualidad imitadora del deseo, antesala de la decisión. Nos dirá que el hombre no es autónomo en cuanto a qué cosas desea (lo que implica, en cuanto a por qué cosas se decide). Nos dirá que todo deseo es imitativo aún sin tener conciencia de ello. Y que deseamos exactamente aquello que desea nuestro modelo a imitar: ya sea éste nuestro vecino, amigo o la sociedad en su conjunto. Es más, al final poco importará aquello que deseamos, porque en el fondo nuestro deseo lo único que refleja es que queremos llegar a ser el otro, apropiarnos del otro. Es un deseo «metafísico» que se hace realidad en múltiples deseos concretos. Lo que nos lanza nuevamente no sólo a estar atentos a nuestros condicionantes internos heredados; no sólo a nuestros contextos culturales aceptados, sino, profundamente a nuestro ser herido que ambiciona ser otro, sin tener en cuenta, las propias heridas de ese otro con el que competimos.

Nos interesan los deseos, porque anteceden a las decisiones; especialmente aquellas que son más impulsivas, aquellas que responden a nuestro estar en el mundo y que reflejan nuestras costumbres; escojo algo porque lo deseo, deseo algo, nos dirá Girard, porque el otro lo desea. Y así nos vamos contagiando y vamos construyendo una identidad que, en el fondo, no nos pertenece. Y en la que, sin embargo, podemos elevarnos para asomarnos y contemplar los motivos que nos llevaron a ese elegir: un elegir en que los otros pueden jugar un papel negativo como apunta Girard o mucho más positivo como veremos a continuación.

3. DECISIONES QUE NOS CONSTRUYEN EN SOCIEDAD

Estamos viendo que en nuestras sociedades el poder que se ejerce desde el ámbito del consumo viene dictado por el camino de las marcas y el deseo que va ligado a ellas. ¿Qué sucede cuando nos alejamos de este ámbito? ¿De qué manera nos orientamos para decidir cuando no hay una brújula que nos viene dada desde fuera? ¿Dónde se sitúa la capacidad de decisión cuando va más allá del deseo?

Muchas son las direcciones que podemos seguir a cada momento, y parte de la responsabilidad a la hora de decidir recae directamente sobre nosotros. A la hora de tomar una decisión nos vemos frente a un abanico de varias posibilidades, mientras que en otras ocasiones el entorno, los demás, el peso mayor o menor de las razones que damos o la deliberación nos recuerda que no podemos dejar de lado ese rasgo particular del ser humano que es la capacidad de decidir.

Más en concreto, desde el marco en el que nos movemos en estas líneas tenemos siempre presente que hemos de contar con los demás, que la comunidad en la que nos hallamos puede influir de una u otra manera, pero que también hemos de contar con ella para dar respuesta cuando somos interpelados. Esto también es decidir, dar una respuesta cuando alguien nos llama, cuando un rostro aparece ante nosotros. Es evidente que podemos o no responder, que a veces acudiremos y otras no, que las circunstancias nos dejarán o no actuar u obrar a favor de lo que queremos. Por ello nos podemos preguntar si hay alguna vía, alguna manera para decidir de la forma más auténtica.

La realidad es compleja, como ya sabemos, pero no por ello nos abandonamos a satisfacer sin más nuestros deseos. El reto es ponderar nuestras respuestas, reflexionar y justificar por qué hemos o no tomado una decisión. No es fácil obviamente. Pongamos por ejemplo el ámbito sanitario. En momentos en los que las emociones pueden jugar un papel importante, en el que la vida de una persona o la nuestra propia está en juego o no sabemos a ciencia cierta si el riesgo que vamos a correr dará buen resultado, nos vemos quizá más que nunca ante la necesidad de ver desde cierta distancia por qué queremos decidir algo y descartar otras opciones. A veces es al contrario, es justamente la espontaneidad la que nos da motivo para decidir algo. Pensamos muchas veces que somos libres y que

1. Todo el pensar de René Girard gira en torno al deseo mimético (y su resolución arcaica mediante el Chivo expiatorio). Aunque Girard no aborda explícitamente la vigencia del deseo mimético en la publicidad y el consumo, se deduce de sus escritos. Explícitamente es abordado en el libro-entrevista *Los orígenes de la cultura: conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha*, Trotta, Madrid, 2006.

por ello no hay problema. Parece que por fin hemos logrado someterla, la dominamos y la hemos convertido en la bandera que izamos para poder marcar nuestro terreno sin dejar un ápice de posibilidad a nadie más. El poder de tomar decisiones se ha transformado en un peso que arrojamos para ir más deprisa, para justificarnos, para demostrar nuestra autosuficiencia. Es aquí donde corremos el riesgo de vernos superados por esta visión, de caer en una actitud que no tenga en cuenta al otro, a quienes nos rodean y a las consecuencias que se pueden derivar de nuestros actos.

Decidir no es sin más un rasgo que hagamos aparecer o desaparecer según nos convenga, ya que más bien es un don. Y como señalaba Marcel, somos los depositarios que no los dueños de los dones que poseemos. ¿Qué implica esto? Primero una responsabilidad especial porque gracias al don podemos desarrollar otra capacidad única del ser humano: crear. Así nos dice este autor que el término «creador» *apunta a la colaboración activa que se le ha dado a cada ser libre para aportar algo a la obra universal que se lleva a cabo en nuestro mundo y sin duda infinitamente más allá*².

Decidir nos lleva también a descubrir una faceta propia de la persona que muchas veces se desconoce que es la de crear, y ello a su vez lleva como compañero un término que para Marcel debía estar presente que es la fidelidad. ¿Cómo entiende aquí este autor la fidelidad? ¿Es su visión sobre este concepto la misma que podemos tener ahora nosotros? La respuesta se encuentra en una de sus conocidas obras, *Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico* donde la define como lo contrario a un conformismo inerte y al mismo tiempo como una presencia³. Es una lucha inagotable contra aquellas fuerzas que hacen que nuestro interior se disperse y acabemos cayendo en la *esclerosis de la rutina*⁴. Más concretamente nos dice Marcel que:

Por otra parte, cuando asumo un compromiso, planteo en principio que este compromiso no será cuestionado; está claro que esta voluntad activa de no cuestionamiento interviene como factor esencial en la determinación de lo que será. Aquí aparece en su forma elemental lo que yo llamo fidelidad creadora.

Perfilando un poco más lo que nos dice, entiende que ser fiel no significa aquí serlo a un principio, a una ideología o a una doctrina porque esto son formas de

idolatría. Ser fiel para este autor es una lucha activa frente a las adversidades, ante la presión y ante la dispersión interior. Si me mantengo fiel a algo o alguien en quien no creo, incurro en una traición a mí mismo. Por ello la fidelidad implica esa lucha que no puede parar. No podemos olvidar que siempre nos encontramos ante la posibilidad de ceder a la presión de las fuerzas que provocan la dispersión interior.

Cuando tomamos una decisión estamos haciendo un manifiesto, estamos diciendo que nos mantenemos junto a una persona o un compromiso. Pero, ¿siempre somos fieles al compromiso que hemos adoptado? ¿Estamos obligados a cumplir? ¿Pierdo capacidad de decisión en el momento en que me comprometo? ¿Se pierde aquello que podríamos haber creado? Pongamos por caso que alguien se compromete a visitar a otra persona en el hospital alguien cuyo pronóstico no es nada favorable. Es posible que llevado por la situación decida llevar a cabo esa visita. Sin embargo, llegado el momento no acude. Lógicamente entendemos que, igual que tomó una decisión en un momento, más adelante puede tomar otra y no hacer lo que en principio dijo que haría. Hay aquí un elemento clave, porque aunque la persona esté faltando a su palabra, como seres humanos no podemos desligarnos de la posibilidad de equivocarnos, de encontrarnos frente a circunstancias con las que no contábamos cuando hicimos una promesa determinada. A pesar de los obstáculos para cumplir nuestro compromiso, la capacidad de decisión no se ve alterada, y es más, la fidelidad sigue quedando a salvo. Hay ahí una fuerza, una disposición como puede ser el amor que nos hace decidir que haremos algo. En realidad, cuando me comprometo, no estoy afirmando que mi estado de ánimo no cambiará, sino que aquello que me ha hecho tomar una decisión, ese motivo, permanece inalterable, a salvo para siempre.

Hemos dicho que decidimos en el marco de una comunidad, que estamos rodeados de personas, que nuestra vida se desarrolla en un marco en el que en ocasiones dependemos de terceras personas. Decidir implica pensar y valorar qué queremos hacer, por qué, a dónde queremos llegar, qué es lo que queremos conseguir. También nos hace velar por la respuesta que vamos a dar, por lo que puede desencadenar nuestras decisiones. Es decir, a través de la decisión nos hacemos presentes a otros y otros se hacen presentes a nosotros, se puede producir un encuentro no entre

2. MARCEL, G., «Obediencia y fidelidad» en *Homo Viator*. Sígueme. Salamanca, 2005, pág., 100.

3. MARCEL, G., *Posición y aproximación al misterio ontológico*. Ediciones Encuentro. Madrid, 1987, pág., 65.

4. MARCEL, G., *De la negación a la invocación* en *Obras Selectas II*. BAC. Madrid, 2002, pág., 172.

simples individuos que son completos desconocidos sino entre seres que van más allá de lo subjetivo y de lo que queda aislado.

Nuestras decisiones puede que sólo resulten efectivas para nosotros mismos, pero desde la perspectiva que estamos viendo descubrimos un horizonte que se ensancha, donde se pueden enlazar personalidades y proyectos que en otro momento no se hubieran ni rozado tan siquiera. Decidir implica descubrir que la libertad a la que muchas veces se apela para reclamar espacio es en realidad una travesía que puede llevarnos más lejos de lo que en un principio habíamos pensado.

CONCLUSIONES

Las nuevas tecnologías, las redes sociales y las nuevas formas de comunicaciones son los nuevos elementos que conforman el nuevo universo de la toma de decisiones. Como hemos visto, el ejemplo paradigmático es el del consumo, más en concreto su manifestación en la cultura vital en la que se desenvuelve nuestro día a día y en el que se va dando forma a nuestras decisiones. Que las directrices para decidir vengan desde fuera en el mundo del consumo y del marketing es algo que queda patente con sólo mirar un poco a nuestro alrededor. A esto

hay que sumarle el ingrediente principal que es el del deseo, tal como señala en su obra René Girard, deseo que nos impulsa en realidad a imitar e incluso a competir por lograr aquello a lo que aspiramos que es a ser como el otro.

Parece que estamos sujetos a lo externo, a los condicionantes, a lo que se nos da impuesto desde fuera de forma tan sutil a veces que parece que realmente decidimos por nosotros mismos. A nuestro juicio sí es posible superar ese espejismo en el que podemos caer con facilidad y retomar nuestra capacidad de decisión. En nosotros está la posibilidad, con un nuevo margen, que además puede ser muy amplio, para decidir. Ese margen nos lo da la comunidad en la que nos encontramos, aquella a la que pertenecemos y a la que podemos aportar nuestra creación gracias a la capacidad de decidir. Esta vez no será por impulsos, deseos o condicionantes, ni por querer obtener una identidad que sea como la de los demás sino la nuestra propia y auténtica. Esto conlleva estar dispuestos a comprometernos con nosotros mismos y con los demás, aun cuando podemos correr el riesgo de no cumplir. Porque también podemos decidir en última instancia no acudir, no responder o no actuar. Hemos de poner a salvo también este don y qué mejor manera que decidiendo crear siendo fieles a nosotros mismos y a los demás. 

DECISIONES AUTÉNTICAS

M.^a ÁNGELES NOBLEJAS

Dra. Pedagogía.

Presidenta de la Asociación Española de Logoterapia

1. ESPIRITUALIDAD, LIBERTAD Y RESPONSABILIDAD CONSTITUYEN EL SER HUMANO

Una reflexión sobre los fenómenos humanos nos lleva a considerar su complejidad, la multiplicidad de facetas que encierran, todas a su vez interrelacionadas. Nos dan cuenta de que el ser humano es un sujeto, una unidad, en su *multidimensionalidad*. La antropología frankliana nos dice que participa del ser de tres formas: *física* (biológica o somática), *psíquica* (o anímica) y *noética* (espiritual o noológica); es sujeto en su totalidad tridimensional.

A la dimensión somática se adscriben la vida orgánica y la reproducción, mientras que a la psíquica, los instintos y condicionamientos, las sensaciones y los sentimientos o estados anímicos; por su parte, de la dimensión espiritual son propias las voliciones, decisiones, actitudes, etc., en definitiva, la libertad y responsabilidad, el conocer, decidir y realizar las posibilidades de sentido de la vida (cfr. Lukas, 1983, Chiquirín, 1987 y Noblejas, 2000). Esta última dimensión es la que caracteriza al ser humano como tal, la que organiza su existencia incluyendo, integrando e interactuando con las demás; la única que esencialmente le pertenece dotando de humanidad a la totalidad del ser.

Focalizando nuestra atención en esta dimensión, podemos decir que espiritualidad, *libertad* y *responsabilidad* son las realidades existenciales que, no sólo caracterizan la existencia humana como tal, como humana, sino que más bien la constituyen.

Lo noético alcanza su expresión —al tiempo que los requiere— en lo físico y en lo psíquico. No hay persona sin lo psicológico y lo corporal. Lo corpóreo hace posible la realización psíquica de una motivación espiritual.

Lo noético posee libertad partiendo de su capacidad intrínseca de poner distancia ante situaciones y disposiciones, posibilitando una decisión a favor o en contra de las mismas. La dimensión noética y el fenómeno de la libertad son inseparables. Lo noético o espiritual es lo libre en el hombre y la libertad es manifestación de lo espiritual. Es decir, la persona puede decidir

con libertad sobre su vida gracias a una capacidad no poseída por ningún otro animal, una facultad específicamente humana: el autodistanciamiento.

El *autodistanciamiento* puede ser definido, en palabras de Frankl (1986), como:

...la capacidad de poner distancia de las situaciones exteriores, de ponernos firmes en relación a ellas; pero somos capaces no solamente de poner distancia con el mundo, sino también con nosotros mismos (p. 19).

Estas reflexiones nos llevan a plantearnos la relación que existe *entre necesidad y libertad*. Frankl (1990) habla de una *posición natural* del hombre y de la *toma de postura* que éste hace ante aquella.

La posición natural es lo que representa la necesidad y se puede fijar a través de la biología, la psicología y la sociología, dado que esta posición natural incluye:

1. una disposición vital, de la que se ocupa la biología y la psicología.
2. una situación social, que es considerada por la sociología.

La toma de postura, por su parte, es resultado de la libertad. El ser persona empieza realmente donde acaba toda posibilidad de determinar y fijar dicha posición (donde ésta no se puede comprobar de forma clara y definitiva), pues lo que se une a la posición natural de un hombre es su actitud personal, su toma de posición ante cualquier disposición vital o situación social (cfr. Frankl, 1990). Esta actitud no puede ser objeto de las ciencias reduccionistas ya que corresponde a una dimensión humana superior en la que *siempre es posible el cambio existencial*.

Todo ello no quiere decir que libertad y necesidad sean dos fenómenos independientes. La libertad y la necesidad están relacionadas, pero esta relación es libre. Las disposiciones previas sólo pueden condicionar, pero no determinar. El hombre como ser espiritual toma una posición libre frente a las disposiciones internas y externas.

Es decir, que el hombre sea libre, no significa que no esté condicionado por su biología, psicología y circunstancias externas, tanto presentes como pasadas. Lo que quiere decir es que puede distanciarse de estos condicionamientos y determinar libremente su posición ante ellos. Así, Frankl (1990) dice:

El hombre es esencialmente un ser que trasciende las necesidades. Ciertamente 'existe' sólo en relación con las necesidades pero en una relación libre respecto a ellas (p. 93).

Pero el momento de la toma de postura libre no es sólo importante frente a la coerción por condicionamientos biológicos, psicológicos y sociológicos, sino también frente a toda posibilidad de valor que habita en la realidad.

En este último sentido, ser persona significa estar en y con el mundo, permanentemente confrontado con situaciones que son, cada una, don y tarea al mismo tiempo. Es don porque la vida nos la brinda como oportunidad para que sigamos configurándonos en interacción con lo que hay fuera de nosotros mismos, pero ello al tiempo que aportamos algo de nosotros a los demás, al mundo. La tarea de una situación consiste en realizar su sentido, que es único e irrepetible para la persona que la vive. Cada situación es una llamada a la conciencia personal, que ha de ser descubierta por ésta y puesta en valor en el mundo, en la realidad; no es sólo un valor en el mundo de las ideas.

En el ser humano, la esfera de la significación, de los motivos, es la que nos da nuestra más profunda identidad. Esta identidad de los sentidos percibidos y vividos nos proyecta hacia el futuro, desde el presente y con el bagaje de la propia historia.

