

Volumen 72/2 - 2017 - número 286

Revista de Fomento Social

Editorial • *¡Europa!, a pesar de todo. Una estrategia realista*

Ares Mateos y Fernández García • *El caleidoscopio de la integración desde la perspectiva de los migrantes*

Pedemonte Feu • *Fundamentos filosóficos de una pedagogía personalista*

Rodríguez Portugués • *Regulación del sector financiero y separación de poderes*

Pérez Espigares: • *La fragilidad del pensamiento después de Auschwitz*

Valadier • *La posverdad, peligro para la democracia*

Senent de Frutos • *François Houtart*

Iglesias Cavicchioli • *Glosa al discurso del papa, Roma 24 de marzo de 2017*



Revista de Fomento Social

RFS

La *Revista de Fomento Social* aborda temas relacionados con las ciencias sociales, en concreto con la economía, la empresa, la sociología, la política y el derecho, con una especial atención a la dimensión ética implícita en todos ellos.

La *Revista de Fomento Social* se publica en la Universidad Loyola Andaluza. Por eso es vehículo habitual de expresión de los miembros de esta institución.

La *Revista de Fomento Social*, creada en 1946 por los jesuitas del centro Fomento Social (fundado en 1926), pretende orientar desde una óptica cristiana los problemas de nuestro tiempo.

Director

José M^o Margenat Peralta S. I. (margenat@uloyola.es)

Editor

Eduardo Ibáñez Ruiz del Portal (eibanez@uloyola.es)

Secretaria

Pilar Tirado Valencia (ptirado@uloyola.es)

Consejo de Redacción

Rafael Araque Padilla (Universidad Loyola Andalucía)
Ildefonso Camacho Laraña S. I. (Facultad de Teología, Granada)
Juan A. Carrillo Donaire (Universidad Loyola Andalucía)
Adela Cortiña Orts (Universidad de Valencia)
Cristina de la Cruz Ayuso (Universidad de Deusto, Bilbao)
Araceli de los Ríos Berjillos (Universidad Loyola Andalucía)
Juan Ignacio Font Galán (Universidad de Córdoba)
Eduardo Ibáñez Ruiz del Portal (Universidad Loyola Andalucía)
Julio Jiménez Escobar (Universidad Loyola Andalucía)
M^o del Carmen López Martín (Universidad Loyola Andalucía)
José M^o Margenat Peralta S. I. (Universidad Loyola Andalucía)
Josep F. Mària Serrano S. I. (Universidad Ramon Llull de Barcelona)
Antonio Porras Nadales (Universidad de Sevilla)
Adolfo Rodero Franganillo (Universidad Loyola Andalucía)
José Juan Romero Rodríguez S. I. (Fundación ETEA para el Desarrollo y la Cooperación, Córdoba)
Juan Antonio Senent de Frutos (Universidad Loyola Andalucía)
José Sols Lucía (Universidad Ramon Llull de Barcelona)
Pilar Tirado Valencia (Universidad Loyola Andalucía)
Gonzalo Villagrán Medina S. I. (Facultad de Teología, Granada)

Coordinador de bibliografía

Adolfo Rodero Franganillo (adolforodero@gmail.com)

Colaboradores para la traducción al francés y al inglés

Raymond García Sénéchal
Antonio Maldonado Correa
Esther Menor Campos
Josep Messa Buxareu
Marta de Vicente Lama

Secretario técnico

Antonio Chacón Arjona (ccsh@probesi.org)

Administración y Suscripciones

José Almendros Márquez (jalmeid@uloyola.es)

Administración de la página web

Francisco Cortés Martínez (fcortes@uloyola.es)

La *Revista de Fomento Social* no se identifica necesariamente con las opiniones expresadas por los autores.



UNIVERSIDAD
LOYOLA
ANDALUCÍA

*Publicación trimestral
de Ciencias Sociales*

EDICIÓN, REDACCIÓN Y ADMINISTRACIÓN

Escritor Castilla Aguayo, 4
14004-CÓRDOBA
Tel.: 957 22 21 00
www.uloyola.es

www.revistadefomentosocial.es

PRECIOS DE SUSCRIPCIÓN
PARA 2017

ESPAÑA
36 € (IVA incluido)

EXTRANJERO
75 €

NÚMERO SUELTO
9 € (IVA incluido)

ISSN:
0015-6043

DEPÓSITO LEGAL:
N-1.437-1958

IMPRIME:

Gráficas Cañete, S.L.
Polígono Industrial Quebracastillas
Avda. de Alemania, 7
Tel./Fax: 957 67 09 66
14850 Baena (Córdoba)
graficascanete@graficascanete.es

Envío de originales: revistadefomentosocial@uloyola.es

Revista de Fomento Social

ÍNDICE

NOTA EDITORIAL 137

- Consejo de Redacción: *Nunca más. Tras los recientes atentados, construyamos juntos la ciudad como lugar de paz* 137

EDITORIAL 139

- Consejo de Redacción: *¡Europa!, a pesar de todo. Una estrategia realista* 139

ESTUDIOS 157

- Alberto ARES MATEOS S. I. y María Mercedes FERNÁNDEZ GARCÍA: *El caleidoscopio de la integración. Hacia un modelo mixto desde la perspectiva de los migrantes* 157
- Tura PEDEMONTE FEU: *Fundamentos filosóficos de una pedagogía personalista* 203
- Manuel RODRÍGUEZ PORTUGUÉS: *Regulación del sector financiero y separación de poderes* 255

NOTAS 287

- Pablo PÉREZ ESPIGARES: *La fragilidad del pensamiento después de Auschwitz* 287
- Paul VALADIER S. I.: *La posverdad, peligro para la democracia* 297
- Juan A. SENENT DE FRUTOS: *François Houtart y la Declaración Universal del Bien Común de la Humanidad* 305
- Manuel IGLESIAS CAVICCHIOLI: *“Europa unida per il progresso e per la pace”. Glosa al discurso del papa Francisco a los jefes de Estado y de gobierno de la Unión Europea presentes en Italia para la celebración del 60 aniversario de los Tratados de Roma (24 de marzo de 2017)* 319

DOCUMENTO 323

- Marcelino OREJA AGUIRRE: *Discurso en la recepción del premio europeo Carlos V (Yuste, 9 de mayo de 2017)* 323
-

■ Reseñas	329
CORTINA ORTOS, A. (2017) <i>Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia</i> [José M. MARGENAT PERALTA]	329
GARCÍA DELGADO, J. L., edit. (2017) <i>Rey de la democracia</i> [Adolfo RODERO FRANGANILLO]	341
VILLAGRÁN MEDINA, G. (2017) <i>Teología pública. Una voz para la Iglesia en sociedades plurales</i> [José Manuel CAAMAÑO LÓPEZ]	345
■ Reseñas	347
■ Noticia	357

La Revista de Fomento Social está

INDEXADA:

- **Fuente Académica** (Ebsco)
- **Dialnet, Econis**
- **ISOC**
- **IBSSL: Internatonal Bibliography of the Social Sciences** (Proquest)
- **Sociological Abstracts** (Proquest)
- **Worldwide Political Science Abstracts** (Proquest)
- **Russian Academy of Sciences Bibliography**

EVALUADA:

- **Latindex**
- **MIAR**, Matriz de Información para el Análisis de Revistas
- **CARHUS Plus+**
- **In-Recs**, Índice de impacto de las revistas españolas de ciencias sociales (EC3)
- **DICE**, Difusión y Calidad Editorial de las Revistas Españolas de Humanidades, Ciencias Sociales y Jurídicas (CSIC / ANECA)
- **CIRC**, Clasificación Integrada de Revistas Científicas (CSIC)

NOTA EDITORIAL

Nunca más. Tras los recientes atentados, construyamos juntos la ciudad como lugar de paz

La calle más alegre del mundo, la calle donde viven juntas a la vez las cuatro estaciones del año, la única calle de la tierra que yo desearía que no se acabara nunca
(Federico GARCÍA LORCA, sobre las Ramblas).

Todo está perdido con la violencia terrorista, nada se logra ni con la destrucción ciega ni con el odio. Todo está perdido con el fanatismo intransigente, todo está perdido con las espirales de violencia, todo está perdido con la complicidad silenciosa, todo está perdido con la ingenuidad y la banalización de los problemas. El bien común es frágil. **Es la hora de la responsabilidad**, no de la frivolidad; es la hora de la decencia, no de la cobardía; es la hora de la unidad democrática y cívica, no del enfrentamiento estéril.

La justicia, el respeto activo e inclusivo de los otros, los que creen, piensan, rezan, sienten, visten o viven de forma diferente a la propia, son signos por los que somos reconocidos los europeos. Muchas personas y pueblos de la tierra aspiran a vivir así. Somos sociedades plurales, unidas en la diversidad, acogedoras y comprometidas con la paz como valor. **Somos un espacio privilegiado para la esperanza humana.**

No es frecuente que nuestra revista se pronuncie sobre la actualidad inmediata. Como sucedió con la nota "Dos días de marzo" [RFS 59 (2004) 11–12], han sido los atentados yihadistas, sufridos el 17 de agosto en Barcelona y en Cambrils, una población costera catalana, los que motivan esta nota.

Revista de Fomento Social, como publicación científico-social quiere contribuir al análisis, la reflexión y las propuestas orientadoras ante los problemas de nuestro tiempo en toda su densidad y complejidad. La permanente amenaza terrorista es para nosotros, concretamente, una invitación a profundizar en sus causas, entre las que se cuentan, como el papa Francisco ha reiterado, la pobreza, el subdesa-

rollo y la exclusión. Queremos hacerlo desde la reflexión y el respeto activo, con grandeza de ánimo y mesura, sin precipitaciones ni simplificaciones excluyentes.

Como revista queremos transmitir un **mensaje de esperanza por medio de la fraternidad vivida y del compromiso concreto con la justicia**; conscientes de esta responsabilidad, deseamos no perder el ánimo en estas circunstancias trágicas. Las infinitas muestras de solidaridad con las que tantos han reaccionado ante estos atentados son para nosotros una muestra de lo mucho que se puede esperar de nuestras sociedades. Nos sumamos, con nuestro afecto y cercanía, al dolor de las víctimas supervivientes, de sus familias y de sus seres queridos.

El hecho de que, presumiblemente, los atentados hayan sido cometidos por personas vinculadas al Islam, motivadas por una interpretación muy particular y fanatizada de esta tradición, nos vuelve a mostrar la necesidad e importancia del conocimiento, encuentro y diálogo con el Islam, un actor de creciente importancia en nuestra sociedad española plural. Es necesario tomar conciencia de su enorme pluralidad, distinguiendo las divergentes interpretaciones de las afirmaciones contenidas en las fuentes islámicas. Esta distinción, el conocimiento y la cercanía a las comunidades musulmanas de nuestro entorno nos ayudarán a rechazar generalizaciones ciegas o viscerales.

Hace casi medio siglo el papa Pablo VI afirmaba: “existe también Jerusalén, la ciudad santa, el lugar de encuentro con Dios, la promesa de la ciudad que viene de lo alto” (carta *Octogesima adveniens*, n. 12). Nuestra revista nació y se sigue inspirando en una fundamentación y orientación cristianas. Por ello, además de seguir reflexionando y elevando los ojos a lo alto, decimos con claridad: **nunca más la violencia terrorista**, y menos en nombre de Dios. Para evitar los procesos de radicalización yihadista, pedimos la colaboración responsable de los ciudadanos musulmanes de nuestro país.

Construir la ciudad, lugar de existencia de las personas, insertas en complejas y extensas comunidades, crear nuevos modos de proximidad y de relaciones, trabajar para que la justicia social avance en el tejido social urbano y tomar a cargo un futuro colectivo tantas veces difícil, todo esto es una tarea en la cual deben participar todos los ciudadanos, también los cristianos.

Nos unimos a comunidades de judíos, musulmanes y otros credos religiosos, y a todos los hombres y mujeres de buena voluntad, para expresar nuestra repulsa, rechazo, dolor y condena de los actos terroristas. **Exigimos que no se use en vano el nombre de Dios para apoyar o justificar ningún tipo de violencia.** En ese nombre que se nos ha dado, nosotros apostamos por construir, junto a otros, sociedades en paz.

EDITORIAL

¡Europa!, a pesar de todo. Una estrategia realista

Consejo de Redacción

Resumen: Europa resiste, a pesar de todo. Aunque en un pasado no demasiado lejano un par de referéndum en Francia y en los Países Bajos sirvió para bloquear el proceso de ratificación del proyecto de Constitución europea, éste fue posteriormente reconducido al posterior Tratado de Lisboa, en que se recogieron los aspectos más sustanciales del fracasado proyecto constitucional.

Los apocalípticos creen que el llamado “brexit” es el preludio de la inmediata disolución de la UE, incapaz de hacer frente a la crisis económica y sus consecuencias sociales y ante los desafíos de la nueva realidad mundial y la hegemonía emergente de grandes potencias.

El acontecimiento del “brexit” ha despertado las conciencias de los europeos. Lo que queda es la imagen de una UE cuajada de perfiles negativos: *déficit democrático estructural*, altiva burocracia, instituciones bloqueadas, procesos complejos de codecisión y una oleada de populismos de distinto signo que sólo persiguen la destrucción del sistema de la Unión Europea.

Para los críticos y los más apocalípticos, desde un punto de vista geoestratégico Europa sería un perdedor neto de la “hiperglobalización”, pues el eje franco-alemán hace tiempo que dejó de funcionar, lo que unido a su *falta de democracia y de transparencia* y su incapacidad para enfrentar la principal catástrofe humanitaria de los últimos tiempos, la oleada de refugiados sirios, haría que nos preguntásemos si podemos seguir afirmando que esto es lo normal y previsible, pues la construcción europea siempre ha salido adelante de sucesivas y periódicas crisis con imaginación.

Después de describir algunos elementos de la actual crisis de la UE, el editorial plantea la pregunta: ¿han cambiado los valores fundacionales de la UE? Nuestro editorial se inscribe en una reflexión sobre Europa de esta revista iniciada hace años (los títulos de los editoriales figuran en un cuadro final). Hace cinco años nos pronunciábamos sobre la construcción europea a favor de una consolidación, desarrollo y profundización del sistema constitucional europeo de *Economía social de mercado*. Propugnábamos entonces resocializar el proyecto europeo con nuevas energías, con nueva claridad, con nueva pasión europeísta. Para *salir*

del actual bloqueo, la UE debe liberarse de ese único modelo de capitalismo neoliberal que está precisamente en el origen de la crisis. A continuación de la introducción, abordamos las instituciones europeas y sus resultados, los producidos por sus políticas agrarias y de cohesión regional, muchas veces ignoradas o silenciadas. No silenciamos, por supuesto, los aspectos más problemáticos o negativos, especialmente la insuficiente respuesta europea ante la grave crisis humanitaria siria que nos pone en evidencia ante el mundo y ante nosotros mismos. Si la capacidad de los gobiernos de las potencias para responder a grandes crisis es tan limitada como se demuestra en estos tiempos, la UE no es una excepción. En el apartado cuarto, sin embargo, presentamos los desafíos con los que se encuentra la UE, con alguna referencia a las políticas españolas desarrolladas a partir del acervo comunitario.

El quinto apartado y conclusión nos permite afirmar que la UE es una realidad institucional plenamente consolidada desde hace tiempo, un sistema de economía social de mercado altamente competitiva y solidaria y una aceptable capacidad de insertarse desde un sistema de gobernanza moderada, la democracia como sistema y la permanencia de los Estados. Nuestra convicción es ésta: la UE está ante una única estrategia realista posible y debe apostar a fondo por ella. Por ello, a pesar de todo ¡Europa!

Palabras clave: *globalización moderada, gobernanza multinivel, hiperglobalización, Unión Europea.*

Fecha de aprobación: 18 de abril de 2017.

Europe against all odds! A realistic strategy

Abstracts: Europe resists against all odds. Although, in the not-so-distant past, a couple of referenda in France and the Netherlands succeeded in blocking the process of ratifying the draft European Constitution, this was then redirected to the subsequent Lisbon Treaty, in which the most significant aspects of the failed constitutional project were presented.

The apocalyptic believe that the so called "brexit" is the prelude to the immediate dilution of the EU, unable to face the economic crisis and its social consequences, the challenges of the new global reality and the rising hegemony of big powers.

L'Europe malgré tout. Une stratégie réaliste

Résumé: L'Europe résiste malgré tout. Malgré le fait que dans un passé non lointain deux référendums, qui avaient eu lieu en France et aux Pays-Bas, avaient servi à bloquer le processus de ratification du projet de la Constitution Européenne, celui-ci a été postérieurement repris dans le Traité de Lisbonne, dans lequel sont présents les aspects les plus essentiels du projet constitutionnel ayant échoué.

Les «apocalyptiques» croient que le «brexit» est le prélude d'une très prochaine disparition de l'UE, incapable de faire face à la crise économique et à ses conséquences sociales,

The “brexit” event has awoken the consciousness of European citizens. What remains is a picture of the EU imbued with negative outlines: *structural democratic deficit*, haughty bureaucracy, blocked institutions, complex codecision processes and a rising tide of populisms of different political hues which solely seek the destruction of the European Union system.

According to the strongest critics and the most apocalyptic, geostrategically Europe would be the major net loser of the “hyper-globalisation”, as the French–German axis ceased to function long ago. Along with this, the lack of democracy and transparency, and their inability to successfully face the main humanitarian catastrophe of recent times, the wave of Syrian refugees, would lead us to wonder whether we can still maintain that this is normal and foreseeable, as the European construction has always found an imaginative way out of successive and recurrent crises.

After describing some of the elements of the current EU crisis, the editorial raises the following question: have the EU founding values changed? Our editorial comes within a reflection on Europe that was started years ago in this journal (the titles for the different editorials are shown in a table at the end). Five years ago, we spoke in favour of the development and deepening of the constitutional European system of a social market economy. We advocated the resocialisation of the European project with new energies, new clarity and new passion for Europe. In order to find out a way out of the current impasse, the EU should get away from that single model of neoliberal capitalism which is precisely at the origin of the crisis. Following the introduction, we examined the European institutions and their results, produced by their most of the times ignored or silenced

ainsi qu’aux défis de la nouvelle réalité mondiale et à l’hégémonie émergente de certaines grandes puissances.

L’événement marquant du «brexit» a provoqué une prise de conscience des Européens. Ce qui en reste est l’image d’une Union Européenne remplie d’aspects négatifs: déficit démocratique structurel, bureaucratie hautaine, institutions bloquées, processus complexes de prise de décisions et une vague de populismes de différents bords qui ne cherchent que la destruction du système de l’Union Européenne.

Pour les critiques et les plus apocalyptiques, l’Europe serait, d’un point de vue géostratégique, un net perdant de «l’hyper-mondialisation», puisque l’axe franco-allemand ne marche plus depuis longtemps. Cela, ajouté à son *manque de démocratie et de transparence* et à son incapacité à faire face à la catastrophe humanitaire des réfugiés syriens, pourrait nous faire nous demander si la construction européenne sera capable de s’en sortir avec l’imagination dont elle a fait preuve après les successives et périodiques crises qu’elle a vécues.

Après la description de quelques éléments de la crise actuelle de l’UE, l’éditorial pose la question suivante : les valeurs fondatrices de l’Union Européenne ont-elles changé ? Notre éditorial s’inscrit dans la réflexion de cette revue sur l’Europe, commencée il y a quelques années (les titres des éditoriaux se trouvent dans le tableau récapitulatif final). Il y a cinq ans nous sommes prononcés sur la construction européenne, en faveur de la consolidation, le développement et l’approfondissement du système constitutionnel européen d’Économie sociale de marché. Nous avons alors voulu promouvoir la resocialisation du projet européen avec de

agricultural and social cohesion policies. We do not omit, of course, the most problematic or negative issues, particularly the insufficient European response to the serious humanitarian crisis, which has exposed us to the whole world and to ourselves. If the capacity of governments to respond to great crises is as limited as shown in these times, the EU is not an exception. Nevertheless, we will present in part four the challenges that the EU is facing, with some references to the Spanish policies developed on the basis of the *acquis communautaire*.

Part five and conclusion enables us to state that the EU is a long, well-established institutional reality, a highly competitive social market economy geared to solidarity, and with an acceptable capacity to insert itself from a democratic governance system into a hyperglobalised world. Europe can combine a moderate globalization, democracy as system and the permanence of the Member States. This is our firm belief: the EU is facing the only possible strategy and should opt fully for it. For this reason and against all odds, Europe!

Key words: *moderate globalisation, multilevel governance, hyperglobalisation, European Union.*

nouvelles énergies, avec une nouvelle clarté et une nouvelle passion tournée vers l'Europe. Pour sortir de l'impasse actuelle, l'UE doit se libérer de cet unique modèle de capitalisme néolibéral qui est précisément à l'origine de la crise actuelle. Après l'introduction, nous abordons les institutions européennes et leurs résultats, ainsi que ceux produits par les politiques agricoles et de cohésion régionale, souvent ignorées ou réduites au silence. Bien sûr, nous n'oublions pas les aspects les plus problématiques ou négatifs, plus particulièrement la réponse insuffisante de l'Europe face à la grave crise humanitaire syrienne, qui nous remet en cause face au monde et face à nous-mêmes. Si la capacité de réponse des gouvernements des grandes puissances face aux grandes crises est aussi limitée, comme nous pouvons le remarquer actuellement, l'UE n'en est pas une exception. Cependant, dans la quatrième partie, nous présentons les défis auxquels l'Europe doit faire face, avec quelques références aux politiques espagnoles développées à partir de l'*acquis communautaire*.

Dans la cinquième partie et dans la conclusion, nous affirmons que l'UE est une réalité institutionnelle pleinement consolidée depuis longtemps, un système d'économie sociale de marché hautement compétitif et solidaire et qui est capable de s'insérer dans un système de gouvernance démocratique dans un monde hyper-mondialisé. L'Europe peut conjuguer une mondialisation modérée, une démocratie comme système et le maintien des États. Voici notre conviction : l'UE est face à une stratégie réaliste possible et doit miser pleinement sur elle. C'est pour cela que nous pouvons dire, malgré tout, l'Europe!

Mots clé: *mondialisation modérée, gouvernance multi-niveaux, hyper-mondialisation, Union européenne.*

I. Introducción: la crisis

Parece que fue el viernes 24 de junio de 2016 el día de la catástrofe: con un 51,9 % de los votos, el sector más conservador de la sociedad inglesa (en el que predominaban las personas mayores de edad, los habitantes de regiones y ciudades desindustrializadas y los habitantes de zonas rurales) consiguió una victoria que nadie esperaba: la salida del Reino Unido de la Unión Europea (a partir de ahora UE). El diccionario Oxford ha elegido como palabra del año *post-truth* (posverdad). Éste es un concepto híbrido y ambiguo que quiere expresar que en la formación de la opinión pública los hechos objetivos influyen menos que los llamamientos emocionales. Un ejemplo de posverdad ha sido el, que nadie previó aunque algunos lo temieran, pero que se impuso contra las evidencias de lo razonable. Podríamos considerarlo un ejemplo de la política emotiva a la que recientemente nos referimos en estas páginas¹. Los llamamientos a referéndum generan efectos paradójicos e imprevistos: en esta ocasión fue convocado, por el *premier* David Cameron al parecer con el único objetivo de tratar de resolver tensiones internas en su propio partido conservador, contando con el apoyo del fantasmagórico partido “por la independencia de Reino Unido” (UKIP), aunque podamos recordar que, en el pasado, un referéndum sirviese para bloquear el proceso de ratificación del proyecto de Constitución Europea (en Francia y en los Países Bajos), que se recondujo al posterior Tratado de Lisboa, en que se recogieron los aspectos más sustanciales del anterior y fracasado proyecto de Constitución.

Para algunas voces apocalípticas, el impacto imprevisto del “brexit” vendría a ser como el preludio de la próxima o inmediata disolución de una UE cada día más débil e inconsistente, que se ha demostrado incapaz de hacer frente a la crisis económica y sus consecuencias sociales, y que no ha conseguido asumir un papel relevante ante los desafíos de una nueva realidad mundial condicionada por la emergencia de grandes potencias con políticas fuertes, como China, EE.UU. o Rusia.

Ante la sorpresa del cataclismo imprevisto, casi nadie se ha parado a recordar que precisamente el Reino Unido durante las últimas décadas ha sido el gran freno histórico al proceso de consolidación europea; que se ha comportado reiteradamente como el factor discordante de Bruselas, limitando, bloqueando y coartando cuantas iniciativas de consolidación y reforzamiento de la UE se han ido proponiendo, operando en la práctica como un socio desleal y desconfiado. Entendemos que una organización tan compleja como la UE no puede subsistir

¹ CONSEJO DE REDACCIÓN (2015) “La democracia al servicio de todos, integrante del bien común”: *Revista de Fomento Social* 70. 7–28 (18).

a largo plazo contando con socios que sirvan de freno u obstáculo a su propio desarrollo, pues no comparten sus valores.

Por otra parte, sorprendentemente, el primer acuerdo sobre el “brexit” se ha tomado por unanimidad; ¡nada de divergencias que puedan poner en riesgo a la UE... por ahora! Es cierto que el proceso de salida del Reino Unido será complejo y dará lugar, sin duda, a problemas difíciles de resolver.

Sin embargo, lo cierto es que el acontecimiento ha servido en la práctica para levantar todos los vientos apocalípticos que desde hace tiempo soplaban en contra de la UE. Lo que queda al final es una imagen cuajada de perfiles en negativo: una organización inmersa en un *déficit democrático estructural*, dirigida por una altiva burocracia de Bruselas, con unas instituciones bloqueadas cotidianamente ante procesos de codecisión tortuosos y complejos, incapaz de asegurar unas políticas de cohesión que rompan con la creciente tensión norte/sur, que cometió en el pasado la imprudencia de sumergirse en una unión monetaria sin asegurar previamente unas pautas mínimas de homogeneización fiscal o macroeconómica, y que incluso en la práctica parece incapaz de evitar la existencia de paraísos fiscales interiores (en primer lugar Irlanda, peor también Luxemburgo y en cierta manera los Países Bajos, ambos Estados fundadores) permitiendo un reiterado “dumping” fiscal claramente contrario a la propia lógica inspiradora de la UE. Una organización, en fin, crecientemente asolada por una oleada de populismos de distinto signo que sólo persiguen la destrucción de Europa.

Parece que una vez abierta la veda, todos se apresuran a disparar al blanco fácil:

Europa, tal como fue soñada, se acabó. Se ha convertido en el templo de unos burócratas que, a consecuencia del dominio y del poderío alemán, dejan morir el sueño europeo en medio de unos programas de austeridad salvajes... (NAVALÓN, *El País*, 2017);

...tras el fiasco –casi un engaño– del supuesto Tratado Constitucional, y la posterior puesta en marcha del de Lisboa, y aún reponiéndose de la última ampliación, la UE camina a paso lento, arrastrando los pies, sin liderazgo político y sin acabar de tener un papel claro en el nuevo orden mundial (LAMO DE ESPINOSA, *Instituto Elcano*, 2016);

La Unión Europea ha perdido el grueso de sus ilusiones y mitos fundadores. La crisis financiera de 2007/2008 ha demostrado que no es un club democrático de iguales, sino una construcción oligárquica y antidemocrática (POCH DE FELIU, *La Vanguardia*, 2016).

La serie argumentativa podría reproducirse hasta el infinito: desde una perspectiva geoestratégica Europa sería un perdedor neto de la actual “hiperglobalización” montada sobre los nuevos imperios. Su principal plataforma de impulso (el famoso eje franco-alemán) hace tiempo que habría dejado de funcionar. Parece inmersa

en un marasmo de “balcanización” que se alimenta de su *falta de democracia y de transparencia*. Y además, para colmo, ha caído en el peligroso juego de buscar nuevos enemigos (Rusia) después de integrar a los países del este ofreciéndoles formar parte de un bloque militar anti-ruso como paso previo a su ingreso en la UE, lo que abre ahora las puertas al sordo y amenazante conflicto de Ucrania. Estamos ante un cúmulo de desdichas que alcanzan su punto culminante ante la incapacidad demostrada para enfrentar la principal catástrofe humanitaria de los últimos tiempos: la oleada de refugiados que huyen del conflicto sirio².

Aunque constituye un argumento reiterado la afirmación de que la construcción europea se ha desarrollado históricamente con sucesivas y periódicas crisis que siempre han ido suscitando la búsqueda de salidas imaginativas, ante esta vorágine apocalíptica conviene comenzar recordando lo más elemental.³

Una organización, de cualquier tipo, se define por una visión, una misión y unos valores. Si las primeras, misión y visión, van cambiando en un proceso permanente de adaptación al entorno o de cambios en el mismo, los valores que la definen son más estables y tienen vocación de permanencia. Son los valores los que identifican a la organización; si aquéllos cambian, es ésta la que está cambiando. Dirigir una organización hacia el futuro implica mantener la coherencia de la misión, de la visión y de los valores. A partir de este principio podríamos preguntarnos: ¿han cambiado los valores fundacionales de la UE?

Hace cinco años, nos pronunciábamos en otro editorial⁴ sobre la construcción europea y lo hacíamos a favor de una consolidación, desarrollo y profundización del sistema constitucional europeo de *Economía social de mercado* y de su establecimiento formal con valor normativo para integrar las aspiraciones europeas más auténticas y elevadas: la solidaridad, la responsabilidad y la productividad. *Europa sólo podrá salir de su profunda y persistente crisis si no pierde su alma*, escribíamos entonces, propugnando un ejercicio de ciudadanía para resocializar el proyecto europeo con nuevas energías, con nueva claridad, con nueva pasión

² Cf. CONSEJO DE REDACCIÓN (2016) “Puertas abiertas / puertas cerradas: los refugiados ponen en evidencia a Europa”: *Revista de Fomento Social* 71, 431–454.

³ Una descripción y análisis de la crisis de la UE muy clara y asequible para todo lector, que compartimos, es la que ofrece nuestro compañero de la Universidad Loyola Andalucía profesor Pedro CALDENTEY DEL POZO (2016) “La Unión Europea en crisis”: *Seguridad y sociedad* 6, 47–52 (n. 13, junio).

⁴ CONSEJO DE REDACCIÓN (2012) “Para una Europa solidaria, responsable y productiva, un sistema de Economía social de mercado”: *Revista de Fomento Social* 67, 5–29.

européista. La actual situación europea es tal que sólo con ese cambio profundo, decíamos, *podremos salir del actual bloqueo*. Frente a los que hubiesen preferido *una convergencia hacia un único modelo de capitalismo neoliberal que está precisamente en el origen de la crisis* defendimos nuestro sistema europeo constitucional porque creíamos que esa era la forma de ser *más europeo*.

Entonces nos planteábamos la tensión existente, que no ha hecho más que agrandarse, entre democracia nacional y mercados globales, ante lo que esbozábamos tres posibilidades: la de limitar la democracia con el propósito de minimizar los costes de transacción internacionales, sin tener en cuenta los trastornos económicos y sociales que la economía global produce en ocasiones, la de limitar la globalización con la esperanza de reforzar la legitimidad democrática en cada país y la de globalizar la democracia a costa de la soberanía nacional. Lo que nos parecía evidente era que todo a la vez no era posible: hiperglobalización, democracia y autodeterminación nacional. Si queremos hiperglobalización y democracia, tenemos que renunciar al Estado-nación, si hemos de mantener el Estado-nación con la hiperglobalización, tendremos que olvidarnos de la democracia y, si queremos disponer de un Estado-nación con democracia, una globalización profunda no es posible. Ésta es precisamente, según Rodrik, *la paradoja de la globalización*. Por ahora una gobernanza global democrática es sencillamente imposible. *Un mundo con una globalización moderada sería un lugar mucho mejor para vivir, que uno atrapado en la quimérica búsqueda de la hiperglobalización*. Ese autor admitía muy significativamente la única excepción de la UE, que confirmaría la regla. Europa podía conjugar una mundialización o globalización al menos moderada, la democracia como sistema y la permanencia de los Estados nacionales. El debate francés, cuando escribimos estas líneas, entre protección estatal y apertura mundial, ilustra bien la agudeza de la cuestión, al mismo tiempo que la convicción, que mantenemos, de que la UE es la única excepción a la famosa aporía de Rodrik, como él mismo apuntó, y la única estrategia realista posible.⁵

2. Las instituciones

El sistema institucional de la actual UE se configura a partir del mandato surgido de las elecciones al Parlamento Europeo de 2014, cuando por primera vez se estableció la exigencia de que el presidente de la Comisión fuera el candidato del partido vencedor en los comicios: una contundente muestra de democracia parla-

⁵ Cf. D. RODRIK (2011) *La paradoja de la globalización*, Barcelona, Antoni Bosch, 366.

mentaria que vino acompañada de la habitual comparecencia ante el Parlamento europeo de todos y cada uno de los candidatos a Comisario, quienes además de recibir su aprobación individual requirieron también de la votación final del Parlamento sobre el conjunto de la Comisión. En rigor, podemos afirmar que no existe un solo Estado miembro de la UE en que el ejecutivo se someta a tal grado de control democrático.

Naturalmente cualquiera podría argüir que las elecciones al Parlamento europeo son, en la práctica, elecciones “de segundo orden”, en las que el electorado realmente no tiene una capacidad de decisión representativa similar a la que se produce en las elecciones nacionales: a lo que convendría replicar que, al menos en España, las elecciones europeas resultan ser las únicas auténticamente proporcionales puesto que no se utilizan circunscripciones electorales provinciales. Por otra parte, elecciones de segundo orden en la escala territorial multinivel, local o regional, se producen en todos los países europeos.

Pero con independencia de los factores de tipo técnico–representativo, se viene insistiendo, más en general, en que Europa en realidad es una pura suma de Estados lingüística y culturalmente diversos, que carece de un único “demos” capaz de legitimar un sistema institucional unitario auténticamente representativo. Es curioso que unos meses después del “brexit”, a comienzos de enero de 2017, haya tenido lugar el lanzamiento de una campaña por parte de la UE para conmemorar el trigésimo aniversario de “Erasmus”, el famoso programa de intercambio de estudiantes entre universidades europeas. Se calcula en un total de cinco millones de estudiantes la cifra de beneficiarios de este programa que, debido a su alta valoración, se considera que ha contribuido decisivamente a formar a la *nueva generación europea* que parece adoptar actitudes bien alejadas de los viejos nacionalismos y que se configura como el soporte cosmopolita de una futura población de ciudadanos europeos.

En cualquier caso ha sido esa ciudadanía europea, aunque en formación, la que ha elegido un Parlamento que viene manifestando un dinamismo creciente como foro de debate y como instrumento de control de la Comisión. Pese a las dudas iniciales, los procedimientos de codecisión de las instituciones de la UE están demostrando un alto grado de operatividad: el Consejo europeo, que actúa a modo de “Jefe de Estado”, cuenta con un presidente permanente, en la actualidad el polaco Donald Tusk, y determina junto con la Comisión la agenda de iniciativas legislativas que tanto el Parlamento como el Consejo, a modo de segunda cámara formada por los ministros del ramo en cuestión en cada Estado, debaten y aprueban. Las materias ajenas a este procedimiento se han reducido sustancialmente. En consecuencia,

la labor legislativa y de control del Parlamento europeo se viene consolidando de un modo similar a cualquier otra democracia parlamentaria.

Y, como sucede en las modernas democracias, hay también una serie de instituciones independientes que, a modo de agencias, desempeñan funciones especializadas. No cabe calificar a tales agencias como antidemocráticas puesto que sus dirigentes son nombrados por gobiernos e instituciones democráticas, contando con el requisito de la cualificación técnica o el conocimiento experto. Y recordemos que a veces han actuado con notable éxito: baste mencionar la fulminante respuesta del presidente del Banco central europeo (BCE) Mario Draghi durante la grave crisis de deuda desencadenada, cuando en julio de 2012 declaró su voluntad de hacer todo lo necesario para salvaguardar el euro, añadiendo su célebre frase ... *and believe me, it will be enough*, lo que produjo un impacto inmediato sobre las bolsas que terminó con la angustiada sensación de incertidumbre que asolaba a algunos países europeos, singularmente a España.

Ciertamente, se ha criticado que los países miembros de la UE, en sus diversas y complejas estrategias de respuesta a la crisis, hayan optado a veces por crear instrumentos o mecanismos ajenos al propio organigrama de la UE, como el "Eurogrupo", el Mecanismo de estabilidad financiera (MEDE) o la denominada "troika" (integrada por delegaciones de los Estados miembros, el Fondo Monetario Internacional y el propio BCE). Se olvida a veces la elemental constatación de que, aunque estas instituciones o instrumentos no sean parte formalmente del organigrama de la UE, son sin embargo instituciones que han desarrollado estrategias de rescate de los países europeos, donde con frecuencia los propios parlamentos de los Estados que han aportado financiación a esos fondos, desarrollan funciones de control. En otros supuestos se ha tratado en cambio de mecanismos que refuerzan el papel de las instituciones de la UE, como los famosos "paquetes" (el "Six Pack" de 2011 y el "Two Pack" de 2013) donde se establece nada menos que el control de la Comisión sobre los presupuestos de los Estados incluso antes de su aprobación por los propios parlamentos estatales.

Pero más allá del organigrama formal de las instituciones de la UE se encuentran sus propios recursos humanos, donde se alude reiteradamente al tópico de la arrogante burocracia de Bruselas como fuente de todos los males: una organización que se percibe como un bloque elitista y tecnocrático, alejado del tejido social, que trabaja bajo un manto de opacidad con criterios y argumentos sofisticados perfectamente ajenos a los problemas cotidianos de la gente de la calle. Es una lástima que se ignore demasiado frecuentemente el alto grado de transparencia que preside sus actuaciones, los hábitos participativos que orientan su labor, puesto que no hay

programa o propuesta que no haya contado previamente con la participación de las redes de actores, o incluso el sofisticado mecanismo de evaluación previa a que se someten todas sus propuestas antes de recibir la aprobación formal de la Comisión, que en el pasado año 2016 alcanzó hasta sesenta y tres evaluaciones de impacto previas: una innovación real, que acaso mereciera ser aplicada a los gobiernos de los Estados.

La burocracia de la UE podría ser calificada, sin exagerar, como la mejor burocracia del mundo, por más que el éxito de su actuación dependa al final, naturalmente, de la propia actuación de las distintas burocracias estatales, precisamente el lugar donde suelen producirse los desajustes, las deficiencias, las corruptelas o los incumplimientos.

3. Los resultados

Pero con independencia de las posibles valoraciones positivas del sistema institucional de la UE, al final de lo que se trata es de comprobar sus resultados y, en particular, la difícil travesía sobre la gran crisis desencadenada en 2008.

En primer lugar, convendría recordar los más que aceptables, y muchas veces silenciados, resultados europeos en varias de sus políticas: las agrarias por un lado y las de cohesión regional por otro. Más que problemáticos, sin embargo, son el déficit en coherencia de las políticas fiscales y el déficit en ciertos aspectos de las políticas monetarias.

Se ha reiterado hasta la saciedad el argumento de que la estrategia económica europea ha adolecido en general de un deficiente enfoque, inspirado en una filosofía de tipo neoliberal que se ha demostrado inadecuada en momentos de ciclo depresivo, a diferencia de la estrategia seguida por la Administración Obama en EE. UU. Es lo que en expresión gráfica se ha dado en denominar "austericidio". No pretendemos tratar de confirmar aquí si se trata o no de una estrategia errónea, para lo que nos remitimos a anteriores editoriales citados, pero lo que no cabe es dejar de reconocer que tal estrategia constituye una expresión congruente de los perfiles políticos e ideológicos manifestados por la mayoría de la población europea; es decir, responde a elementales claves democráticas.

Recordemos que la composición actual del Parlamento europeo refleja una mayoría del grupo conservador (popular) y una clara hegemonía de las fuerzas de centro-derecha, integrada por diferentes partidos conservadores, populares y liberales.

Excluyendo minorías y sectores radicales, el sector de centro-derecha ascendería a casi el 48 % de la representación parlamentaria, frente a un 39% de la izquierda, incluyendo los Verdes. Un mapa que reproduce, como es lógico, la situación política interna de los distintos Estados, y que se expresa también en el Consejo de Europa. Salvo la dinámica inercial de Italia o Francia, sólo han aparecido “nuevos” gobiernos de izquierdas en Grecia y en Portugal, aunque en el segundo caso con un grupo parlamentario mayoritario de derechas (102 escaños frente a los 86 escaños del partido socialista que ejerce la presidencia del gobierno). En algunos países se mantienen grandes coaliciones, mientras que la mayoría de las recientes elecciones han dado lugar en los últimos años a gobiernos de centro derecha, como en Hungría, Dinamarca, Polonia, Estonia o Finlandia.

Extrañarse de que, ante semejante panorama político, la UE desarrolle políticas económicas conservadoras se debe a cierta ceguera política. Otro asunto más grave es que, como consecuencia de tales políticas, se haya desarrollado una sorda tensión norte/sur que contradice al propio espíritu fundacional de la UE y que, por más que puedan detectarse síntomas de recuperación en los países mediterráneos, con España a la cabeza, esconde a veces prejuicios culturales como el que recientemente expresaba con sus extemporáneas declaraciones el holandés presidente del “Eurogrupo” Jeroen Dijsselbloem. Un dualismo norte/sur sobre el que todavía cabalgan viejos fantasmas como el que trata de enfrentar el calvinismo del norte frente al catolicismo del sur y que ya se pusieron de manifiesto a comienzos del XX, años en que escribió la famosa *ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber, publicada en 1905, y ya entonces cuestionada por algunos historiadores.

Naturalmente, más allá de la propia crisis económica, están sus graves consecuencias sociales, que han puesto a prueba la capacidad de resistencia y amortiguación de los distintos *Estados sociales* y sus políticas asistenciales, afectadas por la inexorable escasez de fondos públicos; unas políticas que, recordemos, no están en manos de la UE, sino en las de los diferentes Estados. Por supuesto, como corresponde a un contexto democrático, las víctimas de la crisis no han dejado de encontrar cauces para manifestar su protesta y tales protestas y movilizaciones han acabado convirtiéndose al final en el mejor caldo de cultivo de movimientos radicales o populistas de distinto signo que parecen expandirse de forma desigual: desde el nihilismo antisistema del italiano “Movimiento Cinco Stelle” hasta el permanente crecimiento del derechista “Front National” dirigido por Marine Le Pen en Francia. Son los casos más próximos o conocidos, aunque perfiles populistas presentan otras fuerzas políticas de extrema derecha, como los “Verdaderos Finlandeses”, que forman parte de un gobierno en coalición, el “Partido del Pueblo Danés”, el

“Fidesz” húngaro de Viktor Orban, en el gobierno, el también gobernante “Ley y Justicia” (PiS) polaco, el austríaco “Partido de la Libertad” (FPÖ), la “Alternativa para Alemania” (AfD), el “Partido por la Libertad” (PVV) de Geert Wilders en los Países Bajos o “Amanecer Dorado” en Grecia.

¿Dispone la Unión Europea de algún instrumento de respuesta ante semejante amenaza? Evidentemente sí, pues el artículo séptimo del Tratado de Lisboa prevé la suspensión de los derechos de pertenencia para aquellos Estados que violen los valores contemplados en el artículo segundo⁶. Éste es un mecanismo que hasta ahora se ha utilizado en los casos de Austria, Polonia y Hungría como amenaza o bien mediante una aplicación temporal, lo que significa pues que la propia UE se configura como una barrera defensiva frente a los riesgos de degradación democrática o de ruptura del civilizado marco del Estado de Derecho.

Más grave sería acaso la insuficiente respuesta a la terrible crisis humana de los refugiados sirios⁷, en especial si consideramos que la ruta terrestre natural por la que éstos deben desplazarse discurre por la zona balcánica: una región con una persistente memoria histórica de la conflictiva proximidad al imperio otomano así como de las graves consecuencias que siguieron a la traumática disolución de la antigua Yugoslavia. Tampoco puede ignorarse que la opinión pública europea puede acabar siendo lamentablemente afectada por las graves consecuencias de la oleada terrorista desencadenada por el “yihadismo” radical y el terrible impacto de los grandes atentados producidos en algunas de las principales capitales europeas. Por más que el papa Francisco haya reiterado sus llamamientos a la paz, el resultado final parece claramente insatisfactorio, pues hasta ahora la única y precaria respuesta parece haber sido el apoyo a la posición de Turquía como espacio de amortiguación del movimiento migratorio. Es evidente que los europeos deberíamos hacer mucho más y que los instrumentos de coordinación en este ámbito han funcionado muy deficientemente.

Un balance razonable reflejaría pues la conclusión de que la Unión Europea no es una institución con capacidad suficiente para hacer frente a crisis de gran calado

⁶ *La Unión se fundamenta en los valores de respeto de la dignidad humana, libertad, democracia, igualdad, Estado de Derecho y respeto de los derechos humanos, incluidos los derechos de las personas pertenecientes a minorías. Estos valores son comunes a los Estados miembros en una sociedad caracterizada por el pluralismo, la no discriminación, la tolerancia, la justicia, la solidaridad y la igualdad entre mujeres y hombres.*

⁷ Cf. Nuestro anterior editorial: CONSEJO DE REDACCIÓN (2016) “Puertas abiertas / puertas cerradas: los refugiados ponen en evidencia a Europa”: *Revista de Fomento Social* 71, 431-454.

o a emergencias desencadenadas de forma súbita. Aunque se trata de una incapacidad que, en el fondo, también afecta a los propios Estados. Por desgracia la experiencia histórica viene demostrando que el recurso a los estados de excepción no es una solución satisfactoria. Aunque resulte razonable suponer que, en momentos de grave crisis e incertidumbre, los ciudadanos confiemos en la capacidad de respuesta extraordinaria de nuestras instituciones públicas, la realidad parece demostrarnos todo lo contrario, pues todos los sistemas democráticos civilizados parecen operar razonablemente en contextos de relativa normalidad social, pero se demuestran insuficientes cuando se trata de atender a grandes emergencias sobrevenidas que desbordan la capacidad normal de las instituciones.

4. Los desafíos

En este contexto parece pues que no deberíamos pedirle a las instituciones de Bruselas una milagrosa capacidad de respuesta contundente, eficaz e inmediata, a las grandes crisis de dimensión mundial desencadenadas a comienzos del siglo XXI. Ni Europa ni Estados Unidos, ni Rusia ni China: la capacidad de los gobiernos para enfrentar grandes crisis sigue siendo limitada y las exigencias de cooperación internacional siguen constituyendo un reiterado desafío en un universo multipolar de creciente complejidad.

En todo caso parece que sólo podremos esperar de la UE una razonable capacidad de mantenimiento y desarrollo del modelo de democracia vigente hasta ahora en nuestro contexto occidental, lo que no es poco. Es aquí donde siguen destacando los valores fundacionales de la Unión, reactualizados en sus distintos documentos constitutivos y reguladores, en los que se muestra la capacidad práctica de innovación en el derecho y en las instituciones europeas a lo largo del tiempo.

Recordemos en primer lugar que la inmensa mayoría de las innovaciones legislativas “estatales” de las últimas décadas han sido en realidad desarrollo del propio derecho europeo, pues en particular hay determinadas áreas o sectores como agricultura, medio ambiente, transporte, calidad alimentaria, regulación de la calidad industrial, etc., donde se constata una clara posición de vanguardia mundial en términos de calidad regulativa. En rigor, las únicas tareas pendientes en este ámbito serían las que se relacionan con la necesidad de asegurar un mejor grado de coordinación entre las diferentes esferas institucionales afectadas: es decir, la llamada *gobernanza multinivel*, que constituye la principal línea de avance pendiente en este campo; una tarea que se hizo especialmente difícil tras

la ampliación de la UE a veintiocho miembros. Pero el ámbito de la gobernanza constituye un sector donde no podemos esperar una visualización inmediata de grandes decisiones con un impacto directo sobre la opinión pública, sino más bien una labor sorda y de largo plazo, que implica y compromete activamente al conjunto del sistema social europeo. En la actualidad, la mayor urgencia coordinadora estaría afectando seguramente al ámbito de la seguridad.

Pero como sucede en todo Estado de derecho, la mera actividad normativa o legislativa no es suficiente cuando su proceso de aplicación genera inevitables conflictos; conflictos que en un territorio tan amplio y complejo como el europeo, tienden a multiplicarse. Es aquí donde entran en función los tribunales de justicia que desde hace largo tiempo vienen asumiendo un papel protagonista en el proceso de construcción europea. En particular a partir de la creciente centralidad que desempeña el Tribunal de Justicia de la UE de Luxemburgo tras el desarrollo del mecanismo de las "cuestiones prejudiciales" que permiten resolver las dudas interpretativas que se suscitan en los tribunales de los diferentes Estados.

Un repaso a algunas de las grandes decisiones que han afectado recientemente a nuestro país nos demuestra la trascendencia de su actividad. Los abusos bancarios que estaban en la base de la gran burbuja inmobiliaria que desencadenó la gran crisis, no han encontrado una respuesta definitiva favorable a los propios ciudadanos hasta la resolución del Tribunal de Justicia de la UE (en Luxemburgo) de 21 de diciembre de 2016: con anterioridad, ni las reformas iniciales de la legislación hipotecaria española ni la labor de la propia judicatura nacional habían conseguido resultados tan contundentes e inmediatos. En cuanto al reciente conflicto de la estiba, tiene su base en la decisión de la justicia europea de 11 de diciembre de 2014 contraria a las restricciones a la libre concurrencia que vienen operando desde hace largo tiempo en los puertos españoles. La decisión de que los trabajadores interinos sean indemnizados del mismo modo que los permanentes (Sentencia de 14 septiembre de 2016), ha supuesto toda una revolución en nuestro derecho interno cuyas consecuencias están todavía por desarrollar.

En otros casos se trata de decisiones que afectan al propio núcleo de la Unión: como la defensa de la competencia del presidente del Banco central europeo (BCE), Mario Draghi, para desarrollar su eficaz defensa del euro, frente a las pretensiones de Tribunal federal alemán que intentaban discutir sus atribuciones al respecto (16-VI-2015). O incluso la más reciente decisión de no considerar discriminatoria la prohibición del uso del velo islámico en lugares de trabajo (14-III-2017); una cuestión sobre la que hasta ahora no había una decisión clara y uniforme.

En resumen, como sucede en los modernos Estados de derecho, la labor de la judicatura se convierte en el instrumento fundamental para defender los derechos humanos y resolver los grandes dilemas interpretativos que plantean sistemas jurídicos complejos: y, como viene sucediendo desde hace tiempo, los tribunales europeos se han convertido en la punta de lanza del proyecto europeo.

5. Balance y conclusión

Cuando nos formulamos dudas o interrogantes sobre el futuro de la Unión Europea debemos partir de la constatación de que, hasta ahora, la Unión constituye una realidad institucional plenamente consolidada desde hace tiempo: y como sucede con todo sistema institucional consolidado, hay una evidente inercia histórica que empuja a su mantenimiento y auto-reproducción a lo largo del tiempo. Los fines, los valores y los horizontes que se formularon en su origen, y se han reactualizado en diversas renovaciones, seguramente siguen siendo válidos para el conjunto de la sociedad europea.

Por supuesto, si las reacciones estatistas anti-europeas se siguen reproduciendo en el futuro siguiendo la estela del "brexit", la suerte estará echada. Pero es más que dudoso que en el conjunto de la sociedad europea exista una clara mayoría contraria a la Unión: por eso, seguramente es el momento de constatar sus indudables aciertos, sus avances históricos y sus logros positivos, que han permitido colocar a Europa en una posición estratégica en el nuevo contexto mundial. Con independencia de que las instituciones europeas no hayan conseguido convertirse en una panacea mágica capaz de dar respuestas inmediatas a las grandes crisis desencadenadas en los últimos tiempos.

La reciente cumbre de Roma conmemorando el 60 aniversario de la firma de los pactos fundacionales parece haber optado provisionalmente por un modelo de geometría variable que permita flexibilizar sus pautas de evolución: el futuro dirá si se trata de una estrategia realista y congruente que permita una evolución constructiva del sistema actual.

En el editorial anteriormente citado concluíamos con algunas consideraciones que nos parece oportuno volver a recordar como retos pendientes de la construcción europea: la protección social y la justicia participativa para todos; una economía ecológicamente sostenible y la defensa de esta política por la UE en los otros foros internacionales; una atención especial a las mutualidades, cooperativas, otras

formas de economía social y la inversión ética; una particular atención a la supervisión del sector financiero; la promoción de un consumo responsable; un trabajo conjunto de los países de origen y destino para gestionar de forma regulada los flujos migratorios; un proceso gradual de desarrollo de una auténtica autoridad política mundial, etc.

“Todo esto”, decíamos, tiene un origen en los principios que inspiraron el Tratado de Roma, cuyo sexagésimo aniversario conmemoramos. A pesar de lo *difícil que era y es llevar adelante estas propuestas por lo que no era tampoco fácil avanzar* en el desarrollo del sistema de economía social de mercado, no cejábamos en considerar que ésta era y es el único futuro posible para Europa, *si queremos que la UE tenga futuro*.

Los rasgos decisivos de la estrategia realista europea con futuro que proponemos podrían resumirse en los siguientes: hacer frente a la competencia global, proporcionando una protección social efectiva compatible con una economía sostenible ambientalmente; desarrollar una comunidad europea de solidaridad; “europeizar” a las generaciones más jóvenes de nuevo en los grandes fundamentos del proyecto europeo, pues *hay una generación para la que las razones fundadoras son desconocidas o ya no valen*; abordar los desafíos de la *interdependencia de las economías nacionales* en el ámbito internacional como la comunidad de Estados prósperos e industrializados que es la UE y de esta forma contribuir al desarrollo de una auténtica *autoridad política mundial*, guiada y regulada por los principios de subsidiariedad y solidaridad y ser expresión de un acuerdo libre y compartido y no el resultado de la coerción o de la violencia, el resultado de un proceso gradual de maduración de la libertad y de la responsabilidad de los pueblos.⁸

Por todo ello, en la conclusión del editorial antes citado⁹, afirmábamos que el patrimonio que está en la raíz del sistema de economía social de mercado debería ser asumido por los cristianos que viven en Europa como algo originario y propio, pues los que refieren su vida y sus convicciones y compromiso desde la caridad, la esperanza y la fe cristianas tienen solidariamente una responsabilidad a la hora de buscar fórmulas concretas para contribuir a la estrategia realista de la construcción de Europa. Fueron cristianos convencidos muchos de los más significativos líderes

⁸ Cfr. CONSEJO PONTIFICIO JUSTICIA Y PAZ (2011) “Para una reforma del sistema financiero y monetario internacional en la perspectiva de una autoridad pública de ámbito mundial”: *Revista de Fomento Social* 66, 753–771.

⁹ Cfr. CONSEJO DE REDACCIÓN (2012) “Para una Europa solidaria...”, art. cit. en nota 4.

uropeos que estuvieron en el origen del proceso de integración europea. En esta hora de Europa, debe haber ciudadanos comprometidos con el pensamiento y la acción y, en cuanto sean cristianos, mostrarse capaces de

expresar por encima de sus particularidades propias, las exigencias concretas de la fe cristiana para una transformación justa y, por consiguiente, necesaria de la sociedad.

Editoriales publicados sobre Europa en RFS desde 1991¹⁰:

- **Después de Maastricht**: más Europa, RFS 47 (1992) n° 186.
- **Tormenta monetaria** sobre Europa, RFS 47 (1992) n° 188.
- La **moneda única**: ¿merece la pena? Y después, ¿qué?, RFS 52 (1997) n° 205.
- La **Política Agraria** Común en un mundo globalizado, RFS 56 (2001) n° 223.
- Más allá de la Constitución europea: Europa entre **raíces cristianas y laicidad**, RFS 59 (2004) n° 236.
- La **financiación** de la Unión Europea: los límites de una ambición, RFS 61 (2006) n° 242.
- La Constitución europea renace de sus cenizas: el **Tratado de Lisboa**, RFS 63 (2008) n° 249.
- “La ilusión de la **identidad**”: el actual debate europeo, RFS 65 (2010) n° 257.
- La crisis del **euro**, RFS 65 (2010) n° 260.
- El futuro de la **Política Agraria** Común europea: nuevas perspectivas, RFS 66 (2011) n° 262.
- Un sistema de **Economía social de mercado** para una Europa responsable, solidaria y productiva, RFS 67 (2012) n° 265.
- La política de la **Unión Monetaria** Europea (UME) y sus consecuencias para España, RFS 67 (2012) n° 268.
- El “ideal realista” europeo. Lo que está en juego en las **elecciones al Parlamento** europeo, RFS 68 (2013) n° 272.
- Una **comunidad de memoria y progreso**. Francisco en el Parlamento europeo, RFS 69 (2014) n° 276.

¹⁰ Cinco editoriales han versado sobre finanzas, cinco sobre la institucionalidad y el sistema constitucional de la UE, tres sobre la identidad cultural y dos sobre la política agraria.

ESTUDIOS

El caleidoscopio de la integración. Hacia un modelo mixto desde la perspectiva de los migrantes

Alberto Ares Mateos S.I.¹ y María Mercedes Fernández García²

Resumen: El objetivo principal de este artículo es intentar clarificar y enriquecer el debate de los procesos de cohesión social a través de la propia experiencia de las comunidades migrantes. En este proceso surge la propuesta del *Modelo de Integración Mixto (MIM)*, que estudia los estilos de vida de tres comunidades diversas a través de un enfoque multimétodo basado en una metodología etnográfica y de aculturación a través del consumo. Seguidamente, se exponen los principales hallazgos desde la tipología presentada.

Palabras clave: *integración, inmigración, cohesión social, aculturación y consumo, etnografía.*

Fecha de recepción: 17 de abril de 2017.

Fecha de admisión definitiva: 9 de junio de 2017.

**The kaleidoscope of the integration:
Different looks of the same reality**

Abstract: This article's main objective is to try to clarify and enrich the debate of the processes of social cohesion, through the own experience of the migrant communities

Le caléidoscope de l'intégration: Différents regards sur une même réalité

Résumé: L'objectif principal de cet article est d'essayer de clarifier et d'enrichir le débat des processus de cohesión social à travers l'expérience des communautés migrantes.

¹ Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones (IUEM), Universidad Pontificia Comillas, Madrid.

² Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones (IUEM), Universidad Pontificia Comillas, Madrid.

themselves. In this process, the proposal of the Mixed Model of Integration (MIM, for the Spanish acronym of Modelo de Integración Mixto), which studies the life styles of three different communities through the multi-method approach, based on an ethnographic and an acculturation methodology, through consumerism. Next, the main findings are explained from the provided typology.

Keywords: *Integration, immigration, social cohesion, acculturation and consumerism, ethnology.*

Dans ce processus surgit la proposition du Modèle d'Intégration Mixte (MIM), qui étudie les modes de vie de trois communautés diverses à travers une approche multi-méthode basée sur une méthodologie ethnographique et d'acculturation à travers la consommation. Ensuite sont exposées les principales découvertes à partir de la typologie présentée.

Mots clé: *Intégration, immigration, cohésion sociale, acculturation et consommation, ethnographie.*

I. Introducción

El origen de este estudio partió de la experiencia y el trabajo de uno de los investigadores en el ámbito migratorio en diversos escenarios (Estados Unidos, España, India, México, Marruecos, Albania, Perú y Ecuador, entre otros) y del interés por clarificar y ahondar en los procesos de integración de las personas migrantes desde una mirada multidimensional³.

En este contexto, aunque el estudio de los modelos de integración clásicos permite entender algunas facetas o dimensiones de la convivencia y el trabajo diario con familias migrantes, ningún modelo por sí solo lograba explicar de manera integral el complejo proceso de incorporación de una persona migrante.

Por este motivo, el presente trabajo propone un nuevo modelo de análisis de la integración. Este paradigma, denominado *modelo de integración mixto* (MIM), aglutina componentes de los modelos clásicos junto a otros, haciendo alusión a una multiplicidad de dimensiones.

³ Agradecimientos: Los autores desean agradecer al editor y a los revisores anónimos sus útiles comentarios y sugerencias. También apreciamos las críticas constructivas y los comentarios perspicaces de Fabio Baggio, presidente del Scalabrini International Migration Institute (SIMI) en Roma, de Julio Martínez, rector de la Universidad Pontificia Comillas Madrid y de los equipos de los programas de migraciones del Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones en Madrid. Por último, queremos agradecer a Tom Massaro de Santa Clara University, Margaret Guider de Boston College, a Nancy Dorsinville de Harvard University y José Ignacio García de JRS Europe, por proporcionar útiles comentarios sobre una versión anterior de este artículo.

Primero, se presenta el marco conceptual sobre integración, realizando una mirada sobre los modelos clásicos, presentando finalmente el MIM. Segundo, a través de la metodología cualitativa etnográfica empleada en la investigación, desde el estudio de los estilos de vida se hace una nueva propuesta de integración. Tercero, se plantean los principales hallazgos del estudio desde la perspectiva de la tipología que presenta el MIM. Finalmente, se proponen unas conclusiones y futuros espacios de investigación: (1) La importancia de atender y gestionar la diversidad, (2) el impulso de una ciudadanía inclusiva y de acceso a derechos básicos, (3) el reconocimiento de la educación y la formación en liderazgo como un fuerte pilar en la construcción de cohesión social, (4) el cuidado de los elementos culturales dentro de las tradiciones celebrativas familiares y comunitarias, (5) la atención a las experiencias y devociones religiosas como potentes elementos de construcción de identidad y sentido, y (6) la importancia del empoderamiento y promoción de la mujer como potente agente catalizador y de transformación social.

2. Marco teórico

Esta sección recoge en primer lugar un análisis del concepto clásico de integración⁴ para a continuación centrarse en el desarrollo teórico propuesto por los autores.

2.1. Integración: concepto, modelos y dimensiones

El proceso de integración de las personas inmigrantes ha sido objeto de investigación desde hace más de un siglo. Cuestiones como la interacción entre los diferentes grupos o la exclusión por motivos raciales o étnicos, comenzaron a ser estudiadas en 1920 por la Escuela de Chicago (McKenzie 1928, Hughes y Hughes 1952). En la actualidad la integración sigue siendo una cuestión central de los estudios de ciencias sociales y un término complejo y controvertido (Erdal y Oeppen 2013).

2.1.1. Concepto

El concepto empleado para hacer referencia al proceso de adaptación de las personas inmigrantes ha variado a lo largo del tiempo y del espacio, siendo más

⁴ Para una presentación de conjunto, cfr. CONSEJO DE REDACCIÓN (2016) "Puertas abiertas / puertas cerradas: los refugiados ponen en evidencia a Europa", *Revista de Fomento Social* 71, 431-454.

común el término asimilación en América del Norte e integración en Europa (Modood 2005), si bien existen diferentes alternativas como inclusión, incorporación, cohesión social, etc. Algunos especialistas como Penninx y Martiniello (2006: 128) plantean que hay tantas definiciones de integración como personas escriben del tema.

Atendiendo a su estructura, las múltiples definiciones de integración que se puedan encontrar se pueden agrupar en cuatro ejes. Por un lado, las que enfocan la integración como un proceso, un concepto dinámico y no estático que fluctúa a medida que pasa el tiempo (Penninx y Martiniello 2006: 127). En este conjunto estarían definiciones como las del Consejo de Ministros de Justicia y Asuntos de Interior de la Unión Europea, de noviembre de 2014, en sus "Principios comunes básicos sobre integración", donde definen la integración como

un proceso bidireccional y dinámico de ajuste mutuo por parte de todos los inmigrantes y residentes de los Estados miembros (que) implica el respeto de los valores básicos de la Unión Europea.

En el ámbito español

la integración social, es entendida como un proceso bidireccional, de adaptación mutua y de acomodación, y que afecta al conjunto de la ciudadanía, tanto a los españoles como a los de origen extranjero, es un proceso multidimensional y complejo que plantea desafíos políticos y prácticos que es preciso afrontar. (Peci 2011: 92)

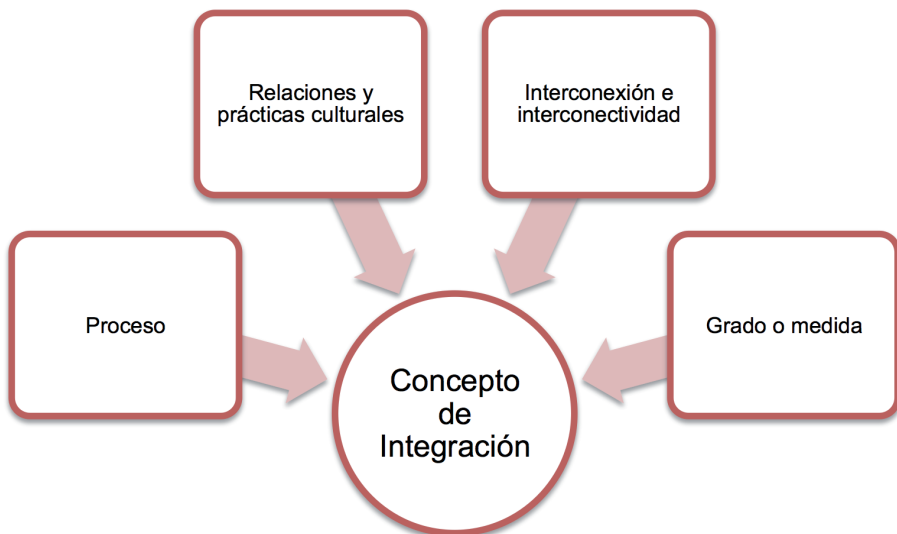
En segundo lugar, estarían aquellas definiciones que ponen el énfasis en las relaciones sociales, y la definen como *el grado de cohesión o desorganización tanto de las relaciones sociales como de los valores y prácticas culturales en un contexto de aculturación o cambio social* (Pujadas 1993: 8). Este concepto de integración se centra en una relación dialéctica entre grupos o individuos, acentuando bien las diferencias particulares que existen como un elemento distorsionador (Ehrkamp 2006, Nagel 2009), bien las diferencias entendidas como diversidad y enriquecimiento (Eriksen 2011, Tharmalingam 2011, Vertovec 2007).

En tercer lugar, estarían aquellas definiciones de integración en las que lo que prima sería el sentido de interconexión e interconectividad. Heckmann (2006) plantea la integración a dos niveles. Por una parte, el proceso de conectar varios elementos, y por otra, el grado de interconectividad dentro del conjunto. En el contexto de la integración de personas migrantes, este concepto hace referencia a la inclusión de nuevos grupos dentro de unas estructuras sociales ya existentes, y la calidad y forma en que estos nuevos grupos se conectan al nuevo sistema socioeconómico, legal y de relaciones culturales. O la medida en la que las actividades o funciones de las diferentes instituciones se complementan unas con otras (Giménez 1998).

Por último, se podrían agrupar las definiciones conceptuales de integración que acentúan que es un grado o medida. En este conjunto de definiciones se pondrá el énfasis en determinadas variables para medir el grado de integración en aspectos como lo laboral, educativo, religioso, político, etc. Con frecuencia se habla de *niveles de integración* como un continuum, una escala medible en la que se pudiera determinar el “grado” de integración bien en la dimensión cívico-política, bien en la cultural (Koopmans 2005: 7-16). Lacroix (2013:1022) plantea que existen tres niveles posibles de integración: en primer lugar, la integración sistémica, medida por el estatus ocupacional, compromisos políticos, en segundo lugar, la integración social medida a través de la composición de los colectivos conocidos, el manejo de la lengua y la cultura del país de acogida (Habermas 1987: 165), etc., y un tercer nivel la *integración de identidad* la que, en contraposición con los dos niveles previos, es concebida como un proceso subjetivo que pone de manifiesto la influencia de las estructuras sociales.

En resumen, diferentes elementos conformarían el “concepto” de integración a modo de un prisma con múltiples aristas. En función de las variables por las que se opten se estaría haciendo hincapié en un objeto u otro de investigación:

FIGURA 1. El concepto de integración



Elaboración propia.

2.1.2. Modelos

Existen dos modelos de integración clásicos: el modelo asimilacionista y el multicultural. El modelo asimilacionista (Malgesini y Giménez 2000) parte de una hipótesis previa en la cual los flujos migratorios y la interacción entre distintos grupos –en nuestro caso la población que emigra y la comunidad de acogida– no producen alteraciones en los valores y las formas de vida propios de la sociedad de recepción. Se plantea una posición monocultural donde el proceso de integración tendría un camino único (Lamphere 2007). Serán las personas inmigrantes las que deben incorporarse y adaptarse a la sociedad de acogida. Los inmigrantes constituirían el sujeto dinámico y la sociedad de acogida un objeto estático.

Por su parte el modelo multicultural supone un ensalzamiento de la diferencia cultural, no solamente como una situación de hecho, sino como una propuesta de organización social (Taylor 2001, Young 1990, Gutmann 2003, Kymlicka 1989, 1995, 2001). Se podría decir que el modelo multiculturalista surgió como una tendencia antiasimilacionista y como una defensa de las corrientes de uniformización cultural. En esta tendencia se incentiva la tolerancia de las comunidades etnoculturales que conviven en una misma sociedad (Sartori 2001). Los valores culturales, así como la identidad, son los grandes bastiones sobre los que se apoya este modelo de organización social.

En el cuadro 1 que sigue a continuación, se recogen los principales modelos de políticas de integración que van desde la exclusión y segregación al interculturalismo como ejemplo de modelo inclusivo que más promovería la integración:

CUADRO I. Modelos de integración

MODELOS DE EXCLUSIÓN (Obstáculos a la incorporación)	SEGREGACIÓN Y EXCLUSIÓN DIFERENCIAL	<ul style="list-style-type: none"> - Sociedades segmentadas en torno a líneas étnicas y culturales, en grupos relativamente autónomos, unos dominantes y otros subordinados. - Cierta grado de interacción en la esfera económica.
MODELOS INCLUSIVOS (Promoción de la incorporación)	MODELOS NO PLURALISTAS	
	ASIMILACIÓN (Escuela de Chicago)	<ul style="list-style-type: none"> - Adaptación unilateral de los inmigrantes a los valores, la cultura y el estilo de vida de la sociedad de acogida - Gradual eliminación de la diferencia
	MELTING POT	<ul style="list-style-type: none"> - Proceso de interacción bidireccional en el que los sectores dominantes y subordinados interactúan para configurar una nueva nación - Instauro el acuerdo de un estatus de igualdad formal
	MODELOS PLURALISTAS	
	MULTICULTURALISMO	<ul style="list-style-type: none"> - Modelo de relaciones interétnicas que apoya la igualdad social y la igualdad de oportunidades a la par que el derecho a la diferencia. - Promoción de las culturas originarias de las minorías. - Mantenimiento de un marco de referencia compartido
	INTERCULTURALISMO	<ul style="list-style-type: none"> - Concepción dinámica de la cultura. - Creación de una nueva síntesis cultural. - Principio de convergencia a través de la construcción de una unidad social que pone el acento en los aspectos comunes.

Fuente: GIMÉNEZ ROMERO (1998). Elaboración propia.

Anissef (2005) afirma que los objetivos del multiculturalismo no han cambiado desde 1971 pero, en respuesta a las transformaciones demográficas y los acontecimientos políticos, los medios de implementación de aquél han variado. Fleras y Elliot (2002) describen como el multiculturalismo ha pasado por tres fases en las cuales las soluciones culturales han dejado paso a reformas estructurales y más recientemente a la ciudadanía compartida:

CUADRO 2. Fases de las políticas multiculturalistas

Tipo de multiculturalismo	Etnicidad (años 1970)	Equidad (años 1980)	Cívico (años 1990)
Focalización	Exaltación de las diferencias	Fomento de la igualdad	Convivencia
Punto de referencia	Cultura	Estructura	Construcción de la sociedad
Mandato	Etnicidad	Relaciones raciales	Ciudadanía
Problemática	Prejuicios	Discriminación sistemática	Exclusión
Solución a la problemática	Sensibilidad cultural	Igualdad en el empleo	Inclusión
Metáfora clave	"Mosaico"	"Nivelación"	"Pertenencia"

Fuente: FLERAS y ELLIOT (2002).

Adicionalmente se han planteado nuevas corrientes desde el modelo asimilacionista y multicultural que han revitalizado el estudio de los modelos de integración desde parámetros como la etnicidad, las redes sociales o el capital humano, entre otros. En este sentido, se encuentran la asimilación segmentada (Portes y Zhou 1993, Portes y Rumbaut 2001) y las nuevas corrientes multiculturales/*Raw Ethnic Materials* (Waters 1999 y 2002, Kasinitz 1992, Kasinitz, Water et al. 2002, 2004 y 2008).

Definitivamente, el debate científico permanente entre una posición pluralista y una postura de asimilación de la integración de los extranjeros (Esser 2009, Fischer-Neumann 2014:359) evidencia que debe abordarse más exhaustivamente el análisis del contexto social, para conocer, por ejemplo, cuál es la respuesta de los inmigrantes cuando perciben desventajas y son discriminados por motivos raciales o étnicos.

Al igual que el concepto de integración, las políticas de integración son complejas y multidimensionales. Helbling (2011) afirma que hay casi tantos conceptos de ciudadanía o de políticas de inmigración como estudios existen al respecto. Siendo clave la inclusión de indicadores relevantes para obtener un concepto de política de integración válido.

A pesar del volumen de estudios existente al respecto, como afirman diferentes autores (Manatschal y Stadelmann-Steffen 2014:406, Koopmans 2010) los trabajos

se centran en los resultados de las políticas de integración, si bien no ahondan en la cuestión de la integración efectiva de los inmigrantes en las sociedades receptoras y, en especial, del impacto beneficioso del capital social de los inmigrantes en dichas sociedades.

Es necesario analizar y determinar cuáles serían los indicadores clave que permitieran una mejor aproximación y análisis del concepto de integración y el efecto de las políticas llevadas a cabo con tal fin.

Existen numerosos estudios que proponen diferentes indicadores y dimensiones para “medir” o analizar la integración. Heckmann en 2010 planteaba cuatro dimensiones. La dimensión estructural que correspondería con los elementos normativos de la integración y tendría que ver con las condiciones que posibilitan la participación del individuo en la vida social, según el modelo de igualdad de oportunidades. En segundo lugar, se encuentra la dimensión cultural, que tiene que ver con el aprendizaje de habilidades cognitivas y la cultura del país de destino (sobre todo la lengua). En tercer lugar, se encuentra la dimensión social. En ella se hace referencia a las relaciones sociales y grupales del individuo dentro y fuera de su comunidad de referencia, así como el acceso a cauces de participación dentro de la sociedad de destino. En cuarto y último lugar, estaría la dimensión de identidad que corresponde con los aspectos subjetivos de pertenencia e identificación con la comunidad de referencia o de destino.

Las principales variables que componen cada dimensión son:

CUADRO 3. Principales dimensiones y sus variables

Dimensión estructural	Dimensión cultural
<ul style="list-style-type: none"> • Economía: participación en el mercado de trabajo • Educación y formación profesional: participación y logros • Situación habitacional • Ciudadanía: participación política • Acceso al sistema de salud 	<ul style="list-style-type: none"> • Competencias lingüísticas • Normas y valores • Religión
Dimensión Social	Dimensión de identidad
<ul style="list-style-type: none"> • Relaciones de amistad • Matrimonios y parejas • Participación en asociaciones • Redes transnacionales 	<ul style="list-style-type: none"> • Sentimientos subjetivos de pertenencia

Fuente: HECKMANN (2010). Elaboración propia.

Vicente Blanco (2004:174) describe tres dimensiones en esta perspectiva de integración. Una dimensión social, económica y/o laboral. Se describe el grado de cobertura con sus necesidades primarias (salud, vivienda, educación, etc.), situación familiar e inserción laboral. La segunda sería la dimensión cultural que recogería el grado de asimilación de las creencias, valores y modos de vida de la sociedad de acogida. Finalmente, la dimensión jurídica que daría cuenta de la situación jurídica regular del extranjero en el territorio.

Pennix (2005) también realiza una clasificación en tres dimensiones. Por una parte, está la dimensión legal/política. En segundo lugar, presenta una dimensión socioeconómica. Y por último, la dimensión cultural y religiosa. En un estudio, publicado en 2006 junto a otros autores, desdobra la segunda dimensión en dos: la dimensión social y la económica.