El sentido no puede crearse ni prescribirse, sólo encontrarse. Sin embargo, las situaciones en que nos encontramos o colocamos las personas y grupos con los que compartimos nos pueden ayudar o dificultar a encontrar nuestro sentido. Y todo en un proceso de sinergias que nos lleva a afirmar que el sentido en la vida es desbrozador del sentido de la vida o del supra-sentido.

Para esta tarea, la conciencia de la responsabilidad personal, la experiencia vivida de una misión especial y personal, es básica para el hombre. Nada es capaz de activarlo más, nada le hace superar tanto las molestias o dificultades. Son básicas las preguntas clásicas del rabino Hillel, que Fizzotti (1977) nos recuerda que Frankl proponía con frecuencia: Si no lo hago yo, ¿quién lo hará?; si no lo hago ahora, ¿cuándo será el momento de hacerlo?; si lo hago sólo para mí mismo ¿qué clase de persona soy?

La dimensión noética se caracteriza por estar orientada a algo o alguien distinto de sí, una obra, una persona y, para los creyentes, Dios. Sólo en la medida en que somos intencionales, desplegamos y profundizamos nuestra existencia. Al salir de nosotros mismos y estar «junto a» algo o alguien, nos encontramos con nuestro verdadero ser. El yo se constituye primeramente en el tú.

La vida nos ofrece múltiples posibilidades de realizar un sentido. Las más habituales son las vinculadas a la transformación constructiva de la realidad. Así, se nos presenta la oportunidad de modificar ésta a muy distintos niveles (social, político, económico, cultural...). Junto con ellas, tenemos la posibilidad de experimentar, vivenciar, la naturaleza, la belleza, el amor... Cuando el cambio en el exterior no es posible o no es suficiente y las vivencias que podemos tener se nos restringen al máximo, al ser humano le queda la tarea de cambiarse a sí mismo, si esto se percibe como necesario.

Así, el ser personal empieza a despuntar en esa conjunción, en esa implicación mutua, entre lo que le está pasando y lo que está respondiendo; ahí es donde se descubre y expresa, en la respuesta a una pregunta concreta que le hace la vida en forma de situación (Acevedo, 2014).

Profundizamos en estas ideas para insistir en la unión que existe entre libertad y responsabilidad. Por la libertad el ser humano puede elegir y decide, mientras que por la responsabilidad orienta y concreta la decisión. Así el hombre va configurando su autobiografía. Pero no sólo la autobiografía presente, sino que al actuar en consonancia con lo que es y quiere ser, también se transforma en concordancia con lo que actúa.

2. EL ORIGEN DE LAS DECISIONES AUTÉNTICAS: EL INCONSCIENTE ESPIRITUAL

La relación entre espiritualidad, libertad y responsabilidad, ya apuntada, se introduce en las raíces más profundas de la constitución del ser personal.

En la espiritualidad humana existe una espiritualidad inconsciente, es decir, una espiritualidad cuyo carácter inconsciente consiste en la carencia de autoconciencia reflexiva, mientras que se conserva la autocomprensión implícita de la existencia humana (cfr. Frankl, 1988).

No es función de la dimensión espiritual observarse y reflejarse a sí misma. Al respecto, Lukas (2005) dice:

La existencia humana nunca se planta como un objeto ante mí, ante mis ojos; antes bien, siempre está detrás de mi pensamiento, detrás de mí como sujeto.

Así pues, la existencia es en definitiva un misterio (p.43).

Hay fenómenos que nos pueden acercar a la comprensión de esta noción de inconsciente espiritual como pueden ser la inspiración artística, la elección de la persona amada en el encuentro del amor o la experiencia de la trascendencia.

Desde la antropología frankliana la idea de inconsciente espiritual nos indica que la acción profundamente humana nace, no en el ámbito de la consciencia, sino desde el inconsciente; entendido éste no en el sentido freudiano, que me empuja desde lo instintivo, sino el ámbito inconsciente que tiene el carácter de ser espiritual. Ese inconsciente espiritual aparece bajo la forma de eros (amor) y nos sitúa en «las razones del corazón».

La lógica, de alguna manera, nos compromete menos humanamente que la pasión. Saber y decir «dos y dos son cuatro», como demuestran las matemáticas (en el sistema decimal), no reclama una respuesta específica mía. El eros, en cambio, siempre me está afectando profundamente, exigiendo una respuesta personal.

En el amor nos encontramos con el otro; es decir, con el otro nos encontramos en el inconsciente espiritual. Lo más profundo del ser humano se sitúa en esa dimensión afectiva no racional: «Dentro del espíritu, lo racional e intelectual ni siquiera representa lo específico en el hombre, más bien lo emocional y lo existencial» (Frankl, 1990, p. 75).

Esto nos lleva a que lo espiritual, en tanto inconsciente, es irreflexionable; en tanto es ciego frente a toda auto-observación, no puede ser aprehendido por los puntos de vista personales. Pero, por otra parte, el inconsciente espiritual tiene sabiduría y vislumbra más allá de lo que es, para intuir lo que puede llegar a ser.

Lo consciente es lo que se manifiesta abiertamente siguiendo las reglas de la lógica, de la razón. El inconsciente espiritual se manifiesta en lo que se hace desde el *pathos*, desde el amor. Tiene una sabiduría a la que no se puede llegar por la reflexión; sólo se puede acceder a ella por la acción. Responde al para qué de la situación, no a las causas o razones de la misma. Hay algo que todavía no es y que el inconsciente intuye y se dirige a ponerlo en acción; es un «ya pero todavía no», algo que se tiene que descubrir y realizar, actualizando una potencialidad (Acevedo, 2014). El para qué es una pregunta de libertad, que nos lleva a configurarnos en la acción, al tiempo que nos expresamos y transformamos nuestra relación con los otros y con las cosas, en definitiva, el mundo.

Frankl (1978), siguiendo a Goethe dice:

¿Cómo puede uno conocerse a sí mismo? Nunca por la reflexión, pero sí por medio de la acción. Intenta cumplir con tu deber, y sabrás en seguida lo que hay en ti. ¿Cuál es tu deber? Sencillamente, lo que el día reclama (p. 99).

Esa llamada de cada día, de la vida, la denominamos sentido.

El sentido en contextos habituales es coherencia, lo que orienta, lo que da una dirección (rumbo hacia un lugar). Pero además, dirección es también el lugar donde uno vive, donde se encuentra. Es decir, el sentido es aquello que permite al ser humano encontrarse, le posibilita no estar perdido y le da un hogar. De modo que, el sentido orienta, pero al mismo tiempo es un lugar de descanso («estoy en casa»); en el sentido, el hombre y la mujer, el niño y la niña... «se sienten en casa», se descubren, habitan, gozan, realizan, tienen, se cuidan...

El sentido también permite entrar en contacto auténtico con la realidad; es lo que me da la sabiduría para develar las verdaderas pasiones de mi existencia concreta.

El sentido es necesario percibirlo, sentirlo y realizarlo. De esta manera la existencia adquiere sentido. Es a través de la conciencia como se descubre y experimenta la llamada a la responsabilidad. Es en la acción en el mundo como se hace histórico.

La conciencia como «órgano del sentido», es la instancia humana donde lo universal de los valores se sitúan en el aquí y ahora. Esto es una fuente de conflictos. La decisión personal entre lo que es y lo que puede ser afecta profundamente nuestra existencia.

Afinar la conciencia para saber descubrir el sentido es un proceso continuo que abarca toda la vida y en el que es imprescindible la alteridad, si bien, en última instancia la responsabilidad es personal. Nadie puede dar sentido a otro. El despliegue de la propia conciencia es una necesidad existencial radical del ser humano.

3. SER SIENDO PARA LLEGAR A SER. DESPLEGANDO LA EXISTENCIA Y REALIZANDO UN PROYECTO PERSONAL Y COMUNITARIO

La responsabilidad, como hemos dicho, es ese fundamento del ser personal desde el cual damos una respuesta a las preguntas de la vida y así configuramos, personalmente, la misma realidad al tiempo que a nosotros mismos. Siguiendo a Etchebehere (2014): «... oye [el hombre] el logos de la pregunta y habla el logos de la respuesta: sólo así esa búsqueda de senti-

do puede consumarse, no en la idea sino en la acción y sólo respondiendo a esas preguntas se configura a sí mismo. Y algo más: creemos que la responsabilidad no sólo se plantea en el ámbito de la libertad —no se puede ser responsable en la obligación, ahí se cumple o no— sino que la responsabilidad se da en el ámbito del amor: somos responsables en tanto y en cuanto amamos» (en prensa).

Ya habíamos relacionado la comprensión del término sentido con dirección, como rumbo y como hogar. Ahora podemos seguir profundizando en la relación que ello tiene con la dinámica del **homo viator**, el hombre que camina, que transita la vida, el ser humano cuya constitución es ser «gerundio existencial» (cfr. Acevedo, 2014b) y la del lugar de llegada.

La persona es un ente histórico, y por tanto, podemos decir que su existencia transita en un tiempo determinado, que discurre entre su nacimiento y su muerte. Su existencia se va desplegando y, en su desarrollo, el ser humano es un ser, que habiendo sido y siendo, desea llegar a ser (cfr. Acevedo, 2014a).

Lo que constituye a la persona no es tanto el «logos», cuanto el dinamismo actualizador. Es decir, lo que está en el fundamento de su ser es el cambio y la transformación, estando en la escucha de las llamadas de la vida, de la apelación que recibe de ese «logos».

El ser humano se está recreando a cada instante, junto con el mundo. Y entendemos este mundo como el espacio histórico cultural en el que la persona, junto con los demás, desarrolla su existencia. Por tanto, no es posible un proyecto personal sin una dimensión sociocomunitaria. El proyecto de vida nos permite ir respondiendo a nuestras necesidades humanas de ser, tener, hacer, estar, y ello siempre en un proceso continuo de desarrollo y profundidad existencial personal y social. La vida, como decíamos, es un gerundio existencial, una tarea existencial que va encontrando su camino manejándose entre incertidumbres y al mismo tiempo aportando la concreción de nuestra respuesta a las preguntas que nos vamos encontrando.

La vida es un proceso que tiende a una telefinalidad (una finalidad en la distancia que implica un camino a recorrer). En este proceso, gracias a su libertad, el ser humano responde y en esa respuesta se está transformando en co-creador. Transforma el entorno y se transforma permanentemente.

Es decir, pequeñas decisiones cotidianas tomadas desde la percepción del sentido de la situación, van marcando el rumbo de nuestra vida, al tiempo que nos ponen en condiciones de tomar decisiones relevantes, llegado el momento, también desde la búsqueda de un sentido, personal, único y trascendente.

Decimos con Viktor Frankl (1990) que «al fin y al cabo, uno llega a ser bueno, a fuerza de hacer cosas buenas» y que «la decisión de hoy es el instinto de mañana» (p. 103).

La toma de decisiones auténticas necesita de un cultivo de la conciencia para poder dejarse afectar apasionadamente por la llamada de la vida. Sobre la base de esta captación de nuestro inconsciente espiritual, operan las facultades conscientes, la razón, el análisis de los aspectos positivos y negativos, el juicio y la valoración, la creatividad para la búsqueda de alternativas, caminos, medios, etc.

Además, para tomar decisiones llenas de sentido hemos de aprender a renunciar a otras posibilidades. Ello requerirá el ejercicio de las virtudes personales (justicia, prudencia, fortaleza y templanza) y sociales (solidaridad, generosidad, compromiso, igualdad...). 

REFERENCIAS

- Acevedo, G. (2014a). *Curso Sistemático de Formación en Logoterapia*. Madrid: AES-LO. (Material audiovisual, 12-10-2014)
- Acevedo, G. (2014b). *El espíritu no enferma*. Nous, 18: en prensa.
- Chiquirín Aguilar, R. (1987). *La antropología de Viktor E. Frankl*. Studium Ovetense, 15, 91-117.
- Etchebehere, P. (2014). *Apuntes sobre la noción de responsabilidad en Viktor Frankl*. Nous, 18: en prensa.
- Fizzotti, E. (1977). *De Freud a Frankl. Interrogantes sobre el vacío existencial*. Pamplona: EUNSA. (original de 1974).
- Frankl, V. E. (1978). *Psicoanálisis y existencialismo*. México DF: Fondo de Cultura Económica. (original de 1946, 2ª ed. en español de la 8ª en alemán).
- Frankl, V. E. (1986). *La idea psicológica del hombre*. Madrid: Rialp. (original de 1959).
- Frankl, V. E. (1988). *La presencia ignorada de Dios*. Barcelona: Herder. (original de 1974).
- Frankl, V. E. (1990). *Logoterapia y análisis existencial*. Barcelona: Herder. (original de 1987).
- Lukas, E. (1983). *Tu vida tiene sentido. Logoterapia y salud mental*. Madrid: S. M. (original de 1980).
- Lukas, E. (2005). *Viktor E. Frankl. El sentido de la vida*. Barcelona: Plataforma Editorial.
- Noblejas, M.A. (2000). *Palabras para una vida con sentido*. Bilbao: Desclée De Brouwer.

EDUCACIÓN Y AUTONOMÍA

BENITO ESTRELLA PAVO
Profesor de Lengua y Literatura

Todo es perfecto al salir de manos del hacedor de todas las cosas; todo degenera entre las manos del hombre.

J.J. ROUSSEAU

Educación en la autonomía quiere decir educar la voluntad y este es el problema fundamental de la educación. El tema es importante y da para muchísimo más de lo que yo pueda decir en este artículo. En vez de hacer afirmaciones de las que no tengo completa seguridad, me limitaré, atendido a mis propios límites, a unos apuntes críticos para la reflexión que el tema me ha planteado a mí mismo. Tienen que ver con mis dudas sobre algunas doctrinas pedagógicas —que yo he defendido y he probado en la práctica— cuyo su origen se sitúa en la idea del «buen salvaje» de Rousseau y en su interpretación y aplicación a la realidad de la educación de los niños y jóvenes de nuestra sociedad actual. Se añaden algunas referencias antropológicas de sociedades tradicionales que enfocan el tema de manera muy distinta a nuestras ideas de moda.

I

Empezaré, tomándolas como base de la discusión, con unas reflexiones de Francisco Ayala, publicadas hace más de medio siglo y referidas a la enseñanza en los EEUU, que conservan, me parece, una iluminadora actualidad. El título de los ensayos que incluyen estas reflexiones lo dice todo: *Hoy ya es ayer*¹. Lo que allí ocurría en ese momento no era más que la sintomatología avanzada de un proceso que iba a abarcar toda la sociedad occidental y en parte a todo el planeta en la progresiva «americanización» del mundo. Ese ayer

llegó también a España, con más atraso que en otros sitios y también con más prisas, más virulencia apostólica y menos reflexión.

Ayala pone el acento en el fondo de la cuestión: las teorías pedagógicas que en EEUU, se reelaboraron a partir de la filosofía de Dewey, basadas a su vez en las tesis de Rousseau. Estos presupuestos filosóficos están en el fondo de la llamada pedagogía «progresista» frente a la «tradicional», una dicotomía que a mí, desde mi experiencia particular, mi participación en movimientos de renovación pedagógica, mis lecturas y mis reflexiones, se me antoja hoy si no falsa por lo menos falaz, pues responde más a intereses de propaganda política que a la realidad de la educación. No es el momento ni el lugar para entrar con detalle en tales presupuestos. Me centraré en algunos aspectos —todos interrelacionados— que invitan a una reflexión y revisión de ideas que, de manera un tanto contradictoria, se defendían en las «Escuelas de Verano».

La idea del ser humano como «buen salvaje», que se expresa en la cita que abre este artículo².

La teoría de la «motivación», base esencial del aprendizaje y la educación, entendida como el interés innato y espontáneo del niño.

El concepto de «Escuela» como institución política que ha de reproducir las formas de la sociedad adulta —«democrática», se entiende— y desarrollar políticas de igualdad.

Ayala parte de un hecho histórico: el lanzamiento del Sputnik por la URSS. El éxito soviético supuso un aldabonazo para los EEUU, y los despertó de su complacencia en un sistema educativo que recogía el espíritu libre y pionero del pueblo americano. Pues la superioridad de la formación de los soviéticos parecía radicar, paradójicamente, en un sistema educativo conservador y tradicionalista en el que los estudiantes

1. AYALA, F.: *Hoy ya es ayer*. Editorial Moneda y Crédito, 1972. «La crisis de la enseñanza»; págs. 410-451.
2. ROUSSEAU, J. J.: *Emilio*. Edaf, 1969. (Son las primeras palabras del *Emilio*).

se dedicaban a estudiar en medio de un ambiente de dura competencia y exigente disciplina. Ayala cita al astrofísico J. Allen Hynek, quien señalaba como en las escuelas rusas una hora de escolaridad significaba una hora de trabajo serio ininterrumpido, mientras las escuelas americanas se dedicaban a hacer asambleas y debates, organizar excursiones, o visitar a los bomberos y la panadería del barrio³.

El choque del Spunik se produjo en un momento, además, en el que algunos educadores ya venían alertando sobre la inadecuación de los planteamientos pedagógicos de la educación americana, basados en la idea roussoniana del «buen salvaje» y la consideración de la escuela en Dewey como una *miniature community*, una *embryonic society*; es decir, una comunidad social con valor en sí misma y no un lugar artificial de tránsito donde se aprenden lecciones⁴. La aplicación concreta de estas ideas —simplificadas y mal interpretadas en muchos casos—, a una sociedad que ya no era la de los voluntariosos pioneros que conquistaron el oeste, sino la de una sociedad conformista y acomodada, es la que produce ese espécimen de heredero rico, niño mimado, señorito, del junior intocable al que los adultos intentan evitar cualquier frustración y esfuerzo. «Al junior —dice Ayala— se le procuran todas las ventajas, se le guardan todos los miramientos, se contempla su voluntad, se anticipan sus deseos, se complacen sus caprichos; pero por encima de todo, se anhela verlo aceptado entre sus compañeros, integrado en el grupo, ‘asimilado’»⁵.

II

He dicho que considero falsa la dicotomía establecida entre pedagogía «progresista» y «tradicional». Las reformas emprendidas por la llamada Escuela Nueva, en gran parte auspiciadas por las teorías del «buen salvaje», se hicieron necesarias desde el momento en que en la sociedad se habían producido cambios a los que las instituciones educativas no respondían de manera consecuente. Ayala señala a este respecto con acierto que la cuestión está en que el tipo de pedagogía llamada «progresista» exige condiciones de excelencia que la masificación de las aulas hace

muy difícil. Esto es particularmente cierto en el caso del profesorado. Como dice Ayala «la educación nueva, cuando se ensayó en un ambiente y con un personal idóneos, produjo resultados de refinamiento extraordinario, en contraste con los que arroja aplicada a la sociedad de masas por profesores que, ellos mismos, son una exponente de esa sociedad»⁶. Y cita a la Institución Libre de Enseñanza, un ejemplo de excelencia en donde tanto los profesores como los alumnos presentaban condiciones inmejorables para desarrollar los nuevos métodos pedagógicos de la Escuela Nueva.

Quizá hubo una mala interpretación de las ideas de Rousseau, que se refería más bien a la «sustancia espiritual del hombre que a su modo psicológico de comportamiento»⁷. Esta interpretación sesgada de Rousseau tiene que ver con la deriva y descarrilamiento que ha sufrido la razón al considerar la naturaleza del ser humano de manera objetivada y disponible para su explotación y embrutecimiento por parte de la autonomía de la Máquina, expresada en obtener el máximo rendimiento económico en los mercados, en la burocratización de la maquinaria administrativa del Estado para su propia autoconservación, en el uso ciego de la tecnología y en la conversión de la cultura en industria cultural y propaganda al servicio de la propia Máquina. Se trata de una imagen naturalista del mundo, que aplica a lo humano la visión objetivista de las ciencias, con sus leyes deterministas, y de este modo los sujetos pierden su capacidad de auto-comprensión libre y responsable y no saben diferenciar entre una naturaleza en sí y una naturaleza para nosotros⁸. Rousseau se refería todavía a esa «naturaleza en sí», mientras que hoy el pragmatismo de la Máquina parte de una «naturaleza para nosotros».

Dewey sacó, por tanto, consecuencias prácticas de donde no debía sacarlas. Por eso dice Horkheimer que lo que hace éste es «cosificar al sujeto», convertirlo en cosa, en objeto⁹. Quizá tampoco nosotros hayamos entendido bien a Dewey, al que recibimos en nuestras Escuelas de Verano de los años setenta con tanto entusiasmo como atraso.

Que el ser humano debe educarse quiere decir que debe adquirir una conciencia formada, una autonomía y una personalidad propias, lo que implica a un tiem-

3. Op. cit., págs. 424-425.

4. DEWEY, J. *Mi credo pedagógico*. Losada, 1967. Ibid. DEWEY, J. *Democracia y educación*. Losada, 1978.

5. Op. cit. pag. 434.

6. Op. cit. Pág. 444.

7. HORKHEIMER, M. *Crítica de la Razón Instrumental*. Trotta, 2002; pág. 64.

8. HABERMAS, J. *Entre naturalismo y religión*. Paidós, 2008. Pág. 206.

9. Op. cit., pág. 116.

po libertad y responsabilidad. Ni el sistema tradicional autoritario, que anula la libertad, ni el abandono a la sobreprotección, que anula la responsabilidad, pueden realmente formar. Como dice Ayala, el niño debe sentir que se le toma en serio de verdad y para ello debe hacerse responsable de sus actos.

III

«Nada engrandece tanto al individuo como la posición activa en la vida y la actitud consciente ante el deber social, que hacen que la coincidencia de las palabras y los hechos se convierta en norma de conducta cotidiana. Forjar esa actitud es tarea de la educación moral». El interés de esta cita está en que son palabras recogidas en un Informe del Comité Central del PCUS sobre las tareas del partido en la política interior y exterior, firmado por Brézhnev y citadas en un estudio sobre la motivación publicado por la Editorial Progreso de Moscú en 1978¹⁰. Lo que se pone en evidencia, tanto con el ejemplo que cita Ayala del Spunitk, como con la cita de Brézhnev, es que la motivación es una cuestión social y no individual. Los motivos se forman, no nacen en el individuo espontáneamente. Deben ser dirigidos, de manera que las formas primitivas de motivación que el niño presenta, generalmente egocéntricas, vayan adquiriendo formas más descentradas, abiertas y solidarias con el prójimo y las tareas de la comunidad. Por eso una formación moral —que es a la postre de lo aquí hablamos— no puede hacerse en el vacío. Las «formas» de la formación han de apoyarse en unos contenidos; el comprender supone siempre «comprender algo».

El siglo xx ha sido llamado «el siglo del niño». Y se trata sin duda de un descubrimiento importante para la pedagogía saber que el niño no es simplemente un homúnculo, sino algo distinto con entidad propia. Pero con las albricias de este descubrimiento se ha perdido la perspectiva de que al niño se le educa para que sea adulto, no para que siga siendo niño, una obviedad que, como dice Fernando Savater, se olvida¹¹. El infante —el niño que todavía no habla— no debe permanecer siempre mudo; y si por fuerza ha de aprender a hablar con las mismas palabras de la tribu en que se cría, tomará encapsuladas irremediabilmente en ellas

las ideas y valores de la tradición en la que ha nacido. Y si no las toma de ahí, alguien le hará tomar otras con intereses ajenos a la formación humana, los de la propaganda del mercado y la política o las modas «pedagógicas» del momento. Y seguramente con intenciones menos limpias y claras que las que tienen la mayoría de los docentes.

La autonomía moral, como la inteligencia, es un proceso de maduración intelectual, de descentración egocéntrica y de socialización, como dice Piaget¹². Siempre el ser humano ha tenido que trabajar y esforzarse en la conquista de su madurez, su libertad y su autonomía responsable, pero hoy, dados los medios de persuasión, condicionamiento y alienación que ostenta nuestra sociedad —la Máquina—, estas exigencias y esta necesidad de reconquista de sí mismo son mayores que nunca. En la base de esa reconquista están las virtudes tradicionales: son las herramientas del oficio de hombre y de mujer. Los oficios se aprenden con un maestro, que enseña no sólo a usar las herramientas, sino también a cuidarlas, afilarlas, limpiarlas, tenerlas siempre a punto. Son herramientas vivas que si se abandonan, se oxidan, se atrofian o se pervierten en ideas que «se ponen en valor» y, sometidas a los cambios del mercado y de la propaganda, nunca llegan a encarnarse y convertirse en virtudes.

IV

Hace ya más de medio siglo que Hannah Arendt¹³ criticó la pretensión de la pedagogía moderna de aplicar los criterios políticos de la democracia a la escuela, señalando que la educación debe centrarse en transmitir valores morales y contenidos académicos, porque el ejercicio de las libertades políticas debe asentarse no sólo en la capacidad de elección, sino también en la comprensión del mundo social y político sobre el que hay que decidir. La educación es por tanto previa a la acción política. No se puede tratar a los niños como si ya fueran ciudadanos hechos y derechos y como si la escuela fuera una sociedad adulta regida por las reglas de la democracia. Lo político es para las instituciones políticas, no para las escuelas.

Otro error, según Arendt, es considerar que el uni-

10. BOZHOVICH, L. y BLAGONADIEZHINA, L. *Estudio de la motivación de la conducta de los niños y adolescentes*. Progreso (Moscú), 1978.

11. SAVATER, F. *El valor de educar*. Ariel, 1997. 3.ª ed. Pág. 64.

12. PIAGET, J. y HELLER, J. *La autonomía en la escuela*. Losada, 1968. 6ª Ed. La lectura de este informe sobre la autonomía, que coordinó el propio Piaget, tiene también hoy plena vigencia.

13. ARENDT, H. *Entre pasado y futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Cap. V. Península, 2003. Ib. Id.: FERNÁNDEZ

verso infantil y juvenil es algo sustantivo en sí que tiene capacidad para autogestionarse. Esta creencia es letal para las tareas de formación y maduración. Para Hannah Arendt la igualdad es condición de la libertad, pero sólo esta última nos constituye como humanos. En los primeros años escolares la igualdad debe prevalecer, pero conforme los alumnos van madurando, las instituciones de enseñanza deben ocuparse progresivamente de educar la voluntad, el esfuerzo y la libertad responsable.

En esta crítica de Arendt se plantea, además, una cuestión de fondo que atañe a los presupuestos morales, prepolíticos, que afectan a la democracia. Como ha señalado Habermas, una secularización descarriada o una mala interpretación de la legalidad democrática pueden llevar, como estamos viendo, a la indiferencia política, a la insolidaridad y al uso de las leyes y los derechos como armas que los individuos se arrojan unos contra otros en defensa de sus intereses particulares. La idea del «buen salvaje» presupone que en sus relaciones públicas los ciudadanos se comportarán siempre de manera racional, lo cual contradice toda práctica pedagógica. Los presupuestos del Estado de Derecho son eso, pre-supuestos. Y las condiciones de facto de una democracia, sus reglas de juego, no son el resultado sólo del funcionamiento mismo de las formalidades democráticas, sino que constituyen condiciones previas en las conciencias formadas de los sujetos, que son los que hacen posible en última instancia las formalidades legales dotándolas de contenido.

V

La siguiente cita procede de alguien perteneciente a una cultura oral y tradicional de Alaska, los yupik: «Yo me crié con las abuelas sabias, caminé con ellas y aprendí de ellas sin hacer preguntas. La mejor manera de enseñar es sencillamente siendo. En mi pueblo, desde muy pequeñitos se les enseña a los niños que lo que piensan tienen que sentirlo y que lo que sienten tienen que pensarlo». En esta cita hay una honda lección de pedagogía. La autora de la frase —como he comprobado en diversos blogs— es una tal Rita Pikta, una abuela sabia.

Yo fui educado por toda la tribu que me tocó en suerte. Una familia extensa, rodeado de abuelos, tíos,

primos, vecinos y amigos de la familia, todos con derecho a mandarte, corregirte y decirte lo que tenías que hacer en las ocasiones propicias, que eran todas. La situación del niño, en casa primero —en la que se ayudaba desde muy pronto— y en el aprendizaje de un oficio después, era la del «criadito» del que habla el Evangelio¹⁴: totalmente al servicio de los demás, «un mandado» lleno de obligaciones que cumplir: último de todos, servidor de todo y uno entre muchos¹⁵. Hoy el niño, durante su larga escolaridad, crece protegido por sus «derechos», que los padres refuerzan evitándole cualquier mandado. Esto plantea dos interrogantes: ¿Puede el derecho a la educación realizarse efectivamente sin que el depositario del mismo cumpla con sus deberes de aprendiz? ¿Puede una larga infancia impregnada de un ambiente de «derechos» formar un carácter autónomo y responsable?

La pregunta que yo me vengo haciendo hace ya algunos años es esta: ¿qué había en las viejas tradiciones de la tribu que permitía formar a las nuevas generaciones con tan pocos medios a su disposición y con tan distanciada y discreta vigilancia? Y si es cierto que había más analfabetos y menos instrucción, ¿podríamos decir con la mano en el pecho que había menos educación y menos autonomía? Dice a este respecto Rita Pikta: El pasado no es una carga, es un andamio que nos trae al presente.

VI

La educación necesita tiempo y paciencia. En esta línea, es muy interesante la propuesta de la antropóloga americana Jean Liedloff. Liedloff basa su concepto de *continuum* en el estudio de la crianza de los niños en la tribu Yequana de Venezuela, que pone en contraste con las formas que se usan en nuestras sociedades occidentales modernas¹⁶. La base de su propuesta está en considerar que el bebé es el resultado, potencialmente extraordinario, complejo y sutil, de una larga evolución natural de cientos de miles de años, que no puede someterse a cuidados torpes o mecánicos mediatizados por la prisa y demás condiciones que impone «la Máquina». Es la presencia y relación continua, en contacto físico y absoluta disponibilidad de uno o más adultos con el bebé, muy especialmente de la madre, lo único que garantiza una crianza y una

ORRICO, J. «Hannah Arendt: educación sin política». Revista *Escuela Española*.

14. Mc, 9-35.

15. MATEOS, J. *Los doce y otros seguidores de Jesús en el Evangelio de Marcos*. Madrid, 1982.

16. LIEDLOFF, J. *El concepto de continuum*. Os Stare, 2011. 5.ª ed.

base educativa verdaderamente humanas, y no una especie de prematuro correccional infantil organizado en función de las necesidades imperiosas del mundo productivo de los adultos, de los consejos dispersos e interesados de los expertos y la propaganda y el adoc-trinamiento de una sociedad controlada por los poderes políticos, económicos y mediáticos. La percepción de lo que es bueno para el ser humano está en el propio ser humano. Lo ha aprendido a lo largo de miles de años de evolución natural; se lo ha enseñado la naturaleza de la manera que sabe enseñar: muy despacio, con paciencia y en libertad. Pero hoy nos resulta muy difícil conectar con esa base intuitiva natural que nos dice — sin palabras, sin que haya que citar a un especialista— qué es lo que está bien y está mal en cada momento. ¿Estoy defendiendo la idea del «buen salvaje» de Rous-

seau que acabo de criticar? No. Estoy defendiendo un ritmo y una adecuación a cada momento, a cada tiempo de la formación humana, que es, como dice Jean Liedloff un *continuum*, una unidad completa que abarca nuestra evolución como especie, nuestra individualidad integral, la familia en la que nacemos y somos acogidos y la cultura en la que nos desarrollamos.

Existen en la mente humana áreas infinitamente más complejas y refinadas que las que tratamos con nuestros toscos procedimientos de barato y disimulado conductismo. La educación de estas áreas sutiles no puede hacerse deprisa, exige su ritmo, su paciencia, su sosiego; exige adaptarnos a las exigencias y expectativas de un ser que, en efecto, como decía Rousseau, nos es entregado perfecto. Se trata de cuidarlo; nada más; y nada menos. 

DERECHO A DECIDIR, AUTODETERMINACIÓN, SECESIÓN

TEÓFILO GONZÁLEZ VILA

*Aula Política del Instituto de Estudios de la Democracia.
Universidad CEU San Pablo. Madrid*

Actualmente y desde hace tiempo ocupa un primer plano, en el escenario político y mediático español, la insistente reivindicación de un presunto *derecho a decidir*, invocado ahora en primer lugar, a favor de sus pretensiones, por los nacionalistas independentistas². La aceptación social de esa imprecisa fórmula de reclamación es cada día más amplia como si se tratara de una exigencia democrática elemental y obvia. La repetición constante de la esa reivindicación del «derecho a decidir» desde instancias influyentes políticas y mediáticas favorece sin duda su aceptación acrítica alimentada por la reverencia y el «miedo» (sí, miedo) que a muchos inspira el poder de quienes la han puesto en marcha. Pero esa amplia aquiescencia social parece encontrar su explicación también no en que tal derecho resulte evidente e indiscutible, sino más bien, por el contrario, en la indefinición con que se presenta y al amparo de la cual cada uno puede entenderlo, a su modo...