Giménez (2004) plantea un modelo multifactorial con tres grandes bloques de factores (personales, situacionales y culturales) que aglutinan diferentes variables que configuran la integración en cada uno de los mismos:

CUADRO 4. Factores personales, situacionales y culturales

Factores personales	Factores situacionales	Factores culturales
<ul style="list-style-type: none"> - Autopercepción - Pautas de percepción del otro/a y de lo ajeno - Actitudes básicas de la persona - Pautas habituales de comportamiento - Talante: agresividad / conciliación - Habilidades sociales - Sentimientos y estructura afectiva - Escala de valores de la persona - Filosofía particular de la vida 	<ul style="list-style-type: none"> - Situación familiar - Situación económica - Situación residencial: asentamiento y modelo de vivienda - Situación laboral - Situación de género - Situación de edad - Clase social - Prestigio social - Poder e influencia - Situación jurídico-administrativa - Salud y acceso al sistema sanitario - Proyecto migratorio, estrategias/expectativas - Nivel de integración 	<ul style="list-style-type: none"> - Roles y estereotipos de edad, de género - Sistemas de parentesco, familia, herencia - Concepciones de intercambio, y reciprocidad. - Autoridad y prestigio - Lengua, pautas de comunicación verbal y no verbal - Creencias y prácticas religiosas - Concepción del espacio y el tiempo - Rituales, ciclo festivo - Identidad étnica

Fuente: GIMÉNEZ (2004). Elaboración propia.

Según afirma Ozyurt (2013:1618), las investigaciones recientes han afirmado que la religión sigue siendo un factor clave para la integración, teniendo un impacto significativo en la forma en la que los inmigrantes se incorporan a las sociedades de acogida (Ebaugh y Jafetz 2000, Warner 2007, Warner y Wittner 1998).

Por su parte, organismos internacionales como la OCDE (2102) plantean unos indicadores de integración de las personas inmigrantes que hacen hincapié en la integración socioeconómica: 1) la distribución de los ingresos de los hogares y la incidencia de la pobreza; 2) las condiciones materiales y el coste de la vivienda; 3) el estado de salud y el acceso a la atención médica; 4) la educación de los hijos nacidos en el país de origen; 5) los resultados del mercado laboral; 6) las características del trabajo; 7) la participación ciudadana; y 8) la discriminación.

En el ámbito europeo, la Declaración de Zaragoza, adoptada en abril de 2010, propuso unos indicadores comunes de integración (Eurostat 2011) dentro de cuatro áreas: empleo, educación, inclusión social y ciudadanía activa.

Asimismo, el "Migrant Integration Policy Index" MIPEX (2015) realiza un notable esfuerzo de medición de la integración en 38 países de todo el mundo, con ocho áreas temáticas y 167 indicadores.

En los últimos años se han generado una serie de indicadores que han puesto el acento en diferentes categorías: integración cívica – CIVIX (Goodman 2012), ciudadanía (Howard 2006), naturalización (Koning 2011) o integración multicultural – MCP (Kymlicka 2013), entre otros.

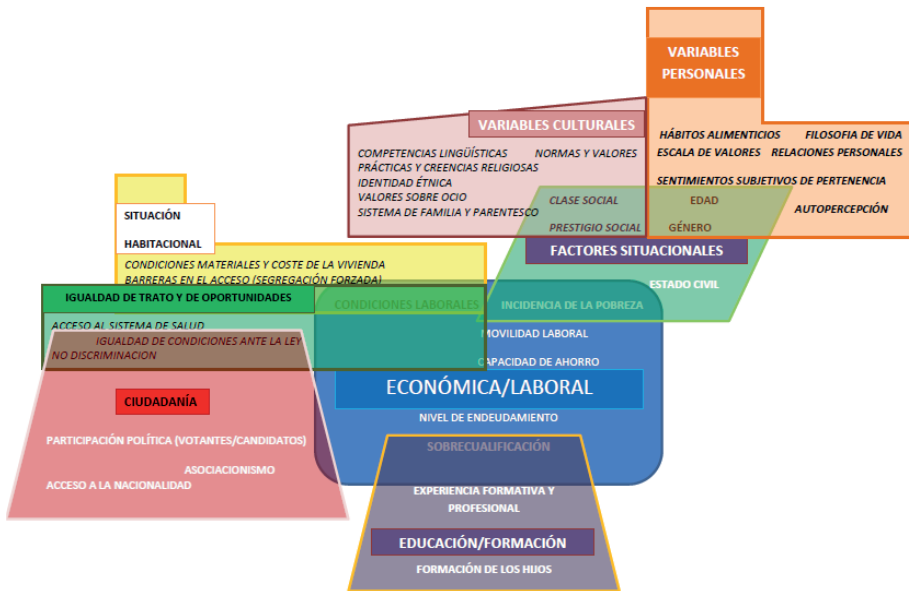
El discurso oficial de Suiza distingue, como aspectos esenciales de la integración, por un lado, los factores estructurales (trabajo y educación), por otro los factores sociales y culturales (Cattacin y Kaya 2005).

El conocimiento del idioma y la cultura de la sociedad receptora es un requisito que cada vez más gobiernos están poniendo en marcha como un indicador fehaciente de "integración". En algunos casos este requisito se incorpora a la llegada antes de entrar en el país, como requisito "prospectivo" (Joppke 2007).

A modo de resumen en términos generales, al hablar de los procesos de integración se reconocen tres grandes bloques o categorías: cultural, socioeconómico y político-legal, si bien cada uno de estos macro-ejes contienen a su vez diferentes variables que son susceptibles de ser agrupadas en subgrupos como: factores situacionales, personales, de identidad, etc.

El siguiente mapa conceptual se ha elaborado siguiendo la metodología propuesta por Novak y Musonda (1991) e intenta expresar las relaciones más relevantes que existen entre el conjunto de significaciones que forman el “concepto” de integración, a partir de lo expuesto a lo largo de este apartado.

FIGURA 2. Mapa conceptual de integración



Elaboración propia siguiendo la metodología propuesta por Novak y Musonda (1991).

Tal y como puede apreciarse, la categoría central está conformada por el eje económico laboral, compartiendo a su vez, determinados factores que van entrelazándose entre sí hasta formar el concepto de integración.

Del concepto central “condiciones laborales” del eje económico laboral, se van encadenando los diferentes subgrupos, a partir de una igualdad de trato y de oportunidades en las condiciones laborales, es decir, gozar de las mismas condiciones que los autóctonos para el mismo tipo de puesto. En función de las condiciones laborales se tendrá una situación habitacional con mejores condiciones materiales, se reducirá la incidencia de la pobreza, en la cual inciden a su vez las variables personales como edad y género, pues tal y como apunta Maruani (2007), existe

una *feminización de la pobreza* que en el caso de la integración puede sumarse como un obstáculo a superar. Por su parte esa igualdad de condiciones ante la ley y esa no discriminación propiciaría la *ciudadanía* (Tshitshi Ndouba 2013).

Adicionalmente estas variables personales entroncan con las variables culturales en las que la clase o el prestigio social nos lleva de nuevo a la dimensión económica laboral, incluyendo lo situacional.

Por otro lado, un aspecto fundamental ligado con el eje económico laboral, es el de la educación/formación en las que no se pueden obviar cuestiones como la sobrecualificación (Ramos, Sanromá y Simón 2014, Verhaest y Van del Velden 2012, Kucel y Vilalta-Bufí 2012).

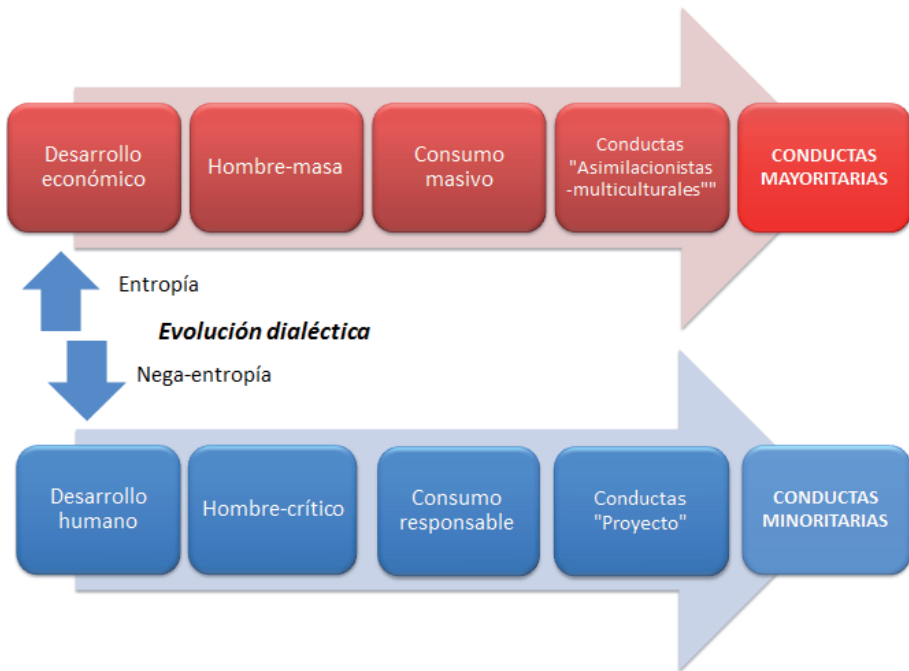
2.2. Una nueva propuesta de integración

2.2.1. Antecedentes: El modelo de masas y minorías, el modelo de capacidades y el modelo de consumo responsable

Las raíces teóricas del modelo de integración mixto (MIM) expuesto más adelante (apto. 2.2.2) se asientan en el modelo de masas y minorías de Segundo (1973), el modelo de capacidades de Amartya Sen (2000) y el modelo de consumo responsable (Schor 2010 y Ballesteros 2010).

El modelo de masas y minorías de Segundo (1973) se apoya en un concepto de la termodinámica aplicada a las ciencias sociales: la entropía. Según este concepto, la energía en el universo ni se pierde ni se aumenta, tiende a degradarse. Ante la entropía (la energía que se pierde), se contraponen la nega-entropía (la energía que se recupera). En los seres vivos esa energía está distribuida de forma compleja, es decir, privilegia a unas funciones con respecto a otras. Por tanto, Segundo asume que con una energía limitada el sujeto invierte mayor esfuerzo en aquellas actividades que, por ser más costosas y creativas, le producen un alto valor añadido (conductas minoritarias) y mecaniza otras que suponen menor esfuerzo (conductas mayoritarias) (Segundo 1973:27).

FIGURA 3. **Conductas mayoritarias y minoritarias en el modelo de integración mixto**



Elaboración propia.

El modelo de capacidades de Sen (2000) identifica la forma de integrar el crecimiento económico dentro de un amplio espectro de medios para alcanzar las libertades que una persona tiene razones para valorar (Sen 2000: 14). De esta manera, la libertad personal sería la variable que conectaría las *conductas mayoritarias* y *conductas minoritarias*. A diferencia de Sen, Nussbaum presenta explícitamente una lista de las *capacidades funcionales humanas centrales* (Gough 2007/08). Si bien ambos autores coinciden en que las capacidades engloban *lo que las personas son realmente capaces de hacer y de ser* y *constituyen partes del estado de una persona* y por lo tanto representan estados de bienestar (Gough 2007/08).

Con el paso del tiempo Sen ha ido concediendo un peso cada vez mayor a la idea de libertad en sus escritos sobre las capacidades, el desarrollo y la racionalidad. La participación en los diferentes ámbitos de la vida social, dependen en buena medida del grado de libertad del que disfrutaban las personas (Otano 2014).

En un mundo globalizado, dentro del cual el consumo ejerce un rol prominente dentro de la economía y nuestra sociedad, el consumo responsable (ONU 2002) juega un papel importante ayudando a las personas a adquirir la calidad de vida que ellas desean y valoran (Schor 2000, 2004 y 2010). En cambio, la idea de soberanía del consumo (centrada en la satisfacción del consumidor como principal objetivo de la economía) está dirigiendo al mundo hacia un callejón sin salida (Cross 2000). El consumidor responsable pondera sus necesidades reales y tiene en cuenta las limitaciones del entorno, mientras que el consumidor compulsivo tiene serias dificultades para ponderar, evaluar y decidir de forma madura en sus decisiones de compra. Dentro de una perspectiva antropológica, el modelo de consumo responsable plantea una guía fundamental para integrar un verdadero desarrollo humano dentro de una comprensión de la persona como unidad integral (Ballesteros 1998, 2008 y 2010). Es en este ámbito, donde la libertad individual y la responsabilidad definen una manera de consumir, frente a un modo de consumo compulsivo (Sandel 1996).

Por su parte, el modelo de integración mixto que presentamos en este trabajo, se apoya asimismo en los modelos de aculturación del consumo desde una perspectiva etnográfica, partiendo de los desarrollos teóricos de Peñaloza (1994) y Saldaña (2011).

2.2.2. El modelo de integración mixto (MIM)

Este modelo se articula en tres fases diferenciadas.

Fase I: Antecedentes de la integración (Peñaloza 1994). Esta etapa presenta el bagaje que la persona que emigra trae a sus espaldas en el momento de comenzar el proceso de integración.

En esta fase se identifican seis variables clave (Peñaloza 1994 y Saldaña 2011): (1) Características demográficas (edad, sexo, número, nacionalidad, religión, etc.); (2) Procedencia en origen (urbana o rural); (3) Identidad étnica (4); Nivel de estudios (5); Antecedentes personales y sociales (historia, personalidad, estilo de vida y valores); y (6) Expectativas (proyecto migratorio).

Fase II: Proceso de integración propiamente dicho, lo que Peñaloza (1994) denomina como migración, habilidades de traducción y formas de adaptación. Este proceso viene modulado en el MIM por cuatro vectores de influencia (Saldaña 2011):

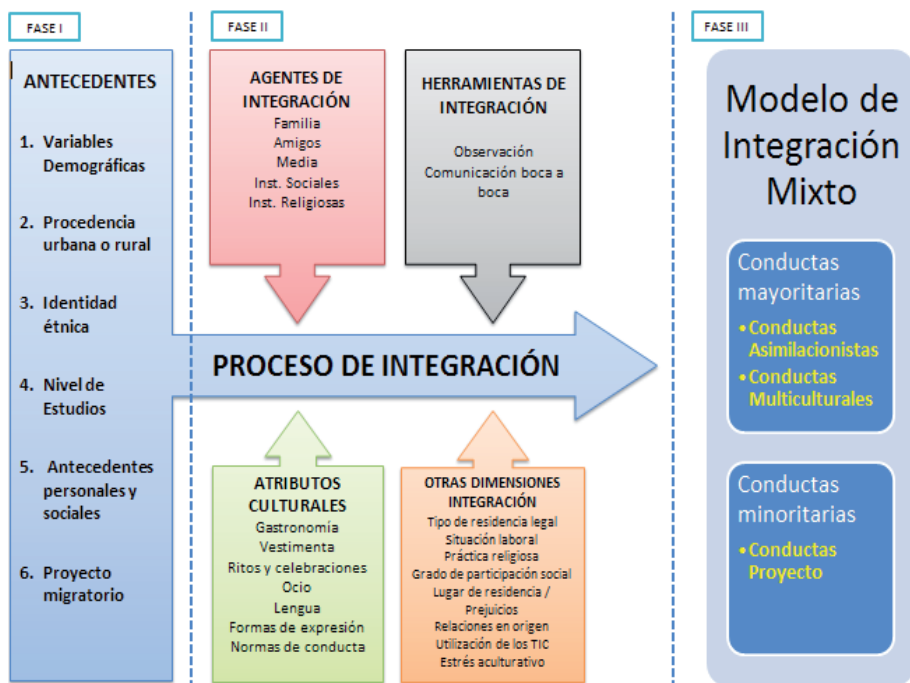
(1) Los agentes de integración: familia, amigos, medios de comunicación de masas e instituciones.

(2) Las herramientas de integración, esto es, los recursos personales utilizados al enfrentarse a nuevas realidades vitales. Assael (1999: 446) las identifica como la observación (descubrimiento de realidades nuevas en la sociedad de acogida), la comunicación "boca a oreja" (contactos personales y opiniones de otros en los que el migrante confía) y la influencia de los medios de comunicación masivos.

(3) Los atributos culturales, como la vestimenta, la gastronomía, las celebraciones, la lengua y formas de expresión, y las normas de conducta, entre otros (IOE 2010, Basabe, Zlobina y Páez 2004).

(4) Otras dimensiones de integración, como el tipo de residencia legal, la situación laboral, el grado de participación social, el lugar donde se reside, los prejuicios

FIGURA 4. El modelo de integración mixto



Elaboración propia.

percibidos, las relaciones con la familia en origen (Fernández et al. 2008, Cachón 2008, IOE 2010, Giménez 2004, Lucas 2009, Berry 1980 y 1990, Pennix 2005), la práctica religiosa (Martínez 2007), la utilización de las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) (Benítez 2011) y el estrés aculturativo (Achótegui 2004 y 2006).

Fase III: El "modelo de integración mixto" (MIM) que, como hemos dejado de manifiesto, recrea y desarrolla el planteamiento de conductas mayoritarias y minoritarias de Juan Luis Segundo (1973).

(1) Conductas mayoritarias: "Conductas asimilacionistas" y "conductas multiculturales". Adaptando el concepto de las conductas mayoritarias o mecanizables (Segundo 1973: 110) al contexto de la emigración, se descubren dos tipos de facetas o dimensiones en el proceso de integración (Norris 2003, Castells 2000):

- Las primeras podrían denominarse "conductas asimilacionistas" y suponen situaciones en las cuales el sujeto está más dispuesto a adaptarse. Son situaciones en las que la misma realidad se impone, como por ejemplo puede ocurrir con la búsqueda de empleo, el idioma o el consumo.
- En segunda instancia, las llamadas "conductas multiculturales" se derivarían de situaciones que tocan las propias raíces del sujeto, su propia identidad racial o étnica (Baumann 2001:33). En estos casos, el individuo no estaría dispuesto a negociar, respetando las posturas de otros, pero esperando que los otros respeten las suyas; nos referimos, por ejemplo, a las celebraciones populares, la práctica religiosa, cierto tipo de consumo o vestimenta étnica, etc.

(2) Conductas minoritarias: "Conductas proyecto".

Estaríamos hablando de aquellas situaciones en las que el sujeto busca encontrar un sentido a lo que hace día a día. En el ámbito social, ayudando a asentar las bases para construir una nueva convivencia, una nueva ciudadanía, un proyecto común, como paso para una verdadera transformación de la estructura social (Castells 2000).

La adopción de este tipo de conductas implica la existencia de una serie de atributos personales relacionados con la capacidad de asumir riesgos razonables, la gestión de la diversidad y de la propia ambigüedad. Ello implica una cierta capacidad del sujeto para vivir con moderada libertad frente a las presiones del grupo (Baumann

2001) y de la nación (Martínez 2007: 96–104), así como de otras presiones “cosmopolitas” centradas en el consumo y los *mass media* (Featherstone 1992).

De todos modos, algunas dimensiones que para unas personas pueden ser “conductas multiculturales”, para otras se pueden convertir en “conductas asimilacionistas” o pasar a ser “conductas proyecto”.

3. Metodología

3.1. Las comunidades objeto de estudio y la selección de la muestra

Para la realización del trabajo se adoptó una muestra en tres comunidades migrantes, distribuidas en tres zonas geográficas diferenciadas: la comunidad salvadoreña en Boston (Ares 2015b), la comunidad ecuatoriana en Madrid (Ares 2017) y la comunidad marroquí en Valladolid (Ares 2010 y 2014).

Los criterios que llevaron a seleccionar estas comunidades fueron los siguientes:

1. El elemento étnico o comunitario. Una amplia literatura dentro de la disciplina de estudios sobre el comportamiento del consumidor (Wilk 1987, Sherry 1990, Hill 1993, Peñaloza 1994, Belk 2000, Parella 2007, Lindrige 2009, Dedeoglu y Ustundagli 2011, Saldaña y Ballesteros 2011) ha retomado la variable étnica como elemento contrastado de investigación en los procesos de integración de las comunidades migrantes en las sociedades de recepción.
2. La cercanía al público objeto de estudio. El conocimiento previo de las tres comunidades y de los contextos de origen y destino fue un elemento determinante en la selección de la muestra. De esta manera, la etnografía conecta con la experiencia vivida por un etnógrafo (Berry 2011), que además es activista o militante circunstancial (Marcus 2001).
3. La búsqueda de procesos de incorporación diferenciados que permitan testar y contratar el marco teórico propuesto: ámbitos diversos a nivel geográfico, distintos procesos migratorios, variadas culturas de origen y de recepción y, entre todos, múltiples estilos de vida (Gorden 1975, Ibáñez 1979, Mejía 2000, Vallés 2003).

El siguiente paso fue fijar el grupo de referencia o microsegmento a estudiar. Cada una de las tres comunidades presenta un periodo de asentamiento en la sociedad de recepción diverso. En la comunidad salvadoreña en Boston existe una amplia segunda, e incluso tercera, generación. La comunidad ecuatoriana en Madrid presenta un pequeño grupo de segunda generación con mayoría de edad. En la comunidad marroquí en Valladolid sin embargo, la segunda generación apenas ha superado la infancia. Las fuentes secundarias existentes (US Census Bureau, el INE, la DIGESTYC y el HCP) permitieron encontrar el microsegmento sobre el que podían compararse las tres comunidades: migrantes de primera generación, más la generación 1.5 que si bien no ha nacido en el país de recepción, sí conserva muchas características comunes con la segunda generación.

Existen diversos estudios de la comunidad salvadoreña en Estados Unidos, incluso en el área de Boston, pero ningún trabajo monográfico desde la perspectiva del comportamiento del consumidor (Ares, Ballesteros y Saldaña 2015, Cordova 2005, Menjivar 2000, Uriarte et al. 2013, Owens 2008, Chaskel 2004). Los hábitos de consumo de la comunidad ecuatoriana en Madrid sí han sido objeto de estudio en diversas investigaciones, pero ninguna de ellas ha aplicado el modelo de aculturación a través del consumo. Por último, los hábitos de consumo de la comunidad marroquí en Valladolid también han sido estudiados (Ares 2010), pero no aplicando el modelo de aculturación a través del consumo. No existe ningún estudio comparativo que relacione estas tres comunidades migrantes en estos tres contextos geográficos de destino⁵, y menos desde la perspectiva del comportamiento del consumidor, por lo que dota a este trabajo de un interés si cabe mayor.

Por otra parte, en función del análisis teórico propuesto en el modelo MIM, se identificaron variables comunes a las tres comunidades, si bien distribuidas según sus características sociodemográficas particulares: edad (joven/adulto), género (hombre/mujer), descendientes (hijos/no hijos), años de residencia en el país de origen, situación legal (documentado/indocumentado/nacionalizado), procedencia (urbana/rural), nivel de estudios y mercado laboral (trabajo/no trabajo).

Finalmente, se llevó a cabo un total de 43 entrevistas: en la comunidad ecuatoriana se entrevistó a diez personas y dos informantes privilegiados; en la marroquí a diez sujetos de la muestra y tres informantes privilegiados; y en la salvadoreña a catorce sujetos de la muestra y a cuatro informantes privilegiados.

⁵ Si bien no existe un estudio comparado de estas tres comunidades se han realizado algunos estudios del comportamiento del consumidor aplicando modelos de aculturación a través del consumo desde una perspectiva etnográfica: vínculos de familias transnacionales ecuatorianas y peruanas en España (Parella, 2007); familias biculturales mexicano-españolas en Madrid (Saldaña y Ballesteros, 2011).

TABLA I. Los sujetos de la muestra

Seudónimo	Nacionalidad	Edad	Sexo	Hijos	Años/Estancia	Residencia	Procedencia	Estudios	Trabajo
Yassine =	marroquí	16	M	0	7	Larga Duración	Urbana	Bachillerato	No
Khadija	marroquí	42	M	2	5	2ª Renovación	Urbana	Licenciada	Sí
Brahim	marroquí	37	H	2	8	Larga Duración	Rural	Licenciado	No
Samira	marroquí	27	M	1	2	Sin Papeles	Rural/Urbana	Bachillerato	No
Ahmed	marroquí	43	H	0	11	Larga Duración	Rural	Sin Estudios	No
Ali	marroquí	50	H	3	13	Larga Duración	Urbana	Secundaria	No
Youssef	marroquí	46	H	2	7	Larga Duración	Rural	Secundaria	No
Rachid	marroquí	29	H	0	5	Larga Duración	Rural/Urbana	Bachillerato	Sí
Nadia	marroquí	31	M	2	10	Larga Duración	Urbana	Bachillerato	Sí
Mohamed	marroquí	45	H	2	20	Nacionalidad	Urbana	Licenciado	Sí
María	ecuatoriana	43	M	0	12	Nacionalidad	Rural/Urbana	Bachillerato	Sí
Gertrudis	ecuatoriana	51	M	0	11	Nacionalidad	Rural	Master	Sí
Isabel =	ecuatoriana	18	M	0	10	Nacionalidad	Urbana	Grado Superior	No
Carmen =	ecuatoriana	20	M	0	10	Nacionalidad	Urbana	Grado Superior	No
Marcos	ecuatoriana	36	H	3	12	Larga Duración	Urbana	Secundaria Técnica	Sí
Fernanda	ecuatoriana	35	M	4	6	2ª Renovación	Rural	Bachillerato	Sí
Elena	ecuatoriana	43	M	3	11	Larga Duración	Rural	Secundaria	Sí
Carlos	ecuatoriana	42	H	2	12	Nacionalidad	Urbana	Bachillerato	No
Martha	ecuatoriana	43	M	0	11	Nacionalidad	Rural	Postgrado	Sí
Alexis	ecuatoriana	30	H	0	9	Nacionalidad	Urbana	Bachillerato	Sí
Juana	salvadoreña	54	M	4	30	Ciudadanía	Rural	Primaria	Sí
Lorenzo	salvadoreña	33	H	0	16	TPS	Rural	Primaria	Sí
Katy	salvadoreña	29	M	0	8	Sin autorización	Rural	Bachillerato	Sí (2)
Luis	salvadoreña	49	H	1	31	Ciudadanía	Urbana	Bachillerato	Sí (2)
Mercedes	salvadoreña	53	M	3	34	Ciudadanía	Rural/Urbana	Primaria	Sí
Antonio	salvadoreña	35	H	2	14	TPS	Urbana	Primaria	Sí
Wendy =	salvadoreña	28	M	1	18	Ciudadanía	Rural	Bachillerato *	Sí
Ulises =	salvadoreña	29	H	0	18	Residencia	Rural	Bachillerato *	Sí
Fernando	salvadoreña	49	H	3	31	Ciudadanía	Rural	Bachillerato *&	Sí
Roberto	salvadoreña	45	H	2	26	TPS	Rural	Bachillerato	Sí
Sandra	salvadoreña	49	M	3	26	Ciudadanía	Rural	Bachillerato	Sí
Margarita	salvadoreña	46	M	2	26	Ciudadanía	Urbana	Universidad #	No
Benigno	salvadoreña	38	H	3	20	Residencia	Rural	Primaria	Sí
Mary	salvadoreña	33	M	1	13	TPS	Rural/Urbana	Universidad #	Sí

* Realizado en el país de destino. # Sin concluir en su país de origen. & Sin concluir en el país de destino. (2) Dos trabajos. H hombre. M mujer. Rural/Urbana migración interna dentro del país de origen. TPS Estatus de protección temporal. = Generación 1.5

3.2. Herramientas metodológicas

De cara a afianzar la validez interna de la investigación se acudió a la triangulación metodológica (Flick 2004: 243, Vallés 2003: 101–104), a través de la entrevista en profundidad a informantes privilegiados y a sujetos de la muestra, la observación participante, la fotografía y la netnografía. Asimismo, se presenta un segundo tipo de triangulación en los datos de acuerdo al tiempo, al espacio y a las personas.

La decisión de optar por la etnografía⁶ como planteamiento principal se debió a la cercanía al público objeto de estudio, la interacción directa intersubjetiva y los largos periodos de recogida de información y de trabajo de campo (Hammersley y Atkinson 2007, Calhoun, Light y Keller 2000, Denzin y Lincoln 2011, Reeves, Kuper y Hodges 2008, Berry 1991, Aguirre 1995, Mora 2010). La netnografía (Kozinets 2009, 2010a y 2012, Fresno 2011) y la etnografía multisituada (Marcus 1995a y 2001, Hannerz 2003, Eguren 2010) fueron utilizadas de manera complementaria en contextos y temas concretos. Por otra parte, la entrevista estructurada o en profundidad buscaba conjugar un esquema previo extraído del análisis teórico realizado con la espontaneidad de las personas entrevistadas y la libertad por parte del entrevistador para variar el orden según el transcurso de la entrevista (Ruiz 2012, Vallés 2003 y 2009, Gorden 1998).

Cada entrevista en profundidad tuvo una duración media de una hora y cuarenta minutos realizándose las 43 entrevistas a lo largo de un periodo de 9 meses. Asimismo, se llevaron a cabo 73 observaciones en las tres comunidades. De ellas, 40 se dedicaron a realizar la compra con las personas de la muestra y a visitar a sus familias o núcleos de convivencia en el ámbito doméstico. Entre las otras 33 observaciones, 17 se realizaron en celebraciones y festejos familiares, comunitarios y religiosos. Por último, los 16 restantes se emplearon en observaciones de actividades de ocio. No siempre es fácil hacer la distinción entre tipo de observaciones, pues hay casos donde se entremezclan la alimentación, la celebración, el consumo y el ocio. En la observación a través de "Facebook" se empleó una media diaria de una hora y treinta minutos durante entre el 1 de abril de 2012 al 1 de abril de 2013. Se realizó un total de 862 fotografías de las cuales 120 fueron seleccionadas para la investigación. Aproximadamente 80 instantáneas correspondieron a la observación participante en actividades de ocio y celebraciones y 40 fueron tomadas en las despensas, elaborando comidas étnicas en las casas, los encuentros cotidianos con las familias y visitas a los establecimientos comerciales.

⁶ Se utiliza indistintamente como sinónimos, etnografía y etnografía "clásica". Esta segunda terminología se empleará para distinguirla de la etnografía virtual y la etnografía multisituada, en este trabajo ambas complementarias a la primera.

4. Principales hallazgos

4.1. La tipología del MIM

4.1.1. Tres iconos de personas: tradicionales, impulsivas y valientes

En el MIM se construye una tipología a través de tres iconos de personas. Después de analizar todo el abanico de antecedentes (Fase I) y el proceso de integración (Fase II) en las tres comunidades objeto de estudio, se llegan a identificar tres tipos de personas en relación con las conductas multiculturales, asimilacionistas y proyecto: La persona "tradicional", la persona "impulsiva" y la persona "valiente".

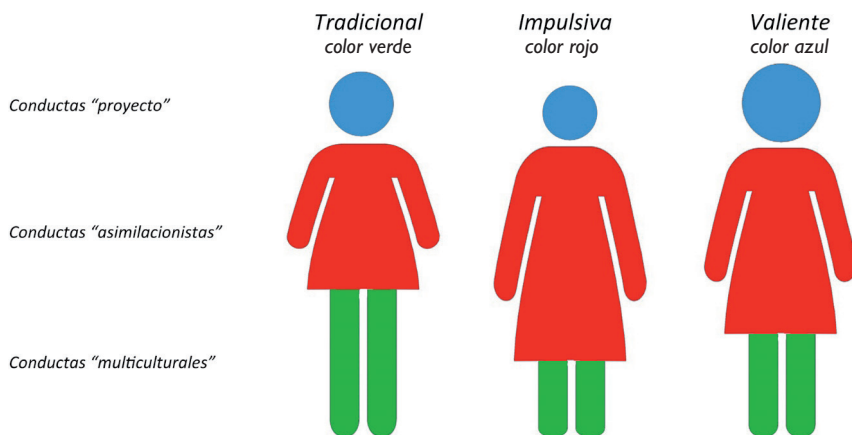
Se emplea un icono gráfico (Figura 5) para desarrollar didácticamente los resultados obtenidos.

- La cabeza de color azul representa las *conductas minoritarias*, que el MIM denomina *conductas proyecto*. El color azul, caracterizado por ser un color frío, da cuenta de aquellas tendencias que buscan el análisis de la realidad con mayor hondura y también tomando cierta distancia (Singh 2006, Labrecque y Milne 2012, Goi 2012, Shi 2013, Nitse et al. 2004), poniendo entre paréntesis la realidad.
- El color rojo es un color cálido, relacionado con la pasión y lo afectivo. En el icono, el color rojo tiñe todo el cuerpo, y de una manera genérica a toda la vestimenta. El vestido simboliza también aquello que se puede quitar y poner con cierta facilidad. El rojo, color llamativo, focaliza la mirada, lo mismo que pretende el marketing al presentar las últimas novedades (Singh 2006, Labrecque y Milne 2012, Goi 2012, Shi 2013, Nitse et al. 2004). Por tanto, el cuerpo-vestimenta de color rojo será un icono de las *conductas mayoritarias asimilacionistas*, más tendentes a ser conducidas por lo inmediato, lo que se impone.
- La raíz de un árbol es una buena metáfora para entender lo que simboliza las piernas en el icono del MIM. Será aquella conexión con la realidad, con la tierra, con la naturaleza (Singh 2006, Labrecque y Milne 2012, Goi 2012, Shi 2013, Nitse et al. 2004). Por tanto, las piernas de color verde serán un icono de las *conductas mayoritarias multiculturales*, de esas tendencias más conectadas a lo étnico, a las raíces.

La identificación de los tres tipos de personas –tradicional, impulsiva y valiente– se produce por la confluencia de las doce variables o categorías más relevantes en nuestro trabajo, descritas al principio de esta sección, atravesadas por las tres metacategorías: el consumo, el ocio y las celebraciones. Cada uno de los tres tipos de conductas del *modelo de integración mixto* –las *conductas mayoritarias asimilacionistas*, las *conductas mayoritarias multiculturales* y las *conductas minoritarias proyecto*– presentan distinto grado de intensidad según cada una de las doce variables descritas anteriormente, más las tres categorías paradigmáticas: consumo, ocio y celebraciones.

Así, la tipología propuesta por el MIM se puede escenificar tal y como aparece en la figura.

FIGURA 5. Tipología de personas propuesta por el MIM



Elaboración propia.

Como norma general, las personas migrantes no se ajustan a ninguno de estos arquetipos de manera exacta, sino que cada persona vive un proceso de integración diverso y único. No hay ningún esquema que logre "atrapar", ni "contener" por sí mismo toda la riqueza de caracterizaciones del proceso de integración de las personas migrantes.

4.1.1.1. La persona “tradicional”

La persona tradicional podría definirse como aquella con una propensión a vivir fuertemente su etnicidad y la preservación de sus tradiciones en origen. En ocasiones, el carácter de este tipo de tipología suele ser tímido, retraído, con poca propensión a asumir riesgos y con dificultades en el aprendizaje del idioma oficial en destino. Con frecuencia tiende a asociarse a personas que vienen del ámbito rural.

Con respecto a los hábitos en la alimentación y vestimenta, suelen comer predominantemente comida de su país de origen y su círculo de relaciones es pequeño y muy centrado en familiares y compatriotas. Aunque los cambios en la vestimenta han sido en general moderados, algunas personas conservan ciertas prendas que eran típicas en su país de origen. (Esta situación es más intensa entre la comunidad marroquí). Similarmente, refuerzan en muchas ocasiones tradiciones típicas de su país en cuanto a celebraciones y ocio, haciéndose incluso fuertes en ocasiones en estas tradiciones por miedo a perder su identidad.

Con respecto al ámbito laboral, las personas tradicionales tienen maratónicas jornadas de trabajo. En muchas ocasiones, este tipo de agendas dificulta la conciliación de la vida laboral con la personal y familiar, especialmente por lo que respecta al cuidado, acompañamiento y la educación de los hijos. Presentan un riesgo considerable a fracasar como padres, a que sus hijos sufran mayor índice de fracaso escolar y a abrir una brecha generacional muy pronunciada con su prole.

La persona tradicional tiende a caracterizarse por sustentar niveles de estudios bajos, lo que refuerza la escasez de herramientas y recursos personales y sociales. Este tipo de sujetos suele tener una fuerte relación con su familia en origen, a la que ayudan económicamente. Hay una tendencia a que este tipo de individuos lleve estancias cortas en el país de destino con una situación legal precaria.

En este contexto, las personas tradicionales presentan un riesgo considerable de sufrir estrés migratorio, el “síndrome de Ulises”, y en algunos casos mayor propensión a adicciones. Algunos individuos están todavía comenzando a precisar su proyecto de vida y una proporción considerable está soltera o sin un compromiso firme hacia el futuro. El influjo familiar y comunitario suele ser fuerte en este tipo de personas que tienden a conservar y reforzar todo lo étnico, al mismo tiempo que los valores tradicionales en origen.

El icono o figura del sujeto “tradicional” presenta a una persona con unas piernas desproporcionadamente largas y un cuerpo más pequeño de lo normal, mostrando así la supremacía de las conductas multiculturales, sobre las asimilacionistas. Por su parte, las conductas proyecto son escasas en este tipo. Sin embargo, el fuerte choque cultural con la sociedad de destino y el frecuente fracaso educativo de los hijos abren paso en ocasiones a un replanteamiento profundo de la propia identidad y del proyecto de vida, invirtiendo más esfuerzo y energía vital en pensar en el futuro y en gestionar nuevas síntesis vitales. Por esta razón, el icono de la persona tradicional se presenta con una cabeza de tamaño medio.

4.1.1.2. La persona “impulsiva”

La persona impulsiva recibe este apelativo debido a que algunas de las características que la definen se entienden precisamente desde la metáfora del consumo compulsivo que presenta un déficit en el discernimiento con respecto a las decisiones de compra.

Con respecto a su estructura psicosocial, la persona impulsiva presenta un grado medio de habilidades sociales y cierta capacidad de asumir riesgos. Asimismo, suele vivir más libre de la presión grupal y familiar que la persona tradicional, y mantiene una “sana” relación con la familia en origen. En este tipo de individuos suele existir un esfuerzo por aprender el idioma del país de destino de forma fluida y en algunos casos promocionarse a través del estudio y la formación.