En realidad, como alguien ha advertido, *derecho a decidir es «un término borroso* con el que los nacionalistas gustan de esconder las aristas más hirientes de su propuesta» que quedarían sin duda al descubierto con términos como «secesión» o «independencia»³. Pero es más: «derecho a decidir» así en abstracto, sin referencia alguna al objeto o término de la decisión, es una expresión semánticamente vacía. En el mejor de los casos remitiría simplemente, y de forma inadecuada, a la *capacidad* de decidir que, a su vez, puede alguien identificar con la *capacidad de «elegir»* y, en último término, con la *libertad*... Pero que yo tenga capacidad, libertad, para elegir y decidir algo no gene-

ra por sí un correspondiente derecho a efectivamente decidirlo, hacerlo... La capacidad de decidir no hace buena moralmente ni técnicamente acertada ni legítima ni jurídicamente lícita ni políticamente positiva ni efectiva decisión en este o aquel caso.

No cabe, pues, hablar con sentido de *derecho a decidir* sino en relación con lo que en cada caso sea el *objeto* o término de la decisión. Ese derecho se dará en unos casos y en otros, no. Hay muchas cosas que tengo capacidad para decidir, pero no por eso, «derecho» a decidirlos. Por ejemplo, alguien *puede, está en condiciones de*, oprimir física, económica o psicológicamente a alguien y es evidente que no por eso tiene derecho a hacerlo. Por ejemplo, el que unos políticos y aun todo un grupo humano tengan capacidad para decidir la secesión respecto de la unidad política en la que están integrados no significa sin más que tengan derecho a hacerlo ni aun pretenderlo, si las circunstancias del caso hacen de tal decisión una violación flagrante gravísima no ya de un concreto ordenamiento jurídico dado sino de derechos fundamentales. La secesión, pues, será buena y a ella se tendrá propiamente *derecho* en unos casos y no en otros.

Se dirá que no es necesario explicitar cuál es el objeto al que se considera referido el derecho a decidir, cuando el contexto lo deja fuera de toda duda. El hecho es, sin embargo, que en el contexto de las reivindicaciones nacionalistas, el objeto de tal derecho resulta, ya se ha dicho, *borroso* y puede ser entendido con distinto alcance. Por otra parte, con respecto al reivindicado derecho a decidir es preciso no sólo determinar su *objeto* sino también quiénes son sus

1. Algunas de las ideas y expresiones presentes en este escrito han podido ser expuestas y utilizadas en escritos anteriores del mismo autor.
2. Recordemos la ya larga campaña de quienes, feministas o no, esgrimen un derecho a decidir (o el *right to choice*) el aborto.
3. Ruiz Soroa, José María, «El derecho a decidir como idea borrosa», *El País*, 29.10.2012. Como nos recuerda J. R. Recuerdo, el Centre Unesco de Catalunya publicó en 2009 un informe titulado: «Del derecho a la autodeterminación al derecho a decidir. Un posible cambio de paradigma en la reivindicación de los derechos de las naciones sin Estado». Y en este informe se propone, con el evidente éxito que podemos comprobar, sustituir «derecho de autodeterminación» por «derecho a decidir».

presuntos *sujetos*, sus *titulares*, quiénes constituyen el «cuerpo» decisorio: ¿acaso no todos los que son ciudadanos del Estado dentro del cual se pretende ejercer ese derecho? ¿acaso solamente los que tienen de nacimiento la condición de «x»? ¿o serán todos los residentes en el territorio que se considera propio (¿?) de esos «x» aunque no tengan esta condición? ¿por qué negar ese mismo derecho a otros grupos cada vez más pequeños que quieran también decidir si permanecen o no integrados en el grupo en el que se encuentran incluidos en un determinado momento? ¿no gozan de ese derecho los ciudadanos de cualquier provincia o de cualquier localidad...?

El derecho de un grupo étnico, cultural, nacional, de un pueblo, a decidir sobre su propio destino y, en concreto, sobre su propia condición y estructuración política se halla sin duda en relación con el llamado *principio de libre determinación de los pueblos* y constituye el *derecho* que se dice de *autodeterminación*⁴. El derecho de libre determinación, reconocido en primer término en casos de colonización, se proclama hoy propio de todos los pueblos. Es el derecho en cuya virtud, los pueblos «establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural»⁵. Este derecho, sin embargo, no ampara en modo alguno «cualquier acción encaminada a quebrantar o menospreciar, total o parcialmente, la integridad territorial de Estados soberanos e independientes que se conduzcan de conformidad con el principio de la igualdad de derechos y de la libre determinación de los pueblos antes descrito y estén, por tanto, dotados de un gobierno que represente a la

totalidad del pueblo perteneciente al territorio sin distinción alguna»⁶.

Por otra parte, el ejercicio de semejante derecho, en los casos en los que sea admisible, puede revestir diversas formas y conducir a términos distintos: el establecimiento de un nuevo estado soberano e independiente, la libre asociación o integración con un Estado independiente o la adquisición de cualquier otra condición política libremente decidida por el pueblo de que se trate. No necesariamente, pues, habrá de consistir el ejercicio del derecho de libre determinación en un acto de secesión que lleve a la integración en otro estado ya existente o a la constitución de uno nuevo independiente⁷.

Hechas las anteriores precisiones, ¿qué signo moral, positivo o negativo ha de atribuirse en concreto en una situación dada a un concreto ejercicio del derecho de libre determinación como acto de secesión conducente a la constitución de un nuevo estado «soberano», independiente? En primer lugar debe quedar claro que la *soberanía cultural* de que goza una nación y a la que podrían apelar determinados grupos secesionistas no necesariamente exige verse coronada por la soberanía política de un Estado propio y, por lo mismo, la pretensión y la acción conducente a lograr esa soberanía estatal puede merecer distinta valoración moral en casos distintos. Ciertamente, «no es moral cualquier modo de propugnar la independencia de cualquier grupo y la creación de un nuevo Estado»⁸.

A este respecto, es preciso advertir el principio fundamental de que la defensa de la unidad de un Estado (y, por contraposición, la de cualquier posición o acción con-

4. CEE, LXXIX Asamblea Plenaria, Instrucción Pastoral *Valoración moral del terrorismo en España, de sus causas y de sus consecuencias*, 22 de noviembre de 2002, n.29. La Declaración *Ante la crisis, solidaridad*, de 3 de octubre de 2012, de la CCXXV Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española reproducía en un Anexo *Sobre los nacionalismos y sus exigencias morales* los nn. 70 a 76 de la Instrucción Pastoral, de 23 de noviembre de 2006, de la LXXXVIII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, sobre *Orientaciones morales ante la situación actual de España*, en la que se remitían también a la fundamental Instrucción de 2002, indicada en primer lugar, así como al *Mensaje*, de Juan Pablo II, a los *Obispos italianos sobre las responsabilidades de los católicos ante los desafíos del momento histórico actual*, de 6 de enero de 1994.
5. *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*, de 16 de diciembre de 1966, art. 1. Se habla de dos dimensiones en el principio de libre determinación, según las cuales habría: Una libre determinación *externa*, que se refiere, especialmente entre los años 1960 y 1975, a la eliminación de situaciones coloniales. (El derecho a la libre determinación externa dejaría de existir justamente una vez que se ejerce). Y una libre determinación *interna*. A tenor del art. 1 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, de 1966, el de libre determinación se reconoce a todos los pueblos (no sólo de los sometidos a dominación colonial) como derecho a determinar su estatuto libremente sin injerencias externa y mediante la participación democrática en la gestión de los asuntos públicos. El derecho de libre determinación *interna* sería un derecho de ejercicio continuo.
6. Cf. *Resolución 50/6 de la Asamblea General* (con motivo del cincuentenario de la ONU) que reafirma esa «cláusula sobre el gobierno representativo». Para una mejor comprensión del alcance del derecho de autodeterminación, será preciso, dada la analogía nación-persona, tener presente el sentido de la autodeterminación en la estructura del acto humano: cf. Pérez-Soba Díez del Corral, J.J., «Una perspectiva ética a un problema actual: el nacionalismo», en Prades, J. (Ed), *La nación y el nacionalismo. Contribuciones para un diálogo*, Publicaciones de la Facultad de Teología San Dámaso, 2004, pp. 104-116.
7. Resulta obvia la distinción entre el *acto* de secesión —separación, ruptura, respecto del todo en el que se integraba la parte que se separa— y los diversos posibles *resultados* de ese acto (asociación o integración con otro estado o total independización en un nuevo estado...).
8. CEE, LXXIX Asamblea Plenaria, o.c., n. 30. V. también e.o., n. 33, último párrafo.

traría a esa unidad) —constituye una *cuestión moral* en cuanto presenta una relación necesaria con *el orden de lo personal*. La analogía nación-persona representa aquí sin duda una exigencia metodológica ineludible (siempre que no la llevemos a la aberración de hipostasiar a la nación como *superpersona* a la que se pretenda subordinar y sacrificar persona alguna concreta).

En esta línea metodológica y *analógicamente*, al igual que cabe referir a la nación los deberes morales que tenemos *para con* las personas, así también podemos afirmar que las naciones están sometidas a exigencias morales o deberes morales como los que tenemos, cada uno, como persona. Y *una exigencia moral fundamental para toda persona es* —de esto no cabe duda— *la de no actuar al dictado del egoísmo, unilateralmente, sin consideración alguna a los demás con los que estamos inevitablemente relacionados*. Constitutiva de la persona —no lo olvidemos— es su condición *relacional*. La persona es constitutivamente una realidad *con* y *para* lo otro, *con* y *para* los otros, de tal modo que una decisión en la que la persona se desentienda totalmente de los demás es, sólo por eso, de modo inevitable, contraria a su propia constitución y estructura moral.

Desde esta consideración podemos establecer como principio moral que ningún grupo humano goza de un derecho absoluto a decidir su propia configuración política, *por su simple voluntad, unilateralmente, sin atender a los derechos de las personas afectadas, ni al bien común correspondiente*⁹. Las naciones, tanto como las personas, han de actuar de acuerdo con las exigencias morales del amor¹⁰, de la justicia y de la solidaridad. Y, de acuerdo con esto, cabría afirmar en principio y «por definición» que la decisión que afecta a la existencia misma de un todo humano comunita-

rio ya constituido corresponde a todos los integrantes de ese todo y no a ninguna de sus partes. Y al igual que es moralmente malo el egoísmo de cada persona, contrario a la exigencia fundamental del amor a los demás (caridad), a la justicia y a la solidaridad¹¹, es moralmente malo y rechazable el *egoísmo colectivo, grupal*¹², *tan fácilmente travestido de amor a los demás, reducidos, sin embargo, de hecho (aunque no lo advirtamos) a sólo «los míos»*.

De estas consideraciones, sin embargo, no se sigue que no pueda ser moralmente aceptable o incluso obligado el que una parte de la población integrada, p. e., en un determinado Estado, lleve a cabo una secesión mediante la cual se dote de la estructura política propia de un nuevo estado independiente. Si en los casos de colonización o injusta invasión se reconoce expresamente un derecho a la secesión, de ahí, obviamente, no puede concluirse que, en cualquier otro caso, siempre y necesariamente, la secesión sea contraria a la moral, contraria a los derechos de las personas y a la solidaridad entre los pueblos. Juan Pablo II, al hacer una valoración de los diversos procesos que pueden llevar a un pueblo a la constitución de un nuevo estado, consideraba también el caso de «países soberanos» que «se ven amenazados en su integridad por la contestación interior de una fracción que llega hasta intentar o reclamar la secesión» y señalaba al respecto: «Los casos son complejos y muy diversos, y reclamarían cada uno un juicio diferente, según una ética que tenga en cuenta al mismo tiempo los derechos de las naciones, fundados sobre la cultura homogénea de los pueblos y el derecho de los Estados a su integridad y soberanía»¹³. Con todo lo cual no se hace sino confirmar que a las naciones no les corresponde ni se les reconoce *a priori* en la Doctrina Social de

9. «Las naciones, aisladamente consideradas, no gozan de un derecho absoluto a decidir sobre su propio destino. Esta concepción significaría, en el caso de las personas, un individualismo insolidario. De modo análogo, resulta moralmente inaceptable que las naciones pretendan unilateralmente una configuración política de la propia realidad y, en concreto, la reclamación de la independencia en virtud de su sola voluntad. La 'virtud' política de la solidaridad, o, si se quiere, la caridad social, exige a los pueblos la atención al bien común de la comunidad cultural y política de la que forman parte» (CEE, LXXIX Asamblea Plenaria, o.c., 29. Cf. asimismo nn. 30.35).
10. También el precepto fundamental de la moral de la nación es el «¡Ama a las demás naciones como a la tuya!», esto es, ama a todas las personas cualquiera sea su pertenencia nacional, como a tus connacionales, como a ti mismo (Juan Pablo II, *Mensaje con ocasión del 50º del final en Europa de la Segunda Guerra Mundial* (08.05.1995), 15).
11. La solidaridad intragrupal frente y contra los ajenos al grupo no parece que deba considerarse precisamente una virtud, sino que constituye de hecho un egoísmo colectivo. Esa solidaridad intragrupal se alimenta muchas veces con el miedo al extraño y parece que necesita para robustecerse tener enfrente la imagen de un enemigo (*Feindbild*).
12. No es este el momento de entrar en la cuestión de la posibilidad y naturaleza del pecado colectivo. Baste, en todo caso, advertir que lo colectivo de un pecado no impide, sino que supone, la existencia de los pecados personales—individuales de quienes integran el colectivo ni aun disminuye la gravedad de cada uno de éstos. Sin duda, por otra parte, los pecados individuales dentro del colectivo pecador son distintos en razón del papel que en éste juegan (activo, pasivo) unos y otros en función de muy diversos factores (Cf. Sb 6,5).
13. Juan Pablo II, Discurso al Cuerpo Diplomático, 14 de enero de 1984, 3. Que la secesión encuentre expreso amparo del Derecho Internacional en determinados casos (colonización, injusta invasión,...) no significa que no haya otros supuestos de secesión que

la Iglesia un derecho a su plena soberanía política, al margen de los condicionamientos históricos y reales circunstancias de cada caso¹⁴.

Para emitir un juicio sobre la moralidad de un proceso mediante el cual una parte de la población de un estado se segregara, y segregara una parte correspondiente del territorio para constituir un nuevo estado independiente, se pueden formular, a partir de lo anteriormente expuesto, algunos criterios seguros. Sería moralmente admisible una secesión cuando con ella se consiguiera y asegurara el más pleno respeto a los derechos fundamentales de las personas que la llevan cabo y no quedaran dañados sino que resultarían asimismo beneficiados en su ejercicio los derechos fundamentales de las personas que son sujetos pasivos del proceso (aquellas que quedan en el grupo respecto del cual se produce la separación y que resulta por eso de modo inevitable «alterado» tanto cuantitativa como cualitativamente). Pero esta hipótesis supone unas circunstancias a las que no parece que pueda atribuirse alguna vez una posibilidad real y que, de darse, nos situarían propiamente en el caso de una «separación por mutuo acuerdo». La secesión habría de considerarse, desde un punto de vista moral, no ya admisible sino obligada en los casos en que constituyera objetivamente **el medio único** para asegurar el respeto a los derechos fundamentales de todas las personas afectadas y que, de otro modo, permanecerían gravemente conculcados de modo *estructural, permanente*¹⁵. Pero a la vez habrá de afirmarse, con toda seguridad, que resulta moralmente inadmisibles un proceso secesionista si no tiene más razón de ser que el simple deseo, la mera voluntad y la mera deci-

sión unilateral del grupo que lo promueve. Y constituirá, por supuesto, un proceso *absolutamente inmoral* el de la secesión que supusiera, y esto aun para sus mismos presuntos beneficiarios, el paso desde una situación verdaderamente democrática, de pleno ejercicio de los derechos y libertades fundamentales, a un régimen dictatorial bajo la imposición de un nacionalismo obligatorio...

Sin duda alguna, para determinar si el respeto a la dignidad de las personas y a sus derechos humanos permite o exige la secesión en un caso dado resulta imprescindible atender con objetividad a *las concretas circunstancias* que concurren en éste. Por otra parte, el exacto conocimiento y la equilibrada ponderación de esas circunstancias exigen una serenidad de juicio que muchas veces se verá impedida por la fuerza de los sentimientos en quienes se ven afectados directamente por el proceso. Habrían de recurrir al juicio —al arbitraje— de quienes no lo están y gozan de autoridad reconocida por todos los inmediatamente implicados. El hecho es, sin embargo, que en quizá la mayoría de las ocasiones, será muy escaso, entre personas con un mínimo de ecuanimidad, el margen para la diversidad de apreciaciones sobre el signo moral que las circunstancias del caso proyectan sobre un proceso secesionista.

A la luz de los principios y criterios expuestos, no parece que, *rebus sic stantibus*, pudieran considerarse moralmente admisibles y sí, por el contrario, rechazables las pretensiones secesionistas sostenidas por determinados grupos políticos respecto del todo que en este momento constituye España. 

la hagan moralmente asumible y aun obligada. En relación con esa posibilidad, cf. Pérez-Soba Díez del Corral, *El hecho nacional y el derecho de autodeterminación: una aclaración*, Facultad de Teología San Dámaso, Subsidia 8, Madrid, 2004, pp. 28s. (En este escrito su autor responde a la obra de Oriol, A. M. y Costa, Joan, *Hecho nacional y magisterio social de la Iglesia*, Editorial Tibidabo, Barcelona).

14. Con esta doctrina concuerda quien dice: «*El llamado principio de las nacionalidades* y de la correlativa autodeterminación puede igualmente ser un principio válido, aceptado por las comunidades políticas. No puede, sin embargo, ser elevado al nivel de un derecho natural, cuya inexistencia denunciara la presencia de una situación de injusticia o violencia» (Setién Alberro, J. M., «El cristianismo y la liberación de los pueblos», en *Obras Completas. I. Dios: política-paz, idatz*, Donostia 1998, p. 803, cl. 1ª).
15. El derecho a esa independentista secesión será, cuando se pueda decir que se tiene, y en ese sentido sea real, un derecho derivado del originario y real de las personas que la llevan a cabo a ser respetadas en sus derechos fundamentales. Se ha dicho: «La autodeterminación en su dimensión externa como derecho originario no tiene por qué ser real, y, en cuanto real, no es originario» (Comte, Teresa, «El nacionalismo en la Doctrina Social de la Iglesia», en Pérez-Soba Díez del Corral — José Rico Pavés (dirs.), *Terrorismo y nacionalismo. Comentario a la Instrucción pastoral de la Conferencia Episcopal española Valoración del terrorismo en España, de sus causas y de sus consecuencias*, BAC, Madrid, 2005, p. 239).

EL DERECHO A DECIDIR: FUNDAMENTO Y LÍMITES DE LAS DECISIONES COLECTIVAS

JOSÉ RAMÓN RECUERO

Abogado del Estado en el Tribunal Supremo

1. FUNDAMENTO DE LAS DECISIONES COLECTIVAS

Dentro de una Comunidad Política, ¿quién tiene derecho a tomar las decisiones colectivas? Sobre esta cuestión hubo un famoso debate en Persia, allá por el año quinientos veintiuno antes de Cristo. Sofocada la conspiración de los magos impostores, los pretendientes se reunieron y pronunciaron cada uno un discurso. En primer lugar tomó la palabra un tal Otanes, solicitando que la dirección de la cosa pública se pusiera en manos de todos los persas conjuntamente: «*El Gobierno del pueblo* —dijo— tiene el nombre más hermoso del mundo: *isonomía* (*igualdad*), y no incurre en ninguno de los desafueros que comete el monarca: las magistraturas se desempeñan por sorteo, cada uno rinde cuentas de su cargo, y todas las deliberaciones se someten a la comunidad. Por consiguiente —concluyó Otanes—, opino que debemos exaltar al pueblo al poder, pues en la colectividad reside todo». A continuación Megabizo pidió que se confiara el poder a una *oligarquía*, ya que según él «no hay nada más necio e insolente que una muchedumbre inepta. No caigamos —dijo— en la insolencia de un vulgo desenfrenado, que ni siquiera posee la capacidad de comprensión; elijamos a un grupo de personas de la mejor valía y otorguémosles el poder». Finalmente intervino Darío, y lo hizo a favor de la *monarquía*, asegurando que «no hay nada mejor que un gobernante único, si se trata del hombre de más valía». Eso dijo cada uno, si creemos a Herodoto, padre de la historia (*Historia*, Libro III, 80).

Monarquía, aristocracia y democracia han provocado apasionados debates a lo largo de la historia. Y si la observamos desapasionadamente comprobamos que en un primer momento, cuando los pueblos son bárbaros y todavía ignorantes, suele triunfar el gobierno de uno sólo (como sucedió tras el debate antes relatado, pues Darío fue proclamado rey), pero después el progreso, la civilización, y sobre todo la conciencia de la dignidad humana, van

imponiendo la *democracia*, entendida como gobierno del pueblo.

Por naturaleza *todos los hombres nacemos libres e iguales*, y eso supone que *a priori* ninguno tiene jurisdicción política sobre otro para ser legislador, para dictarle los juicios sobre el bien que debe cumplir, ninguna razón hay para ello. Por tanto la naturaleza de las cosas lleva a concluir que ***la facultad de tomar las decisiones colectivas reside en todos los hombres y mujeres que componen la Comunidad***. Todos somos legisladores, todos tenemos derecho a decidir **por mayoría** sobre las cosas que afectan a todos.

2. LÍMITES DE LAS DECISIONES COLECTIVAS

No obstante, esta facultad ***tiene límites***. *El legislador democrático no es absoluto, ya que hay instancias superiores a él*. Sencillamente la cuestión es determinar hasta qué punto puede intervenir legítimamente la Comunidad en la vida, la libertad y los bienes del individuo.

Intentar razonar sobre esto requiere aceptar una premisa: existe el «bien social o común», es decir, *la Sociedad puede intervenir* en mi Libertad. Si no fuera así la convivencia sería imposible. Pero aceptado esto, hay que constatar también que, de la misma forma que los hombres individualmente considerados no somos dios, la Sociedad o Comunidad Política tampoco lo es. *La Comunidad Política no es dios*. Si el hombre no es dios para el hombre, el hombre unido con otros hombres tampoco lo es. Y esta premisa tiene importantes consecuencias para la Libertad política o social, pues establece claros límites a las decisiones colectivas por mayoría.

Una importante consecuencia que se extrae de la negación del carácter de dios social a la Comunidad es esta: *La sociedad está limitada*. No puede hacer

siempre lo que quiera, no lo puede todo. **El pueblo unido no es soberano de la Ley jurídica ni de la Ley moral.** Eso sería una dictadura. Sigue teniendo normas *a priori*, juicios sobre el bien que están ahí, en el ordenamiento jurídico y en la naturaleza de las cosas, sobre los cuales no tiene capacidad para disponer. Asumir que la sociedad lo puede todo, que es el origen de la regla moral y de la jurídica, que toda norma válida es legítima, es lo mismo que aceptar el *mito* de la tiranía de la mayoría. Es democracia con dictadura, a la que se han referido importantes pensadores, como Giorgio del Vecchio, quien ha escrito lúcidas páginas acerca de la superación de la tesis de arbitrio ilimitado del Legislador (*Lo Stato*, 1953; *La verità nella morale e nel Diritto*, 1954; *La Giustizia*, 1923). Supone someterse al Instinto irracional de la mayoría o, en el mejor de los casos, a su Voluntad o arbitrio libre, y conocemos la gran diferencia práctica que hay entre un gobierno auténticamente democrático, de hombres libres, que es aquel en el que éstos gobiernan en función de la Ley moral y de la ley jurídica establecida (que puede reformarse, no incumplirse), y otro en el que el pueblo, convertido en tirano, uno compuesto de muchos, manda, seducido por los aspirantes a cargos y los demagogos, sin estar sometido a Ley previa alguna sino en función de sus preferencias y sus particulares intereses, como si se tratara de una Tiranía democrática.

3. ¿HAY UN DERECHO A DECIDIR LA SECESIÓN POR UNA PARTE DE LA COMUNIDAD POLÍTICA?

Actualmente la llamada transición catalana pretende poder ejercer el «derecho a decidir» del Pueblo de Cataluña. Es decir: la Secesión, separarse de España mediante un acuerdo mayoritario de los catalanes, crear un nuevo Estado Catalán. Este proceso comenzó con la *Resolución del Parlamento de Cataluña 5/X, de 23 de enero de 2013, por la que se aprueba la Declaración de Soberanía y del derecho a decidir del Pueblo de Cataluña*, y ha tenido su última expresión en el *referendo* de nueve de noviembre pasado. ¿Hay realmente un derecho a decidir la secesión por una parte de la Comunidad Política?

Los Estados nacen, viven y mueren. La historia es un continuo suceder de Comunidades Políticas, de agrupaciones de personas unidas por el vínculo del Derecho, diría Cicerón (*Sobre la República*, VI, 13), que han ido naciendo, creciendo, viviendo y muriendo, sucediéndose unas a otras. Tal es su pendiente

natural e inevitable, dijo Rousseau en un capítulo de su *Contrato Social* (capítulo XI del libro III) que tituló precisamente así: «De la muerte del cuerpo político». Una de las formas con las que un Estado puede nacer es la Secesión, cuando una parte se separa de algún Estado para formar otro nuevo. Así se produjo el nacimiento de los Estados Unidos de América en 1776, el de las Repúblicas Iberoamericanas entre 1810 y 1825, el de Grecia en 1827, el de Bélgica en 1830 y el de Panamá en 1903. Por tanto, tenemos que examinar si en el caso de Cataluña y otras Comunidades Autónomas hay un derecho a decidir.

La expresión «derecho a decidir» no expresa nada que exista, es un término vacío, ya que el verbo «decidir» es transitivo y necesita un complemento directo, un objeto. Es un neologismo creado por el poder para no hablar de «autodeterminación del pueblo catalán», y así soslayar el derecho interno e internacional. El derecho a decidir es un invento que refleja simplemente la aspiración a un derecho a la autodeterminación, a la secesión. ¿Hay un derecho a la secesión?

4. LA NACIÓN Y EL NACIONALISMO EXACERBADO

La idea de que una parte de la Comunidad Política es una Nación no puede fundamentar un derecho de secesión. Es una categoría ambigua, que no designa ningún titular de tal derecho, y que con frecuencia se usa de forma impropia.

En todo caso hay un nacionalismo sosegado y no excluyente, como el de la Nación España, que se compone de muy diferentes pueblos, muchos de ellos con una gran autonomía. La Nación española no excluye otras nacionalidades y regiones plenamente autónomas. Y hay un nacionalismo exacerbado y excluyente, que tiene el carácter que describió Sebastián Haffner, un joven socialista que lo sufrió en la Alemania nacionalsocialista. En su *Historia de un Alemán* (página 239) escribió: «El nacionalismo, es decir, la autocontemplación y egolatría nacionales, es en todas partes una enfermedad mental peligrosa, capaz de desfigurar y afean los rasgos de una Nación, igual que la vanidad y el egoísmo desfiguran y afean los rasgos de una persona». Así es. Tal nacionalismo exacerbado:

1. Es expansivo, absorbente, voraz, agresivo, belicoso, es decir, imperialista y con rasgos totalitarios. Por eso Hitler reclamó el derecho a la autodeterminación de la Nación alemana; la Repúbli-

ca Socialista de los Soviets de Rusia consideraba una «desviación burguesa» cualquier otro nacionalismo que no fuese el suyo; y Prat de la Riba expandía el *etos* catalán desde la Provenza hasta Murcia (*La Nacionalitat Catalana*).

2. Se basa en el odio, categoría política desde la Revolución Francesa. Sabino Arana y Prat de la Riba promovieron el odio a lo español, a la raza más vil y despreciable de Europa según ellos. Lo que provoca su vez una dialéctica amigo-enemigo propia del teórico del nacionalsocialismo Carl Schmitt.
3. Utiliza las armas que sean precisas, incluso la mentira, siguiendo en esto a Platón. Y desde luego maneja sin pudor el propio Estado que pretende destruir, a modo de un caballo de Troya introducido en él.
4. Y, como ciego que es, está alejado de la realidad, hasta el punto de que ni siquiera se plantea los riesgos económicos, políticos y sociales de la Secesión, en una especie de autoengaño voluntario.
Por tanto, la idea de la Nación no puede fundamentar un derecho de secesión.
5. Ningún ordenamiento jurídico establece un derecho de secesión

¿Existe un derecho jurídico de Cataluña a separarse? Con frecuencia la Secesión es un puro hecho, un fenómeno extrajurídico, el ejemplo fue Finlandia y después la desmembración de la Unión Soviética. Ahora hablamos de un derecho, del estilo de los derechos subjetivos, regulado por el ordenamiento jurídico. ¿Existe tal derecho?

- 1.º En el ordenamiento jurídico interno de los Estados no existe tal derecho a la independencia y a la secesión. Ello sería una contradicción, una antinomia. En concreto la Constitución española no sólo no reconoce el derecho a la autodeterminación de las Comunidades Autónomas, sino que niega expresamente la existencia de tal derecho en su artículo 2, cuando dice que: «*La Constitución se fundamenta en la indisoluble unidad de la Nación española, patria común indivisible de todos los españoles...*».
- 2.º En el ordenamiento de la Unión Europea tampoco existe tal derecho. El artículo 4.2 del Tratado de la Unión Europea establece que: «*La Unión respetará la identidad nacional de los Estados, y sus fun-*

ciones esenciales que tienen por objeto garantizar su integridad territorial».

- 3.º En el ordenamiento jurídico internacional no existe el derecho a la secesión, salvo los casos de colonias o de opresión (inexistencia de democracia y falta de respeto a los derechos humanos).

En el estatuto internacional de las «minorías nacionales» se contraponen dos principios: el de «autodeterminación de los pueblos», heredero del viejo principio según el cual cada Nación tiene derecho a convertirse en un Estado, y el de «respeto a la integridad territorial de los Estados», que persigue la paz y la estabilidad en las relaciones internacionales. Pues bien, el principio de integridad territorial ha resultado predominante.

Por ello los textos internacionales no consagran el derecho unilateral a la secesión de una minoría nacional del Estado del que forma parte. Lo que excluye que el principio de autodeterminación se aplique. Salvo a pueblos coloniales o a pueblos oprimidos, que son a los que aluden las *Resoluciones de la Asamblea General de las Naciones Unidas* de 14 y 15 diciembre 1960, Resoluciones 1514 y 1541; y la de 24 octubre 1970, Resolución 2625. Tanto ellas como el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 16 diciembre de 1966, se refieren a la eliminación de situaciones coloniales o de opresión. No se aplica el derecho a la independencia a Estados democráticos que respetan los derechos humanos, e incluso conceden amplias autonomías, como es el caso de España. Lo puso de relieve la sentencia de la Corte Suprema de Canadá de 1998, en el asunto de la Secesión de Quebec; y es una cautela de la Resolución 1514, cuyo apartado 6 establece que: «Todo intento encaminado a quebrantar total o parcialmente la unidad nacional y la integridad territorial de un País es incompatible con los propósitos y principios de la Carta de las Naciones Unidas». Y se refuerza en la Resolución 2625, al decir que: «Ninguna de las disposiciones de los párrafos precedentes se entenderá en el sentido de que autoriza o fomenta cualquier acción encaminada a quebrantar o menospreciar, total o parcialmente, la integridad territorial de Estados soberanos e independientes».

- 4.º Ni las Leyes de la Naturaleza ni el Dios de esa Naturaleza amparan el derecho a la autodeterminación. La Ley Natural tiene como ámbito la Comunidad natural de todo el género humano,

como bien razonó el eximio Suárez (*De Legibus et Deo Legislatore*, página 36), no una determinada Comunidad Política. Por tanto ninguna ley moral o natural establece que un determinado Pueblo deba ser un Estado u otra forma política. Sí puede amparar el Derecho de Gentes la Secesión en los casos que ya vimos: colonialismo y opresión. Por eso quienes redactaron la declaración de independencia de los Estados Unidos comenzaron proclamando la necesidad para ese Pueblo de «*dissolver los vínculos políticos que lo han ligado a otro y tomar parte entre las naciones de la tierra el puesto separado e igual que las Leyes de la Naturaleza y el Dios de esa naturaleza le dan derecho*». Hay aquí un derecho a la autodeterminación porque hay colonialismo y sometimiento, Burke lo vio muy bien.

Pero en los restantes casos no lo hay. No obstante Sabino Arana dijo que la Independencia era el camino que Dios marcaba. Y ahora en Cataluña se han agrupado las llamadas «*Entidades cristianas por el derecho a decidir*», que celebraron un mitin en Barcelona el pasado 7 julio pretendiendo ponerse bajo un supuesto amparo de la Iglesia a tal derecho a decidir, sacando para ello de contexto una frase que Juan Pablo II pronunció en la Organización de Naciones Unidas el 15 mayo 1995. Con olvido de que precisamente este Santo Pontífice combatió los nacionalismos excluyentes y exaltados, que había sufrido en sus propias carnes (Cfr. J. P. Canal, *Concepto de nacionalismo en Juan Pablo II*). No, no hay un derecho natural o moral a la Secesión. Al contrario, es Ley moral no dañar a los demás con los que se convive, no engañar para cumplir determinados fines, e incluso cumplir las leyes legítimas.

Por todo lo anterior es claro que no existe un derecho colectivo que fundamente la Secesión. En España no hay un derecho de una Parte a la autodeterminación, se le llame como se le llame, aunque se cobije bajo el eufemismo de «derecho a decidir».