Por lo que tiene que ver con su situación de residencia, suelen ser personas con unas circunstancias en el ámbito legal más estable que las personas tradicionales, y en ocasiones, se asocia a estancias prolongadas en destino. En términos generales, suelen promocionarse en el ámbito laboral, encontrando paulatinamente mejores puestos de trabajo, lo que repercute al alza en los salarios.

Por lo que respecta a sus hábitos de alimentación, conservan diversas tradiciones étnicas, aunque frecuentemente se acomodan sin problemas a nuevos tipos de cocina, incluso en algunos casos dejando atrás las propias tradiciones. En ocasiones existe una propensión culinaria hacia lo más cómodo, lo que cuesta menos cocinar,... y una mayor tendencia hacia la comida rápida, que en otros tipos de personas.

En cuanto a sus hábitos de compra, suelen dejarse llevar por las oscilaciones de los gustos y modas, tanto en su vestimenta, en el acopio de tecnología (televisión

de plasma, ordenadores, móviles, tabletas, etc.) y en sus actividades de ocio. La persona impulsiva dedica un tiempo considerable a los medios de comunicación social, con mayor exposición a la publicidad masiva. Asimismo, emplean más tiempo a conectarse a las redes sociales que las otras dos tipologías.

Suelen dedicar un espacio a la educación de los hijos, aunque sin tener muy claro qué tipo de proyecto educativo seguir. Por norma general, tienden a sumergir a los hijos en el estudio del idioma oficial de destino, a costa de abandonar o perder el propio en muchas ocasiones. Es frecuente ver personas impulsivas que sienten cierto rechazo o vergüenza por su propia tradición, debido en buena parte a la propia inseguridad, pero también a ciertos prejuicios que perciben en la sociedad de acogida.

No es inusual encontrar tendencias dentro de las personas impulsivas a apoyar excesivamente la educación de los hijos en el refuerzo con premios, lo que cosifica en muchos casos la relación con la prole. Con respecto a su proyecto de vida, la persona impulsiva suele plantearse horizontes al menos a medio plazo en el país de destino. En muchas ocasiones, los patrones de consumo "neoliberal" se asumen ordinariamente de una manera asimilacionista. Es frecuente que este tipo de esquema se transfiera a las segundas generaciones.

Representamos esta categoría con un cuerpo exageradamente grande, por la primacía de las conductas mayoritarias "asimilacionistas", y unas piernas cortas, por estar las conductas mayoritarias "multiculturales" minimizadas. En esta misma línea, las conductas "proyecto", representadas por la cabeza, tienen una escasa importancia debido a los condicionamientos recibidos por los estímulos en el país de recepción. Estas influencias se le imponen de tal forma que desplazan fuertemente las tradiciones en origen.

4.1.1.3. La persona "valiente"

La persona valiente presenta una actitud valiente y atrevida en su manera de encarar el futuro. Muestra una capacidad razonable de asumir riesgos y de apostar por un proyecto, al menos de medio plazo. Viven con cierta libertad frente a las presiones del grupo y de la familia, así como de otros condicionamientos que provienen de los medios de comunicación social y el marketing.

En su relación con otras personas, son capaces de gestionar la diversidad y aceptar sus propias limitaciones, así como valorar sus cualidades tanto personales, como

colectivas. En cuanto a su nivel de estudios, presentan un dominio del idioma en destino superior a la media de los otros dos iconos de personas sin pérdidas en su propio idioma, lo que los faculta como personas bilingües. Algunos de estos individuos tienen un nivel académico elevado, y no es infrecuente encontrarse algunos que han ampliado sus estudios en destino.

En cuanto a los hábitos de consumo de alimentos y ropa, valoran muy positivamente las tradiciones gastronómicas de su país de origen, pero incorporando nuevos ingredientes y platos más propios de otras culturas. Existe una tendencia entre las personas valientes a vivir un claro mestizaje en sus hábitos alimenticios.

Es frecuente que participen en celebraciones con personas de otras tradiciones y son asiduos en mostrar la riqueza cultural y de festejos en su propia tradición. El ocio lo suelen emplear con su familia, así como en apoyo a actividades de la comunidad.

Aunque no existe mucha claridad en cuanto al patrón de residencia legal, es frecuente encontrarse una situación favorable en cuanto a su residencia legal y en algunos casos han obtenido la ciudadanía.

En relación con su familia en origen, tienden a disfrutar de una sana relación con los suyos, apoyando económicamente a sus familiares y amigos. Su entorno laboral suele ser estable y no es infrecuente encontrarse personas valientes que realizan actividades que les reportan un alto grado de satisfacción (no siempre a nivel económico): docencia, puestos de responsabilidad media en las empresas y liderazgo comunitario, entre otros.

Las personas valientes suelen constituir un proyecto de vida a medio plazo, no exento de tensiones y revisión constante. En general, tienden a valorar el acompañamiento en el proceso educativo de los hijos, incluso por encima de mejores puestos de trabajo o condiciones económicas más favorables, cuando esto supone un perjuicio considerable para la educación de sus hijos.

Existe una convicción entre las personas entrevistadas que la mujer juega un papel fundamental en el proceso de integración comunitaria por su posición en muchos casos al frente del cuidado de la familia y de los hijos, y por la mayor capacidad que han ido adquiriendo de asumir riesgos y de exponerse a lo nuevo. Este rol puede ser un potente agente de cambio y transformación social en un futuro, ayudando a reforzar y transmitir la riqueza que estos colectivos atesoran.

El icono de la persona valiente muestra por el tamaño de su cuerpo y de sus piernas unas tendencias asimilacionistas y multiculturales normalizadas, si se comparan con los iconos de los dos tipos antes expuestas. En cierta manera, la persona valiente ha encontrado un buen equilibrio entre lo étnico, propio de su país de origen, y lo adquirido en la sociedad de acogida. La importancia de las conductas proyecto se perciben en el tamaño de la cabeza, que es la más grande en tamaño dentro de los tres iconos de personas.

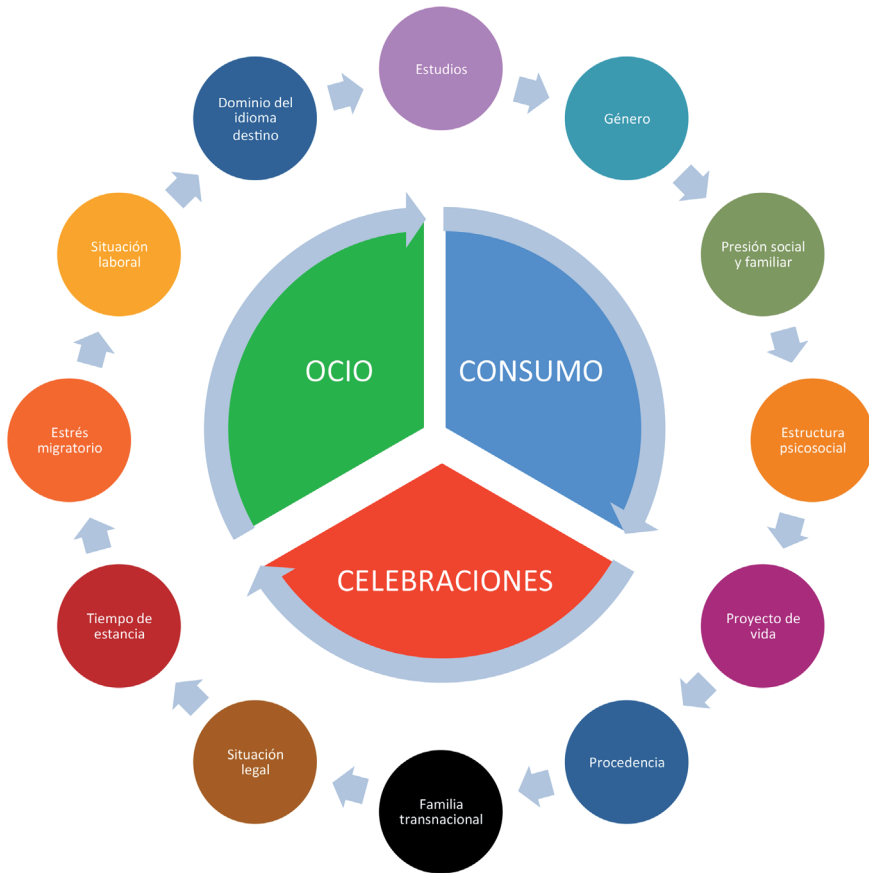
4.1.2. Las variables de integración

El análisis realizado sobre las tres comunidades permitió identificar varios elementos que determinaron de una manera significativa el proceso de integración de los sujetos entrevistados en cuanto a sus hábitos de consumo, la forma de celebrar y el ejercicio de sus actividades de ocio.

La importancia de estas categorías emergió a través de las entrevistas en profundidad (número de veces que aparecía esa categoría o alguna de sus subcategorías), en la relevancia que las personas entrevistadas daban a diferentes aspectos, el número de veces que aparecían en el material fotográfico, que eran citadas por los informantes privilegiados y que se reflejaban en el día a día de la observación realizada a través de "Facebook". Además, en los casos de duda o cuando se vio la necesidad de ampliar información, se realizó un contraste adicional a través de "re-entrevistas". Para realizar esta sistemática se utilizó la herramienta de tratamiento de la información ATLAS TI.

A continuación presentamos en la Figura 6 las doce categorías que este proceso permitió identificar:

FIGURA 6. Variables de integración más importantes en las tres comunidades objeto de estudio



Elaboración propia.

4.2. Una mirada de conjunto a las tres comunidades, según el MIM

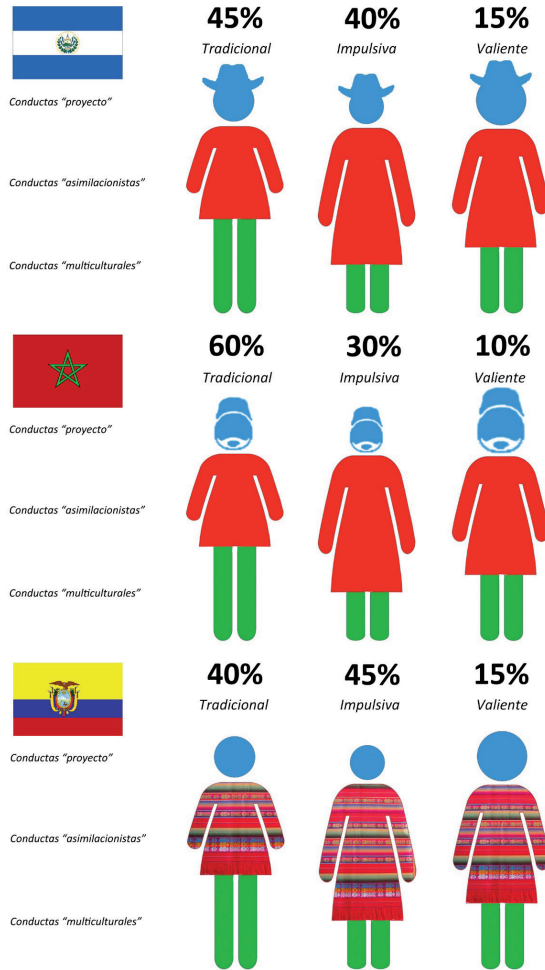
No es fácil hacer una comparación de tres comunidades tan diversas en tres contextos de acogida que difieren mucho los unos de los otros (figura 7). Cada comunidad presenta unos antecedentes muy marcados en origen, asentándose en espacios muy dispares. De hecho, ésa fue una de las principales razones para contrastar el MIM en la realidad de las personas migrantes de primera generación.

En cuanto a la persona tradicional, la comunidad marroquí en Valladolid presenta el porcentaje mayor de individuos en esta tipología. De las tres, es la comunidad más joven y necesita de una acomodación mayor con el idioma y con la cultura de cosmovisión cristiana. Le sigue la comunidad salvadoreña en Boston, con un porcentaje amplio para una comunidad joven, pero que se ve en cierta manera más empujada a las tendencias étnicas, debido a las políticas públicas y a la precariedad legal. La comunidad ecuatoriana en Madrid sería el colectivo que se situaría a la cola de las personas bajo esta tipología, en la comparativa, aunque esto no significa que no exista un buen porcentaje de personas ecuatorianas con una tipología tradicional.

Por lo que respecta a las personas impulsivas, la comunidad ecuatoriana en Madrid se sitúa a el primer lugar, seguida de cerca por la comunidad salvadoreña en Boston. La comunidad ecuatoriana es uno de los colectivos migrantes más numerosos en Madrid, lo que ha supuesto una adaptación y una red de contactos más amplia que otros colectivos. La facilidad de entrada en España durante un periodo inicial, el idioma común y la estabilidad a nivel legal en comparación con las otras dos comunidades, ha favorecido que un buen porcentaje de individuos ecuatorianos se encuadren dentro de la tipología de personas impulsivas. A la cola de esta comparativa, estaría la comunidad marroquí en Valladolid. Un colectivo con necesidad de procesos más largos para "incorporar" conductas asimilacionistas, debido al idioma, al choque cultural y a la presión grupal, entre otros.

Por su parte, la comunidad ecuatoriana y salvadoreña se sitúan a la cabeza de la tipología de personas valientes con un 15%. Son porcentajes de menor significatividad que la tipología de personas tradicionales e impulsivas, más asociadas estas últimas a conductas mayoritarias. Siguiendo el razonamiento que el mismo Segundo (1973) planteaba, este tipo de personas que tienen una tendencia mayor hacia las conductas minoritarias, siempre van a suponer una minoría. Esto no significa que esta tipología sea menos importante. En realidad, existen conductas mayoritarias y minoritarias, que conviven de una manera complementaria, dentro de un proceso evolutivo (Segundo 1973). De hecho, sólo con las conductas mayoritarias el ser humano no evolucionaría hacia nuevos estadios de integración o de cohesión social. Para seguir este camino necesitan de las síntesis difíciles, de una mirada integral sobre la realidad migratoria y el ser humano en general (Sen 2000). Las conductas proyecto refuerzan y ayudan a generar una visión crítica e integral de la realidad. Así existen en las tres comunidades estudiadas un tipo de personas en las que predomina esta capacidad para asumir riesgos, para proyectarse hacia el futuro desde una mirada al menos a medio plazo y con mayor propensión para apoyar a sus compatriotas y participar activamente en

FIGURA 7. Comparativa por tipología y nacionalidad



Elaboración propia.

la transformación de la sociedad. Los salvadoreños en Boston y los ecuatorianos Madrid han tenido un recorrido mayor en sus procesos migratorios y entre sus antecedentes existen indicios de mayor capacidad de asociación y de participación social en el ámbito público. El recorrido más corto en cuanto a periodo de incorporación en la sociedad de acogida y la dificultad del colectivo para asociarse

son elementos que influyen para que la comunidad marroquí presente el menor porcentaje de personas valientes.

Como se desprende de este análisis, estas tres tipologías y tendencias no pueden encasillar a una sola persona. De hecho, un individuo puede gestionar en su propia existencia tendencias asimilacionistas, multiculturales y de proyecto en un mismo espacio temporal. En muchas ocasiones, realizando combinaciones personales de estas tendencias que nada tienen que ver con las que realiza su vecino, su familiar, su propio hijo, o incluso diferentes a las que esa misma persona hace en espacios de tiempo diferenciados. Por tanto, se puede decir que hay tantos procesos de integración como personas que emigran.

5.A modo de conclusión

El objetivo general de este trabajo ha consistido en aportar evidencias que pudiesen complementar, enriquecer y, en su caso, cuestionar los procesos de integración de comunidades migrantes desde la percepción que las propias personas que emigran tienen de su proceso de incorporación. Con este motivo, se ha creído idóneo estudiar sus conductas, hábitos y costumbres en la vida diaria, profundizándose así en el conocimiento de sus estilos de vida.

El análisis e interpretación de la propuesta teórica del modelo de integración de manera comparada en las tres comunidades objeto de estudio como marco de comprensión de los procesos de integración de las personas migrantes ha sido posible gracias al diseño metodológico. La triangulación metodológica, descansando sobre la base de la aproximación etnográfica, se ha mostrado particularmente idónea en la satisfacción de los objetivos propuestos.

A raíz de la investigación y de los resultados obtenidos se plantean seis reflexiones.

Primera, si concluimos que ningún proceso de integración personal es igual a otro, es realmente importante gestionar una adecuada atención a la diversidad, acercándose a las comunidades migrantes no como un cuerpo estático y uniforme, sino como un organismo abierto, en movimiento, en proceso y muy rico en matices. Este elemento debería ser tomado en cuenta por las políticas de integración, así como por el modelo de consumo que podrá encontrar entre otros los nichos de mercado que mejor se ajusten a la demanda.

Segunda, en las tres comunidades objeto de estudio se sufren en mayor o menor medida situaciones de precariedad en su estatus de residencia legal, y en algunos casos de irregularidad. Esta situación genera precariedad en el acceso al mercado laboral, al sistema educativo universitario y a otros derechos sociales básicos. Por esta razón, la integración de las comunidades pasa por seguir planteando campañas de incidencia pública y defensa de derechos que favorezcan y que apoyen políticas de igualdad en cuanto al acceso a derechos básicos, junto a otras de regularización y reforma migratoria.

Tercera, la educación es un fuerte catalizador de transformación social. Los resultados de esta investigación muestran cómo las dificultades que padecen un buen número de jóvenes de las segundas generaciones para su acceso a estudios universitarios y la brecha generacional con los progenitores pueden convertirse en un caldo de cultivo que genere fracaso escolar, frustración personal, conflictividad familiar y social, pudiendo extenderse a procesos de exclusión y marginalidad. En este contexto, parece muy necesario favorecer el acceso a la educación y a la formación de liderazgo de las generaciones más jóvenes, junto a un apoyo en las labores de educación a los progenitores. De esa manera, la familia y el sistema educativo, dos grandes pilares de nuestra sociedad, apoyarán con mayor vigor la construcción de cohesión social.

Cuarta, la celebración es un elemento propio de las comunidades y los pueblos. Las tres comunidades estudiadas no son una excepción. En sus celebraciones confluye la familia, las amistades, la comida y la bebida, los ritos y los símbolos, las creencias, la identidad y la manera de entender la vida. En las celebraciones se producen también encuentros con otras realidades y personas, otros modos de emplear el tiempo libre, se generan nuevas relaciones o se refuerzan las existentes, y el agradecimiento y la alegría en muchos casos se presentan como elementos catalizadores de sentido, pertenencia y confianza. Las tradiciones celebrativas familiares y comunitarias, las devociones populares, ... son elementos a cuidar tanto por las instituciones sociales (familia, escuela, iglesia, etc.), como ser tomadas en cuenta por las políticas públicas de integración.

Quinta, las tres comunidades valoran el elemento religioso como un fuerte agente de integración. Asimismo, el factor religioso es un elemento que ayuda a preservar la tradición y conectar con las raíces. Si bien las distintas comunidades están convenientemente organizadas en el ámbito devocional y de ritos, existe una dificultad para conectar esta esfera con el compromiso social. Por ello se hace necesaria una formación en liderazgo comunitario y teológico. Parece que es necesario un esfuerzo especial por parte de las diócesis, las mezquitas, la universidad y las

organizaciones sociales, aportando planes de formación y liderazgo adaptados a las necesidades específicas.

Sexta, un buen número de personas entrevistadas creen que la mujer tiene un papel muy importante dentro de las comunidades. En muchos casos su posición al frente del cuidado de la familia y de los hijos, la mayor capacidad que han ido adquiriendo de asumir riesgos y de exponerse a lo nuevo y la necesidad, en numerosas ocasiones, de gestionar una educación machista recibida y de una presión social y familiar hacia la propia mujer constituyen factores clave en el desarrollo de las distintas comunidades y en sus procesos de integración. La mujer es percibida como un potente agente catalizador y de transformación social que puede ayudar a dar un salto cualitativo en los procesos de cohesión social. Se hace necesario una política social que favorezca el empoderamiento y promoción de la mujer, a la vez que se siga defendiendo sus derechos en igualdad.

6. Bibliografía

6.1. Libros

AGUIRRE, Á. (Ed.) (1995) *Etnografía: Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. Barcelona: Boixareu Universitaria/Marcombo.

ANISSEF, P. (2005) *Challenges facing Inmigrant youth in Canada: Is successful integration possible in the context of official Multiculturalism?* Toronto: University of York.

ARES, A. (2017) *La rueda migratoria: Tejiendo historias y experiencias de integración*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

ASSAEL, H. (1999) *Comportamiento del Consumidor*. México: International Thompson.

BERRY, J. (1990) "Psychology of acculturation: Understanding individuals moving between cultures", en R.W. BRISLIN (Ed.), *Applied cross-cultural psychology*. Newbury Park, CA: Sage: 232-253.

BAUMANN, G. (2001) *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Barcelona: Paidós

CALHOUN, C., LIGHT, D. y KELLER, S. (2000) *Sociología*. Madrid: Mc Graw Hill.

- CASTELLS, M. (2000) *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol. 2: El poder de la identidad*. Madrid: Alianza.
- CORDOVA, C. B. (2005) *The Salvadoran Americans*. Westport, Connecticut; London: Greenwood Publishing Group.
- CROSS, G. S. (2000) *An all-consuming century: Why commercialism won in modern america*. Nueva York: Columbia University Press.
- EBAUGH, H. R. y SALTZMAN, J. (2000) *Religion and the New Immigrants: Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations*. Walnut Creek, CA: AltaMira.
- ESSER, H. (2009) *Pluralisierung Oder Assimilation? Effekte der multiplen Inklusion auf die Integration von Migranten [Pluralisation or Assimilation? Effects of Multiple Inclusion on the Integration of Immigrants]*. Zeitschrift für Soziologie.
- FEATHERSTONE, M. (1992) *Global culture: Nationalism, globalization and modernity. Vol. 2*. Londres: Sage.
- FLERAS, A. y ELLIOT, J. L. (2002) *Unequal Relations: An Introduction to Race and ethnic Relations in Canada*. Toronto: Prentice Hall.
- FLICK, U. (2004) *Introducción a la investigación cualitativa*, Madrid: Morata.
- FRESNO (DE), M. (2011) *Netnografía. Investigación, análisis e intervención social*. Barcelona: UOC.
- GIMÉNEZ ROMERO, C. (1998) "Integración Social", en GINER, S., LAMO DE ESPINOSA, E. y TORRES, C. *Diccionario de Sociología*, Madrid: Alianza.
- GORDEN, R. L. (1975) *Interviewing: Strategy, techniques, and tactics*. Nueva York: Dorsey press.
- GORDEN, R. L. (1998) *Basic interviewing skills*. Long Grove, IL.: Waveland Pr. Inc.
- GOUGH, I. (2007/08) "El enfoque de las capacidades de M. Nussbaum: un análisis comparado con nuestra teoría de las necesidades humanas", publicado en *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, n° 100, CIP Ecosocial/Icaria, invierno 2007/08.

- GUTMANN, A. (2003) *Identity in Democracy*. Princeton: Princeton University Press.
- HABERMAS, J. (1987) *Théorie de l'Agir Communicationnel. Deuxième Tome: Pour une Critique de la Raison Fonctionnaliste*. París: Fayard.
- HAMMERSLEY, M. y ATKINSON, P. (2007) *What is ethnography? Ethnography, Principles in practice* (3rd ed.), Nueva York, NY: Routledge.
- HECKMANN, F. (2005): "Integration research in a European perspective", en AVRAMOV, D., y CLIQUET, R. L. *Integrated Policies on Gender Relations, Ageing & Migration in Europe: Lessons from the Network for Integrated European Populations Studies* (Nieps) Garant Uitgevers NV.
- HILL, R. (1993) "A Primer for Ethnographic Research with a Focus on Social Policy Integration", en *NA – Advances in Consumer Research Volume 20*, eds. L. McALISTER y M. L. ROTHSCHILD, Provo, UT: Association for Consumer Research: 59–62.
- HUGHES, E. C. y HUGHES, H. M. (1952) *Where Peoples Meet: Racial and Ethnic Frontiers*. Glencoe, IL: Free Press.
- IBÁÑEZ, J. (1979) *Más allá de la sociología*. Madrid: Siglo XXI.
- JOPPKE, C. (2007) "Immigrants and civic integration in Western Europe", en BANTING, K., COURCHENE, T. y SEIDLE, L. (eds) *Belonging? Diversity, Recognition and Shared Citizenship in Canada*. Montreal: Institute for Research on Public Policy.
- KASINITZ, P. (1992) *Caribbean New York: Black immigrants and the politics of race*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- KASINITZ, P., MOLLENKOPF, J., WATERS, M., y HOLDAWAY, J. (2008) *Inheriting the city: The children of immigrants come of age*. Cambridge, MA: Harvard University Press and the Russell Sage Foundation.
- KASINITZ, P., MOLLENKOPF, J., y WATERS, M. (2004) *Becoming New Yorkers: Ethnographies of the new second generation*. Nueva York: Russell Sage Foundation.
- KOZINETS, R. V. (2009) *Netnography: Doing ethnographic research online*. Sage Publications Limited.
- KOZINETS, R. V. (2010) *Netnography: The Marketer's Secret Weapon*. Mountain View (EE. UU.).

- KYMLICKA, W. (1989) *Multicultural citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
- KYMLICKA, W., ed. (1995) *The rights of minority cultures*. (ed.) Oxford: Oxford University Press.
- KYMLICKA, W. (2001) *La citoyenneté multiculturelle*. La Découverte.
- KOOPMANS, R., STATHAM, P., GIUGNI, M. y PASSY, F. (2005) *Contested Citizenship. Immigration and Cultural Diversity in Europe*. Minneapolis y Londres: University of Minnesota Press.
- KUCEL, A. y VILALTA-BUFI, M. (2011) *Graduate job satisfaction: comparing Soain, the Netherlands and Norway*. Colchester: University of Essex.
- MALGESINI, G., y GIMÉNEZ, C. (2000) *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*. Madrid: Catarata.
- MARTÍNEZ, J. (2007) *Ciudadanía, migraciones y religión: un diálogo ético desde la fe cristiana*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- MARUANI, M. (2007) "Tiempo, trabajo y género", en C. PRIETO (ed.), *Trabajo, género y tiempo social*, Barcelona: Hacer.
- MENJÍVAR, C. (2000) *Fragmented ties: Salvadoran immigrant networks in America*. Berkley; Los Ángeles; Londres: University of California Press.
- NORRIS, P. (2003) "Global governance and cosmopolitan cities.", en HELD, D., y MCGREW, A. *Global Transformations Reader: An Introduction to the Globalization Debate (2nd edition)*, Polity: 287–297.
- MCKENZIE, R. (1928) *Oriental Exclusion: the Effect of American Immigration Laws, Regulations, and Judicial Decisions Upon the Chinese and Japanese on the American Pacific Coast*. Chicago: University of Chicago Press.
- OTANO JIMÉNEZ, G. (2014) *La libertad como relación social: una interpretación sociológica del enfoque de las capacidades de Amartya Sen*. Premio REEDES para Jóvenes Investigadores.
- PENNIX, R. (2005): "Integration of migrants: Economic, social, cultural and political dimensions en UNECE y UNFPA", en MACURA, M., MAC DONALD, A. L., y HAUG, W.

New Demographic Regime: Population Challenges and Policy Responses (Vol. 5)
Nueva York: Naciones Unidas: 137–151.

PORTES, A. y RUMBAUT, R. (2001) *Legacies: The story of immigrant the immigrant second generation*. Berkeley: University of California Press.

PUJADAS, J. J. (1993) *Identidad cultural de los pueblos*. Madrid: Eudema.

RUIZ, J. (2012) *Metodología de la investigación cualitativa (Vol. 15)* Bilbao: Universidad de Deusto.

SALDAÑA, D. y BALLESTEROS, C. (2011) *La familia, la cultura y la toma de decisiones en el consumo: Una contribución al comportamiento del consumidor*. Académica Española.

SANDEL, M. (1996) *Democracy's discontent: America in search of a public Philosophy*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.

SARTORI, G. (2001): *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus.

SEGUNDO, J. L. (1973) *Masas y minorías. En la dialéctica divina de la liberación*, Buenos Aires: La aurora.

SEN, A. (2010) *La idea de la justicia*. Madrid: Taurus.

SCHOR, J. (1991) *The Overworked American: The unexpected decline of leisure*. New York, N.Y.: Basic Books.

SCHOR, J., JHALLY, S. y ALPER, L. (2003) *The overspent American: Why we want what we don't need*. Nueva York: Harper Perennial.

SCHOR, J. (2010) *Plenitude: The new economics of true wealth*. New York: Penguin Press.

TAYLOR, Ch. (2001) *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: FCE.

TSHITSI NDOUBA, K. (2013) *Inmigración, Ciudadanía y deber de Integración. La perspectiva de la integración cívica de la población inmigrante en España a la luz de las experiencias europeas*. Universidad de la Rioja.

VALLÉS, M. (2003) *Técnicas cualitativas de investigación social: reflexión metodológica y práctica profesional*. 3ª reimpresión. Madrid: Síntesis sociológica.

VALLÉS, M. (2009) *Entrevistas cualitativas* (Vol. 32) 2ª reimpresión. España. CIS.

VERHAEST, D. y VAN DER VELDEN, R. (2012) *Cross-country Differences in Graduate Overeducation*. Bruselas.

VICENTE BLANCO, D. J. (2004): "La construcción social del inmigrante por la legislación de extranjería", en: Autores Varios, *Voces escondidas: Realidad socioeconómica y laboral de la población inmigrante en Castilla y León*. Valladolid: Germania.

WARNER, R. S. y WITTNER, J. G. (1998) *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration*. Filadelfia: Temple University Press.

CATTACIN, S. y KAYA, B. (2005) *Le développement des mesures d'intégration de la population migrante sur le plan local en Suisse*. In *Histoire de la politique de migration, d'asile et d'intégration en Suisse depuis 1948*. Ed. H. MAHNIG. Zürich: Seismo.

WATERS, M. (1999) *Ethnic options: Choosing identities in America*. Berkeley: University of California Press.

6.2. Artículos en revistas y periódicos

ARES, A. (2010) "Cambio de hábitos de consumo de la comunidad marroquí en la ciudad de Valladolid", *Fundación Red Íncola*, Valladolid.

— (2014) "Conocer al vecino, juntar mundos: la comunidad marroquí en Valladolid". *Revista Migraciones* 35, Madrid.

— (2015a) "Integración, ¿utopía o realidad? El eterno dilema: estudio crítico sobre los modelos de integración", *Revista Estudios Empresariales* 147, Universidad de Deusto, pp. 26–46.

— (2015b) "La comunidad salvadoreña en Boston", *ECA Estudios Centroamericanos* 70, n° 743, UCA El Salvador, pp. 535–576.

ARES, A., BALLESTEROS, C. y SALDAÑA, D. (2015) "La Aculturación del Consumidor. Conociendo Mercados Emergentes." *Revista de Ciencias Empresariales*, Córdoba Management School, Universidad Blas Pascal (Argentina), pp. 15–32.

BALLESTEROS, C. (2010) "Bases morales, políticas y espirituales para un consumo transformador". *Documentación social* 156 (ejemplar dedicado a: Ciudadanía del consumo: hacia un consumo más responsable), pp. 65–96.

— (1998) "Reflexiones en torno a cien años de consumidores". *Icade: Revista de las Facultades de Derecho y Ciencias Económicas y Empresariales* 45, pp. 145–158.

BANTING, K. y KYMLICKA, W. (2013) "Is there really a retreat from multiculturalism policies? New evidence from the multiculturalism policy index." *Comparative European Politics* 11, n° 5, pp. 577–598.

BERRY, K. (2011) "The Ethnographer's Choice: Why Ethnographers do ethnography." *Cultural Studies – Critical Methodologies* 11(2), pp. 165–177.

DEDEOGLU, A. y USTUNDAGLI, E. (2011) "Bosnian immigrants' acculturation to consumer culture experienced in Izmir". *Ege Academic Review* 11, pp. 1–14.

DENZIN, N. y LINCOLN, Y. (Eds.) (2011) *The SAGE handbook of qualitative research*.

EGUREN, J. (2010) "La aplicación de la metodología etnografía plurisituada en los procesos transnacionales de etnicidad de los rifeños". *VI Congreso sobre las migraciones en España. A Coruña, 17–19 de septiembre de 2009*. Servicio de Publicaciones, pp. 1.900–1.910.

EHRKAMP, P. (2006) "We Turks are no Germans: assimilation discourses and the dialectical construction of identities in Germany". *Environment and Planning* 38, pp. 1.673–1.692.

ERDAL, M. B. y OEPPEN, C. (2013) "Migrant balancing acts: understanding the interactions between integration and transnationalism". *Journal of Ethnic and Migration Studies* 39(6), pp. 867–84.

ERIKSEN, T. H. (2011) "What is a society?" *Ethnicities* 11(1), pp. 18–22.

FISCHER-NEUMANN, M. (2014) Immigrants' Ethnic Identification and Political Involvement in the Face of Discrimination: A Longitudinal Study of the German Case. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 40 (3), pp. 339–362.

GIMÉNEZ ROMERO, C. (2004) "Pluralismo, Multiculturalismo e Interculturalidad. Propuesta de clarificación y apuntes educativos". Dialnet.

- GOI, C.-L. (2012) "The impact of colours on online marketing communications". *World Academy of Science, Engineering and Technology* 62, pp. 109–113
- GOODMAN, S. W. (2012). "Fortifying Citizenship: Policy Strategies for Civic integration in Western Europe", *Word Politics* 64 (4), pp. 659–698.
- HANNERZ, U. (2003) "Being there ...and there ...and there! Reflections on multi-site ethnography". *Ethnography* 4(2), pp. 201–216.
- KASINITZ, P., MOLLENKOPF, J. y WATERS, M. (2002): "Becoming American/becoming New Yorkers: The experience of assimilation in a majority minority city". *International Migration Review* 36 (4), pp. 1.020–1.036.
- KONING, E. A. (2011) "Ethnic and civic dealings with newcomers: naturalization policies and practices in twenty-six immigration countries", *Ethnic and Racial Studies* 34 (11), pp. 1.974–1.994.
- KOOPMANS, R. (2010) "Tradeoffs between Equality and Difference: Immigrant Integration, Multiculturalism and the Welfare State in Cross-National Perspective". *Journal of Ethnic and Migration Studies* 36 (1), pp. 1–26.
- KOZINETS, R. V. (2012) "Marketing Netnography: Prom/ot(ulgat)ing a New Research Method," *Methodological Innovations Online (MIO)* 7 (1), pp. 37–45.
- KYMLICKA, W. (2003). "Multicultural states and intercultural citizens." *Theory and research in education* 1(2), pp. 147–169.
- LABRECQUE, L. I., y MILNE, G. R. (2012) "Exciting red and competent blue: the importance of color in marketing." *Journal of the Academy of Marketing Science* 40(5), pp. 711–727.
- LACROIX, T. (2013). "Collective Remittances and Integration: North African and North Indian Comparative Perspectives", *Journal of Ethnic and Migration Studies* 39 (6), pp. 1.019–1.035.
- LAMPHERE, L. (2007) "Migration, assimilation and the cultural construction of identity: Navajo perspectives". *Ethnic and racial studies* 30(6), pp. 1.134–1.137.
- LINDRIDGE, A. (2009) "Acculturation, religion and consumption in normative political ideology". *Advances in Consumer Research* 36, pp. 16–17.

- MANATSCHAL, A. y STADELMANN-STEFFEN, I. (2014) "Do integration Policies Affect Immigrants' Voluntary engagement? An Exploration at Switzerland's Subnational level". *Journal of Ethnic and Migration Studies* 40 (3), pp. 404-423.
- MARCUS, G. (1995a) "Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography". *Annual Review of Anthropology* 24, pp. 95-117.
- (2001) "Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal". *Alteridades* 11(22), pp. 111-127.
- MEJÍA, J. (2000) "El muestreo en la investigación cualitativa". *Investigaciones Sociales. Revista del Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales* 5, pp. 165-180.
- MORA NAWRATH, H. (2010) "El método etnográfico: origen y fundamentos de una aproximación multitecnica". *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* 11(2).
- NITSE, P. S., PARKER, K. R., KRUMWIEDE, D., y OTTAWAY, T. (2004) "The impact of color in the e-commerce marketing of fashions: an exploratory study". *European Journal of Marketing* 38(7), pp. 898-915.
- NOVAK, J. y MUSONDA, D. (1991) "A twelve-year longitudinal study of science concept learning". *American Educational Research Journal* 28(1), pp. 117-153.
- OZYURT, S. S. (2013) "The Selective Integration of Muslim Immigrant Women in the United States: Explaining Islam's Paradoxical Impact". *Journal of Ethnic and Migration Studies* 39 (10), pp. 1.617-1.637.
- PARELLA, S. (2007) "Los vínculos afectivos y de cuidado en las familias transnacionales migrantes ecuatorianos y peruanos en España", *Migraciones Internacionales* 4 (2), pp. 39-76.
- PENNINX, R. y MARTINIELLO, M. (2006) "Procesos de integración y políticas (locales): estado de la cuestión y algunas enseñanzas". *REIS: Revista española de investigaciones sociológicas* 116.
- PEÑALOZA, L. (1994) "Atravesando fronteras/border crossings: A critical ethnographic exploration of the consumer acculturation of Mexican immigrants". *Journal of Consumer Research* 21, pp. 32-54.

PORTES, A. y ZHOU, M. (1993) "The new second generation: segmented assimilation and its variants". *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 530, pp. 74–97.

REEVES, S., KUPER, A. y HODGES, B. D. (2008) "Qualitative research methodologies: ethnography". *BMJ* 337.

RAMOS, R., SANROMÁ, E. y SIMÓN, H. (2014) "Diferencias salariales entre sector público y privado según tipo de contrato: evidencia para España". Dialnet.

SHERRY, J. (1990) "A Sociocultural Analysis of a Midwestern American Flea Market." *Journal of Consumer Research* 17, pp. 13–30.

SHI, T. (2013) "The use of color in marketing: Colors and their physiological and psychological implications". *Berkeley Scientific Journal* 17(1), pp. 1–6.