6. EL LLAMADO DERECHO A DECIDIR NO PUEDE AMPARARSE EN LAS DECISIONES COLECTIVAS ADOPTADAS EN DEMOCRACIA

Hemos visto que las decisiones colectivas tienen límites. El legislador democrático no es absoluto, hay instancias superiores a él. Frente a esto los nacionalistas

radicales fundamentan el derecho a la autodeterminación en lo que llaman *radicalidad democrática*, es decir, una democracia sin ley, no sujeta a ley alguna. La democracia se contrapone así a la ley, y si para conseguir la Independencia es necesario desobedecer la ley, se hace. Con toda claridad se ha dicho en el Parlamento Catalán, la diputada doña Isabel Vallet, después de afirmar que «vemos la Independencia como único camino», añadió textualmente: «La radicalidad democrática la hemos de practicar. Y si el medio ha de ser desobedecer aquellas leyes que nosotros consideramos injustas para el autogobierno como pueblo, entonces así será». Se dice y se practica, por eso se incumplen las leyes y las sentencias, incluso aquellas que prohíben la celebración de un referéndum inconstitucional: El Pueblo catalán está sobre la ley.

1.º Una democracia que no respeta la ley democrática no es democracia, es pura fuerza.

Las comunidades políticas pueden regirse por la Fuerza o por el Derecho.

Hay Estado de Fuerza cuando los que ejercen el poder se legitiman con la fuerza bruta, de manera que ese poder es absoluto y despótico, no está limitado por ley alguna. Está claro que este régimen es totalmente incompatible con la auténtica democracia, y sin duda con la libertad y la paz, pues un poder no limitado, aunque sea ejercido por la mayoría de un pueblo, es tiranía, a lo sumo es una tiranía democrática: Esta es la Democracia sin Ley.

Para evitar esto hemos creado la Democracia con Ley, el Estado Democrático de Derecho, en el que los que ostentan el poder están sujetos a la ley. A las leyes democráticas dictadas por todos los de esa Comunidad, en auténtica democracia, en la que, en efecto, el pueblo es soberano. Por tanto la democracia, la libertad y la paz van unidas al Estado Democrático de Derecho.

España hoy es un Estado Democrático de Derecho que asegura el imperio de la ley como expresión de la voluntad popular, tal como dicen el Preámbulo y el artículo 1 de la Constitución española. Es una Democracia en la que los ciudadanos y los poderes públicos están sujetos a la ley (artículo 9 de la Constitución), precisamente por serlo, por ser una Democracia. Ley que regula su propia reforma: A nivel constitucional el Título X de la Constitución española regula *la reforma constitucional*, bien una reforma ordinaria en el artículo 167, bien otra que afecta a los pilares esenciales del Estado,

como es la unidad de España, recogida en el artículo 168. En este caso, en Democracia auténtica, se acude por dos veces al pueblo soberano: con nuevas elecciones y con un referéndum de todos los españoles.

La pretensión de los nacionalistas de modificar por su cuenta el Estado es un atentado a las reglas democráticas, y por tanto a la Democracia. Pretenden usar la democracia sin reglas y sin Derecho, y eso es tanto como admitir el Estado de Fuerza, un poder no limitado por la ley, que puede llevar a la desmembración o a la desaparición de España. Por tanto, es claro que eso es un atentado contra la Democracia. Los nacionalistas radicales y excluyentes no son demócratas. Utilizan la democracia, un espejismo de democracia. Quien desafía las leyes democráticas está en contra de la democracia, la destruye porque no la respeta. Hay aquí una manipulación del principio de democracia, una tiranía supuestamente democrática. Practican exactamente lo que dijo Guizot: «Un caos por el culto idólatra de la democracia» (*La democracia en Francia*, VIII).

Esto es lo que se ha practicado el nueve de noviembre de 2014, en un pseudo-referendum sobre la independencia permitido por el Gobierno español, a pesar de los repetidos Autos de suspensión del Tribunal Constitucional, el último de 4 de noviembre de este mismo año.

2.º Las decisiones colectivas por mayoría exigen la participación de todos los afectados, no sólo de quienes quieren la separación. Lo contrario, que es lo que se pretende, supone:

- A. No respetar las mayorías y negar la legitimidad de la otra parte.
- B. No respetar las minorías del propio territorio cuya secesión se pretende.
- C. Y, sobre todo, crear unos sujetos políticos a la medida y conveniencia propias, sujetos que son requisito previo para ejercer la democracia. La mayoría de los Estados actuales son sociológicamente plurinacionales, por lo que la aplicación de la autodeterminación sin límites ni sujeción a ley produciría un escenario de inestabilidad y fragmentación excesivos. Según la llamada *teoría de la infinita divisibilidad*, el reconocimiento de esa posibilidad lleva a la progresiva fragmentación del territorio mediante la aplicación de ámbitos nacionalistas cada vez más restringidos, produciéndose tras cada secesión una nueva sece-

sión. Este fenómeno, potenciado en la última década del siglo xx, se ha llamado *tribalismo posmoderno*. Llevándolo a sus últimas consecuencias habrá que reconocer el derecho de cada individuo a decidir estar fuera del Estado. Como escribió Ramiro de Maeztu, «si las Naciones no se basan más que en la voluntad pueden triunfar los cantonalismos mas absurdos, Vitigudino proclamará su independencia» (*Defensa de la Hispanidad*, capítulo: La patria es espíritu). O el Valle de Arán, entidad singular occitana según el Estatuto Catalán (artículo 11). La balcanización empezaría por Cataluña y seguiría por el País Vasco, donde el 8 junio pasado la diputación de Guipúzcoa (en manos de Bildu) subvencionó con 100,000 euros la formación de una cadena humana a favor del derecho a decidir.

Por todo ello una decisión colectiva por mayoría solo del pueblo catalán no fundamenta el derecho a la Secesión.

7. EL FRAUDE Y LA VIOLENCIA COMO MEDIOS DE SUSTITUIR LAS DECISIONES DE LA MAYORÍA.

Se apela también como fundamento de ese imaginario derecho a decidir a la voluntad y a la libertad frente a lo que se llama «tiranía jurídica», a una fuerza meta-jurídica que no tiene ni límites. Es decir, se apela a la violencia.

1. Cuando para conseguir la Secesión se utiliza la violencia, pero se hace de forma subrepticia, encubierta, solapada, con apariencia de legalidad y de uso de Derecho, hay *Fraude Constitucional*. Pues se aparenta que se está utilizando el Estado de Derecho (por ejemplo, aprobando la *Ley catalana de Consultas 10/2014*), y lo que se hace es atacarlo, pues ignora el Derecho vigente, en especial el que regula la modificación de la Constitución y del Estado. Un claro ejemplo de *Fraude Constitucional* es la forma en que se derogó la Constitución de Weimar de 1919: Hitler hizo lo que llamaba una «*revolución legal*»; es decir, aparentó que utilizaba el Estado democrático de Derecho para, mediante leyes, destruirlo e imponer su Caudillaje como *Führer*.

Las llamadas «vías jurídicas» del proceso hacia la independencia de Cataluña son un claro ejemplo de *Fraude Constitucional*. Se quiere modificar España sin seguir el cauce del Título X de la Constitución española, y para ello se aprueba una *Ley de Consultas* que se aplica incluso aunque suspenda su vigencia el Tribunal Constitucional. Se quiere cambiar la estructura de España sin seguir el procedimiento establecido en el artículo 168 de la Constitución española, y sin acudir a todo el pueblo español, en el que reside la soberanía según el artículo 1 de la propia Constitución. Y lo peor es que el Gobierno de España a menudo guarda silencio.

2. Cuando para conseguir la secesión se utiliza la fuerza y la violencia de forma clara y ostensible, incluso con violencia física, hay una *Revolución*. La violencia se impone al Derecho. Locke habla de un «estado de guerra», ya que, dice, hay una fuerza que se ejerce sin Derecho, aunque se haga por un poder con apariencia de legalidad (*Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, capítulo 3). Pues bien, estas características tienen las llamadas «vías alternativas» a la independencia de Cataluña, entre las que destaca la declaración unilateral de independencia.

Ya tuvo lugar en 1934, cuando el 6 octubre se proclamó el Estado Catalán. Lo que motivó un Decreto de ese mismo día declarando el «estado de guerra» en toda España. Hubo fuego de cañones contra la Generalidad, el Ayuntamiento de Barcelona y la Consejería de Gobernación. Y en cierto modo se repitió la historia en 1936, cuando Cataluña actuó como Estado Catalán independiente reivindicando Aragón e intentando conquistar Menorca en una catastrófica expedición naval.

Tanto la Corte Suprema de Canadá, en su famosa sentencia de 20 agosto de 1998 sobre Quebec, como la Unión Europea, en el caso de Montenegro, han dictaminado que la Secesión no puede ser unilateral e ignorando todo Derecho.

Por todo ello la secesión no puede ampararse nunca en la mera voluntad de una parte de la Comunidad Política, aunque se adopte por mayoría de esa parte.

8. LA NECESIDAD DE UN PROYECTO COHERENTE PARA ESPAÑA.

En definitiva, si la facultad de tomar las decisiones colectivas reside en todos los hombres y mujeres que

componen la Comunidad Política, y si esta facultad tiene límites, sería bueno evitar inventados conflictos a causa de un imaginado derecho a decidir de una parte que tiene más desventajas que ventajas.

Por pura higiene mental, España necesita estabilidad, necesita un proyecto coherente para su vida futura. Hay que afrontar el problema, reconstruyendo el Estado. Son necesarias actuaciones políticas, sociales y culturales. Todo comienza por afirmar y reforzar la existencia y unidad de la Nación española como realidad meta-constitucional. Es necesario razonar, pregonar y enseñar que realmente *existen unas realidades meta-constitucionales de carácter moral, previas a cualquier ley positiva*. España ha sido y es una Nación, un Todo por naturaleza con anterioridad incluso a su posterior regulación legal, y eso constituye un principio irrenunciable que no admite transacción. Lo que, unido a la atribución de la soberanía nacional al pueblo español como totalidad, excluye cualquier posibilidad de separatismo, ya que hay un único sujeto de autodeterminación. De esta forma, es preciso desarrollar, promover y explicar una serie de principios irrenunciables, que sirven para dar a conocer y reforzar la existencia de la Nación española.

El Mundo tiende a la globalización, no a los particularismos y a los secesionismos, y además las Comunidades Autónomas tienen una autonomía que no existe en otros Estados. El que sean partes de un Todo no significa que no sean libres. Al contrario: Aunque pueda parecer una paradoja, las Comunidades Autónomas son más libres dentro del Todo que es España que construyendo su propio Cuerpo Político. La razón es clara, y es la misma que hace que un individuo tenga más libertad y más posibilidades de progresar cuando convive con muchas otras personas civilizadas como él, que cuando, por el contrario, está encerrado en una especie de Albania comunista, o simplemente en su propia casa, sin salir fuera: cuanto más amplio es el *espacio vital efectivo* en el que una Comunidad o una persona pueden vivir y actuar, mayor es la libertad de ese individuo y de ese colectivo para moverse y desarrollar sus propias capacidades. Esa es la razón por la que los pensadores británicos que proclaman la total soberanía del individuo sobre sí mismo, como Hume y John Stuart Mill, en política confían en un Estado unido y fuerte que proteja y preserve sus libertades. A nivel colectivo puede decirse otro tanto, ese es sin duda el motivo por el que la Constitución «reconoce y garantiza el derecho a la autonomía» (en senti-

do kelseniano, no aristotélico) de las nacionalidades y regiones que integran la Nación española, así como la solidaridad entre todas ellas (art. 2). Y esa es también la razón por la que la Unión Europea tiende a ser una Federación de Estados: para que la libertad de sus ciudadanos sea mayor.

España tiene curación si no confiamos nuestro destino común al azar y elaboramos un sistema de leyes que permita que viva, y que viva hasta la más lejana posteridad. No hay legislador capaz de hacer leyes de las que un gobernante no pueda hacer mal uso, es cierto; y ningún Cuerpo Político tiene asegurada la inmortalidad, también lo es. Pero unas leyes sabias son, sin duda, el regalo más valioso que podemos dejar a las generaciones futuras, pues con ellas podrán vivir en paz. Y nosotros, cabe decir con Aristóteles, gracias a ellas no permitiremos que nos mande un hombre ni una comunidad particular, sino la razón, porque el hombre o la comunidad mandan en interés propio, y así se convierten en tirano; mientras que la

razón sin deseo atiende a la justicia política o total, que es la que establece la igualdad en toda la Comunidad Política, el Estado, no simplemente en uno de sus miembros (*Ética a Nicómaco*, 1130b y 1134a; *Retórica*, 1373b).

En resumen, la democracia, las decisiones colectivas mayoritarias, merecen ser defendidas, y su mejor defensa es un Estado de Derecho en el que se cumplen las leyes constitucionales, incluso para reformarlas. Por todos, por los ciudadanos, por los poderes públicos y por los tribunales, incluido el Tribunal Constitucional, ya que únicamente así, construyendo España, podremos tener una comunidad de vida en la que todos los ciudadanos y todas las Comunidades seamos libres e iguales. Como advirtió Quevedo ante la rebelión de Barcelona de 1641: «*Debiera advertir Cataluña que mudar de señor no habiendo fuero para ello, no es ser libres sino mudables*» (Quevedo, *La Rebelión de Barcelona: Ni es por el Güevo ni es por el Fuero*). 

DERECHOS Y DEBERES INDIVIDUALES Y COLECTIVOS. UNA REFLEXIÓN AL HILO DE «EL DERECHO A DECIDIR»

SERGIO MAS DÍAZ

Doctor en Filosofía y Master en Relaciones internacionales

La révolution que j'appelle, qui fera seule l'Europe, [...] consiste,... à déplacer le centre du système politique, non seulement de la nation vers l'Europe, mais encore vers l'humanité dans son ensemble et en même temps vers la personne.

DENIS DE ROUGEMONT¹

Toda tierra extraña es para ellos patria, y toda patria, tierra extraña.

EPÍSTOLA A DIOGNETO²

En primer lugar, quisiera agradecer públicamente al Sr. D. José Manuel Recuero que haya tenido la amabilidad de hacernos llegar sus reflexiones³, dándonos así la oportunidad para hilvanar una reflexión sosegada en torno a un tema que despierta tantas pasiones, una ocasión para el debate no *entre nacionalismos*, un diálogo de sordos que oscurece otro, más importante, el posible debate *acerca de los nacionalismos*. Vaya por delante que mi intención no es defender el nacionalismo catalán ni el español, de hecho, nunca he tenido un sentimiento de pertenencia muy arraigado, quizás por la pluralidad de mis raíces, visible ya en mis dos apellidos y si tuvo alguna ventaja crecer con los recuerdos de dos familias reunidas por el amor entre mis padres, es que me permitió conocer desde pequeño las vivencias y recuerdos de las víctimas de los dos lados de esa España que tan encarnizadamente se atacó durante décadas⁴. No

estoy capacitado ni pretendo entablar un debate jurídico con un jurista de la talla del Sr. Recuero. Mi pretensión es mucho más humilde, compartir públicamente algunas reflexiones en el ámbito de la filosofía y la reflexión cívica acerca de las cuestiones que, de modo tan meridiano y sintético plantea el Sr. Recuero, para ello me ceñiré a los puntos que él ha sintetizado y organizado en su texto con tanto acierto.

1. EL FUNDAMENTO DE LAS DECISIONES COLECTIVAS

En este primer apartado evoca el autor del artículo citado la larga trayectoria que nos ha llevado desde las oligarquías, monarquías y despotismos del pasado a progresar hacia formas cada vez más democráticas, y es aquí donde empiezan los debates ya que la democracia, «entendida como el gobierno del pueblo» (las comillas, salvo indicación contraria, corresponden al citado artículo del insigne jurista) ha sido desde su definición griega, eso: el poder (*kratos*) para el pueblo (*demos*). Pero si esta fórmula parece, no sólo familiar sino clarísima, la historia nos ha demostrado que encierra dificultades, ya que si aceptamos con el citado autor que la base de la democracia es la idea de que «todos tenemos derecho a decidir por mayoría sobre las cosas que afectan a todos», y no puedo estar más de acuerdo, lo cierto es que «el pue-

1. Denis de Rougemont, *Dépolitiser la politique* (1971), O. C., t. III, vol. II, p. 363. París, Éd. la Différence, 1994.
2. Citada por Carlos Díaz en uno de sus libros más personales y menos conocidos, sobre la cuestión que nos ocupa: *España no, gracias*, Fundación E. Mounier, Madrid, 2003.
3. José Ramón Recuero, *El derecho a decidir: fundamento y límites de las decisiones colectivas* (artículo publicado en este mismo número de la revista).
4. No quiere eso decir que coloque en un mismo plano a los dos bandos: un golpe militar fascista contra un Estado democrático no puede legitimarse ni como «cruzada» ni en nombre de ninguno de los valores o pseudovalores que invocó y menos si recordamos la dictadura que le siguió. Pero sí que al crecer conociendo desde muy niño las perspectivas y vivencias de vencedores y vencidos me ayudó a evitar todo tipo de mitificaciones y mistificaciones recordando que en ambos bandos se hicieron barbaridades.

blo» no ha sido siempre sinónimo de «todos», es más «el gobierno del pueblo» NO ha sido históricamente el gobierno de todos. No lo fue en el período griego, donde los únicos con voz y voto eran los hombres libres, pero no las mujeres, ni los esclavos. Tampoco en Roma, ni en las formas primitivas de parlamentarismo medieval, como las Cortes de León⁵, ni en las primeras democracias modernas, las que se remontan a las ciudades italianas donde nace el humanismo cívico republicano, se plantearon siquiera consultar a «todos los hombre y mujeres que componen la comunidad» (id). De hecho, para no alargarme más, sólo en el siglo xx se introduce el sufragio femenino (en Australia del Sur y Finlandia como primeros casos). La famosa XV enmienda a la Constitución de los EEUU de 1870, tras la guerra civil, proclamaba el sufragio masculino sin distinciones, «on account of race, color, or previous condition of servitude», pero no fue ratificada por todos los Estados, algunos, como se recordará, tuvieron que esperar hasta la ley de 1965 para que, tras años de movilizaciones, luchas y mártires, los afroamericanos pudieran ejercer finalmente sus derechos de ciudadanía de manera plena.