SINGH, S. (2006) "Impact of color on marketing". *Management Decision* 44, pp. 783–789.

VERTOVEC, S. (2007) "Super-diversity and its implications". *Ethnic and Racial Studies* 30(6), pp. 1.024–1.054.

WARNER, R. S. (2007) "The role of religion in the process of segmented assimilation". *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 612, pp. 100–115.

WILK, R. (1987) "House Home Consumer Decision Making". *Advances in Consumer Research* 14, pp. 303–307.

YOUNG, T. (2010) "How valid and useful is the notion of learning style? A multicultural investigation." *Procedia–Social and Behavioral Sciences* 2(2), pp. 427–433.

6.3. Recursos electrónicos

BELK, R. (2000) "Consumption patterns of the new elite in Zimbabwe". Working Paper n° 288. <http://wdi.umich.edu/files/Publications/WorkingPapers/wp288.pdf> (última consulta, junio de 2017).

CHASKEL, S (2004) From Yucuaiquín to Somerville: Religious beliefs and traditions of a transnational community. Urban Borderlands Tufts University. Revisado en abril

de 2005. <http://sites.tufts.edu/urbanborderlands/about-urban-borderlands/> (última consulta, junio de 2017).

EUROSTAT REGIONAL YEARBOOK 2011 <http://ec.europa.eu/eurostat/documents/3217494/5728777/KS-HA-11-001-EN.PDF> (última consulta, junio de 2017).

KOZINETS, R. (2010a) "Netnography: The Marketer's Secret Ingredient". *MIT Technology Review*, October 14. <https://www.technologyreview.com/s/421208/netnography-the-marketers-secret-ingredient/> (última consulta, junio de 2017).

— (2010b) "Tigers, Oysters and Communities". *Brandthrosophy: A Marketing, Social Media, and Research Blog*, en <http://kozinets.net/archives/375> (última consulta, junio de 2017)

MIPEX – Integration Policy Index 2015. <http://www.mipex.eu/> (última consulta, junio de 2017).

MODOOD, T. "Remaking Multiculturalism after 7/7". https://www.opendemocracy.net/conflict-terrorism/multiculturalism_2879.jsp, junio 2007 (última consulta, junio de 2017).

II Plan Estratégico de Ciudadanía e Integración 2011–2014. http://extranjeros.empleo.gob.es/es/integracionretorno/Plan_estrategico2011/ (última consulta, junio de 2017). OECD (2012), *Settling In: OECD Indicators of Immigrant Integration 2012*, OECD Publishing. <http://dx.doi.org/10.1787/9789264171534-en> (última consulta, junio de 2017).

ONU (2002), *Declaración de Naciones Unidas en la Cumbre de Johannesburgo 2002: Cumbre Mundial sobre el Desarrollo Sostenible*. <http://www.un.org/> (última consulta, junio de 2017).

OWENS, A. (2008) "Profile of the New England's immigrants". *New England Public Policy Center Research Report 8(2)*, Federal Reserve Bank of Boston. <http://www.bos.frb.org/economic/neppc/researchreports/2008/rr0802.htm>. (última consulta, junio de 2017)

URIARTE, M., GRANBERRY, P., HALLORAN, M., KELLY, S., KRAMER, R., WINKLER, S., y WILSON, R. (2003) *Salvadorans, Guatemalans, Hondurans, and Colombians: A scan of needs of recent Latin American immigrants to the Boston Area*. The Mauricio Gastón Institute for Latino Community Development and Public Policy. University

of Massachusetts. Boston. <http://www.umb.edu/gastoninstitute> (última consulta, junio de 2017)

6.4. Tesis

THARMALINGAM, S. (2011) *Homeland Orientation of War-Torn Diasporas: Remittances and Cultural Practices of Tamils and Somalis in Norway*. PhD thesis, Oslo: Universidad de Oslo, Departamento de Sociología y Geografía Humana.

6.5. Paper

HECKMANN, F., KÖHLER, C., PEUCKER, M. y REITER, S. (2010) "Quantitative Integration Research in Europe– Data needs and Data Availability". Ponencia presentada en PROMINSTAT, febrero 2010.

HELBLING, M. (2011) "Validating Citizenship Indicators." Ponencia presentada en la ECPR General Conference, Reykjavik: agosto 2011.

UNIÓN EUROPEA (2004), "Principios comunes básicos sobre integración", Bruselas, Consejo de Ministros de Justicia y Asuntos de Interior, 19 de noviembre.

⁹ ONU (2002), Declaración de Naciones Unidas en la Cumbre de Johannesburgo 2002: Cumbre Mundial sobre el Desarrollo Sostenible. <http://www.un.org/>

REVISTA DE 108 ESTUDIOS REGIONALES

2ª EPOCA Enero-Marzo 2017

SUMARIO

I. Artículos

- Andrés J. Marchante Mera, Alejandro García Pozo, José Luis Sánchez Ollero** Flexibilidad laboral y productividad en el sector de alojamiento de Andalucía
- Juan Gabriel Brida, María Noel González, Bibiana Lanzilotta** Análisis de los determinantes del turismo interno en Uruguay
- María Pilar Campoy Muñoz, Manuel Alejandro Cardenete Flores, María del Carmen Delgado** Impacto Económico de una reducción del IRPF en Andalucía a través de un Modelo de Equilibrio General Aplicado
- María José Portillo Navarro, Pilar Ortiz García, Francisco Morales González** Fraude fiscal, turismo y economía sumergida en España. Un análisis por CC. AA.
- Rosa María Angélica Shaadi Rodríguez, Juan Ignacio Pulido Fernández, Ismael Manuel Rodríguez Herrera** El producto turístico en los Pueblos Mágicos de México. Un análisis crítico de sus componentes
- Blanca del Espino Hidalgo** Las ciudades medias del centro de Andalucía. Aproximación a un fenómeno territorial sostenible
- Giselle González** Federalización de la ciencia y la tecnología en la Argentina. Una revisión de iniciativas de territorialización y planificación regional (1996–2007)

ESTUDIOS

Fundamentos filosóficos de una pedagogía personalista

Tura Pedemonte Feu¹

Resumen: El ensayo presenta sucesivamente algunas interpelaciones y contribuciones esenciales del pensamiento filosófico europeo del siglo XX que solemos agrupar como personalismo, aunque se recojan otras aportaciones, y busca a partir de ellas la fundamentación de una acción educativa de inspiración personalista. El autor trata especialmente de Paul Ricoeur y de algunos otros pensadores de tradición judía (Espinosa, Rosenzweig, Arendt, Buber, Lévinas). Después de desarrollar las cinco notas que estima más destacables: identidad, narratividad, acción, alteridad y transcendencia, el ensayo concluye con una invitación a la escuela de inspiración personalista para hacer manifiestos sus presupuestos, concretamente la invitación a la transcendencia desde un respeto profundo por la persona del otro, hasta encontrar el punto justo, aunque difícil, en que la propuesta de lo trascendente, deba concretarse en cada situación que señalará el momento y la forma oportuna de hacerla posible.

Palabras clave: *acción, alteridad, educación, identidad, narratividad, personalismo, transcendencia.*

Fecha de recepción: 3 de julio de 2017.

Fecha de admisión definitiva: 11 de julio de 2017.

Philosophical bases of personalist pedagogy

Abstract: This essay successively presents some essential questions and contributions of the European philosophical thought in

Les fondements philosophiques d'une pédagogie personaliste

Résumé: L'essai présente successivement quelques interpellations et contributions

¹ Centre Saint Augustin, Dakar (Senegal) e Instituto Emmanuel Mounier (Grupo de reflexión personalista Emmanuel Mounier). Doctor en Filosofía, Institut Catholique de Paris (ICP), París.

the 20th century that are usually grouped as personalism and, while it contains other contributions, building on them, this paper seeks to inform a personalist-based educational strategy. The author deals especially with Paul Ricoeur and with some other thinkers of Jewish tradition (Espinosa, Rosenzweig, Arendt, Buber, Lévinas). The author elaborates the five aspects which he considers most remarkable (identity, narrativity, action, alterity and transcendence) and, then, the essay concludes with an invitation to the personalist school of thought to express its presuppositions. In particular, it offers an invitation to transcendence with a deep respect for others, to the point, although difficult, where the proposal of transcendence is made concrete in each specific situation that will point the time and the correct manner to make it possible.

Keywords: *Action, otherness, education, identity, narrative, personalism, transcendence.*

essentielles de la pensée philosophique européenne du XXe siècle que nous avons l'habitude de grouper comme personnalisme, même si d'autres contributions sont aussi recueillies, tout cherchant en elles la base d'une action éducative d'inspiration personaliste. L'auteur agit particulièrement de Paul Ricoeur et d'autres penseurs de tradition juive (Espinosa, Rosenzweig, Arendt, Buber, Levinas). Après avoir développé les cinq notes qu'il juge les plus remarquables: l'identité, la narrativité, l'action, l'altérité et la transcendence, l'essai se finie par une invitation à l'école d'inspiration personaliste de manifester leur présomptions, en particulier l'invitation à la transcendence depuis un profond respect pour la personne à l'autre, jusqu'à retrouver le vrai point, quoique il soit difficile, où la proposition du transcendant, devrait se matérialiser à chaque situation qui précisera le moment et la forme qui soient opportunes pour le rendre possible.

Mots clé: *action, altérité, éducation, identité, narrativité, personnalisme, transcendence.*

I. Introducción

Esta reflexión no pasaría de ser una abstracción si no tuviera en cuenta el contexto en que está situada, es decir que hay que verla dentro de un horizonte marcado por unas condiciones de espacio y de tiempo. Se configura dentro de nuestro mundo occidental en el primer cuarto del siglo XXI, marcado por el dominio de un neocapitalismo feroz. El sistema en que estamos inmersos no tiene consideración ninguna por los valores de la persona, hasta el extremo que el ser humano es conducido al umbral de un individualismo perverso que lo halaga con todas las ventajas de un mundo donde se vive bien y, a la vez, lo utiliza y lo explota por vías indecorosas y desprovistas de respeto. Vivimos inmersos en un mundo agresivo y cada vez más indiferente al sufrimiento de los demás, pero lo que considero más grave es que esta situación se llegue a justificar a través de un *pensamiento* llamado *débil* porque ha perdido la fuerza y la consistencia de una razón crítica

y ha renunciado a la búsqueda de un fundamento metafísico. Entonces todo se convierte en líquido e inconsistente, el hombre, la sociedad y la verdad. Los valores no valen y nada progresa hacia una plenitud, de manera que no hay nada que esperar ni del hombre ni del mundo ni de Dios. Estas actitudes se muestran también en el carácter selectivo de nuestros planes educativos que no están pensados para construir la dignidad del hombre y la mujer, sino que buscan integrar a algunos alumnos al tren victorioso de los éxitos efímeros, y abandonan a la mayoría a las escurriduras de una existencia marginal. Buscan crear unos modelos estándar según las demandas del mercado de trabajo que están movidas por los intereses del capital. Puro utilitarismo que desprezica la prioridad del valor de la persona. Por este motivo vemos que las materias que puedan tener una incidencia que humaniza o crítica son arrinconadas en beneficio de las que tienen un contenido técnico².

Quisiera concretar esta crítica general en tres aspectos que son para mí particularmente negativos y que son tres obstáculos para caminar en la dirección de una educación personalizadora. Son el escepticismo–nihilismo, el pragmatismo y el universalismo oceánico que nos propone el ambiente social en que nos movemos.

En primer lugar el *escepticismo* y el *nihilismo* que empañan nuestras posibilidades de conocer la verdad o nuestra afirmación del ser, como afirmación de algo consistente. Los dos planteamientos se mueven en terrenos diferentes, pero a menudo coinciden como las dos caras de una moneda. El primero está formulado en el terreno gnoseológico: ¿Hay verdad en nuestro conocimiento? Y el escéptico responde: no. El segundo está formulado en el campo ontológico: ¿Qué hay? Y el nihilista responde: no hay nada. Evidentemente, ambas actitudes se han vestido históricamente de maneras distintas. El escepticismo es tan antiguo como la Filosofía y aparece siempre como un fármaco benéfico para oponerse a las manifestaciones dogmáticas o excesivas. Apareció con los sofistas para superar la polémica entre los filósofos de la consistencia y los del cambio; volvió a manifestarse en el umbral de la modernidad cuando caían los principios del geocentrismo y aparecía la ciencia nueva. Montaigne preconizó el escepticismo como una actitud sanadora, y todavía Hume se mostró partidario de mantener solamente un “belief” como posibilidad de hacer frente a una melancolía mortal. Hoy vuelve con un matiz más burdo y menos optimista, con el tono de quien está de vuelta y propone conceptos que impiden avanzar, ya que van precedidos por el prefijo *post*. Habíamos hablado de *postmodernidad* y ahora hablamos de *posthumanismo* y *posverdad*.

² El presente texto reproduce parte de una versión previa aparecida en catalán y contiene otra parte inédita. La traducción al castellano es del autor. Una versión más amplia será publicada en su momento por el Instituto Emmanuel Mounier de Madrid, en cuyo contexto se ha realizado la presente investigación.

El escéptico antiguo no había negado el concepto, sino el contenido. Su actitud de decir "no hay verdad" es muy distinta de la actitud de quien dice "la verdad no es nada". Aquí, la derrota de nuestro conocimiento llega a ser todavía mayor. Todo vale porque nada vale.

Lo que es negativo en el campo gnoseológico se traduce también en una negatividad en el terreno ontológico. Ante el problema del ser el nihilista responde: no hay nada, ni ser ni valores ni consistencia, ya que en la sociedad líquida en que nos encontramos inmersos nada vale nada. En este nihilismo que se manifiesta como una crisis de valores, no es posible orientarse porque no hay referentes, no hay modelos. En el fondo no hay metafísica. Pero sin referentes, sin modelos y sin metafísica, el hombre tampoco vale nada ni la educación tiene sentido alguno, porque no hay dirección a tomar ni hay a dónde ir. Un cierto ambiente de todo-lo-mismo y la falta de aspiraciones dejan totalmente desorientados a los jóvenes cuando se abren a la vida. Se encuentran en una situación que los hace incapaces de decidir, simplemente porque nunca lo han hecho, nunca en su vida han tenido una confrontación seria, pero cuando tienen que decidir por primera vez están faltos de referentes. El reto educativo es serio porque en él se trata de recuperar los valores, el ser, la consistencia, para construir una propuesta educativa capaz de hacer crecer la persona.

Una segunda actitud que presenta nuestra época y que considero también negativa para una educación seria de la persona es el *pragmatismo*, según el cual el valor de las cosas depende de los resultados. Habría que proponer antes que nada una distinción entre la doctrina pragmatista que hemos citado y el método pragmatista que preconiza la práctica como camino de descubrimiento. No hace falta decir que el uso de un cierto pragmatismo consolida los aprendizajes desde el punto de vista que la práctica precede normalmente al saber. Para que nuestra crítica no resulte injustificada, conviene que se dirija, pues, a la afirmación teórica del pragmatismo, que asegura que la verdad en sí misma depende de la práctica: un enunciado teórico será verdad si es eficaz, si funciona. Según esta convicción todas las grandes ideas se verifican en la práctica. Nada es bueno o mal en sí mismo, si antes no se ha manifestado como conveniente o inconveniente para una acción determinada. En consecuencia, la valoración de las cosas se ajusta más bien a su carácter de utilidad. Este carácter utilitario reduce también el sujeto humano a un ser interesado que busca únicamente lo que le conviene. De esta manera la realidad sólo se verifica y recibe su valor en función de los intereses humanos. Hay que tener presente que, al lado de un pragmatismo de carácter individual y egocéntrico se manifestó también un pragmatismo de carácter más social, que guiaba su criterio buscando lo que es conveniente a la sociedad de manera que

no apareciera tanto el carácter egoísta del individuo. Sin embargo, también en este caso la verificación final de los enunciados queda sometida a su eficacia. En realidad, constato que nuestra sociedad y nuestros ambientes están muy marcados por esos criterios de eficacia: hay que ser productivos, hay que ser personas de provecho, tenemos que optar por la excelencia de nuestros rendimientos, hay que mejorar nuestros resultados. Nuestra educación es desgraciadamente tributaria de estos principios. Cuántos planes de estudios han quedado marcados por los presupuestos pragmatistas y la formación ha priorizado guiarse por los estándares de excelencia, a olvidar el bien de la persona para fomentar la productividad social, cuántas veces los planes educativos han sido orientados de una manera servil a obtener tal tipo o tal otro de servicios que las empresas necesitan.

El tercer aspecto es el *universalismo oceánico*. La humanidad actual se ha descubierto a sí misma viviendo en un mundo muy comunicado en el cual todos los colectivos humanos son cada vez más cercanos, las distancias se han acortado y el planeta se ha vuelto más pequeño. Toda la sociedad se encuentra involucrada en una situación nueva en la que los hombres y mujeres habitan en un único mundo globalizado. Un nuevo pensamiento ha ido surgiendo, movido por la extensión y por la rapidez de las comunicaciones y sacudido por la interrelación de los problemas. Este pensamiento converge hacia la idea de un hombre universal y globalizado. Se ha inspirado en muchos casos en el descubrimiento de las espiritualidades orientales, especialmente del budismo o del taoísmo, y ha sido influido por las técnicas de dominio del cuerpo y de la mente. Todo ello ha desembocado en una actitud de identificación espiritual con la totalidad de la naturaleza y en la disolución de lo que es personal. Este modelo espiritual podría ser llamado "*oceanismo globalizador*", por aquello de la gota de agua disuelta en el océano. Esta tercera actitud encuentra muchos adeptos entre los que huyen de nuestro mundo materialista buscando una respuesta espiritual. El espíritu se siente inmerso en aquel mar de totalidad en que se pierde. La búsqueda de una paz interior lleva también a la idea de que todos somos uno y que sólo conseguimos la unidad en la medida que nos vaciamos de nosotros mismos. El precio a pagar por aquella serenidad interior es la disolución de la propia persona, la pérdida de la propia iniciativa y, más aún, la renuncia a la propia responsabilidad. No creo que sea éste el camino que haga madurar la persona, y que la lleve a una vida más autónoma y responsable, sino que más bien parece una vía hacia la evasión de cualquier compromiso y una voluntad de olvidar cualquier responsabilidad.

La crisis generalizada que vive nuestro mundo es en el fondo una crisis de *pensamiento fuerte*. Como si las facilidades de la tecnología actual hubiesen adormecido nuestro espíritu que se ha vuelto demasiado perezoso para interrogarse

en profundidad y llegar a las últimas consecuencias. Por eso yo postulo una seria fundamentación del acto educativo, considerado como la realización de un proyecto fundamental que crea en la persona como idea directiva. Tal proyecto tiene que encarar el trato con cada hombre y cada mujer, en su estado de niño o de joven que se acerca a nuestras escuelas. Un tal proyecto se ofrece también a las familias como una tarea a realizar juntos, estando de acuerdo en unas mismas convicciones; finalmente es un proyecto que quiere ser un servicio a la sociedad humana que quisiéramos convertir en verdadera comunidad. Así pues, la relación de la escuela con las familias no tendría que reducirse a una relación contractual en la que se ofrecen unos servicios a cambio de dinero; tendría que ser más bien el primer paso de una verdadera comunidad en acción que busca desembocar en una vida más humana. Sin duda cada joven guiará libremente el timón de su nave hacia rutas bien diversas y nunca marcadas anticipadamente, pero cuando lo hagan ejercerán un acto de plena autonomía en el que podrán reconocer la educación recibida. A las dificultades obvias de la vida, de la naturaleza y del sistema, ellos opondrán otra evidencia, la de su existencia personal.

2. ¿Qué es el hombre? La identidad de la persona

*Cada hombre es un todo... El sistema de la filosofía no existe en ningún otro lugar más que en el hombre mismo*³. Acercarse a la realidad del hombre no es el camino de una abstracción, sino la aproximación al hombre concreto. ¿Cómo presentarlo mínimamente? ¿Un yo, una conciencia, un sujeto, una persona? Todas las definiciones claudican porque el hombre existente es esencialmente indefinible. Su ser no puede ser capturado en una idea. Cuando nos dirigimos esta pregunta a nosotros mismos, tampoco obtenemos una respuesta satisfactoria. ¿Quién soy, yo? Nos miramos al espejo y tenemos la impresión de encontrarnos ante un extraño. Cuando hemos explorado algunas de nuestras capacidades nos hemos topado también con nuestros límites, pero eso tampoco aclara nuestra búsqueda. Aunque muchos filósofos de todas las épocas han intentado responder a esta pregunta sobre la identidad del hombre, sus respuestas sólo se han aproximado tímidamente a la realidad de un gran misterio. Mi existencia, mi ser, es un misterio que se desenvuelve y que voy reconociendo en el tiempo que lleva del nacimiento a la muerte. Detrás de mí muchas posibilidades han quedado ya cerradas, y delante de mí quedan todavía muchas oportunidades abiertas que me resultan desconocidas. Algunas se me ofrecerán sin que yo las haya previsto o buscado, otras serán el objeto de

³ ROSENZWEIG, F. *Briefe* 713. *Carta a Rosenstock*.

mi querer o la frustración de mi fallo. Algunas me encontrarán preparado, otras se presentarán de improviso. Ante estos enigmas que he vivido y los demás que me esperan veo al hombre como un dinamismo capacitado para hacer muchas cosas en el mundo en que se encuentra situado y con la existencia que le ha sido ofrecida. Maine de Biran decía que el pensamiento y la personalidad del hombre eran el fruto de un esfuerzo y de su repetición, un esfuerzo que topa con las resistencias externas. Es como si el hombre estuviera situado entre dos extremos que lo solicitan cada uno hacia su posición, el extremo de lo finito y el extremo de lo infinito. La realidad que le toca vivir es, pues, una realidad desproporcionada, mediación entre dos extremos que Maine de Biran traducía en el principio: "homo duplex in humanitate sed simplex in vitalitate". Tal realidad de un "Homo capax" es la que Ricœur intenta describir a lo largo de su filosofía cuando emprende el camino de una reflexión de largo recorrido para explorar las posibilidades de la identidad de la persona. Mostrará esta capacidad humana de poder decir, poder obrar, poder narrar y narrarse y, finalmente, de poder considerarse imputable de las consecuencias de las acciones propias. Esta larga reflexión está expuesta en su obra más importante, "Soi-même comme un autre". En definitiva, nuestra aproximación a la identidad humana seguirá de cerca la reflexión de Ricœur que culminará en la presentación de un sujeto narrativo, es decir, un sujeto que se manifiesta a través de su historia, a la manera de una narración que se abre a la inteligencia lectora que quiera comprenderla. La investigación sobre la identidad del hombre puede comenzar por establecer dos cuestiones bastante triviales pero que pueden servir para situarnos. En efecto, podemos preguntarnos dónde estamos y hacia dónde nos dirigimos. En el fondo, todos los trazos que describen nuestra identidad podrían reducirse a la respuesta a aquellas dos cuestiones, ya que el hombre tiene capacidad de dar razón de su situación y de su progreso.

Estas dos preguntas nos han de conducir a realizar nuestro propósito, que no es otro que trazar unas pinceladas de lo que tendría que ser una educación personalista y establecer cuáles son los criterios en que se basa. La pregunta sobre el dónde es al mismo tiempo una pregunta geográfica e histórica, que nos inscribe en el espacio y el tiempo. Ello significa que no podemos pensar nuestra condición humana fuera de las coordenadas del espacio y del tiempo. En concreto, eso significa que somos ciudadanos de un determinado país, que en nuestro caso es Cataluña, y que habitamos en un tiempo determinado, que es el siglo XXI, heredero de todas las crisis –sociales, económicas, políticas y culturales– que ya empezaron en el siglo XX. En resumen, vivimos en nuestro enclavamiento europeo bajo el peso de una historia que ya nos ha constituido antes de nuestro nacimiento. La vida de cada uno de nosotros ha aparecido dentro de este horizonte de referencia, que se particulariza todavía más con las cosas y los sucesos que han tejido la experien-

cia viva de cada uno de nosotros y que se han ido conformando según nuestros propios intereses. De esta manera podemos describir nuestro mundo público en el cual nos encontramos situados. Este mundo se nos impone y no podemos negarlo a menos que intentemos huir de él escapándonos de la realidad. Es cierto que a la vida humana se le ofrecen escapatorias para huir de este mundo, que en muchos casos se vuelve amenazador. La actitud de quien rechaza el mundo o que se niega a reconocerlo se puede traducir en huidas fantasiosas, pasajeras o definitivas, que tarde o temprano conducen a la locura. En conclusión, podemos concluir que aquel horizonte de referencia que llamamos mundo nos impone una aceptación de base que no podemos cambiar.

Y sin embargo, aquel horizonte de nuestro vivir que constituye nuestro mundo ofrece una plasticidad con la que se puede interactuar en mayor o menor medida. Por un lado desde el horizonte el mundo estimula nuestros propios intereses, y por otro se ofrece también a nuestra transformación. Ricœur insinúa ya esta interacción en su obra primeriza, *Le Volontaire et l'involontaire*. No es solamente nuestro cuerpo, movido por el impulso de la necesidad, el que se encamina hacia aquello que ha de saciarlo, sino que desde fuera de él, desde la realidad del objeto conocido, recibe una llamada que le atrae

Aquí radica el hecho decisivo, cuando la necesidad ha descubierto su objeto y su itinerario no se tratará tan sólo de una falta o de un impulso que viene del cuerpo, sino de una llamada que viene de fuera de un objeto conocido. Yo no soy empujado fuera de mí únicamente desde mí mismo sino atraído fuera de mí a partir de alguna cosa que está en el mundo⁴

Podemos afirmar que el mundo es capaz de una transformación a través de nuestra propia acción, pero al mismo tiempo aquella transformación nos transforma también a nosotros mismos. La acción educativa se inscribe en esta transformación de lo que nos ha sido dado en nuestro entorno, que se traduce también en transformación de nosotros mismos. Por este motivo las dos cuestiones resultan pertinentes: dónde estamos y hacia dónde vamos. Hay que tener claro en qué mundo estamos y qué transformación pretendemos. Ello significa que hemos de tener claras las metas que nos hemos fijado para que puedan dirigir nuestro progreso.

La vida del hombre es un camino, un camino que no está trazado ciertamente, pero que hay que saber qué busca. Marcel describía al hombre como el *homo viator*, en el sentido de que su ser consiste en caminar y, en este sentido, estaba de acuerdo con las dos cuestiones que hemos propuesto, ya que no se puede caminar si no

⁴ RICŒUR, P. (1986) *Voluntario e involuntario*, Buenos Aires, Docencia, p. 92.

sabemos dónde nos encontramos ni hacia dónde vamos. Vivimos en una época de nihilismo y de crisis de valores y parece que en nuestros tiempos no esté bien visto hablar de «caminar». De hecho, algunas corrientes pedagógicas actuales se contentan con proponerse objetivos a corto plazo que pretenden satisfacer las necesidades inmediatas y responder a las pulsiones innatas, a la búsqueda de un hombre feliz. Algunos proyectos pedagógicos se limitan a buscar los medios tecnológicos que desarrollen aptitudes y capacidades sin preguntarse hacia dónde nos llevan. En realidad, el objetivo final del pedagogo, que ha de constituir el esqueleto del vivir humano, se ha pensado poco y, así, no disponemos de propuestas que se preocupen por una verdadera transformación del hombre. De hecho, una propuesta que sólo seduzca las pulsiones innatas de los individuos humanos con el afán de satisfacerlas, incluso si afirma perseguir como objetivo un mundo feliz, no sería una propuesta suficiente. El camino del hombre es más largo y más complejo que los objetivos que se proponen ciertas pedagogías. La realización del hombre no excluye el paso por la contrariedad y la experiencia de la propia debilidad, el error y el dolor se entrecruzan en el vivir humano y su progreso siempre está expuesto al fracaso. Eso quiere decir que el individuo humano tiene que asumir la contradicción si pretende llegar satisfactoriamente a sus metas. Pero una propuesta que redujera la acción educativa a una interacción mecánica de un mundo de robots, que estableciera la realidad de cada individuo como una prolongación a la respuesta de las máquinas, no podré tampoco llenar las expectativas de la realización del hombre. Ya que por esta vía se colapsa la propia iniciativa, se esquivo el encuentro con la propia conciencia y se pierde la propia identidad. Es aquí donde un filósofo como Rosenzweig opone el individuo, es decir el hombre como formando parte de la naturaleza y de la sociedad o, dicho de otra forma, el hombre como objeto del sistema, al Yo, que se despierta al sentimiento de su realidad irreductible en la experiencia de su angustia ante la muerte, y que accede a su verdadera existencia personal en la experiencia de la Revelación.⁵

Llegados a este punto, hemos de avanzar nuestras convicciones, que se inscriben en una concepción, de la corriente personalista según la cual el hombre es persona. Nuestras ideas se encuentran focalizadas por el pensamiento de Mounier, por las corrientes de la filosofía de la conciencia y, sobre todo, por el seguimiento de unas directrices fenomenológicas que nos permitan avanzar sin extraer de ellas proposiciones dogmáticas de aspecto metafísico. Todo el hilo conductor es deudor del magisterio de Paul Ricœur, que me pasó la brújula para poder guiar felizmente el retorno de mi nave a Ítaca.

⁵ MOSES, S. (1982) *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Paris, Verdier, p. 45.

3. Rasgos esenciales del personalismo

Empezaré, pues, recordando algunos trazos esenciales de un pensamiento personalista como el concepto de persona. Según Mounier, ¿qué significa ser persona? ¿Qué significa decir que el hombre es una persona? A su entender quiere decir que consideramos al hombre como una substancia espiritual, capaz de actuar a partir de una escala de valores que él mismo ha asumido. Es un concepto, por tanto, que viene de lejos aunque recibe matices de nuestro tiempo, ya que la concepción del hombre-persona tiene una historia más reciente en la filosofía occidental que la consideración del hombre-individuo. Por un lado, nosotros somos herederos de la metafísica aristotélica que es la que consideró al hombre desde su naturaleza genérica y construyó su consistencia a partir del concepto de sustancia. Esta consistencia se refleja en el aspecto de *res* o «cosa», que asimila la realidad del hombre a cualquier otra realidad consistente y, al mismo tiempo, su naturaleza propia le distingue de ella. Sin embargo, el concepto de persona encuentra sus orígenes en la llegada del cristianismo, que abre al reconocimiento de la dimensión espiritual de la vida humana, ya que la fe cristiana está preñada de un mensaje de dignidad de la vida humana al reconocer la existencia de cada persona como única y querida por Dios, que le otorga el carácter de hijo. Boecio fue el primero que corrigió la concepción aristotélica del hombre aplicando el carácter de persona a cada individuo humano, reconociéndolo como una sustancia única de naturaleza espiritual. La escolástica medieval continuó aplicando este concepto de persona dentro de un esquema metafísico que seguía en gran medida la concepción de los antiguos.

Con la llegada del Renacimiento el hombre experimentó un ensanchamiento de su espíritu hasta captar sus aspiraciones infinitas que, por primera vez le hacían sentir la inmensidad de su valor y la filosofía moderna consiguió interiorizar el arraigo de todos los problemas en un sujeto pensante. Por esta vía encontraremos por primera vez la aplicación del concepto de persona a la dignidad única de cada ser humano, en la filosofía crítica de Kant, cuando en el momento de descubrir qué es una conciencia moral, encuentra que es una persona, es decir que es un fin en sí misma y no puede convertirse en medio para ninguna otra finalidad que no sea ella misma. Desde la filosofía de Kant la dignidad del hombre queda establecida como base de cualquier comportamiento ético y como condición de cualquier sociedad humana. Con las filosofías de la existencia que se presentan a partir de Kierkegaard se irá perfilando el carácter único de la vida del hombre y de rebote su valor. Las filosofías de un pensamiento reflexivo, como el de Main de Biran, de Bergson o de Blondel, irán profundizando también en la naturaleza de tal intimidad humana. Llegamos de esta forma a las puertas del siglo XX, en

que aparece un pensamiento personalista más explícito. Las filosofías de aspecto dialógico, como las de Buber, Ebner o Rosenzweig, o las filosofías nacidas de un contexto más existencial, como las de Marcel, Jaspers o Berdiaev, precederán la aparición de los pensadores propiamente personalistas como Mounier, Nabert, Lacroix, Nédoncelle o Landsberg. Y, más cercanos a nosotros, podríamos citar Lévinas, Ricœur y Marion. Desde el pensamiento de todos estos autores se hace notar que la marca distintiva de la persona es su cualidad subjetiva, su existencia libre i abierta, capaz de desarrollarse y de integrar progresivamente todas sus virtualidades. Ellos le reconocen una libertad de iniciativa capaz de responder a las interpelaciones que le llegan, guiándose por una escala de valores voluntariamente aceptada y asumida. Todas estas vivencias integradas por una existencia consciente de sí misma se convierten en signos de identidad capaces de dar razón de la realidad única de aquel sujeto, realidad que se articula alrededor del nombre propio.

Vemos este concepto de persona como contrapuesto al concepto de individuo, que es puramente cuantitativo y sólo singulariza a un miembro de la especie humana y, por tanto, no refleja el carácter único y espiritual de la persona. La individualidad del singular implica que es intercambiable entre los innumerables miembros de una pluralidad. Desde el punto de vista social, esta agrupación de una pluralidad de individuos se tipifica como una masa, un montón de gente sin nombre, en la cual se ha disuelto la verdadera singularidad personal. Así, los asistentes a un espectáculo, como por ejemplo los de un partido de fútbol, forman un grupo compacto en el cual las características que identifican a cada uno de los integrantes son insignificantes. Cada individuo cuenta únicamente desde el punto de vista numérico, hasta el punto de que su carácter propio, aquello que constituye su verdadera identidad es indiferente, es decir, no permite diferenciarlo de los demás. Cuando hacemos la descripción del grupo a partir de los individuos, sólo los contamos, hasta el extremo de que se pueden substituir los unos por los otros. Lo que pretende el grupo asociativo es una finalidad externa a sus miembros y se puede conseguir sin que repercuta en su realización. No ocurre lo mismo con la consideración del hombre como persona, ya que este concepto implica que cada uno manifiesta aquello que le es más propio, su carácter único e insustituible, que es el verdadero rasgo de la identidad. Como veremos, el carácter incluye todos los elementos diferenciales naturales y adquiridos por el propio trabajo de la persona y, por tanto, asumidos voluntariamente.

Desde el punto de vista social la persona se integra en una comunidad, en la que cada uno disfruta de un nombre y en la cual se le reconoce su lugar, de manera que se convierte en única e insustituible. La comunidad es como una persona de personas construida por las relaciones recíprocas de los unos con los otros. Así

pues, la presencia y la acción del hombre–persona se convierte en esencial para la existencia de la comunidad. Las relaciones entre los miembros de la comunidad son determinantes de manera que cada uno cuenta para el conjunto de la comunidad, su influencia repercute en la vida de los demás, de manera que su presencia se deja notar. La finalidad de la comunidad se encuentra en ella misma y no puede ser conseguida sin que las personas la consigan también.

La naturaleza de la filosofía que se puede hacer cargo de la persona es distinta de la filosofía en uso en la tradición occidental. Si el estilo de filosofía se reconoce por el tipo de pregunta que formula, hay que considerar que la filosofía de la tradición occidental está determinada por la interrogación: ¿qué es eso? Es una pregunta que ya orienta la respuesta hacia la cosa, de manera que ya sabemos qué respuesta obtendremos. La pregunta se dirige ya a una naturaleza neutra, que no puede responder por sí misma. En consecuencia, es una pregunta que lleva a una respuesta de base materialista, porque la cosa no dispone de ningún tipo de iniciativa. El filósofo no aspira a otra cosa que a determinarla y clasificarla en un marco de entidades jerarquizadas, como por ejemplo un naturalista que clasifica los insectos en un insectario o las hierbas en un herbario. Sin embargo, abordar la cuestión de la persona exige otro tipo de filosofía. Tiene que emitir una pregunta pertinente dirigida a un ser vivo, un ser con iniciativa y que se posiciona diferentemente según la relación que establece. Como que no se trata de una cosa, la pregunta pertinente que se le debe dirigir no es: ¿qué es, esto? sino ¿quién eres? Así pues, es el quién y no el qué lo que hace que la pregunta se abra a una interrogación personal. La pregunta no se dirige a una naturaleza neutra, que no puede responder desde ella misma, sino a un ser vivo de quien se espera una respuesta directa venida de él mismo. En realidad se trata de una interpelación.

Como decía Buber, la forma pertinente de llegar al otro no es plantear la pregunta en tercera persona sino en segunda persona, es decir, reconociendo la presencia de un tú, cosa que supone la existencia de una estructura de diálogo. Llegados a este punto, tendríamos que desear que una filosofía distinta, en gran parte todavía por hacer, respondiera a este segundo tipo de preguntas, no a las preguntas del qué, sino a las preguntas del quién. La filosofía occidental, especialmente desde la Modernidad centrada en el «yo pienso» cartesiano, ha partido de un centro único a partir del cual se construye un sistema también único. La posibilidad del reconocimiento de la persona del otro posibilita un pensamiento con dos centros, construido como una elipse a partir de sus dos focos, una filosofía de largo recorrido de carácter hermenéutico, que permita interpretar un pensamiento a partir de un otro y que se abra así al pluralismo. Esta es la filosofía que creemos que se encuentra en la base de la interpretación de la realidad de la persona. Una

invitación a leer la realidad de una manera distinta la brinda Lévinas cuando dice que existen dos interpretaciones de la realidad: la objetiva, de las cosas, y la subjetiva, de las personas. Una interpretación de la realidad sólo desde el aspecto objetivo marcaría el verdadero dominio de lo que él llama materialismo, es decir, la filosofía de lo neutro, donde nada dispone de iniciativa; esta filosofía no puede alcanzar el nivel personal porque se queda siempre en una interpretación neutra de la realidad, en la que la persona ha sido también neutralizada. En cambio, la interpretación de la realidad desde la existencia del sujeto correspondería a una verdadera filosofía personalista.

Aquí hay que hacer una aclaración fundamentada en la distinción que hace el filósofo Wilhelm Dilthey entre los conceptos de explicación y comprensión, que están en la base de la distinción entre la metodología de las ciencias de la naturaleza y la metodología de las ciencias del espíritu. La filosofía hermenéutica analiza la objetividad de la vida humana a partir de la conciencia histórica, pero la historia sólo puede ser comprendida a partir de las otras conciencias en continua conexión con ellas. Esta aclaración era necesaria porque la pregunta por el hombre que nos hemos propuesto desde el principio no puede tener una aproximación descriptiva, como la que la ciencia hace sobre un objeto de la naturaleza, en la cual el conocimiento aspira a la captación completa de su objeto a través de la explicación. La aproximación al conocimiento de la persona sólo puede ser comprensivo, en el sentido que Dilthey da al término comprensión, que implica interpretación y empatía de aquello que no se puede poseer. La vida del hombre es libre y se nos escapa. No puedo poseer su realidad porque está en cambio constante y, en tanto que es una realidad viviente, no puede ser abarcada. Siempre es más de lo que el conocimiento pueda captar. Pretender atraparla en un concepto equivale a reducirla a cosa, a etiquetarla, y por tanto, a falsear su realidad personal. Así pues, ningún concepto puede definir la persona, ni podemos abrazarla sin falsear su realidad. ¿Cuál es, pues, la realidad de la persona? La persona es realmente indefinible, porque por esencia está abierta al infinito y su vida se desarrolla con un progreso ilimitado. Sin embargo, está situada en la finitud y sus límites verdaderos se manifiestan en el momento de la muerte. Es el momento en que acaba su progresión, de manera que, sólo entonces, podríamos definirla, si realmente conociéramos la totalidad de su ser. Pero tal realidad se nos escapa en aquello que la persona tiene de libre y de íntimo. Comprender el ser de la persona se convierte en una tarea difícil, incluso para uno mismo. La pretendida claridad del «cogito» cartesiano, que permitía un reconocimiento inmediato en la claridad y la distinción de un brillo evidente, se convierte en oscura cuando en el *cogito* humano se mezclan lo desconocido, lo inconsciente y lo incontrolado, que traducen la naturaleza del ser humano como algo quebradizo. El esfuerzo por identificarnos

e identificar a los demás se convierte en un proceso difícil y penoso. En el fondo de la pregunta «¿quién soy?» o «¿quién eres?» se encuentra una respuesta, pero Ricœur nos recuerda que tal respuesta no es fácil:

La vida, al menos en su estadio humano, es una situación compleja y enredada, un problema no resuelto, los términos del cual no son ni claros ni concordantes. Por eso se trata de una cuestión abierta dirigida a la voluntad: por eso hay un problema de elección y un problema moral.⁶

4. La condición humana

En efecto, avanzamos a través de intuiciones sobre la condición humana que consideramos esenciales y que se inspiran en las aportaciones de Buber, Rosenzweig, Mounier, Nédoncelle, Berdiaev, Marcel, Ricœur, Lévinas o Marion. Todos ellos se confrontan con un acceso a la persona que no sea objetivo, que no reduzca la persona a objeto, o que pretenda más explicar que comprender. Para no quedar, pues, atrapados en un mundo objetivo, conviene un momento voluntario y una elección que nos permitan acceder al otro no con una actitud cualquiera sino con una actitud purificada por un respeto ético. Hace falta un hombre despierto, una relación personal, un respeto por el rostro del otro, un camino ético, para situar al hombre en su verdadera perspectiva. Se trata de un acceso que reconoce la personalidad del otro y que establece una relación verdaderamente humana en la cual el otro no es una cosa sino una persona portadora de un nombre. El otro sólo puede ser abordado nombrándolo. El nombre es lo que tiene de más propio y es lo que le identifica. Nombrarlo es entrar en relación con él, aunque no sea todavía un conocimiento. Nombrar al otro es interpelarlo, llamarlo, pero no es definirlo. Recordemos solamente cómo los nombres en algunas culturas, como la cultura bíblica, pretendían ser explicativos de la propia realidad. Con todo, esta interpretación era más un intento que una realidad. Así pues, esta identificación a través del nombre no queda tampoco exenta de problemas.

3.1. La humanidad del “sí mismo”

Para afrontar la dificultad de la identidad personal Paul Ricœur propondrá lo que él llama la hermenéutica del sí mismo, que presenta en su obra *Soi-même comme un autre*. Se trata de un estudio profundo a través de las principales corrientes del

⁶ RICŒUR, P. *Voluntario e Involuntario*, op. cit., p. 115.

pensamiento actual para encontrar el hilo conductor de un sujeto que es conciencia y que no se presenta desde la figura epifánica del yo, sino desde la actitud reflexiva del *sí* mismo. Decir *quién* es este *sí* mismo no tiene una respuesta inmediata, como pretendía la evidencia del *cogito* cartesiano, sino que implica un largo camino a través de su decir, de su actuar, de su narrarse y de su comportarse de una manera moral. Cuando Ricœur encara el tema de la identidad de este *sí* mismo, muestra que la existencia humana se interpreta en dos niveles diferentes de identidad: por una parte lo que él llama identidad-*idem* (*mêmeté-sameness-Gleichheit*) y por otra la identidad-*ipse* (*ipseité-selbshood-Selbstheit*). La primera se determina sobre la base de la sustancia, que se presenta con unos trazos invariables que la identifican; la segunda se manifiesta desde el reconocimiento interior, que se testifica a partir de la palabra dada y del mantenimiento de las promesas.

El problema entre ambas identidades sólo surge cuando aparecen las consideraciones temporales de la existencia personal, ya que es en el hecho de la *permanencia en el tiempo* donde se confrontan las dos interpretaciones. El conjunto de rasgos personales que manifiestan una identidad, como pueden ser los datos que aparecen en mi tarjeta de identidad –nombre, apellidos, fecha y lugar de nacimiento, sexo y filiación– constituyen las coordenadas espacio-temporales que determinan el lugar de una persona. Las instituciones del Estado que han de controlar la identidad de los ciudadanos se pueden fijar todavía en otros elementos que lleguen a determinar la identidad de alguien con toda precisión, sea por las huellas digitales, el fondo del ojo o, incluso, el código genético. Pero se trata de una identidad puramente externa y que, aunque nadie más pueda suplantar nuestro lugar, no estaría enriquecida por elementos propiamente interiores. Todos aquellos elementos de mi identidad son externos a mí mismo y, por más que queden señalados por las marcas de mi físico, son cambiantes en el curso del tiempo. El peso, la altura, la figura o el color de los cabellos son rasgos que nos inscriben en el mundo de los vivientes y que están sometidos a los avatares del tiempo: en efecto, podemos engordar, adelgazar, teñir nuestro cabello, incluso sufrir un accidente que nos desfigure y dificulte el reconocimiento de nuestra identidad. Sin embargo, siempre dispondremos de elementos para mantenerla: pensemos en los casos límite de los campos de concentración, donde toda la identidad de los allí confinados quedaba reducida a un número marcado en la piel, la cual cosa implicaba un grado extremo de degradación en el reconocimiento humano. La «identidad *idem*» es pues un primer escalón en el reconocimiento de la individualidad, ya que los elementos descriptivos que la constituyen permiten señalar a una persona única entre una multitud. Ahora bien, todos aquellos rasgos son repetitivos y se podrían reproducir de una persona a otra hasta producir confusión. De hecho, se pueden reproducir o simular, como en los intercambios de identidades que se han visto en

las astucias del espionaje o bien se pueden multiplicar tal como lo preconiza una educación masificada, que pretende la producción de un cierto tipo de alumno. La biogenética presenta la posibilidad del caso extremo de la clonación que implica la multiplicación indefinida de una identidad. Los relatos de ficción proponen también otra paradoja, la de un hombre sin atributos y, por tanto, sin posibilidad de identificarlo. Robert Musil dejó un relato insólito sobre un individuo que opta por disolver su yo y aceptando ser muchas cosas a la vez.⁷ Derek Parfitt con su laboratorio de ciencia-ficción también pone a prueba la identidad en unos casos en que fracasan todos aquellos criterios y, como consecuencia, preconiza que la liberación del yo es benéfica para la vida humana. Así pues, hay que profundizar algo más en la naturaleza de aquella identidad-ídem.

En efecto, si observamos bien la identidad-ídem nos daremos cuenta de que incluye diversas relaciones. Este principio confirma el carácter relacional de la identidad que Kant ve integrarse en la categoría de la sustancia. En primer lugar, podemos hablar de una identidad *numérica* que hace que dos manifestaciones de una cosa designada por un nombre invariable no hacen propiamente dos cosas sino una sola. Identidad significa aquí unicidad y a esta relación le corresponde la operación de la identificación que convierte el conocer en un reconocer: la misma cosa, dos veces, *n* veces. En segundo lugar, podemos hablar de identidad *cualitativa*, es decir la semejanza extrema entre dos realidades las hace intercambiables, como por ejemplo dos personas que van vestidas igualmente las podemos intercambiar una por la otra. A esta relación le corresponde la operación de la sustitución. Ahora bien, ambas identidades pueden inducir a duda cuando se interpone el tiempo entre dos manifestaciones de la misma cosa, especialmente cuando están separadas por una gran distancia. Así, saber que el hombre que está ante un tribunal y el autor de un presunto crimen sea la misma persona puede quedar sin respuesta. A primera vista parece por tanto que la cuestión de la permanencia en el tiempo afecte a la identidad-ídem. Por este motivo, hay que invocar un tercer criterio de la noción de identidad, *la continuidad ininterrumpida* entre el primero y el último

⁷ MUSIL, R. (1997) *El hombre sin atributos* (1930–1942). El hilo argumental de *El hombre sin atributos* es muy simple. En 1913, un año antes de empezar la gran guerra, comienza la preparación del séptimo jubileo de la coronación del emperador Francisco José, que tenía que celebrarse en 1918. El narrador lo explica desde el punto de vista de quien ya sabe que la pretendida celebración del imperio acabará en necrología. La disolución del marco político colectivo es anticipada por la decisión del protagonista, Ulrich, de disolver su propio yo: porque no sabe qué hacer con sus talentos de hombre moderno, Ulrich (trasunto del autor) prefiere parecer muchas cosas antes que definir su propio ser. En aquel panorama del ocaso definitivo del mundo y del sujeto se intercalan una multitud de episodios, observaciones y argumentos paralelos que quedan reflejados en la conciencia del protagonista. El único refugio que éste encontrará será el amor transgresor por su hermana.

estadio del que consideramos el mismo individuo. El tiempo, efectivamente, ha actuado como un factor de desemejanza en el individuo, que ha envejecido, ha madurado o, simplemente, ha enfermado. Teniendo en cuenta que el tiempo se convierte efectivamente en una amenaza para el reconocimiento de la identidad, no podemos superar esta dificultad si no se supone en la base de todos aquellos cambios *un principio de permanencia en el tiempo*.

La noción de la identidad-ipse implica una forma de permanencia en el tiempo que no se reduce al esquema de la sustancia. En efecto, hablando de la existencia humana disponemos de dos modelos de permanencia en el tiempo que no son reductibles a la sustancia: el carácter y la palabra dada. Ricoeur entiende por *carácter* el conjunto de marcas distintivas que el individuo humano ha elegido a través de su propia existencia y que permiten identificarlo como él mismo. En la medida que el carácter refleja la existencia de una persona única podemos llamarle *personalidad*. Estamos de acuerdo con Ricoeur que el *carácter* ha sido configurado por la secuencia de una vida y ha sido asumido libremente por una voluntad activa: ha sido forjado por actos, sucesos, vivencias, pasiones y determinaciones que constituyen una identidad de otro tipo que la identidad-ídem ya que está caracterizada por la fidelidad a sí mismo. No obstante, además del carácter existe otro modelo de permanencia en el tiempo: se trata de la *palabra dada y mantenida*, entendida como una actitud de fidelidad prolongada. Por eso, mantener la palabra dada implica también una permanencia en el tiempo. En un cierto sentido, es como un reto que se debe afrontar, una voluntad de no cambiar, una promesa mantenida que pide una justificación ética. No hay que dudar, pues, de que este segundo tipo de identidad, la identidad-ipse, tiene una cualidad superior a la primera, ya que por ella la persona se hace merecedora de confianza. Potencialmente todos los individuos están destinados a adquirirla, pero no todos lo consiguen. A veces la vida de algunas personas queda como recortada y de la ipseidad no queda más que su aspecto originario y primitivo como la afirmación egocéntrica de sí mismo.

3.2. La identidad narrativa

En consecuencia, la identidad-ipse que se describe aquí queda alejada de la identidad-ídem de manera que entre una y otra se abre un intervalo de sentido que hay que llenar. Ricoeur considera que la «identidad ídem» y la «identidad ipse» son como los dos polos de una tensión dialéctica entre los cuales se encuentran los humanos en todas las situaciones intermedias. El pensamiento de Ricoeur se vuelve aquí enormemente fecundo, ya que por el camino de una hermenéutica del sí mismo, ha conseguido situar aquel punto medio en el cual se encuentra el

hombre y ha intentado formular la gramática para poderlo describir. El largo recorrido del pensamiento de Ricoeur ha pasado por la fenomenología, la simbólica, la hermenéutica del psicoanálisis y la hermenéutica de las religiones, el estudio de las figuras literarias y la narratología, hasta expresar la existencia humana en términos narrativos. En primer lugar, el estudio de la metáfora, como incorporación de un nuevo sentido a la expresión poética, le ha permitido captar una realidad que todavía no ha sido dicha, adivinando un camino hacia la comprensión de lo real; y, en segundo lugar, el estudio de la narración le ha permitido interpretar la vida humana como si se tratara de un relato que se está configurando. Da nacimiento aquí al concepto de identidad narrativa que traduce la identidad personal en un relato que se extiende de la vida a la muerte y que se ha construido con todas las vivencias positivas y negativas, asumidas e inconscientes, activas y pasivas, que constituyen el hilo de la vida: que un tal relato sea más o menos ordenado dependerá de la puesta en intriga a través de la cual el sujeto quiera darle forma. La identidad narrativa que expone la vida humana como un relato de sí mismo constituye para Ricoeur el puente que buscaba entre la identidad ídem y la identidad ipse. La mediación entre los dos extremos del carácter y de la palabra dada y mantenida por la promesa, dice el autor, ha de ser ocupada por la noción de identidad narrativa, que oscila entre los dos límites, el inferior donde la continuidad en el tiempo expresa la confusión entre el ídem y el ipse, y un límite superior donde el ipse cuestiona su identidad sin la ayuda y el apoyo del ídem.

Llegamos al final de esta primera reflexión sobre la identidad humana. La *filosofía personalista* permite mostrar un modelo que interpela la acción educativa muy de cerca. Por eso me gustaría acabar dejando unas cuestiones abiertas al debate: ¿a dónde nos ha conducido, esta reflexión sobre la identidad personal? Parece que el hombre y la mujer emergen como personas desde la vivencia de su existencia humana como conciencias de sí mismo, reflexivas, i lo hacen en el seno de una comunidad. Ello significa que hay que considerar a las personas en relación con otras personas y es en estas relaciones donde se enriquecen o empobrecen su propio reconocimiento y su propia autoestima. En el seno de aquella comunidad y en relación con su propio ser es donde crecen, es decir, experimentan la emergencia de su libertad y de una conducta más autónoma. En este contexto nos hemos de preguntar cuál es el ambiente educativo que favorece la eclosión de esta persona libre y autónoma y cuál es el ambiente que la dificulta.

La consolidación de la persona supone la confirmación exitosa de su crecimiento. Ante la posibilidad de la disgregación o atomización de todos los elementos constitutivos de la vida humana, que es la consecuencia de vivir sin cuidado, el progreso de la persona implica la integración positiva de la existencia. Eso exige

una asunción de la propia vida a partir de un núcleo de conciencia que reconozca su vida como propia. Asumir la propia vida pasa por estar presente a los acontecimientos que se producen en el espacio y en el tiempo en los que el hombre vive arraigado. Pero pasa también por asumir los propios actos y las propias decisiones a partir de una voluntad que tome en mano la propia vida, reconociendo y aceptando pacientemente las adversidades y asumiendo la responsabilidad para intervenir. De esta forma la vida humana incluye saber gozar con alegría y saber encajar los contratiempos, saberse capaz de certezas, dudas y errores. Por tanto, la acción educativa ha de ser integradora y no atomizadora, haciendo nacer una conciencia sólidamente humana.

Ricoeur ha descrito la realidad de la persona como una *identidad narrativa* y ello implica que hay que construirla de tal manera que pueda ser leída. La identidad narrativa se extiende entre dos extremos: por un lado los rasgos de nuestro carácter y por otro las fidelidades a nuestros proyectos y a nuestras promesas. Pero hay que dar unidad a este vivir para que no sea un vivir disperso, que pueda tener aquella puesta en intriga que Aristóteles deseaba para la buena narración. Este orden ha de hacer posible entender qué hacemos a partir de lo que nos proponemos para que nuestra vida sea coherente. Como dice el poeta Kavafis, la vida es como un camino de retorno hacia la propia Ítaca, y hay que enriquecerlo por el bagaje vivido, colmado de vivencias prometedoras. Eso implica el paso por el mundo de la cultura, por el asentimiento a nuevos conocimientos, por la creación de nuevas relaciones y por la aventura de un camino lleno de realidades y fantasías que nos han hecho crecer. ¿Cuáles son los compañeros de ese viaje, cuáles las experiencias enriquecedoras, cuáles los relatos vivos o de ficción que nos llenarán de palabras y de ideas? ¿Qué argumentos harán posible que elijamos lo bueno y que rechacemos lo menos bueno para que nuestro espíritu sea tan libre para escoger lo que conviene como crítico para rechazar lo inconveniente?

El elemento central de la *narratividad* es la marca de la condición humana, que ha de habitar en el tiempo. Tiene que afirmar su permanencia entre los dos momentos extremos de su vida, que son el nacimiento y la muerte. Del primero no tiene conciencia alguna ni la tendrá tampoco del segundo, pero el hombre reconoce su existencia como alargándose en el tiempo. Y en el interior de esa existencia se perpetúan los recuerdos y avanzan los proyectos, no como si se tratara de una cadena rota de momentos sino como la unidad de un relato que hay que asumir en su totalidad. El carácter temporal de la vida humana manifiesta dos aspectos inseparables: por un lado su presencia, como voluntad de ser persistente a lo largo del *continuum vital*, y que aspira a prolongarse más allá de la muerte, y por otro, su provisionalidad, como reconocimiento del carácter efímero de todos

los momentos vividos y como amenaza de caducidad de la totalidad de la vida. Una tal duplicidad de la vivencia del tiempo nos hace posible abrirnos también a dos posibilidades que son opuestas aunque no son incompatibles. La posibilidad de la esperanza de una continuidad más allá de la muerte y la posibilidad de la angustia ante la nulidad que muestra la caducidad de la vida. El planteamiento de la cuestión resulta imposible de esquivar, de manera que no se la puede banalizar con una existencia constantemente distraída que impida vivir el grueso del tiempo. La humanidad de una vida plenamente asumida implica afrontar su carácter provisional y aceptar su término para completar entero nuestro propio relato. En consecuencia, para que nuestro relato tenga sentido, hay que encontrarle un sentido al tiempo e iluminar así la totalidad de la vida.

5. El hombre es acción

5.1. Aristóteles

La obra de Ricœur *Soi-même comme un autre* acaba intentando trazar una ontología de la persona. Su proyecto es también el nuestro para que podamos finalmente disponer de un esquema de interpretación de la vida humana. Ricœur tiende a buscar complicidades en los filósofos clásicos, porque eso le permite encontrar elementos para avanzar en su propia investigación. Lo seguimos también en eso para introducirnos en un esquema ontológico diferente de la metafísica aristotélica de la sustancia. En principio parece que Aristóteles se inclinaba más por la contemplación como la actitud más digna del filósofo, ya que identificaba mejor la vida del hombre libre, la "theoria" es lo que acerca más la vida del hombre a la vida de Dios; en cambio, deja la acción como aquello que corresponde más a los esclavos que están al servicio del sabio. La "praxis" identifica la vida humana a ras de tierra, con una dignidad inferior a la contemplación. Quizás sea éste el motivo que impidió que Aristóteles construyera una verdadera filosofía de la acción. No obstante, nos recuerda Ricœur, el mismo Aristóteles ya había dicho que el ser puede ser dicho de muchas maneras y que, en consecuencia, se podrían estructurar diversas ontologías en torno al ser. Aunque Aristóteles privilegió la metafísica de la sustancia, dejó otra esbozada a partir de la noción de acto. Y es justamente desde este punto de vista como quisiéramos enfocar nuestro discurso.

En efecto, el acto es para Aristóteles un aspecto a través del cual pretende presentar al ser. No se satisface, pues, con mostrarlo a partir de su pasividad o de su

carácter sustantivo, como base de sostenimiento del ser que es, sino a partir del aspecto dinámico, que le posibilita explicar el movimiento de las cosas naturales y a la vez la estructura del ser vivo. Aristóteles era hijo de un médico y un gran observador de la naturaleza. De ahí su admiración por el cambio de las cosas, especialmente por el cambio en los seres vivos, era un enigma que le inquietaba y que quería resolver. Más aún después de que los filósofos de Elea e incluso su maestro Platón habían condenado el movimiento al terreno de lo inexplicable. Aristóteles aceptó el reto de buscar la racionalidad del movimiento, pero si quería encontrarla tenía que aceptar que la explicación del cambio se producía sobre la base de una permanencia.

El acto es la instancia plena del ser, la que realiza la naturaleza de las cosas, por lo que coincide con su carácter esencial. Sin embargo, el acto señala su aspecto dinámico, motriz, realizador, confrontado a lo que Aristóteles llama la potencia, que sería el aspecto pasivo, propiamente inexistente, pero necesario para recibir la realidad. Las cosas son en realidad un mixto compuesto de acto y potencia. De esta manera el movimiento y, también la vida, se explican como el dinamismo que va de la potencia al acto, pero que se realiza justamente a partir del acto, que es el aspecto realizador. De repente, el mundo inerte de las sustancias, cobra dinamismo y se convierte en vivo. Esta intuición aristotélica que abría un camino prometedor a la filosofía quedó desgraciadamente postergada en favor de la metafísica de la sustancia, que privilegió en consecuencia el aspecto definidor y clasificador de la realidad.

5.2. Espinosa

Dejemos pasar unos cuantos siglos hasta encontrar una aportación filosófica interesante para definir el carácter activo de la vida humana. Nos detenemos en el siglo XVII para presentar el pensamiento de Baruch Espinosa (1632–1677), un judío perseguido incluso en su país, Holanda, que era el más liberal de su época. Fue un hombre que se dedicó a propagar una filosofía de confianza en el orden de la naturaleza y en el carácter divino de todo lo real. Personalmente, nunca dejó de vivir una vida libre, honesta, sencilla, alegre y confiada en un mundo que era todavía tributario de las violencias y de las intolerancias. Llevar esta vida tranquila no suponía en él ninguna pasividad ni resignación, a pesar de considerar que todo lo real forma parte de una única sustancia, que es la naturaleza y que es Dios. Sylvain Zac afirma que podemos centrar todos los temas espinosistas alrededor de la noción de vida. La vida para Espinosa se muestra como potencia, como queda de manifiesto en su *Ética*. Ahora bien, esta noción no ha de ser comprendida como

pasividad contrapuesta al acto, como hemos visto en la teoría de Aristóteles, porque la noción de potencia aparece detrás de cualquier idea de forma y se aplica al hombre como a cualquiera otra cosa. En este sentido, Espinosa concibe al hombre como una fuerza, un dinamismo, que él llama "conatus", considerado como un esfuerzo por perseverar en su ser. Espinosa mismo afirma que *Cada cosa en tanto que es en ella se esfuerza en perseverar en su ser*.⁸ Dicho de otra manera, eso implica tener un carácter vivo que, en la medida en que el hombre es consciente de ello, podemos llamar deseo. La existencia del "conatus" se convierte en un tema central en la filosofía de Baruch Espinosa. Para fundamentar esta afirmación, presenta algunos razonamientos. En primer lugar, las cosas particulares son, según lo que propone, manifestaciones de Dios; y eso significa que cada uno expresa el poder de Dios de una forma particular.

*En efecto, las cosas singulares son modos por los cuales los atributos de Dios se expresan de una manera cierta y determinada... es decir... cosas que expresan el poder de Dios de una manera cierta y determinada.*⁹

Más aún, nunca puede formar parte de la definición de Dios que sus formas se contradigan entre sí; por tanto, cada cosa se opone a todo lo que la aleje de su existencia. Una tal resistencia a la destrucción la formulaba basándose en un esfuerzo continuo para existir y "conatus" es la palabra que más utiliza para describir aquella fuerza. Por otra parte, también usa el término "conatus" para referirse a un concepto rudimentario de inercia. Como ninguna cosa puede ser destruida sin la intervención de fuerzas externas, el movimiento y el reposo, existirían indefinidamente si no fuesen perturbados. Esforzarse en perseverar no es meramente algo que una cosa hace además de otras actividades que podría emprender; sino que constituye *la esencia actual de una cosa*. Algunos estudiosos de Espinosa interpretan esta frase en el sentido de que una cosa en el fondo no es nada más que el "conatus".

Con su determinismo, cree que el ser humano y la naturaleza han de estar unidos bajo las leyes; teniendo presente que Dios y la naturaleza son una misma cosa, no existe el libre albedrío. Su pensamiento propone proveer de una explicación unificada para todos esos elementos dentro de un marco naturalista en el cual el "conatus" sería la idea central. Por ejemplo, una acción sería «libre», sólo si surgiera de la esencia del "conatus" de una entidad. No puede darse una libertad absoluta e incondicionada de la voluntad, porque todos los sucesos en el mundo natural,

⁸ ESPINOSA, *Ética*, libro I, proposición VI.

⁹ ESPINOSA, *Ética*, libro I.

incluidas las acciones y decisiones humanas, vienen determinadas de acuerdo con las leyes naturales del universo, de las cuales nada puede escaparse. A pesar de eso, una acción puede ser considerada libre en el sentido de que no está sujeta a fuerzas externas. Los seres humanos forman parte de la naturaleza y, por tanto, la conducta humana es natural y racional y estaría motivada por el "conatus".

El hombre es, pues, este impulso que no es ciego porque está sometido a la razón, y en la medida de que esta le ilumina se hace consciente de su pertenencia al orden del todo, un orden que tiene un carácter geométrico. Este paso de la ceguera a la razón, que sucede en la conciencia del hombre, es también un paso de la pasividad a la acción. La acción que se acomoda con justeza al orden del todo y en la medida en que es consciente de él, es vivida alegremente como un amor intelectual de Dios. Una acción capaz de buscar el orden y de vivir gozosa dentro del orden. El dinamismo del viviente excluye, pues, cualquier iniciativa que quisiera romper el orden de la naturaleza. Así *el esfuerzo por el cual cada cosa se esfuerza a perseverar en su ser no es nada fuera de la esencia actual de aquella cosa*.¹⁰ La posibilidad para nosotros de ser verdaderamente activos se encuentra en el paso que tenemos que hacer de las ideas inadecuadas a las adecuadas. Esta conquista de la actividad en la búsqueda de las ideas adecuadas es lo que hace que toda la obra de Espinosa se convierta en una ética.

¿Qué conclusiones saca Ricoeur del paso por la filosofía de Espinosa, que nosotros hemos sobrevolado brevemente? Por una lado, que aquel "conatus" que es general en todos los seres de la naturaleza se hace más legible en el hombre; por otro, que cualquier cosa expresa en grado distinto el poder de la vida que para Espinosa es vida de Dios. Ricoeur concluye que la conciencia no es, como en Descartes, el punto de partida claro y distinto, sino que implica un largo desvío. La prioridad del "conatus" es quien impone a la conciencia adecuada este largo desvío. Sylvain Zac piensa que en el largo retorno que Ricoeur impone al "cogito" roto, Espinosa tiene el mérito de haber articulado el "conatus" sobre el ser activo y potente que él mismo denomina "essentia actuosa".

5.3. Arendt

Hay que reseguir, pues, el hilo de una filosofía de la acción para poder describir mejor la vida humana. Llegamos así a nuestro tiempo en que el tema de la acción ya ha sido abordado por muchos filósofos, pero el pensamiento que presenta

¹⁰ ESPINOSA, *Ética* III, proposición VII.

Hannah Arendt en el conjunto de su obra y en su libro *La condición humana* se hace más concreto. Discípula de Husserl y formada en la escuela fenomenológica de Heidegger, el pensamiento de esta mujer judía se encarna en la historia y analiza la vida del hombre con una finura extrema. El título del libro ya sugiere que Hannah Arendt no aborda el tema desde conceptos esencialistas que intentaran escaparse de la historia concreta del hombre y de su inserción en el tiempo, por eso prefiere hablar de la condición humana. En efecto, el sujeto humano vive inmerso en una realidad que le supera y que lo somete a violencias envilecedoras. ¿Cómo puede llegar a comprenderse a sí mismo? Arendt piensa que el hombre sólo puede llegar a comprenderse a través de la acción, y la inmortalidad que busca pasa por el descubrimiento de su vida activa. La opción de Hannah Arendt supone una valoración diferente de la que hacía Aristóteles respecto de la prioridad de la vida contemplativa. Este consideraba la superioridad de la vida contemplativa porque era propia de los hombres libres que no estaban vinculados al trabajo de los esclavos, unido a la transformación de la naturaleza. Arendt cambia el signo de esta valoración de los antiguos al proponer una interpretación de la vida humana desde la vida *actuosa*. Por ello se dispone a describir en su libro los tres tipos de actividad fundamentales que corresponden a las tres actitudes diferentes según las cuales el hombre vive en la tierra: el trabajo, la obra y la acción.¹¹

El *trabajo* es la actividad que corresponde al proceso biológico del cuerpo humano. Su crecimiento, metabolismo y decadencia están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por el trabajo en el proceso de la vida. La condición humana encuentra en el trabajo la razón de ser de la vida misma ya que el fruto del trabajo está destinado a ser consumido para mantenerla. En la época antigua el trabajo era una actividad menospreciada y su relación con la tierra lo convertía en propio de esclavos a quienes tocaba la realización del trabajo, considerado como una actividad penosa que implicaba esfuerzo y fatiga. La etimología de trabajo ya lo sugiere, porque proviene de la palabra latina "tripalium", que significaba los tres palos a los que iban atados los bueyes que tiraban del carro. Pero también gracias al trabajo se obtenía la riqueza que algunos acumulaban, acaparando así el fruto de un trabajo que no había hecho sudar sus frentes. En realidad se trata del éxito del "animal laborans" que sólo busca satisfacer sus necesidades para ser feliz. En la modernidad, se produce un cambio en la valoración del trabajo, que deja de ser considerado como una tarea penosa para convertirse en el auténtico elemento transformador de la realidad, de la naturaleza y del hombre. Marx define al hom-

¹¹ Ramón Gil Novalés en su versión castellana del libro de Arendt las ha traducido respectivamente por "*labor, trabajo y acción*", traducción directa del inglés "Labor, work, action". Sigo la versión francesa de Georges Fradier que me parece más fiel al pensamiento de la autora: trabajo, obra, acción.

bre como una fuerza productiva, y por el trabajo el hombre obtiene su dominio sobre la tierra y se libera a sí mismo. El menosprecio por el trabajo que se sentía en la Antigüedad se ha convertido en la época moderna en su glorificación. Una tal metamorfosis proviene de una consideración subjetiva del trabajo y no es una metamorfosis del mismo trabajo. Marx descubre que es la principal actividad del hombre, porque está en el origen de la propiedad y de la riqueza, aunque el fruto de esa actividad humana se encuentra alienado. La condición humana aparece así en violencia porque está desposeída de su propia realidad. Conviene pues que aquella actividad que es el trabajo llegue a ser un camino de liberación para el hombre esclavo. Pero Hannah Arendt precisa que esta liberación se produce en el seno de una sociedad de consumidores, que precisamente experimentan en el consumo la libertad de poder disponer de ellos mismos.

Arendt propone un segundo tipo de actividad que corresponde a lo que no es natural dentro de la exigencia humana, a lo artificial, y que queda excluido del repetirse del ciclo vital de la especie. Se trata de la *obra*. Es una actividad que nos proporciona un mundo de objetos que exceden todas las circunstancias naturales. Por este motivo la condición humana de la obra es la mundanidad. Las obras extraídas de la naturaleza por la mano del "homo faber" se instalan en el mundo con una cierta independencia del hombre que las ha producido. Las cosas que han sido fabricadas por el artesano adquieren una estabilidad que las hace durar más allá de la vida del autor. La obra se convierte en una especie de réplica de la actividad creadora de Dios, ya que el artesano transforma la naturaleza para crear en la obra un nuevo ser. La obra no es como la naturaleza que no se altera por el trabajo, sino que transforma y *reifica*, creando objetos que no existían. No obstante, la duración de dichas obras es relativa, ya que está sometida al deterioro, a la fragilidad y a la corrupción. La obra deja plasmado en la materia un *eidós*, una idea que le ha inspirado y que ha guiado la acción del autor. De hecho, el "homo faber" persigue ampliar la duración de la vida humana a través de la fabricación de instrumentos. Por eso, los instrumentos que alivian el trabajo del "animal laborans" los ha hecho el "homo faber". El utensilio prolonga de esta forma la mano humana. Sin embargo, las máquinas tienen una complejidad superior y piden que el hombre se sirva de ellas, pero también que las sirva. En efecto, la automatización de la fabricación ha implicado una separación progresiva entre hombre y mundo natural, hasta el punto que el mundo de las máquinas llega a ser un sustituto del mundo real. La obra acaba rigiéndose por el principio utilitarista de los fines y de los medios y, por eso la aparición de la máquina ha pervertido la fabricación del artesano. La finalidad que buscaba en la fabricación de objetos se ha adulterado en un utilitarismo que se guía por otras finalidades, como por ejemplo la obtención de riqueza. Cuando la fabricación ha desembocado en el

mercado, sus objetos se han degradado en mercancías. A pesar de todo, la obra mantiene aún su estabilidad en el mundo de los objetos artísticos, donde la obra de arte es todavía creación y no mercancía.

Finalmente, la *acción* es la única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o de materia. Es la actividad más efímera pero al mismo tiempo la más humana, porque crea el espacio de la relación con los demás. De esta manera, la acción corresponde a la condición humana de la pluralidad. Arendt baja al terreno de lo concreto y considera que el hecho es que los hombres y no el Hombre, viven sobre la tierra y habitan en el mundo. El fundamento de la acción se encuentra en la palabra a través de la cual se establece la comunicación entre los humanos y se construyen las relaciones humanas. Podríamos decir que la acción cubre todo el terreno político en el cual el hombre adquiere el reconocimiento de su propia libertad. La acción sería un lujo innecesario, una caprichosa interferencia en las leyes generales de la conducta, si los hombres fueran de manera interminable reproducciones del mismo modelo, la naturaleza o la esencia del cual fuera tan predecible como la naturaleza o la esencia de cualquier cosa. Por eso, la pluralidad es la condición de la acción humana, porque todos somos la misma cosa pero nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá.

Si los humanos no fuéramos diferentes no necesitaríamos ni el discurso ni la acción para entendernos. Pero entonces esta vida sin acción ni discurso no sería en consecuencia una vida humana. La palabra «actuar» proviene de la palabra griega “*arjein*”, es decir, comenzar: lo que significa que con la acción empieza no algo nuevo, sino alguien. Dice San Agustín: *Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*. Que con la acción empieza el hombre quiera decir que podemos esperar de él lo inesperado. Pero la acción va acompañada por el discurso porque en ella se revela el agente, de manera que ante cualquier acción nos acompaña siempre la cuestión que dirigimos al agente: ¿quién eres, tú? Por esta razón, la acción en el interior de la vida del hombre se cumple como un hacerse a sí mismo.

La acción, a diferencia de la producción, nunca es posible en el aislamiento. La acción necesita la presencia de los demás tanto como la producción necesita la presencia del mundo. La distinción entre *actuar* y *hacer* ya fue captada por los griegos y latinos, que designaban con dos palabras diferentes: “*pratein*” y “*poiein*”, y su correspondencia latina, “*agere*” y “*facere*”. La acción supone, por tanto, una actividad capaz de establecer relaciones con otros agentes, mientras que la producción de la obra supone sólo la actividad de quien se enfrenta solamente con la naturaleza para producir obras permanentes al margen de la acción. Las obras, una vez terminadas, hablan por sí mismas, mientras que la acción necesita

siempre la interpretación de un narrador. He aquí por qué la acción política va acompañada siempre de un parlamento.

El análisis de Hannah Arendt había señalado que el ideal de la vida activa había culminado en el mundo de la "polis" griega. Los atenienses sobre todo llegaron a discutir en el ágora las maneras de conducir la ciudad de una forma verdaderamente humana y esta democracia incipiente ha inspirado también todas las democracias de nuestro mundo, una vez superados los peligros del totalitarismo. Arendt dirige su crítica a la modernidad para mostrar que este ideal humano basado en el desarrollo de la vida activa, la vida moderna lo ha perdido. En efecto, con la evolución de la vida privada ha llegado el individualismo y la dimensión pública de la vida social ha reculado y se ha introducido el elemento social igualitario, a causa del acceso a la propiedad privada y de la introspección de la conciencia. Por eso, primero el "homo faber" y después el "animal laborans" han reducido toda la actividad humana primero a la obra y luego al trabajo.

En realidad, el hombre moderno, empujado por la preocupación de ganarse la vida, acaba perdiéndola, ya que lo que hace es trabajar para subvenir a sus necesidades, obrar para construir un mundo de objetos, de los cuales los más eminentes son las obras de arte, y actuar en el sentido político para establecer un mundo común basado sobre valores comunes. De las tres posibilidades de la vida activa, la acción es la que ha sido sacrificada. Nuestra época está marcada por una pérdida de lo que es político y por un triunfo de lo que es económico. En consecuencia, la condición del hombre moderno es la de un "homo laborans" que ya no se reconoce en lo que hace, y no la del animal político, según la definición de Aristóteles, que se construía a si mismo construyendo la ciudad. Esta inmersión en la economía es, para Arendt, una amenaza para el futuro del hombre. Ni el cuidado del "homo faber" en la producción de los objetos ha sido ahorrado en su aspecto humano, ya que la producción se ha hecho seriada en una sociedad económica que lo destina todo al consumo.