Lo que queremos recordar con estas indicaciones es que la noción de «el pueblo» o «la comunidad» o «los llamados a participar en el gobierno» no ha coincidido nunca con el conjunto de todos los afectados (todavía hoy, en los países más avanzados, el censo electoral excluye a una parte significativa de vecinos y trabajadores residentes en el país pero sin estatuto de plena ciudadanía, me refiero a los migrantes extracomunitarios, quienes, independientemente de los años que lleven trabajando, residiendo y pagando sus impuestos en el país de acogida no pueden participar en votaciones ni escoger a los legisladores que decidirán sobre sus condiciones de vida).

La base teórica y el desarrollo argumental de la teoría moderna de la democracia es, según los principales estudios sobre filosofía política, doble⁶: la noción de la voluntad general, que podríamos remontar hasta Rousseau y Marsilio de Padua, y la doctrina de los derechos naturales asociada a Locke. Pero, sólo a partir de Mary Wollstonecraft (1791), se abre el debate

acerca de si ese «todos» debe incluir también a las mujeres adultas. Como vemos, no sólo en la historia de las instituciones sino también en la historia de las ideas, hemos asistido a un largo proceso de maduración hasta llegar a lo que hoy nos parece, al señor Recuero y a mí mismo, una obviedad, que «todos somos legisladores, todos tenemos derecho a decidir por mayoría sobre las cosas que afectan a todos», una primera tesis en la que coincidimos (Tesis 1).

2. LÍMITES DE LAS DECISIONES COLECTIVAS

El legislador democrático tiene límites, un pueblo sin control sería la dictadura de la mayoría, no una democracia, como ya vieron A. de Tocqueville y B. Constant en el xix, y más recientemente, G. Del Vecchio, autor recordado por el Sr. Recuero. Efectivamente, la historia del pasado siglo nos ha mostrado los horrores que un Estado legitimado por las urnas pero sin controles legislativos o jurídicos puede llegar a cometer. Una verdadera democracia es o debe ser un Estado de Derecho. «Conocemos la diferencia práctica que hay entre un gobierno auténticamente democrático... y otro en el que el pueblo convertido en tirano manda». Nuevamente coincidimos con el autor (Tesis 2).

3. ¿HAY UN DERECHO A DECIDIR LA SECESIÓN?

Como buen jurista, el señor Recuero reconoce rápidamente que la noción de «derecho a decidir» es un neologismo sin base jurídica, y además vacío, como acertadamente subraya el autor, «el verbo decidir es transitivo y necesita un complemento directo, un objeto». Es cierto, (Tesis 3) y, sin embargo, lo que han hecho los geniales autores del neologismo no es sólo ocultar que de lo que se trata en realidad es del derecho de secesión o derecho a la autodeterminación que sí son conceptos jurídicos, sino algo más hábil: han conseguido despertar en una parte de la población que nunca se había sentido atraída por el debate secesionista, una pasión que merece ser explicada. Y, si bien estoy de acuerdo con el autor en que es

-
5. Los Decreta de León de 1188 representan un caso destacable: por primera vez se incluyeron en la Curia Regia a representantes de la plebe de las diversas ciudades junto a los miembros del clero y la nobleza.
 6. Por citar sólo uno de los más completos v. D. Held, *Modelos de democracia*, Alianza Ed., Madrid, 2007, donde distingue nueve modelos históricos, teóricos y normativos.

un concepto formalmente vacío, es, sin embargo, un concepto muy sugerente. Ya que una parte importante, no sólo de la población catalana o escocesa, sino de toda Europa, y, de todo el mundo desarrollado, tiene un fuerte «deseo de decidir». De volver a tener la sensación de que puede decidir sobre las cosas que les afectan, de que en los últimos años en lugar de aumentar, su poder de decisión ha ido disminuyendo y el valor de su voto para influir en las decisiones de sus supuestos representantes ha ido vaciándose de sentido y con ello las democracias occidentales han ido perdiendo legitimación y apoyo popular. Y aquí, el jurista se ve obligado a recurrir a la observación sociológica y a la reflexión politológica si quiere analizar lo que se oculta detrás de esas demandas. Y lo que vemos es que una parte cada vez mayor de las decisiones que afectan a los ciudadanos no son tomadas por sus representantes sino por instancias supranacionales más o menos legitimadas democráticamente: desde la Comisión europea, el FMI, las agencias de calificación, el Banco Central Europeo, la OMC o el G-20, entendemos ahora el grito de las masas reunidas en las plazas no sólo españolas, portuguesas o griegas sino también en Nueva York, donde uno de los eslóganes más coreados fue «No nos representan». Para entender cómo fórmulas tan vacías como «el derecho a decidir» o «podemos» (otro verbo transitivo en busca de complementos directos) tienen tanto eco entre tantas partes de la población, no hay que olvidar esta dimensión de profunda crisis de legitimidad de los poderes constituidos que se revelan al servicio, no del poder constituyente, el pueblo, sino de instancias anónimas, con las que negocian en secreto tratados bilaterales, (como el actual tratado entre EEUU y la UE); reformas constitucionales (como la que introdujo en 2011 el techo de déficit y deuda pública sin ningún debate parlamentario y sin consultar al constituyente), o renunciadas históricas (como los cambios en el sistema de prestaciones sociales). No es casual que el aumento del secesionismo en Esco-

cia fuese ligado a la desafección por un Estado, el que el gobierno Thatcher reestructuró, que puso los intereses de la City por delante de los de sus ciudadanos⁷.

4. LA NACIÓN Y EL NACIONALISMO EXACERBADO

O Freunde, nicht diese Töne!
Sondern laßt uns angenehmere
anstimmen und freudenvollere.
BEETHOVEN / SCHILLER⁸

El término «nación» como advierte el autor «es una categoría ambigua». Frente a definiciones de tipo étnico como las de Sabino Arana o la del *jus sanguinis* alemán, las teorías del nacionalismo objetivo encuentran otros argumentos en la existencia de una cultura o una historia compartida⁹. Otra opción que va ganando peso, es la de adoptar un criterio subjetivo, basado en la voluntad de los colectivos humanos: E. Renan, que definió a la nación como «un plebiscito de todos los días», es uno de los primeros representantes de esta doctrina¹⁰. Lo que a muchos sigue sorprendiendo, la coexistencia de varias naciones en el seno de un mismo Estado, no es la excepción sino la regla si miramos el conjunto de Estados reconocidos actualmente. El estado-nación, étnica y culturalmente homogéneo es una ficción que rara vez se ha dado en la historia, otra cuestión es que, desde que Bodin introdujo la teoría de la soberanía para legitimar el modelo de Estado-nación absolutista, la confusión entre Estado y nación ha ganado tanta fuerza que muchos siguen hablando de naciones cuando quieren decir Estados y viceversa. Canadá, la Federación Rusa, India, Brasil, el Reino Unido, Bolivia o Suiza son algunos de los muchos ejemplos que tienen reconocida en sus estructuras jurídicas la realidad multinacional que contienen.

«Hay un nacionalismo sosegado y no excluyente... y hay un nacionalismo exacerbado y excluyente». Cierto, pero no sabemos si el nacionalismo francés

7. Sobre este proceso v infra, apartado 7.

8. ¡Oh amigos, no esos tonos! Entonemos otros más agradables y llenos de alegría» Esta es la estrofa que Beethoven añadió al poema *Oda a la alegría* de su amigo Schiller cuando compuso la novena sinfonía, actual himno europeo, el único himno que todavía me emociona.

9. Anthony Smith es uno de los más sofisticados defensores de la existencia de criterios objetivos (v Smith, *Nacionalismo*, Alianza, 2004.

10. Esta perspectiva ha ganado terreno con los argumentos de Hobsbawm (*Naciones y nacionalismo*, Grijalbo, 1995 o Anderson, *Comunidades imaginadas*, FCE, México, 1993).

es sosegado porque el nacionalismo corso, bretón y occitano ha sido reprimido o porque es menos excluyente que el nacionalismo canadiense¹¹. Lo cierto es que el odio y la exclusión no son patrimonio de ningún pueblo, el mismo pueblo que cantaba encendidos himnos a la fraternidad (el pueblo de Schiller), al ser invadido por Napoleón sostenía la unidad de destino del pueblo alemán (Fichte). Y el odio al otro es desgraciadamente anterior al nacionalismo y a la revolución francesa, como nos recuerda en un bello y triste poema¹² el Nobel Czesław Miłosz, donde el poeta explica cómo al ver arder el gueto de Varsovia recordó el humo de la hoguera en la que quemaron a Giordano Bruno, de modo similar, el filósofo Lévinas dedica su libro *De otro modo que ser* «a la memoria de los seres más próximos entre los seis millones de asesinados por el nazismo, al lado de millones y millones de seres humanos de todas las confesiones y de todas las naciones, víctimas del mismo odio del otro hombre, del mismo antisemitismo»¹³.

Añade el autor del artículo que el nacionalismo contiene a menudo un alto grado de «autoengaño colectivo», también aquí coincidimos: muchos nacionalistas no quieren esforzarse por hacer un análisis de la realidad buscando la objetividad, algo siempre difícil y laborioso cuando están en juego decisiones políticas, la memoria colectiva, las esperanzas y frustraciones de grupos de personas. La objetividad en el ámbito de las realidades socio-históricas es siempre más compleja que la objetividad de la física newtoniana. Pero no por ello es menos necesario examinar el papel que juegan los símbolos, las narraciones colectivas, las heridas que una generación transmite a la siguiente, especialmente cuando no se ha hecho el debido trabajo sobre la memoria colectiva. Un par de ejemplos de cómo la memoria colectiva realimenta el

odio cuando no hay un trabajo sobre esa memoria: la resistencia de Rusia a reconocer la matanza de Katyn, en lugar de asumir esa parte oscura de su pasado, ha sido uno de los obstáculos entre el nacionalismo ruso y el polaco; del mismo modo, la negación de la hambruna que mató a millones de ucranios durante el periodo estalinista sigue siendo una herida abierta en la memoria ucraniana¹⁴ y una más de las verdades que el revisionismo putiniano intenta soslayar en su proceso de reescritura de la historia. Sólo sobre la base de la verdad pueden cerrarse heridas en actos de memoria colectiva que, por otra parte, son exigencias del derecho internacional, en este aspecto Sudáfrica representa un buen ejemplo.

En el caso de las naciones minoritarias como la catalana, vasca o gallega, la histórica asimetría de fuerzas entre los dos nacionalismos, el central (español) y los periféricos como el catalán, ha permitido al discurso catalán sentirse durante años víctima, porque efectivamente, los derechos de los catalano-parlantes fueron menospreciados en muchos momentos históricos. Las actitudes que acompañaron a la prohibición de usar el catalán o de mostrarse diferente durante los primeros años del franquismo eran parte de la misma actitud chulesca y fascista con que los falangistas despreciaban otras diferencias, desde las opciones sexuales a las ideológicas (sigo preguntándome si el odio a García Lorca estaba más provocado por sus opciones ideológicas o por sus opciones de género).

La memoria de esas humillaciones fue una herida que pesaría en el imaginario colectivo catalán y valenciano hasta mucho después de la muerte del dictador. Para no citar ejemplos catalanes me ceñiré a otro ámbito donde desde la transición, los poco sosegados nacionalistas españolistas de la ultraderecha posfranquista atentaron violentamente contra los defensores

11. Lo cierto es que no podemos compartir la Tesis 4 de que «En todo caso hay un nacionalismo sosegado y no excluyente, como el de la Nación España, que se compone de muy diferentes pueblos, muchos de ellos con una gran autonomía. La Nación española no excluye otras nacionalidades y regiones plenamente autónomas. Y hay un nacionalismo exacerbado y excluyente... en el que el autor incluye el nacionalismo vasco, catalán, nazi y soviético (Tesis 4). No creemos que las líneas de división puedan trazarse en esos términos y sospechamos que en este pasaje el autor se ha dejado contaminar por el «nacionalismo banal» del que hablan los sicólogos sociales, v infra notas 19 y 20.

12. *Campo dei Fiori* (escrito en 1943 publicado en 1945 y traducido por X. Farré al catalán (2006) y español, en su antología para Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2011).

13. Lévinas, *De otro modo que el ser*, Sígueme, Salamanca 1987, p. 5.

14. Holodomor o Golodomor (en ucraniano: Голодомор, «matar de hambre»), es el nombre atribuido a la hambruna que asoló el territorio de la República Socialista Soviética de Ucrania, en el contexto del proceso de colectivización emprendida por la URSS, durante los años de 1932-1933, en la cual habrían muerto de hambre entre 1,5 y 10 millones de personas. El 23-X-2008, el Parlamento Europeo adoptó una resolución en la que se reconocía el Holodomor como un crimen contra la humanidad.

de la cultura valenciana, asesinando a Miquel Grau¹⁵ y Guillem Agulló¹⁶. Menciono estos dos casos separados en el tiempo por quince años para recordar que la virulencia de la llamada «Batalla de Valencia»¹⁷ fue más allá de unos meses de terror.

La asociación entre nacionalismo español y franquismo parecía tan obvia como la asociación del franquismo con la jerarquía eclesiástica, y el nacional-catolicismo sería una de las principales fuentes del anticlericalismo hasta hoy, y la razón por la que sigue teniendo una virulencia poco comparable a la que se encuentra en otros países. Pero, del mismo modo en que esa alianza era contingente, aunque no casual (las dictaduras fascistas siempre han buscado el apoyo de las jerarquías eclesiásticas) y oscurecía el hecho de que muchos militantes antifranquistas eran católicos convencidos, y algunos encontraban en el propio cristianismo las razones para su militancia¹⁸, la asociación entre nacionalismo español y ultraderecha, también contingente pero tampoco casual, está tan asociada en el imaginario de nuestros conciudadanos que parece inconcebible que una persona ponga una bandera en su jardín o en su muñeca con la inocencia con la que lo hacen tantos estadounidenses o daneses, es decir, no para reivindicar ninguna identidad humillada (bandera catalana) ni para provocar a los vecinos (bandera española) sino simplemente para mostrar un orgullo patrio.

Por no limitarnos al ámbito de la filosofía, en la que Paul Ricoeur o Sheila Benhabib tienen mucho que enseñarnos, recurriremos al de la psicología colectiva¹⁹ para pensar la complejidad que conlleva la estructura narrativa de la construcción de identidades individuales y colectivas, la difícil articulación de elementos simbólicos, racionales, individuales y colectivos. La obra de Billig sobre el «nacionalismo banal» ha inspirado una amplia reflexión sobre los mecanismos inconscientes que operan en los nacionalismos hegemónicos, por ejemplo, en nuestro país el profesor de la UCM J. L. Sangrador García ha recurrido al concepto de «nacionalismo banal» para analizar los sentimientos de identificación nacional que se dan en España²⁰.

5. NINGÚN ORDENAMIENTO JURÍDICO ESTABLECE UN DERECHO DE SECESIÓN

Le secret d'un équilibre souple et constamment mouvant entre les groupes qu'il s'agit de composer en les respectant [...]. On ne saurait trop insister sur ce double mouvement [...], sur cette interaction, cette dialectique, cette bi-polarité, comme on voudra, qui est le battement même du cœur de tout régime fédéraliste.

DENIS DE ROUGEMONT²¹.