5.4. Recapitulación: educación de la acción

El análisis de Hannah Arendt ha mostrado la importancia de la vida activa y su orden para la correcta construcción de la condición humana y al mismo tiempo ha denunciado sus peligros. El reto de nuestra sociedad económica sólo podrá ser conjurado a partir de una educación que tenga en cuenta la centralidad de la acción en la vida del hombre y el respeto de este esquema jerárquico de la vida activa. Ante el desafío de una situación que es una amenaza para el hombre, la

tarea educativa se ha de confrontar con las condiciones adversas de la vida humana en nuestro tiempo y conseguir guiar la actividad de los educandos.

Hay que empezar por reconocer la cualidad de la acción como elemento primordial de la vida. La vida es acción, espontaneidad, perfeccionamiento. En consecuencia la educación ha de reconocer esta realidad para conducirla, no para obstaculizarla o frenarla. Este es el reconocimiento del verdadero carácter activo de toda educación que considera en el educando un sujeto agente y no un sujeto paciente de una imposición extraña. Conducir este empuje y hacer que se potencie evitando su dispersión es el quehacer de un buen pedagogo. Los estímulos, los motivos y las sugerencias han de hacer avanzar aquel impulso de una manera positiva. La orientación la irá descubriendo el mismo educando.

El primer riesgo al cual hay que estar atento es que la acción no se desborde sin sentido y, por tanto, sin eficacia. Eso sucede cuando la acción brota sin control y sin reflexión, como si fuese un actuar sin agente, la acción por la acción, pero sin un sujeto que responda de ella. Nos encontramos ante el activismo en el que la acción desbordada deja de ser una acción humana. La acción ha de ser siempre el fruto de un sujeto que la puede conjugar en todas las personas de la gramática, excepto en el impersonal. Hay que tener pues cuidado para que la acción sea del todo personalizada provocando siempre que la conciencia del sujeto se la apropie y pueda decir: «esta es *mi* acción».

Una pedagogía personalista, que tiene como objetivo la emergencia de la persona humana, no puede comportarse según el principio del *carpe diem*, de la obtención inmediata de una felicidad a costa de los demás. El principio hedonista, que busca únicamente la comodidad y el bienestar individuales, no es ni realista –ya que la vida comporta muchas situaciones adversas– ni productivo –porque no aporta un aumento de vida ni para sí ni para los demás–. La actividad que conduce a ello está sin duda mutilada y no da fruto ninguno. La expresión que habíamos oído: «tienes que llegar a ser un hombre de provecho» es, en principio, ambigua, ya que no se determina en favor de quién es el provecho que se espera obtener. La expresión no excluye una interpretación utilitarista que valora más los resultados que el propio ser de la persona. Hay que guiarse en definitiva por unos principios que reconozcan la acción plural y respetuosa de los hombres, de manera que puedan convertirse en caminos para las generaciones futuras.

Escuela activa llamábamos a aquel tipo de institución que se centraba en la actividad del alumno, considerado como agente principal del proceso educativo. A través de su actividad orientada iba construyendo sus conocimientos y su personalidad.

Pero era bueno también que en su progreso se le dejara equivocarse, para que aprendiera a corregir el objetivo o la orientación. Este aprendizaje, lento al principio, se hacía cada vez más sólido y seguro, más que el de quien transcurría por caminos trillados. Siguiendo el análisis de Arendt nos podríamos preguntar qué tipo de actividad habría que fomentar. El trabajo monótono y repetitivo, la obra creadora y personal o la acción social y personalizadora. Posiblemente en la actividad educativa intervienen los tres tipos de actividad, pero solamente se acredita su valor si culminan en la acción. La actividad humana no ha de quedar limitada al trabajo, ni a la producción, sino que tiene que culminar en acción, a fin de que el alumno pueda acabar verbalizando lo que ha hecho conjuntamente con otros. Las escuelas ideológicas harán trabajar a los alumnos con actividades miméticas, las escuelas humanísticas procurarán que los alumnos produzcan obras singulares y artísticas, pero sólo las escuelas personalistas culminarán la tarea educativa en un proyecto colectivo que ponga en marcha una acción.

La emergencia de la persona pasa, pues, por el hilo conductor de la vida y éste no es un camino fácil, sin estorbos, sino que presenta dificultades que hay que resolver. Hace falta que la persona se confronte con los problemas y que estos no se conviertan en un callejón sin salida, sino que sirvan de aguijón para continuar creciendo. Hace falta que el alumno que crece se confronte con los problemas, se cuestione, se contraste con la vida de los demás para poder medir la realidad de su propia vida. Ha de acabar aceptándose, a pesar de todo, es decir reconociendo que él mismo es un sujeto inacabado e imperfecto, sin que eso le impida caminar. Así aprenderá a ser crítico, no desde un perfeccionismo que mira a los demás des arriba, sino desde un realismo que le hace apreciar los límites de las cosas y de sí mismo. Y todo ello desde su propia vida sin que haya de recorrer a opiniones prestadas y poco vividas. Triunfar en una vida así es el camino de la madurez.

6. La alteridad

Nuestra consideración de la persona sería incompleta sin el trabajo que impone la alteridad. La condición humana no nos empuja a vivir una existencia aislada como la de Robinson Crusoe, sino que es constitutivamente una existencia compartida. La pluralidad que se junta bajo el concepto universal de la filosofía esencialista no es otra cosa que una multiplicidad numérica que se une indistintamente como individuos de una misma naturaleza, pero si consideramos al hombre a partir de la existencia, después de reclamar su individualidad, como hizo Kierkegaard, hemos de reconocer que eso desemboca en el reconocimiento de una existencia

compartida. Vivimos con los demás, es decir, convivimos. La filosofía clásica ha menospreciado habitualmente la reflexión sobre la alteridad. El paso del idealismo alemán más bien facilitó la supresión del otro en aras de la identidad de un falso nosotros, el todo, infinito de la *idea* o de la *razón*. Y eso desembocó fatalmente en la aparición de sistemas totalitarios que negaban el valor de las personas y las sometían a la *totalidad* de un estado, de un partido o de una idea. Conocemos suficientemente los horrores que trajo una realización de esta calaña.

Siguiendo el hilo del pensamiento fenomenológico eso nos ha permitido recuperar el sentido de la conciencia y el valor de la existencia. Comprender el alcance de una existencia inmersa en el tiempo y proyectada a su propia realización nos ha descubierto la vida humana bien abocada a la angustia de lo imposible, bien abierta a la esperanza del misterio. El descubrimiento de los demás aparece entonces como un elemento que acompaña la propia existencia, como un existir compartido. En este punto quisiera alejarme de una consideración que domestica al otro hasta el punto de asimilarlo a las estructuras de la propia identidad, porque en esta situación la radicalidad que representa la aparición del otro desaparece. Prefiero abrir mi pensamiento a las filosofías de la relación para descubrir que la realización de la persona comienza por la llamada del otro. En efecto, nosotros no vivimos espontáneamente en un universo de sustancias, sino de relaciones, y es desde la relación como toma sentido la realidad de la persona. De entrada, hemos de reconocer que una relación no es posible sin que haya una separación original. Rosenzweig habla de esta situación de separación radical de tres sustancias originales: el mundo, Dios y el hombre para poder explicar el inicio de las relaciones entre ellas: creación, revelación y redención. Con el inicio de las relaciones la triple realidad hace su entrada en el tiempo. La figura que forman los dos triángulos superpuestos, el de las sustancias y el de las relaciones, forma una estrella, la estrella que da nombre a la obra mayor de Rosenzweig, *La estrella de la Redención*.¹²

Buber simplifica este pensamiento mostrándonos que

*el Yo del hombre es doble también, ya que el yo de la pareja verbal Yo-Tú es diferente que el de la pareja verbal Yo-Eso... Cuando el hombre dice Yo quiere decir lo uno o lo otro.*¹³

¹² MOSES, S. (1997) *Système et Révélation*, op. cit., p. 60.

¹³ BUBER, M. (1923) *Yo y Tú*, Buenos Aires, Nueva Visión, p. 20.

Dos filosofías distintas encuentran su origen en una u otra de esas primeras palabras, de manera que decir Yo ya es iniciar el pensamiento de la una o la otra: la primera se abre al encuentro, y por tanto, a un mundo personal, mientras que la segunda se reduce al conocimiento de las cosas e inaugura un pensamiento objetivo. Es cierto que se puede pasar de la una a la otra, pero el peligro de caer en el mundo objetivo nos conduce a reducir cualquier relación a una objetivación del hombre. Buber nos dice otra cosa importante: que *Yo me convierto en yo diciendo tú. Toda vida verdadera es un encuentro*.¹⁴ En realidad, el primero que introdujo en la filosofía la relación yo-tú como intrínseca al hombre fue Ludwig Feuerbach en su *La esencia del cristianismo*, cuando avanza que *no podemos decir Yo sin decir Tú, ni decir Tú sin decir Yo*. Pero, además, Buber explica que en la relación entre personas existe una reciprocidad, es decir que los papeles a jugar son reversibles y nos hacen reconocer iguales en el intercambio. En este contraste con las demás personas aparece el sujeto, en la medida en que se reconoce diferente de los otros seres separados de él, y se convierte en persona en el momento en que entra en relación con ellos. Así comienza también el mundo social cuando las personas que han entrado en relación son capaces de reconocerse en comunión las unas con las otras formando la nueva entidad personal del “nosotros”. Sin embargo, Buber nos advierte también que bajo el nombre de sociedad se confunden dos realidades diferentes: la *comunidad*, fundada en la verdadera relación y la *asociación* de las individualidades agrupadas sin una verdadera relación entre ellas. El filósofo denuncia que esta ausencia de relación caracteriza la humanidad moderna.

Rosenzweig¹⁵ nos recuerda que no es posible la primera persona sin la presencia, aunque sea implícita, de la segunda persona.¹⁶ Eso implica que la vida del hombre queda ya enlazada en la pluralidad, pero no perdida en la masa, ya que cada uno es un ser único y el nombre propio que lleva significa precisamente que existe de una manera única. Podríamos decir que la realización de la persona pasa por la llamada del otro, por la experiencia del otro. Yo no puedo llevar una existencia aislada porque la ignorancia del otro me impediría la verdadera experiencia que me abre a la realidad. Pero, para que la relación se efectúe, hace falta la obertura del sujeto que se ofrece y a aquella obertura tiene que corresponder también la del sujeto que acepta. En consecuencia, entrar en la relación implica un gesto de la

¹⁴ Ídem, p. 30.

¹⁵ Walter Kasper escribió sobre el pensamiento de tres filósofos dialógicos –Buber, Rosenzweig y Ebner– bajo el título *Der Andere* (El otro).

¹⁶ MOSES, S. *Système et Révélation*, op. cit., p. 95.

voluntad por el cual pasamos del egoísmo al intercambio. En realidad se trata de una verdadera conversión, hecha a través de un acto de confianza y de aceptación de la alteridad. Permanecer cerrado en sí mismo es enfermizo, como lo manifiesta el autismo, que es el caso límite de la enfermedad que se caracteriza por el cierre y la falta de relación. En realidad limitamos nuestra humanidad cuando nos negamos a este paso hacia el otro y permanecemos cerrados en nuestro interior. Entrar en la relación exige una aproximación que pasa por la sensibilidad y la vulnerabilidad hasta la interpelación del otro. Una caricia en la piel que nos hace sentir la verdadera proximidad del otro, la vulnerabilidad que nos hace compadecer al otro en su sufrimiento a través de un dolor inducido en la propia carne y la interpelación que nos permite ser tocados por la palabra del otro. Estas son las actitudes que nos preparan al encuentro con el otro.

Ahora bien, según algunos filósofos existencialistas, la existencia de los otros se presenta como una amenaza para la propia existencia. Sartre ve la mirada de los otros, como los ojos petrificantes de Medusa, que nos atenaza y nos reduce a nuestra propia imposibilidad. Los otros son el infierno ya que me reducen a objeto e impiden mi existencia. En la medida en que intenten captarme me quitan la libertad, que es mi esencia. La filosofía existencialista de Sartre contrasta con la de la mayoría de autores personalistas, ya que allá donde él sólo ve una pasión inútil y se siente condenado a una libertad absurda, los pensadores personalistas descubren en el rostro del otro el origen de un sentido que nos abre al don y al amor. El otro no es límite sino puerta y obertura. Descubrir que cada hombre es diferente y que es portador de un tesoro único en el mundo nos ha conducir a tenerle respeto. Este respeto ha de preceder a su identificación, es decir –como piensa Lévinas– la ética ha de preceder la ontología.¹⁷ La ética es la filosofía primera y no la ontología, he aquí lo que Lévinas quiere comunicar, presentando un pensamiento que no resulta ajeno al de sus predecesores, Buber y Rosenzweig. Que el respeto al otro es anterior a su definición, y también que la obertura a lo que nos supera es más verdadera que la percepción de nuestro conocimiento.

El pensamiento de Lévinas se desarrolla en su obra *Totalidad e Infinito* como una oposición entre la filosofía occidental, la que va de Jonia a Jena, y la filosofía judía. La primera busca reunirlo todo alrededor de un concepto del ser que es englobante y asimilador, mientras que la segunda permanece abierta ante la diversidad, ante el pluralismo que hay que respetar. Lévinas descubre en el rostro del otro la experiencia original de la que brota mi vivir humano. El otro se convierte en el origen

¹⁷ Este es el tema del artículo famoso con el que Lévinas manifestó la novedad de su pensamiento: «Éthique comme philosophie première» aparecido en la *Revue de Métaphysique et Morale* en 1982.

de la relación y de la vida y, a la vez, en la comprensión de que mi vivir ha de ser ético. Decía Buber que *los hombres son desiguales por naturaleza y esta no busca hacerlos iguales*.¹⁸ Esta desigualdad se traduce también en la diversidad de circunstancias que crean nuestras diferencias y que son el origen de nuestras heridas. Fiel a esta filosofía, el pensamiento de Lévinas nos ofrece en el concepto de *rostro* la experiencia única del hombre desvalido. Se trata del extranjero, el huérfano o la viuda que eran presentados en el Antiguo Testamento como prototipos del ser humano que no tiene nada, fuera de su carácter marginal. No se trata de un rostro cualquiera, sino de aquel que me habla desde la necesidad y la angustia y que me pide que no lo deje caer. Para Lévinas, ante esta experiencia única comienza todo el sentido. Antes de describir cualquier esencia se impone una respuesta, se impone establecer con aquel rostro una relación que lo acoja y lo salve. La ética encuentra en este punto su origen y su primacía delante de cualquier ontología. A partir de esta nueva revolución copernicana se impone otro estilo de pensar. Rosenzweig ya había hablado del «nuevo pensamiento», no el pensamiento de un yo aislado y narcisista, sino el pensamiento de alguien que se siente interpelado desde una llamada exterior. Este nuevo sujeto es el que Ricoeur llama sujeto convocado. Lo que cimienta la subjetividad es la pregunta que Dios dirigió a Caín después de haber matado a Abel: ¿Dónde estás? ¿Qué has hecho de tu hermano? No se trata de una pregunta sino de una llamada a la responsabilidad.¹⁹

Así pues, este sujeto convocado queda instalado en la relación ética, que es una relación de respeto hacia el otro. Ello implica un giro en la propia conciencia que permite descubrir que el centro del mundo real no se encuentra situado en el ego –ver el imperialismo de los egocentrismos que hemos heredado desde Descartes– sino en el otro, que merece todo mi respeto, mi estima y mi protección. La existencia es vivida, pues, desde la relación que, entendida como un vínculo con el otro, constituye la esencia misma de la religión. Estar vinculado a otro es reconocer nuestra dependencia respecto de él, que equivale a tener cuidado de él. Yo me debo a él, me debo a los demás y no puedo dejar de sostenerlos.

Un tal descentramiento del sujeto hacia el otro está tipificado en la figura del maestro, especialmente del maestro que me dice lo que hay que hacer, ya que sin él no lo sabría, ni habrían nacido en mí las actitudes éticas. Donde San Agustín hablaba de la existencia de un maestro interior, Lévinas nos hace reconocer sobre

¹⁸ BUBER, M. (1948) *Le chemin de l'homme*, Mónaco, Du Rocher, p. 20.

¹⁹ MOSES, S., *Système et révélation*, op. cit., p.109.

todo la existencia de un *maestro exterior*.²⁰ El rostro del otro es quien nos exige la justicia y nos enseña la verdad. Pero, ¿qué nos enseña aquel maestro y a qué nos obliga? Nos enseña la justicia y lo que dice se formula con un imperativo: «No matarás». Ante el rostro que me suplica, no puedo esquivarlo ni me puedo escapar de él porque estoy obligado a responder y mi respuesta ha de ser una respuesta ética. Justamente porque no puedo deshacerme de él siento el peso de la responsabilidad que me obliga a respetarlo. ¿Cómo podría deshacerme de él sin cometer un homicidio? Tendría que borrarlo de mi conciencia, que aniquilarlo, mientras su voz no dejaría de clamar: «No me matarás». Por este motivo quedo obligado al respeto.

El análisis de la relación con el otro que hace Lévinas podría quedar encerrado en una relación a dos, como la que ya se daría entre un yo y un tú, formando un núcleo cerrado y otra vez solitario. Lévinas muestra que la aparición del *tercero* rompe el peligro de aislarse y abre la relación a la implantación de la justicia. En la *Ética a Nicómaco* ya se percibe esta progresión desde la relación de amistad a la obertura a la justicia. En consecuencia gracias a la vía de la alteridad el sujeto se abre al respeto de los demás y amplía la relación ética hasta convertirla en *imperativo universal*. Lo hace más a través del descubrimiento del tercero reproducible hasta el infinito que por la vía de la abstracción. La ética aparece siempre con un trasfondo concreto, nunca abstracto. Por esta vía el sujeto descubre el colectivo del que forma parte y llega a ensancharlo hasta el *pluralismo* que es el concepto que proporciona la verdadera dimensión de la humanidad.²¹ Por esta vía pues –y no por la de la abstracción– Lévinas accede a una universalidad que no tiene nada que ver con la totalidad conceptual del espíritu hegeliano. Su pluralidad conserva la realidad de los singulares vivientes y diversos, mientras que en la totalidad hegeliana el singular se pierde, porque queda englobado y superado por el concepto. Una globalización comunitaria no borra los singulares en su seno, sino que sólo puede existir respetando a los individuos que la forman.

Lévinas ha expresado su pensamiento sobre todo en dos obras mayores: *Totalidad e Infinito*, que fue su tesis de estado y *De otro modo que ser*, que fue escrita después de la época de influencia estructuralista y en la que su pensamiento responde a los retos de las doctrinas de su tiempo. Su pensamiento se desarrolla progresando en un estilo más penetrante, fiel a las ideas expresadas anteriormente. Su lenguaje

²⁰ Lévinas juega con el doble sentido de la palabra francesa «*maître*», que significa tanto maestro como patrón que manda.

²¹ El concepto de pluralismo para Lévinas es un universal ético y no de un universal abstracto.

se hace más hiperbólico y sus conceptos adoptan unos contenidos excesivos que confirman el pensamiento que ya había expresado en la vía del descubrimiento del rostro. Sobre todo porque el rostro nos hace abandonar el terreno del pensamiento abstracto, que resulta empobrecedor, y nos introduce en un diálogo vivo, donde la palabra no se divierte con las esencias sino que se dirige a las personas. En realidad, establecerse en este pensamiento exige una verdadera conversión del espíritu, un auténtico giro copernicano del sujeto.

Pero la humanidad menos ebria y más lúcida de nuestro tiempo... no tiene ninguna otra sombra en su claridad, ni en su reposo otra inquietud u otro insomnio que los que le llegan de la miseria de los otros, donde el insomnio consiste en la imposibilidad absoluta de escaparse o de distraerse.²²

El pensamiento excesivo de Lévinas nos transportará a una nueva figura de sujeto, que es más que conciencia, más que un yo y más que un ser en el mundo. La sensibilidad, la proximidad, la inmediatez y la inquietud no están constituidas por la aperccepción de un yo transcendental que contemplara la unión de la conciencia a un cuerpo. La encarnación no es el fruto de una operación transcendental de un sujeto que se sitúa en el centro del mundo que él mismo se representa, sino que lo sensible, la maternidad, la vulnerabilidad y la afectación se anudan en una intriga más amplia que la aperccepción de sí mismo, intriga que me ata a los demás antes de atarme a mi cuerpo.²³ Lévinas realiza la descripción de un nuevo sujeto constituido éticamente desde el otro. Por eso la humanidad propiamente dicha no debe ser entendida como conciencia –es decir, como la identidad de un yo dotado de saberes y de poderes– ya que mi prójimo me corresponde antes de cualquier encargo y antes de cualquier compromiso. No me corresponde porque pertenezca a mi especie, ya que el prójimo justamente es otro. Mi comunidad con él comienza en la obligación que tengo respecto de él, teniendo en cuenta que es mí hermano.²⁴ La responsabilidad por el otro es previa a todo conocimiento, porque se trata de una *anarquía*²⁵ que se da en una situación ética más allá de toda ontología y de cualquier lógica.

²² LÉVINAS, E. (1974) *Autrement qu'êre*, La Haya, M. Nijhoff, p. 148 (hay traducción castellana, Salamanca 1995, Sígueme).

²³ LÉVINAS, E. *ídem*, p. 123.

²⁴ LÉVINAS, E. *ídem*, p. 138.

²⁵ La etimología de la palabra *anarquía* supone la ausencia de principio. Eso quiere decir que nada comienza con nuestra intervención porque nuestra conciencia se instala en una situación que ya ha comenzado y el principio de la cual no se encuentra a nuestro alcance.

La conciencia, pues, –saber de sí por sí– no agota la noción de subjetividad, que se basa sobre una identidad que llamamos Yo. La identidad de sí mismo no consiste en una realidad individualizada gracias a su diferencia específica o gracias a una coyuntura natural o histórica, sino en la unicidad del que está asignado. El sí mismo se *hipostasía*, pues, de otra manera: está vinculado y nada puede desvincularlo de su responsabilidad por los demás.²⁶

El sí mismo es “sub-jectum”, es decir que se encuentra bajo el peso del mundo entero, responsable de todo y de todos, como dice Dostoiewskij en *Los hermanos Karamazov*. No se trata de que el mundo sea lo abarca mi mirada en la unidad de su apercepción, sino lo que de todas partes reclama mi responsabilidad y lo que me acusa. El sujeto, pues, es declinado en acusativo, como una asignación a responder sin escapatoria y que asigna al sí como a sí mismo. Lévinas presenta esta progresión hiperbólica de los conceptos que describen al sujeto como obsesión, acusación y persecución. Y descubre aún otra figura para designar esta subjetividad, con la imagen del paso del otro dentro del sí mismo, como la inspiración, que es signo de vida del cuerpo viviente. Esta inspiración interroga la posición afirmativa de sí mismo, de cualquier egoísmo que pretende siempre recuperar su identidad. Entonces, la subjetividad del sujeto consiste en la puesta en cuestión por el otro, puesta en cuestión que desemboca en la sustitución de sí mismo por el otro.²⁷ Ser Yo consiste entonces en quedar sustituido por el otro y, paradójicamente, en esta sustitución es donde yo llego a ser yo mismo y no otro.²⁸ El sujeto alcanza de esta manera la incómoda situación del *rehén*, que carga sobre sí mismo la responsabilidad por el otro hasta el extremo de ser-lo todo para él. Ser sí mismo consiste, pues, en des-interesarse, cargando la miseria y el fallo del otro e incluso toda la responsabilidad que el otro pudiera tener de mí. *Ser sí mismo es la condición de rehén, tener un grado de responsabilidad más, la responsabilidad por la responsabilidad del otro.*²⁹ Que la subjetividad sea definida por la noción de rehén trastorna la posición en que aparecía el Yo, como el principio o el final de la filosofía. El sujeto que reposaba en sí mismo queda descabalgado de su lugar central por una acusación sin palabras. El pensamiento de Lévinas aparece

²⁶ LÉVINAS, E., op. cit., pp. 166–167.

²⁷ La palabra sustitución proviene del latín *sub-stare*, que significa estar debajo. Curiosamente la palabra sustancia también tiene la misma etimología.

²⁸ LÉVINAS, E., op. cit., p. 201.

²⁹ LÉVINAS, E., *idem*, pp. 184–185.

aquí con toda su radicalidad, proponiendo la prioridad de la responsabilidad en relación con la libertad, la prioridad de la ética en relación con la ontología. En este punto encuentra un precedente en la intuición platónica cuando encabeza con la idea de Bien toda la jerarquía de las ideas: que el Bien se coloque antes que el ser, significa la necesidad del Bien de escogerme primero antes de que yo pueda escogerlo o acoger su elección.

Podríamos acabar retornando al pensamiento de Rosenzweig, que dirige una mirada escatológica sobre la relación del hombre con el mundo y con los demás, ya que en vez de considerar esas realidades de una manera intemporal, introduce en ellas la dimensión del tiempo para vehicular las tres relaciones fundamentales. Rosenzweig se opone en ello al marco de la filosofía clásica que se extiende desde Jonia hasta Jena, es decir de los presocráticos griegos hasta la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, que es una filosofía hecha de abstracciones, aislada y olvidadiza de la relación con el otro. Al contrario, Rosenzweig ha reconocido que nuestra relación con el mundo no es originariamente una relación de conocimiento sino una relación moral, ya que la alteridad radical del mundo aparece a través del prójimo. El hombre sale pues de los límites de su egoísmo del conocimiento, que asimila todo lo que encuentra, en el momento de entrar en relación con Dios y con el mundo. La relación del hombre con Dios se realiza a través de la escucha de la palabra que revela su amor, y la relación con el mundo culmina la obra de la Redención, momento en que la palabra recibida penetra en el mundo. A la salida que el hombre hace de sí mismo Rosenzweig la llama amor. La palabra revelada se dirige al mundo a través del colectivo humano que por la liturgia del canto coral se manifiesta por naturaleza como canto de la comunidad. Así pues, tanto la filosofía de Rosenzweig como la de Lévinas culminan en una escatología final que incorpora el tiempo a la intriga humana. No se trata de un pensamiento cerrado desde un principio humano, sino de un pensamiento abierto que ve desde más acá de nuestro nacimiento, ya que la vida no ha comenzado con nosotros, y va más allá de toda finalidad controlada por nuestra voluntad hacia un futuro que no nos pertenece. Lo que Rosenzweig se ha atrevido a bautizar como *nuevo pensamiento* es un pensamiento que admite como naturales los conceptos de Creación, Revelación y Redención ya que explican desde el otro el tiempo de la existencia.

Esta reflexión sobre la alteridad nos conduce a extraer consecuencias educativas. Aunque el proceso de la educación se opere de una manera individual, no hay duda de que el carácter social de la vida humana no es un hecho accidental, sino que constituye íntimamente la esencia de la persona. La época de los preceptores particulares que tenían cuidado de la educación de uno o dos jóvenes de las familias aristocráticas, ya se terminó. Hoy, la educación se produce mayoritariamente

en instituciones sociales, tanto de carácter escolar como en la vida del ocio. Es un hecho que manifiesta que el carácter social de la persona se desarrolla desde el principio en la vida de grupo. El proceso educativo comienza en la vida familiar, en la que el niño adquiere los primeros conocimientos y forma los primeros hábitos. Por eso la estructura familiar permite establecer una base educativa más o menos exitosa según lo haya sido la estabilidad de sus relaciones. Más tarde, el paso de la familia a la institución escolar no se hace sin traumatismos en la vida del niño, que tiene que adaptarse a una nueva situación. La estructura escolar propone una nueva situación social que influirá también poderosamente en el progreso educativo de cada niño, ya que en el seno del grupo cada niño aprende a cooperar.

El mayor riesgo que corren los niños en nuestro tiempo es aislarse: huir de la vida de grupo hacia un universo más cómodo, en el que aparentemente no hay oposición, que es el universo de la propia intimidad. Los temperamentos más retraídos solían exhibir siempre esta tendencia, pero desgraciadamente hoy día el problema se ha generalizado y son una multitud los que se refugian en mundos imaginarios, que no coinciden con la vida real. La vida de grupo exige un esfuerzo y la aceptación de unas relaciones acaso difíciles. Por tanto, huir hacia un mundo abstracto o inhibirse de las relaciones sociales, resulta para algunos una solución menos dolorosa. Sin embargo, esta huida pone de manifiesto un carácter más bien débil o enfermizo que tiene dificultades para insertarse en el medio social. Actualmente, esta huida se ve facilitada por la generalización de mundos virtuales que ofrece la tecnología digital. La aceptación del mundo real resulta con eso algo más difícil. Ahora bien, no podemos valorar aquella tecnología de una manera absolutamente negativa, ya que también gracias a ella podemos ensanchar las relaciones con el uso de las redes sociales que permiten comunicaciones más amplias, aunque acaso poco profundas.

La dificultad que acabamos de presentar se puede ejemplificar con las alteridades anómalas que se crean en la vida de los niños. Podríamos citar dos: la alteridad de *la mascota* y la alteridad del *robot*. La mascota, que se puede concretar en un animal en quien se proyectan los caracteres de una relación personal, sin que se produzca una correspondencia del mismo nivel, ya que la respuesta del animal siempre será de una cualidad inferior a la respuesta de la persona. Ciertamente, hay personas que encuentran positivo compartir la vida doméstica con algunos animales de compañía porque ayudan a fomentar una afectividad equilibrada, pero esta convivencia podría convertirse en contraproducente si se pretendiera que la relación con el animal supliera la relación que tendría que despertar otra persona. Por otro lado, los avances técnicos hacen aparecer unos "humanoides" que interactúan con la vida humana facilitando algunos trabajos y ahorrando energía

en la actividad de los humanos. Se trata de los robots fabricados por el ingenio humano. Han llegado a imaginarlos como un androide tomando la apariencia de una figura humana e imitando con un éxito reconocido las maneras y los hábitos de los humanos. Sin duda, la máquina puede facilitar enormemente la vida humana ahorrándole muchas actividades repetitivas, resolviendo cantidad de problemas y liberando un tiempo que puede dedicar a otros asuntos. La existencia del robot plantea sin embargo problemas de competencia. Se ha llegado a pensar en un robot que pueda emular la vida humana hasta tal extremo que pudiera confundirse con una persona. La literatura y el cine de ficción han simulado situaciones posibles y problemáticas. Hemos de preguntarnos qué es un robot y tomar conciencia de que se trata de una máquina que funciona y que opera de acuerdo con un programa que se le ha dado previamente. Un robot sólo dispone de una autonomía relativa y únicamente puede decidir a partir de las variables de los problemas que se le han programado. Pero, ¿es eso suficiente para identificarlo con una persona? ¿Podría substituir, por ejemplo, un maestro? He aquí un punto que considero crucial y que me permite iniciar un tema que, a mi parecer, reviste una gran importancia.

En efecto, ¿qué valoración hacemos de la figura del maestro? Una educación sin relación con la persona de un maestro, ¿podría transmitir valores susceptibles de ser vividos? En los tiempos que corren y en nuestro entorno social en el que los conocimientos se han generalizado y la información nos llega de todas partes por vía digital, parece que la figura del maestro pueda ser considerada como superflua. Y, sin embargo, el papel del maestro es esencial y hay que reivindicarlo. La máquina que nos ofrece conocimientos no puede substituir al maestro, aunque éste no dispusiera de tanta erudición ni de respuestas precisas como las que nos puedan llegar por la red digital. La figura del maestro humaniza la acción educativa, porque más allá de la tecnología, establece con el alumno una relación personal que es básica para el progreso. Sin esta relación quedaríamos frustrados en nuestro desarrollo como personas. En primer lugar, porque el maestro ofrece un modelo y testifica sobre unos valores y unas vivencias susceptibles de ser imitados. En segundo lugar, porque la verdadera relación con el maestro es una relación que humaniza, tejida con el calor de una afectividad positiva. Justamente esta afectividad es la que fomenta el crecimiento de la vida del alumno y la enriquece con los descubrimientos que va encontrando en aquella relación. Ni que decir tiene que si una relación no es positiva y la afectividad es nula, el crecimiento del alumno podrá resentirse. Al maestro no hay que evaluarlo primordialmente por la erudición que posea –tal vez un programa informático tenga más cantidad de conocimientos, más memoria y más precisión– sino porque sus conocimientos están envueltos por la vivencia que los hace humanos. A través del maestro el alumno puede llegar a adquirir una visión del mundo, a través de la máquina no. En

consecuencia, la relación con el maestro resulta ser un acompañamiento valioso para la vida del alumno.

La verdadera educación humana se produce en el interior del grupo. Es posible aislarse o rechazar la interacción, pero esta actitud anómala no evitará la inmersión en una red de relaciones sociales que provienen de los otros. Aceptar la figura del maestro es aceptar la alteridad, pero en el grupo aparecen también las relaciones con los compañeros que forman el grupo y que influyen continuamente en la vivencia del alumno. Además de las actividades individualizadas, el grupo propone una serie de tareas que son comunes y que introducen al alumno en el trabajo de equipo. Saber colaborar, es decir, aportar el propio esfuerzo a una tarea común y saber cooperar, o sea, implicarse en la concepción y en la realización de un proyecto, son actitudes que las situaciones de la vida de grupo proponen a la acción de cada alumno. La vida de grupo aparece a través de estas situaciones que en la medida que tienen éxito, consiguen la integración del alumno y su socialización. Aprender a convivir con los demás, a compartir acciones y experiencias y a entrar en relaciones constructivas plenas de creatividad. Así es como cada persona llega a descubrir el valor de la vida compartida, y a través de este trabajo en grupo aparece también la necesidad de considerar la persona del otro. El nacimiento de la afectividad y del respeto está en la base de las actitudes propiamente éticas, que culminan en la amistad y la justicia. Esos valores el alumno tiene que descubrirlos a partir de la relación con los compañeros.

Pero la relación en el grupo no sería completa si no estuviera abierta al descubrimiento de la universalidad. A través de la manifestación del prójimo, de aquel que está cerca, hay que otear el camino a recorrer hacia la búsqueda de lo que queda lejos. De esta manera lo que es lejano en el espacio puede convertirse en próximo por el corazón cuando la totalidad de los hombres aparece formando la gran familia que es la humanidad. Por este motivo, la obertura al otro ha de atravesar el umbral de las relaciones grupales, para introducirse en las realidades sociales y universales. Los espíritus no pueden quedarse cerrados dentro de las fronteras de todo lo que es propio, sino que se deben abrir al conocimiento y al amor de lo que es extranjero. Así pues, hay que hacer nacer en el corazón del pequeño grupo el interés por el mundo global. Sentir que los humanos, alejados en el espacio y el tiempo, pueden convertirse en próximos si los consideramos con el corazón. Este sería el verdadero sentido de la sociedad global, como ideal hacia el que se dirige nuestra humanidad.

Pero no nos hemos de perder en abstracciones, sino que nuestra sensibilidad se ha de dejar llevar siempre por lo concreto. Este sentido universal se convierte en una

exigencia moral cuando se trata de acoger el compañero disminuido, que no tiene las mismas capacidades, o el compañero extranjero, que llega desde un país lejano, o el compañero de otra clase social. Un tipo de grupo o de escuela, que acepte a todos los niños sin condiciones, podríamos decir que tiene un carácter inclusivo. A partir de la aceptación de este carácter podemos esperar el nacimiento de un mundo más humano, sin exclusiones, ni de sexo, ni de lengua, ni de religión, ni de posición social, ni de capacidades psíquicas, ni de pensamiento. Esta globalización será verdadera, si en lugar de igualar a todos sus miembros de una manera uniforme, se basa en el respeto de todas las diversidades. Esta globalización es creíble si se mantiene abierta a los propios dinanismos que cambian la sociedad y si ausculta los signos de cada momento. Una escuela o un agrupamiento educativo que se refleje en esa sociedad abierta será un marco desde el que se hará comprensible la ética, ya que propone como ideal que preside su vida, el respeto por el ser de cada uno. Los ambientes educativos llegarán así a ser integradores y harán nacer una nueva cultura de la paz. El antiguo ideal de la fraternidad que formaba parte de la divisa de la Revolución francesa y que es la herencia que el espíritu cristiano dejó en el ideal revolucionario, es todavía hoy un programa pendiente de realizar.

8. La trascendencia

Canta Lluís Llach el poema de Kavafis:

Más lejos, tenéis que ir más lejos de los árboles caídos que os aprisionan. Y cuando los hayáis ganado tened bien presente no deteneros. Más lejos, siempre id más lejos, más lejos del presente que ahora os encadena. Y cuando estaréis liberados volved a empezar nuevos pasos. Más lejos, siempre mucho más lejos, más lejos, del mañana que ya se acerca. Y cuando creáis que habéis llegado, sabed encontrar nuevas sendas.

Tratar la trascendencia como tema educativo me parece coherente con la misma constitución de la persona humana, ya que entiendo la trascendencia como la superación de los horizontes de nuestra vida cotidiana para ir más allá de lo que somos. Siguiendo el modelo kantiano, que analiza el ser humano a partir de un triple punto de vista: el del conocimiento, el de la voluntad y el del sentimiento. Nuestra realidad está limitada en el conocimiento por los límites de nuestros sentidos, en nuestra voluntad por los límites de nuestros deseos y en nuestro sentimiento por los límites de nuestros afectos. No obstante, nuestro ser está desgarrado por la llamada que viene del Infinito a conocerlo todo, a desear el infinito y a amar sin medida. En esta ruptura se inscribe la verdadera condición humana, a la búsqueda de una tierra ignota que siempre nos queda más allá de lo que somos y más lejos del lugar donde nos encontramos.

Pero nuestro mundo no se atreve a hablar de trascendencia, porque la soporta como un vacío, como si el proyecto de ir más lejos quedara sin suelo por donde andar, como el fracaso de nuestra existencia. El pensamiento de Heidegger diseña al hombre al hombre como un proyecto fallido porque está abocado a la muerte. Y esta consideración de la existencia nos encierra en un paisaje en el que los caminos no llevan a ninguna parte. Entonces, el espíritu, la historia, la humanidad o Dios se convierten en grandes palabras que no aportan luz y nuestra vida se consume sin esperanzas. Felizmente, hay otros modelos de pensamiento que ofrecen atajos más luminosos, que hacen posible vislumbrar espacios de sentido y de trascendencia en nuestra vida humana.