15. «Per cridar 'Vull l'Estatut' a Miquel assassinar». Estos versos pertenecen a la canción que los músicos de *Al Tall* dedicaron al joven Miquel Grau, asesinado el 6 de octubre 1977 mientras pegaba carteles que anunciaban el Día del País Valencià. Su muerte por parte de un militante de Fuerza Nueva le convirtió en símbolo de la lucha por la autonomía y la izquierda. La persona que fue detenida, llevada ante el juez y encarcelada por tal delito, M. A. Panadero Sandoval, condenado a doce años de cárcel, salió al cabo de tres por un indulto.
16. El escritor Jaume Fuster publicó *La mort de Guillem* dedicada a otro caso de odio, el caso del asesinato del joven de 18 años Guillem Agulló a manos de cinco activistas de extrema derecha el 11 de abril de 1993. Sus asesinos fueron reconocidos, señalados por los testigos, denunciados incluso por el alcalde y, sin embargo, fueron exculpadados.
17. La denominada «Batalla de Valencia», una disputa motivada por cuestiones meramente simbólicas: el origen de la lengua de los valencianos, la bandera (la señera con o sin franja azul) y el nombre del territorio (País Valencià frente a Regne de València). Una disputa protagonizada por grupos anti-catalanistas (los llamados blaveros, defensores de la señera con franja azul) como el Grup d'Acció Valencianista (GAV), y grupos ultraderechistas como Fuerza Nueva. Ese año, J. Fuster y M. Sanchis Guarner, autores, respectivamente, de *Nosaltres els valencians* (1968) y *La llengua dels valencians* (1933), (dos obras clave para el valencianismo político y cultural) sufrieron atentados con bomba en sus casas.
18. Como el llorado A. Comín, personalista de primera generación o los filósofos católicos Zubiri y Marías excluidos de la universidad por no comulgar con el régimen.
19. Ver M. Billig, *El nacionalismo banal*, libro de 1995 recientemente traducido y editado por Capitan Swing, 2014.
20. En su obra *Identidades, actitudes y estereotipos en la España de las autonomías*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1996. Al referirse a los nacionalismos subestatales dice lo siguiente (pág. 28): «Cuando los ciudadanos de estas «pequeñas» nacionalidades hacen gala de una fuerte identificación «nacional», pueden ser tachados de «nacionalistas» por los grandes Estados-nación, que no parecen entender que ellos mismos no son otra cosa sino un producto histórico del nacionalismo. De este modo, y como advierte Billig (1995), el nacionalismo propio se presenta por el Estado-nación como una fuerza cohesiva y necesaria bajo la etiqueta de «patriotismo», mientras que el nacionalismo «ajeno», más aplicado a las nacionalidades subsumidas en tales Estados fuertes, se presenta como una fuerza irracional, peligrosa y etnocéntrica».

Como nos recuerda el autor, «en el estatuto internacional de las «minorías nacionales» se contraponen dos principios: el de la autodeterminación de los pueblos y el del respeto a la integridad territorial».

Tesis 5, nuevamente cierta, pero no estoy tan seguro de que el principio de integridad haya sido predominante. La lista de pueblos que han pasado a tener un Estado en los últimos cien años, desde que el presidente Wilson proclamase en 1918 el derecho a la autodeterminación es larga: poco después de su declaración y por ceñirnos sólo a los efectos directos de su famoso discurso de los «Catorce puntos», recordemos la creación de Checoslovaquia, la fundación de la república de Polonia (tras siglos de división de la nación polaca entre los imperios ruso, prusiano y austro-húngaro) o el reconocimiento de las repúblicas bálticas. Y, posteriormente a la resolución 2625 (XXV) de la ONU de 1970, vemos como, desde entonces, la doctrina de la ONU ha sido vacilante: en 1970 afirmó que el pueblo palestino tenía derecho a la libre determinación, y en 1974 admitió como miembro a Bangladésh, antigua zona oriental de Pakistán, del que se separó en 1971, y cuyos habitantes eran mayoritariamente de etnia bengalí, renunciando así a criterios étnicos para justificar la secesión o autodeterminación²². La secesión y posterior declaración de independencia de Eslovenia o Croacia no planteó mayores problemas mientras las de Kosovo²³, Quebec, la Antigua República Yugoslava de Macedonia siguen siendo polémicas y otras, como las del Sahara, siguen pendientes.

Pero, más allá de cuestiones fácticas lo importante para nuestros lectores es el aspecto que aborda en este mismo apartado 5 de su artículo el señor Recuero, la cuestión de la ley natural. «Ni las leyes de la naturaleza ni el Dios de esa naturaleza amparan

el derecho de autodeterminación», quizás tampoco amparen el derecho de delimitación de un territorio y la exclusión de nuestras fronteras y nuestro bienestar de una parte de nuestros hermanos ante los que levantamos muros de seis metros, como nos recordaba recientemente el Papa en Lampedusa. Lo cierto es que el iusnaturalismo ha sufrido una profunda revisión tras el giro hermenéutico de las ciencias humanas, sociales, jurídicas y teológicas.

Es el momento de avanzar ya la que creemos que es la respuesta personalista al dilema que nos ocupa, conjugar el reconocimiento de las identidades individuales y colectivas con el programa personalista de poner a las instituciones políticas y económicas al servicio de la persona: la solución creemos encontrarla, siguiendo el magisterio de Denis de Rougemont, Alexandre Marc y otros teóricos, en su programa del federalismo integral: «la federación no tiene por finalidad borrar las diversidades y fundir todas las naciones en un solo bloque, sino, al contrario, salvaguardar sus propias calidades... El federalismo se sustenta sobre el amor a la complejidad, por contraste con el simplismo brutal que denota el espíritu totalitario». Estas palabras basadas en la síntesis de la obra de Rougemont que ofrece el personalista valenciano J. Martínez Seguí²⁴ nos parecen resumir la línea que reivindica el personalismo federalista como alternativa al falso dilema de pretender hacernos escoger entre el nacionalismo español y el nacionalismo catalán, valenciano, gallego o vasco.

Los nacionalismos tienden a ser excluyentes, no sólo los exacerbados sino todos ellos porque se basan en la lógica dicotómica dentro/fuera, de los nuestros o no. Esta tendencia a la supresión de las diversidades por incapacidad de componerlas en un todo orgánico y vivo encuentra su alternativa en la perspectiva del federalismo integral que entiende una federación de

21. Denis de Rougemont citado en Martínez Seguí, «Política, poder y regionalismo europeo a la luz del federalismo integral de D. de Rougemont» en *Anuario de filosofía del derecho*, 26, 2010.

22. Por otra parte, el Pakistán, surgido a su vez de una secesión respecto a la India, sigue siendo después de esta división, un país multiétnico con varias minorías lingüísticas.

23. Para un excelente análisis jurídico de las diferencias entre el apoyo a la secesión de Kosovo y la anexión de Crimea v. A. Peters «Crimea: Does «The West» Now Pay the Price for Kosovo? » Publicado en Abril de este año en el blog de la revista europea de derecho internacional EJIL: <http://www.ejiltalk.org/crimea-does-the-west-now-pay-the-price-for-kosovo/#more-10745>.

24. Este joven ya citado, estudioso y difusor de la obra de Rougemont entre nosotros, al que ha dedicado su tesis doctoral y numerosos artículos (incluido uno en esta misma revista v «Búsqueda de la unidad europea y federalismo en los personalismos del siglo XX» en *Acontecimiento*, 69), es también el traductor y editor de una antología del propio Rougemont al catalán *Federalisme, personalisme, ecumenisme. La inspiració europea*, Editorial Denes, Valencia, 2011.

modo dinámico, mediante un acercamiento constante, a través de una aproximación de las personas y de los grupos, y no por medio de un centro o por la acción unívoca de los gobiernos. Está animada por una dialéctica de la unidad en la diversidad, dialéctica abierta y necesariamente tensional, más en consonancia con la dialéctica de contrastes de Guardini, Schleiermacher o el citado A. Marc, que con la dialéctica totalizadora de Hegel.

Pero no es sólo la teoría de un puñado de europeístas marginales la que proponemos aquí, sino que nos parece confirmar su vigencia la reivindicación que, desde el pensamiento constitucionalista de nuevo cuño, advierte de la necesidad de pensar el derecho también en su dimensión dinámica y abierta: «El pensamiento en términos de ‘esto o lo otro’ puede ser una forma de intolerancia intelectual, porque amenaza con bloquear la vía del equilibrio del ‘esto, pero también lo otro’ y, por lo tanto, para el compromiso democrático, del cual debería ser etapa previa. En esta medida, el pensamiento de las posibilidades y las alternativas es una manifestación específica del racionalismo crítico, con su postulado de la falsabilidad... El pensamiento de las posibilidades presupone apertura de la Constitución, del Estado, de la sociedad, del pensamiento, y crea al mismo tiempo dicha apertura»²⁵.

6. EL LLAMADO DERECHO A DECIDIR NO PUEDE AMPARARSE EN LAS DECISIONES COLECTIVAS ADOPTADAS EN DEMOCRACIA.

«Una democracia que no respeta la ley es pura fuerza» (Tesis 6) una vez más damos la razón al articulista (y ya van cinco), pero una vez más nos vemos obligados a añadir un matiz, la ley, las leyes incluyendo las fundamentales, son revisables y revisadas, constantemente. Es la tarea de los juristas y políticos redefinir el contenido de los textos y conceptos recibidos, como señala nuevamente Häberle: «La Constitución es creadora del momento de la estabilidad y la permanencia; el ejemplo más impresionante

lo ofrece la Constitución de los EEUU con sus más de dos siglos de vigencia. No obstante, en virtud de esta duración... se requieren instrumentos y procedimientos gracias a los cuales la Constitución se adapte en forma flexible, como «proceso público», a los acontecimientos de la época, sin detrimento de su sentido»²⁶.

7. EL FRAUDE Y LA VIOLENCIA

Para entender el «nacionalismo exacerbado» de nuevo cuño, el que se basa no ya en premisas biologistas como el de Sabino Arana o Alfred Rosenberg sino en la, a primera vista, sorprendente alianza entre nacionalismo e izquierdas, es preciso examinar qué hay detrás de cada caso concreto. No es casual que el independentismo creciese en Escocia tras los años del gobierno Thatcher, años en que aumentó el desempleo y el Estado británico dejó de mostrar su cara amable, como recordaba recientemente el *Washington Post*²⁷, las reformas iniciadas por Thatcher en los ochenta y copiadas aquí más tarde por sus discípulos están muy ligadas a la decadencia de la industria escocesa, el aumento del desempleo, y el retroceso en servicios sociales; si añadimos que la mayor parte de los partidarios de la independencia en Escocia se definen de izquierdas y defienden un modelo social como el escandinavo, entendemos el titular del artículo: «Si Escocia vota por la independencia, la culpa será de Thatcher». En el caso catalán hay que añadir a estos mismos factores, (la misma asociación entre izquierdismo social, nacionalismo y frustración tras años de desinversión por parte del gobierno de la capital), la retórica neo-nacionalista de Aznar y Rajoy, sus críticas al nacionalismo catalán, y su apoyo al anti-catalanismo, otro fenómeno multiforme, que toma especial virulencia entre el PP valenciano donde lejos de desaparecer no para de crecer²⁸.

25. P. Häberle, *El estado constitucional*, UNAM, Mexico 2003, p.148.

26. P. Häberle op cit, p.3.

27. «If Scotland votes for independence, it'll be Margaret's fault» (www.washingtonpost.com/.../if-scotland-votes-for-in... 16/9/2014).

28. *La Vanguardia* del 9/07/2011 explicaba la noticia de que el sociólogo Vicent Flor había sido atacado violentamente durante la presentación de su libro (resumen de su tesis doctoral); «El anti-catalanismo se manifiesta de muchas maneras, y tiene un sector

8. LA NECESIDAD DE UN PROYECTO COHERENTE PARA ESPAÑA

El federalismo como utopía directriz es ciertamente una expresión del personalismo, pero una utopía directriz, ya se trate de pacifismo o de federalismo.

E. MOUNIER²⁹

Lo cierto es que hoy, tanto Cataluña como el resto de España, forman parte de la UE y ésta a su vez de organismos supranacionales como la OCDE, la OTAN, o la comunidad jurídica internacional. El concepto de soberanía ha sido redefinido tras las cesiones de competencias clásicas de los Estados soberanos decimonónicos a instancias supraestatales, pero además, la tendencia del derecho internacional, especialmente la jurisprudencia en Derechos humanos avanza en la dirección del federalismo personalista, se observa un clamor cada vez mayor por subordinar la soberanía estatal al principio superior de la dignidad y los derechos humanos. Citemos sólo dos ejemplos ilustres para terminar: las observaciones de la especialista en derecho internacional, Anne Peters³⁰ y las tesis del jurista del *Tribunal Interamericano de Derechos humanos*, Candado Trindade³¹. Como ha visto este jurista, el derecho de petición individual ante los tribunales internacionales de derechos humanos, como la Corte Interamericana o el Tribunal Europeo supone un cambio de paradigma en la relación entre los individuos, los Estados y los Tribunales supraestatales. Un paso de gigante hacia el gran sueño personalista: unas instituciones al servicio de la persona o, para decirlo en la fórmula de Ricoeur, que articula el momento individual y colectivo en una brillante y condensada síntesis,

se trata de «la intencionalidad de la ‘vida buena’ con y para otro en instituciones justas»³².

Y para avanzar en esa dirección hace falta imaginación y audacia, creemos que dotarnos de «un proyecto coherente para España» pasa por recuperar la propuesta más avanzada acerca de cómo articular la identidad y la diferencia que nos parece ser el federalismo integral de raíz personalista³³. Naturalmente, no basta con una democracia formal, sólo con el estómago lleno, un techo y la seguridad económica se puede hablar de ciudadanía plena y democrática, como nos recuerdan A. Sen y M. Nussbaum.

Si el lector ha tenido la paciencia de leer hasta aquí habrá observado que coincidimos con el Sr. D. José Ramón Recuero en muchas de sus tesis, sin embargo, mis matizaciones hechas desde la simpatía pueden ayudar a subrayar, más allá del tono polémico de algunos pasajes la que es, si hemos interpretado bien, su intención: no el ataque a éste o aquel nacionalismo sino la defensa de la fuerza del derecho como único medio de salvar las tentaciones de las soluciones basadas en la violencia.

Como destaca la cita de Häberle mencionada, el pensamiento de la posibilidad es el que evita los falsos dilemas y dicotomías heredados del pasado y es capaz de redefinir las cuestiones; en este sentido, el debate acerca de nuestra Constitución es más urgente que nunca: lo que se dirime hoy nuevamente es la posibilidad o no de poner las instituciones al servicio de las personas y del bien común, desde una ciudadanía activa, en la tradición personalista del republicanismo cívico, federalista y post-nacional³⁴. 

muy radical que se caracteriza por los actos como el que yo sufrí el pasado martes. Después existe un anti-catalanismo más difuso, que podemos ver en el actual gobierno de la Generalitat Valenciana, que prohíbe las líneas de enseñanza sólo en valenciano en las escuelas e institutos, o que se pueda ver TV3 en el País Valenciano», palabras del propio Dr.Flor.

29. *El Personalismo* (1949), en *Obras Completas* T. III (1944-1950), Sígueme, Salamanca, 1990, págs. 540-541.

30. Anne Peters en su artículo «Humanity as the Alfa and omega of Sovereignty» (en *The European Journal of International Law* Vol. 20 no. 3, 2009) señala una tendencia a nivel internacional: «State sovereignty is not merely limited by human rights, but should be seen to exist only in function of humanity. It has thus been humanized... A humanized state sovereignty implies responsibility for the protection of basic human rights and the state's accountability».

31. Cançado Trindade, A. A., «The emancipation of the Individual from his own State» on RIBDH, 7, 7, 2006/2007, págs. 11-36.

32. Ricoeur, *Si mismo como otro*. Siglo XXI, 1996, p. 176.

33. «Le secret d'un équilibre souple et constamment mouvant entre les groupes qu'il s'agit de composer en les respectant [...]. On ne saurait trop insister sur ce double mouvement [...], sur cette interaction, cette dialectique, cette bi-polarité, comme on voudra, qui est le batttement même du coeur de tout régime fédéraliste» (D. de Rougemont, *Ecrits sur l'Europe*, III-1, p. 33).

34. Creemos, con Habermas, Beck y los juristas citados (Trindade, Peters y Häberle), que hemos entrado en una era post-nacional, es decir, la escala nacional para gestionar los problemas políticos es demasiado pequeña para los retos globales, y demasiado grande para los asuntos locales. La noción de subsidiariedad, que nació del pensamiento cristiano y tiene en otro protestante como Rougemont, en Althusius, uno de sus primeros teóricos, según algunos un precursor del federalismo, puede ser la clave para repensar las diferentes escalas que la nueva redefinición de la soberanía está sufriendo.