Partimos de la base de considerar al hombre como espíritu, incluso si eso nos sumerge en un laberinto de dificultades. Así pues, ¿qué es, el espíritu? ¿Cómo podríamos definirlo? Nuestra actitud personalista supone que el sujeto humano tiene capacidad de iniciativa y de creatividad, pero no como un cúmulo de fuerzas justificable por leyes físicas o biológicas. Hemos hablado de una metafísica del quién, distinta da una metafísica del qué, de la persona contrapuesta a la cosa. Creo que es precisamente ese algo distinto lo que llamamos espíritu. Hoy día, la neurociencia se esfuerza por encontrar explicaciones cerebrales a esas actividades que manifiestan una creatividad y una iniciativa de tipo ideológico, artístico o religioso. No entraré a discutir esas dependencias biológicas, sino a valorar sus resultados. El materialismo no consistiría en considerar un mundo constituido a partir de la materia inerte, sino un mundo sin iniciativa ni espontaneidad, incapaz de ser considerado como origen de dinamismos vivos e imprevisibles. En este punto, la afirmación de un espíritu que se limitara a obedecer a unas estructuras impersonales no sería otra cosa que una forma más sutil de materialismo. Podríamos decir que ante un mundo constituido por personas, la concepción de un mundo gobernado por lo neutro, indefinido o inerte habría que designarla como materialismo.

Ante la interpretación materialista del mundo, la interpretación que hace el espíritu se presenta como un mundo abierto, es decir que el hombre considera la realidad de lo que le supera, precisamente porque en sí mismo se sabe marcado de finitud. Como quien está encerrado en su casa, cuando abre la ventana puede contemplar el paisaje y abrirse al mundo. Por este motivo se despierta en el hombre un sentimiento de admiración por lo que le rodea, capaz de abrirlo a la contemplación de la belleza. En efecto, los ideales estéticos que se inscriben en la naturaleza o en las obras de arte reclaman la atención del hombre y su admiración. El orden de la naturaleza y su inmensidad imponen un sentimiento de admiración que place al espíritu, y la belleza que inspiran las obras de arte, las que contemplamos en los

museos o las que escuchamos en los auditorios, nos introducen en un mundo más ordenado. La sensibilidad para captar la belleza está al alcance de todos, pero si no se tiene cuidado de cultivarla y de darle el espacio y el tiempo necesarios, puede resultar imperceptible para un espíritu romo.

Nuestra sensibilidad se interesa por todo aquello que es humano, pero también por aquello que fascina por su magnitud. Por eso, la admiración que sentía Kant por el cielo estrellado de noche abría su espíritu a la contemplación de esa maravilla sublime. Según Aristóteles, esta admiración era la puerta que abría al hombre a la interrogación filosófica. Decía que, justamente porque los hombres sienten admiración –de “zauinado”– por eso desean saber. Y desean saberlo todo, zambulléndose en los misterios que los rodean. En efecto, la Filosofía ha avanzado desde entonces hasta ahora en un proceso que pretende no tener término. Este proceso de preguntarlo todo y de investigarlo todo se ha confrontado muchas veces con la idea de un *objeto* infinito. La obertura del pensamiento humano invita al hombre a correr el riesgo de sumergirlo en aquel mismo infinito y de perderlo en él. Entonces es cuando una cierta mentalidad *oceánica* nos rodea en un todo que nos supera y en el cual tenemos el peligro de disolvernarnos. Un todo que no podemos decidir si es siempre luminoso o bien oscuro como la tiniebla de la noche. Es conocida la crítica que Hegel hacía del infinito de Schelling. Según él, estaba falto de racionalidad y, por tanto, en él no se podía distinguir si las vacas eran negras o blancas. En el idealismo alemán, la transcendencia queda tragada de nuevo en una totalidad englobante, que toma un carácter positivo y optimista en la filosofía de Hegel, pero que en el pensamiento de Schopenhauer se vuelve negativa e irreal. Las filosofías o sabidurías orientales, como el budismo o el taoísmo, manifiestan esta actitud.

El mundo del espíritu queda abierto también a la persona del otro, ya que fuera de nosotros mismos no hay solamente la naturaleza, sino también la comunidad humana, con la voz y el grito de los demás que despiertan nuestra solidaridad. Hemos visto ya que el camino de la alteridad es para cada persona un camino de cooperación que la conduce también más allá de ella misma hacia otras personas y otros horizontes. El vehículo que usamos para comunicarnos dentro de esa exterioridad viviente es el lenguaje. Gracias al lenguaje podemos establecer relaciones con las personas próximas, que son comunicativas y productivas. El lenguaje es un sistema de símbolos comunes que permite describir un mundo que nos es común y crear un refugio que nos hace habitable la naturaleza. Se trata del mundo cultural. En efecto, la cultura describe la peculiar manera cómo afrontamos colectivamente el mundo y define una nueva forma de ser que se superpone a nuestro ser natural.

Este mundo cultural no ha empezado con nosotros,³⁰ sino que nos llega de tiempos pretéritos: al nacer, se nos inmerge en una historia que recibimos y se nos instala en un país. La cultura se convierte en una segunda matriz que nos hace nacer a una realidad plenamente humana y, gracias a la lengua, anudamos las primeras relaciones que nos vincularán a la historia y a la tierra. Así, nuestra dimensión social se concreta de una manera cultural: nacimiento dentro de una red familiar, inscripción dentro de una identidad nacional, querida y ejercida. A esta realidad de nuestro espíritu la podríamos llamar sujeto convocado porque es un sujeto que no se constituye en primera persona sino que se sabe constituido a partir de la realidad de los demás. Podríamos decir que encuentra en eso un primer indicio de transcendencia. Los elementos culturales que recibimos empiezan por la lengua, pero continúan por las maneras sociales de hacer y de conocer que configuran unas costumbres y enseñan unas técnicas por las cuales quedamos inscritos en un espacio y en un tiempo. Nuestra vida queda implantada en el seno de una comunidad cultural, pero desde esta base, ¿cómo accedimos a la universalidad? A través del conocimiento de la ciencia, a partir de la valoración del arte y por la participación en las instituciones sociales y religiosas, nos trasladamos de lo particular a lo universal. Bien cierto que se trata de una universalidad polimorfa, porque cada hombre, dentro de su cultura, tiene un acceso personalizado. Por eso en la pluralidad de lenguas, en la diversidad de las ciencias,³¹ de estilos artísticos o de espiritualidades y religiones, el acceso de unos a los otros supone un trabajo continuo de hermenéutica y un esfuerzo de interpretación.³²

La obertura del espíritu al misterio del otro aparece claramente en las filosofías dialógicas, en que la voz y el grito del otro hombre despiertan nuestra solidaridad. En la desnudez y el dolor del otro, sobre todo, escuchamos cómo resuena la palabra que nos interpela. Consideramos la palabra no como un sistema de signos sino principalmente como el acto de decir. Es una llamada que se me dirige y que me señala con la obligación de corresponder.³³ A través de la palabra se hace

³⁰ Lévinas habla de anarquía (=sin principio) para expresar el carácter no constitutivo del sujeto respecto del mundo.

³¹ Hay que advertir sin embargo que la ciencia tiende a ser unitaria.

³² El trabajo hermenéutico podríamos imaginarlo como el dibujo de una elipse, que se construye a partir de dos focos. Se trata como un círculo que no es vicioso, porque nos permiten ir sucesivamente del uno al otro.

³³ Hay que distinguir entre *lengua* y *palabra*, entre *lo dicho* y *el decir*, la consideración del lenguaje como sincronía o de la palabra como diacronía.

patente una voz exterior que me desvela de mi letargia y me instala en la vida. Es la obertura de la que hablábamos en la primera parte, cuando con Descartes considerábamos la huella del Infinito dejando la idea de Dios en nuestro pensamiento. Lévinas hablaba de un Infinito que atraviesa nuestros sujetos desde más acá de nosotros y que nos conduce también más allá, como el aire que pasa por los pulmones y los regenera, con el ritmo de la inspiración y la expiración. El aire, que es exterior al organismo, lo revitaliza: de la misma manera el sujeto que es cada uno de nosotros queda abierto a un Infinito que lo atraviesa y renueva. Un infinito que es también una alteridad que viene de lejos y que constituye al sujeto aunque que no se deje cautivar por él. Tal infinito que ciertas espiritualidades neutralizan de una manera vaga y lo retienen sin precisar su identidad, la tradición de espiritualidad personalista lo percibe como un impulso que nos trasciende y que, dejando su huella, hace que nuestra conciencia se convierta en una conciencia *añorada*.³⁴ Teniendo presente que no estamos instalados en lo neutro, aquel infinito no puede ser *una cosa* sino que tiene que ser *alguien* que nos ha permitido darle nombre. Los místicos han experimentado esta obertura a la transcendencia y han escuchado como un balbuceo que les ha dejado un nombre. El Infinito que se presentó a Moisés en la zarza ardiente le dejó la prenda de su identidad.

Desde el balbuceo intentamos nombrar a aquel que nos atraviesa y nos vivifica, y que se constituye como nuestro principal interlocutor. Él es quien nos instala en el ser y no nosotros, que no somos origen de nada. Todo comienza con su llamada, que es una llamada de amor. Lo que sigue, si consentimos en ello, es un diálogo de amor, diálogo que llamamos plegaria. Desde aquel infinito podemos realizar nuestra vida como camino, ya que su paso por nosotros no nos ha trazado un camino virtual sino bien real. De la misma manera que nos ha descubierto nuestro pasado, que se ha realizado sin nosotros, nos muestra también el futuro, que no se hará sin nosotros, y que es también un camino infinito más allá de nosotros mismos. Camino desde el otro y hacia el otro, inacabable, porque su verdadera dimensión es la eternidad.

Con todo, el hombre se enfrenta hoy con unas condiciones sociales que dificultan el acceso al trascendente. En efecto, el hombre vive inmerso en un medio cultural en que la búsqueda de satisfacciones inmediatas parece imponerse y las invitaciones a comportarse de forma hedonista y egocéntrica no encuentran obstáculos. Nuestra sociedad occidental propone los modelos de una vida fácil, marcada por la comodidad y el placer, y predispuesta a evitar las dificultades. Todos corremos

³⁴ Marion habla de la nostalgia de una conciencia que queda separada de este Infinito, distante de él.

el riesgo de buscar las respuestas inmediatas a las pulsiones superficiales que sentimos y de conducirnos movidos por emociones más que por convicciones. Resulta fácil entonces vivir una vida distraída, sin tomar conciencia de la profundidad de nuestra existencia. Pero la búsqueda de una respuesta satisfactoria a corto plazo impide echar raíces, vincularnos a unas relaciones estables y, en consecuencia, nos hace vivir en un mundo falto de referentes. De esta manera, el medio social se ha vuelto poco incitante a una vida comprometida y el ambiente se muestra adverso contra cualquier vestigio de lenguaje transcendente. Se ha consolidado un mundo secularizado, desprovisto de grandes proyectos, en el que la apariencia religiosa resulta opaca. Por tanto, hay que oponer una fuerte resistencia a aquellas solicitudes si no queremos perder de vista todo lo que constituye nuestra propia identidad humana y perdernos por senderos que no conducen a nada.

Al mismo tiempo tenemos que considerar que la situación del hombre en el mundo de hoy está sometida a un número muy elevado de condicionamientos, de dificultades y de situaciones dolorosas, que le impiden refugiarse del todo en un mundo virtual y efímero. Como en la historia del príncipe Gautama Siddhartha, que vivía tranquilo recluido en su palacio, ignorando la vida de los hombres. Sólo después de abandonar su palacio se encuentra con la realidad. De repente descubre el dolor, la vejez y la muerte, y esta experiencia es para él el inicio de su conversión en Buda. De hecho, la experiencia de la muerte de los demás es ya un anuncio de la propia muerte, que resulta determinante para la vida humana. Y este descubrimiento que hizo Buda del mundo real trastornó su vida. Ciertamente, el descubrimiento del hecho de la muerte significa el aterrizaje en un mundo humano, ya que no topamos con abstracciones sino con el hecho decisivo que no podemos soslayar. La muerte resulta verdaderamente determinante ya que sólo podemos o bien aceptarla con fatalidad como un final que no se puede rehuir, o bien entrever la esperanza de un misterio mayor. En este sentido, el hecho de la muerte tiene que abrir nuestro espíritu a vivir el misterio de la vida y nos da la clave para aceptar la experiencia del mal. Si nuestra aceptación de la muerte nos abre a la vida, tendremos que reconocer que la experiencia del mal es sanadora y la negación resulta fecunda. Hay que atravesar la dificultad y probar el problema para que experimentando el dolor no nos volvamos cobardes o insensibles ante el mal de los demás. Hay que asumir el propio sacrificio para comprender el grueso verdadero de la vida y aprender a compartir con los demás nuestra condición más auténtica. Ni que decir tiene que si a alguien se le ahorrado siempre vivir dificultades, la primera que encuentre en su vida se le hará insuperable.

Pero el descubrimiento del mal y del sufrimiento, ¿no se contradice con la afirmación de la transcendencia? ¿No es precisamente un camino que ha conducido a

la sospecha y al ateísmo? Ciertamente, uno de los argumentos presentados contra la existencia de Dios es la existencia del mal, el *exceso del mal*, en palabras de Nabert, sobre todo del mal que afecta a los inocentes. En palabras de Camus, el mal de los inocentes no sólo impide la afirmación de la existencia de Dios, que por definición ha de ser bueno, sino que nos aboca a aceptar que nuestra existencia topa con un mundo absurdo.³⁵ El exceso del mal hace tambalear la confianza de Job, que se subleva contra la realidad de un mal inmerecido. Desde esta situación nos sentimos alejados de aquella claridad ingenua que respiraba la bondad original que inspiraba nuestra vida y nos sentimos legitimados para protestar con todos los que sufren el zarpazo de lo negativo en su vida. Ahora bien, la negatividad por sí sola no habla, nos desanima pero no nos confirma en la nada. Sólo la palabra puede iluminar esta situación y restablecer la confianza. Pero acoger aquella palabra implica un acto de fe que no se puede pedir a todos.

Nuestro mundo secularizado, en la medida en que ha dejado atrás una imagen monolítica de Dios y un dogmatismo teológico indestructible, ha hecho posible la eclosión de una pluralidad de mundos des de los cuales se entrevén muchas posibilidades de acceder a la transcendencia. Por eso descubrimos actualmente una pluralidad de caminos que implican una obertura del espíritu y adoptan formas diversas. La contemplación de la belleza en las obras de arte, la obertura a las fuerzas de la naturaleza, la experiencia del silencio o la interiorización espiritual son caminos que se concretan a veces bajo el nombre de *espiritualidades*, vividos en pequeños grupos o practicados de una manera muy particular. No hace falta decir que la experiencia de la contemplación y del silencio abre caminos a una humanidad insospechada. En un mundo tan acostumbrado como el nuestro a ofrecer sólo consumo, ruido y diversión, profundizar, el silencio y la conversión son bienvenidos. Así pues, hay que avanzar por una vida interior abierta a la contemplación de la naturaleza, de la belleza y de la interioridad.

En este marco resulta posible replantear la temática de Dios, y no a partir de un punto de vista institucional, ya que la imagen de Dios ha quedado viciada por la corrupción y el poder. Hay que inventar pues una nueva manera de nombrarlo. Para ir más allá de las críticas de los filósofos de la sospecha hemos de abandonar las representaciones de un Dios que infantiliza, que está de parte de los opresores de los pobres y que impone pesadas cargas a las conciencias. De hecho, todas estas representaciones son construcciones humanas que, como recordó Feuerbach,

³⁵ Albert Camus en su novela *La peste* narra esta situación del mal de los inocentes, describiendo la muerte de un niño de seis años víctima de la enfermedad. Este hecho manifiesta un mundo absurdo en el cual no se puede creer en Dios.

proyectan más las aspiraciones humanas que la realidad de Dios. Precisamente porque son imágenes elaboradas por el hombre tienen un carácter idolátrico y no manifiestan lo que es el Dios vivo. Cuando Nietzsche anuncia por boca del profeta Zaratustra que Dios ha muerto se refiere al Dios moral, al ídolo construido por los hombres. Pero, con la muerte de aquel Dios moral, el advenimiento de otro Dios se hace posible. Hay que ponerse a la espera de una nueva experiencia del Dios que hace vivir, el Dios que se escapa de toda tipificación humana, porque es el absolutamente otro. Como recuerda Jean-Luc Marion, entre este Dios y nosotros se abre una distancia infinita, un abismo que no podemos recorrer. Cualquier intento teológico para hablar sobre él corre el riesgo de convertirse en idolatría. Por eso, la teología negativa ya hablaba del carácter inefable de aquel Dios sin nombre, porque ningún nombre le conviene. Sólo podremos conocer su nombre si Él habla y nos lo revela. Lévinas ha intentado hablar de él usando el término de *Ileidad* con el que quiere expresar la característica de un *Dios que viene a la Idea*, pero que no acaba de tomar forma en nosotros, porque es esquivo a nuestra capacidad de captarlo. Marion distingue entre las posibles denominaciones de Dios: llama «dios» al ídolo confeccionado por los hombres y, por tanto, un dios no verdadero. Dios ha de estar separado de nosotros por una distancia que no podemos recorrer y escondido a nuestra mirada. Marion piensa que sólo podemos nombrar a Dios si Él nos da su nombre y recorre aquella distancia infinita hacia nosotros. Entonces su imagen no será un ídolo que nosotros nos construimos, sino el icono que Dios nos da de Sí mismo. Marion lo presenta con la palabra dios cruzada por un signo en forma de cruz. Eso significa que la imagen que Dios ha querido dar de Sí mismo es un dios escondido en la cruz, y que es en la cruz donde lo encontramos. Para Marion no se trata del ídolo creado por el hombre, sino del icono que Dios nos ofrece, Jesucristo crucificado.

La opción de la fe cristiana vivida de una manera personal y auténtica lleva a aceptar la paradoja de que la vida que Dios nos da brota de Jesucristo crucificado. El Dios que nos hace vivir en Jesucristo no impone su poder, sino, al contrario, renuncia a él escondiéndose en la impotencia de la cruz. A partir de esta afirmación todo es posible, ya que aquella vida aparece como libertad. La vida dada al hombre es vida sin exclusiones ofrecida a todos los hombres y mujeres, de todas las condiciones. El pluralismo pasa a ser la traducción de la universalidad de aquella vida que no es negada a nadie. Que una multiplicidad de caminos se abra desde la cruz de Jesús implica también que los hombres lleguen a Dios por una pluralidad de caminos. La vida del hombre permanece abierta. Podríamos terminar con la frase de Buber:

*Dios no dice: este camino lleva hacia mí y este otro no lleva, sino: Cualquier cosa que hagas puede ser un camino que lleve hacia mí, mientras que tú te comportes de tal manera que eso te lleve hacia mí.*³⁶

La exposición de la trascendencia como dimensión de la persona nos tiene que permitir también esbozar unas líneas educativas que la tengan en cuenta precisamente en la encrucijada de ideas y de caracteres que constituye la humanidad de nuestro mundo. No quiero esconder la dificultad que impone la realidad de un mundo secularizado que parece exigir silencio sobre la dimensión trascendente del hombre. Los creyentes del nuestro tiempo nos hemos impuesto un silencio pudoroso respecto de la manifestación pública de nuestras creencias, pero precisamente aquí es donde me permito ser crítico. Una cosa es la afirmación de la trascendencia, como dimensión humana, y otra es la respuesta concreta que cada quien da a la llamada que se le dirige desde su propia fe. De la misma manera que en este punto hay que ser respetuosos con las respuestas dadas por otros desde otras situaciones y compromisos diversos, hay que proponer con tenacidad la profundización de cada educando en la búsqueda espiritual de sí mismo. Teniendo presentes las dificultades que nuestra sociedad opone a la búsqueda del trascendente, que coinciden con las negaciones que se oponen al camino de una verdadera eclosión de la persona, creo que hace falta plantar cara. Si la falta de espíritu crítico es un obstáculo para hacerse preguntas sobre sí mismo, hay que fomentar el espíritu crítico. Si el mundo de ruido y activismo impide entrar en sí mismo y descubrir la propia interioridad, hay que practicar de vez en cuando el silencio y la meditación para acceder al interior de uno mismo. Si nuestra sociedad ofrece sólo facilidades y propone respuestas inmediatas a la caza de un bienestar fácil, hay que oponerle la pedagogía del no, de la dificultad, de la audacia, para ayudar a vencer los obstáculos y a otear hacia horizontes más dilatados. La propuesta de actividades de reflexión, de encuentro o de plegaria no se debe excluir, ya que es una oportunidad que muchos quizás agradecerán. Todos esos elementos hacen posible crear una zona de experiencia. No hemos dicho todavía que la propuesta sea específicamente religiosa y de connotación confesional, pero es el terreno en que ésta se podrá dar.

Un segundo grado de profundización en el trascendente puede ser la comunicación específicamente religiosa, que es de libre elección y se traduce en una pluralidad de respuestas. El pluralismo cultural y religioso de nuestra sociedad ha de permitir presentar diversas experiencias culturales del hecho religioso en general, como una propuesta verdaderamente humana y ofrecida a la experiencia. La posibi-

³⁶ BUBER, M. *Le chemin de l'homme*, op. cit., p. 20.

lidad de comunicar con diversas concepciones de lo sagrado puede eliminar la impresión de un proselitismo directamente confesional. Dios puede ser dicho de diversas maneras y la dimensión religiosa puede abrirse a diferentes actitudes. Un verdadero universalismo tiene que conducir a un sentido amplio de la fraternidad universal a pesar de las diferencias. Sin embargo, tales viajes culturales no deben ni un relativismo ni un arenisco difuso por parte de quien cree, que tiene que testificar siempre su fe.

La dificultad mayor para el creyente es encontrar el lenguaje adecuado para hablar de Dios. Venimos de una tradición que ha vivido bajo muchas representaciones de un Dios impresentable, justiciero, vengativo, exigente, distante, dueño. Estas imágenes han deteriorado a menudo la propia fe, que tiene dificultades para transmitir con fidelidad el núcleo en que creemos. Con este bagaje no nos atrevimos a intervenir en la vida de los demás, por miedo de extraviar sus caminos, ya que pensamos que un día se extraviaron los nuestros. Todos estos prejuicios son nuestros, pero no lo son para los jóvenes de las nuevas generaciones que no vivieron aquellas confusiones. Tal vez lo único que experimentan son nuestros titubeos. Estoy convencido de que nuestra actitud creyente, si se manifiesta decidida y firme, no constituye ningún elemento negativo en la construcción de la persona del educando. Al contrario, puede ser un elemento constructivo de primer orden, por aquello del testimonio.

9. Conclusión

La filosofía personalista no es fundamentalmente religiosa ni cristiana, pero la confesión de fe le sienta bien. Por tanto, una escuela personalista que ha tomado sobre sí la connotación confesional no hace nada mal hecho si se manifiesta como tal y propone un estilo y unas maneras de hacer coherentes con aquella fe. Quien entre en ella sabe qué encontrarán allí y aceptan que aquellas ideas formuladas expresamente intervengan de una u otra manera en el modelo educativo. También es cierto que la escuela que se inspira en un pensamiento personalista lo hará con un respeto profundo por la persona del otro, separando bien lo que es necesario de lo que es de libre elección. Así, no es de extrañar que la información religiosa tenga un lugar en el proyecto educativo personalista, como un tema que interesa a todos, igual que la información artística, histórica o filosófica. Tampoco debería extrañar que a aquellos que se adhieren a la opción cristiana se les ofrezcan actividades formativas propias de su fe, como catequesis o la celebración de los sacramentos. Donde habría que encontrar el punto justo de una intervención

confesional es en el aspecto de la evangelización, como llamada dirigida a todos a creer en Jesús, pero es difícil encontrar la manera de introducirla más allá de la iniciativa individual. Otra cosa son las campañas concretas de ayuda a los necesitados, a los refugiados o a los residentes en países del Tercer Mundo, que pueden revestir fórmulas humanitarias que interpelan prescindiendo de las adhesiones confesionales, pero que a menudo se vehiculan a través de instituciones católicas. Encontrar las fórmulas correctas resulta difícil, pero una vez sentado el principio de que no hay que eludir la propuesta del trascendente, cada situación señalará el momento y la forma oportuna de hacerla posible.

editorial 
SALTERRAE

Leonardo Boff

La
sostenibilidad

Qué es y qué no es

Presencia Social
SALTERRAE

LEONARDO BOFF

La sostenibilidad

Qué es y qué no es

224 págs.
PVE: 14,00 €

Sobre el Sistema Tierra y el Sistema Vida, incluida la especie humana, pesan graves amenazas originadas por la irresponsable actividad humana, a punto de destruir el frágil equilibrio del planeta. La consecuencia más perceptible es el calentamiento global, que se revela en hechos tan extremos como los tsunamis, las grandes sequías y las devastadoras inundaciones.
Frente a la crisis socioambiental generalizada, la sostenibilidad constituye una cuestión de vida o muerte. El autor realiza un recorrido histórico desde el siglo XVI hasta nuestros días, sometiendo a rigurosa crítica los distintos modelos existentes de desarrollo sostenible.

Leonardo Boff

La
sostenibilidad

Qué es y qué no es




ANNO 68
GIUGNO-
LUGLIO
2017

06-07

Rendicontare la sostenibilità

Il Jobs Act sotto esame

Lo stato di salute della finanza pubblica

I Paesi dell'Europa centro-orientale
e le loro contraddizioni

Decifrare le reti sociali
grazie alla social network analysis

Due visioni del mondo a confronto:
papa Francesco e l'ONU



aggiornamenti sociali

orientarsi nel mondo che cambia



ESTUDIOS

Regulación del sector financiero y separación de poderes¹

Manuel Rodríguez Portugués²

Resumen: El principio de separación de poderes, cuyo fundamento clásico reside en la garantía de la libertad de los ciudadanos, ha ido mutando conforme a los cambios históricos, desde una visión puramente institucional hasta otra más rica en la que también se tiene en cuenta la idea de equilibrio y contrapeso entre intereses sociales y económicos. En el contexto de ese proceso cobra especial relieve el nacimiento y propagación, dentro de los Estados democráticos constitucionales contemporáneos, de las denominadas autoridades independientes. Sin embargo, la influencia de poderosos intereses económicos y la fagocitación de las instituciones por el denominado Estado de partidos son susceptibles de afectar negativamente al buen funcionamiento de dichos organismos. Para lograr que el principio de separación de poderes continúe respondiendo a su vocación originaria de servicio a la igual libertad de los ciudadanos, el diseño de las autoridades independientes debe respetar una serie de requisitos. Finalmente, en el estudio se aplican dichas ideas a los actuales procesos de reordenación financiera y el organismo encargado de ellos, el Fondo de Reestructuración Ordenada Bancaria (FROB).

Palabras clave: *Separación de poderes, reglamentación del sector financiero, Estado de partidos, FROB.*

Fecha de recepción: 18 de enero de 2017.

Fecha de admisión: 9 de junio de 2017.

¹ Trabajo realizado en el marco del Proyecto de Investigación DER2015-67695-C2-2-P /MINECO/FEDER.

² Facultad de Derecho y Ciencias Económicas y Empresariales, Universidad de Córdoba.

The regulation of the financial sector and separation of powers

Abstract: The principle of separation of powers, the classic foundation of which rests in the guarantee of the citizens' freedom, has mutated according to the historic changes, from a vision merely institutional up until another richer, in which the idea of balance and counterweight between social and economic interests is taken into account.

In the context of that process, the birth and propagation within the contemporary constitutional and democratic States, gains special prominence.

However, the influence of powerful economic interests, and the gobbling up of the institutions by the so called Parties' State, are capable of negatively affecting the good functioning of the said organisms.

To achieve that, the principle of separation of powers continue to respond to its original vocation of service to the equal freedom of the citizens, the design of the independent authorities must respect a series of requirements. Finally, the said ideas are applied to the actual processes of financial reordering and to the organism in charge of them: the Fund of Ordered Bank Restructuring (FROB, for its Spanish acronym).

Keywords: *Separation of powers, regulation of the financial sector, Political Parties State, FROB.*

Réglementation du secteur financier et séparation des pouvoirs

Résumé: Le principe de la séparation des pouvoirs, dont le fondement classique réside sur la garantie de la liberté des citoyens, a muté au fur et à mesure des changements historiques, en passant d'une vision purement institutionnelle à une vision plus riche dans laquelle sont pris en compte l'idée d'équilibre et de contrepoids entre les intérêts sociaux et économiques.

Dans le contexte de ce processus, la naissance et la propagation des dénommées autorités indépendantes prend une importance particulière au sein des États démocratiques constitutionnels contemporains.

Cependant, l'influence de puissants intérêts économiques et le fait que les institutions soient phagocytées par ce que l'on entend comme «État de partis» peuvent avoir une influence négative sur le bon fonctionnement de ces organismes.

Pour que le principe de séparation des pouvoirs continue de répondre à sa vocation originelle de service à l'égalité des citoyens, la conception des autorités indépendantes doit respecter une série de critères. Finalement, ces idées sont appliquées au processus actuels de réaménagement financiers ainsi qu'au «Fond de restructuration ordonnée bancaire» (FROB).

Mots clé: *Séparation des pouvoirs, réglementation du secteur financier, État de partis, FROB.*

I. Introducción

La crisis financiera internacional desatada en 2008 ha supuesto el despliegue de un proceso de reestructuración bancaria y financiera del que, al menos en España, todavía no se ve claramente el final. Dicha crisis ha llegado en un momento –y en gran medida precisamente por ello– en el que los mercados financieros estaban intensamente globalizados³. En el caso español, además, el sector bancario y crediticio estaba y está inmerso en un escenario de gran interdependencia en el ámbito regional europeo. Por eso, la influencia de las instituciones europeas ha sido intensa en cuanto a las medidas previstas y ha conducido a que su aplicación se confíe en cada Estado miembro a una nueva autoridad administrativa con poderes suficientes para imponerlas.

En España esa autoridad es el Fondo de Reestructuración Ordenada Bancaria (FROB), cuyos poderes van más allá de las clásicas técnicas de intervención administrativa de empresas en crisis. Sus potestades se proyectan directamente sobre las relaciones jurídicas y económicas entabladas entre multitud de sujetos privados (entidades, accionistas, inversores, depositantes...), es decir, impactan directamente sobre una materia que tradicionalmente estaba reservada al poder judicial (fundamentalmente, por la institución del concurso de acreedores).

La actual reestructuración bancaria plantea, por tanto, sugestivos interrogantes desde la perspectiva de la separación de los poderes del Estado. ¿Hasta qué punto pueden atribuirse unos poderes tales a una autoridad administrativa, que, en definitiva, depende del poder ejecutivo, del Gobierno? ¿Es ello compatible con los postulados del Estado social de derecho? ¿Qué requisitos debe reunir una autoridad como el FROB para que los procesos de reestructuración bancaria resulten admisibles desde tal perspectiva?

Estos interrogantes no son indiferentes. En la respuesta que reciban se juega la libertad y la igualdad de los ciudadanos. Pero, a su vez, para responderlos cabalmente es preciso ahondar en los motivos que condujeron a formular en la teoría y a establecer en la práctica el principio de separación de poderes, cuáles han sido las transformaciones en su significado hasta la actualidad y cuáles son los principales fenómenos sociales y económicos a los que se enfrenta hoy.

³ Sobre la génesis y las implicaciones financieras de la crisis, cfr. M^o. C. LÓPEZ MARTÍN y A. RODERO FRANGANILLO (2009).

2. Los perfiles clásicos de la separación de poderes

2.1. Separación de poderes, garantía de la libertad

El constitucionalismo como forma de ordenar la convivencia política moderna se levanta sobre una serie de pilares teóricos bien conocidos: la afirmación de la soberanía popular, el reconocimiento de derechos y libertades fundamentales, el principio mayoritario como criterio para la adopción de decisiones, la justicia constitucional, etc. Quizá uno de los principios más importantes sea el de la separación de poderes.

Frente a otros principios, cuyos orígenes pueden rastrearse con claridad en tradiciones anteriores, el de separación de poderes es una formulación típicamente moderna, propia de la actitud que sitúa la reflexión filosófico-política sobre la política en torno a la dialéctica entre poder y libertad⁴. En efecto, cuando se postuló la separación de poderes –la distribución del poder entre distintas manos– no se formulaba un criterio para organizar el poder como otro cualquiera. Cuando se exigió la separación de poderes, se hizo con la intención explícita de evitar con ella toda forma de gobierno despótico, e instaurar y preservar así una forma de convivencia en la que los ciudadanos gozaran de una libertad equivalente en el estado civil o político a la que gozaban como individuos en el “estado de naturaleza”.

Sin embargo, la separación de poderes –sobre todo la separación entre el legislativo y el judicial– puede verse como una garantía también de la igualdad. En efecto, el que la determinación “abstracta” de los derechos sea hecha por el cuerpo político, pero que la determinación “concreta” de ellos sea realizada por un órgano distinto, independiente e imparcial, tiene la finalidad de asegurar, también en lo concreto, la igualdad de los ciudadanos.

En cualquier caso, la estrechísima ilación entre separación de poderes y garantía de la libertad es patente desde los primeros autores que formularon teóricamente aquel principio. John Locke en su *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* subrayaba cómo “el fin principal de los hombres al entrar en

⁴ Aunque también goza de ciertos precedentes teóricos medievales. Para una evolución de las ideas políticas hasta la teoría de la separación de poderes, *vid.* S. MUÑOZ MACHADO (2015), 12–22, que examina las aportaciones de autores como Bracton, Fortescue, Harrington, Coke y Blackstone, además de Locke y Montesquieu, que son los más conocidos.

sociedad es disfrutar de sus propiedades en paz y seguridad”⁵, y cómo –por eso mismo– siempre

*que los legisladores tratan de arrebatar y destruir la propiedad del pueblo, o intentar reducir al pueblo a la esclavitud bajo un poder arbitrario, están poniéndose a sí mismos en un estado de guerra con el pueblo, el cual, por eso mismo, queda absuelto de prestar obediencia*⁶.

Ciertamente, esta obra otorga al poder legislativo una supremacía indiscutible frente a los demás poderes⁷, y su separación del poder ejecutivo deriva más bien de la necesidad práctica de ejercer el poder en los amplios períodos en que la asamblea legislativa estaba disuelta⁸. Pero es indudable también que en el *Segundo Tratado* late un rechazo hacia cualquier acumulación de poder en unas únicas manos, como así se pone especialmente de relieve en algunos pasajes:

*siempre que el poder legislativo (...) trate de acumular excesivo poder o de depositarlo en manos de cualquier otro (...) estará traicionando su misión*⁹;

*como, debido a la fragilidad de los hombres (los cuales tienden a acumular poder), éstos podrían ser tentados a tener en sus manos el poder de hacer las leyes y el de ejecutarlas para así eximirse de obedecer las leyes que ellos mismos hacen (...), es práctica común en los Estados bien organizados (donde el bien de todos es debidamente considerado) que el poder legislativo sea puesto en manos de diversas personas*¹⁰.

La separación de poderes como garantía de la libertad y de los derechos de los ciudadanos luce con mayor claridad aún en la influyente obra *Del Espíritu de las Leyes* de Montesquieu:

Cuando el poder legislativo está unido al poder ejecutivo en la misma persona o en el mismo cuerpo, no hay libertad porque se puede temer que el monarca o el Senado promulguen leyes tiránicas para hacerlas cumplir tiránicamente. Tampoco hay libertad

⁵ J. LOCKE (1690), 166.

⁶ J. LOCKE (1690), 252.

⁷ J. LOCKE (1690), 183: “En todos los casos, mientras el gobierno subsista, el poder supremo será el legislativo; pues aquel que dicta leyes a otro debe ser necesariamente superior a éste”. Esa superioridad se manifiesta, por ejemplo, en los controles que en otra parte de esta obra LOCKE reconoce a favor del legislativo sobre el ejecutivo (185).

⁸ J. LOCKE (1690), 178 y 179.

⁹ J. LOCKE (1690), 252 y 253.

¹⁰ J. LOCKE (1690), 178 y 179.

si el poder judicial no está separado del legislativo ni del ejecutivo. Si va unido al poder legislativo, el poder sobre la vida y la libertad de los ciudadanos sería arbitrario, pues el juez sería al mismo tiempo legislador. Si va unido al poder ejecutivo, el juez podría tener la fuerza de un opresor. Todo estaría perdido si el mismo hombre, el mismo cuerpo de personas principales, de los nobles o del pueblo, ejerciera los tres poderes: el de hacer las leyes, el de ejecutar las resoluciones públicas y el de juzgar los delitos o las diferencias entre particulares¹¹.

Paradójicamente, y como es sabido, la obra de Montesquieu no influyó tanto en los revolucionarios franceses como en los norteamericanos. De ahí que estas mismas ideas brillen también con mucha claridad en la obra de los llamados *Founding Fathers* de los Estados Unidos de América en términos que son inequívocos: *todos admiten hasta cierto punto como algo esencial para preservar la libertad el ejercicio de los diversos poderes de forma independiente y diferenciada¹².*

No es de extrañar, en fin, que también en los trabajos que precedieron a la primera Constitución española, la de 1812, se refleje la misma convicción, la del aseguramiento o garantía de la libertad de los ciudadanos como la finalidad y el espíritu que anima el principio de separación de poderes:

No puede haber sociedad civil sin el ejercicio de los tres poderes, legislativo, ejecutivo y judicial, ni buen gobierno si estos tres poderes están reunidos en una sola persona. En el Estado donde esto sucede no hay más que señor y esclavos.

Así se expresaba el cuestionario presentado el 5 de noviembre de 1810 por Antonio Ranz Romanillos a la Junta de Legislación –constituida en el seno de las Cortes de Cádiz– de la que salió la decisión de elaborar y aprobar una Constitución para España¹³.

¹¹ C-L. S. B. de MONTESQUIEU (1735), 107. Y un poco más adelante: “Si no hubiera monarca y se confiara el poder ejecutivo a cierto número de personas del cuerpo legislativo, la libertad no existiría, pues los dos poderes estarían unidos, ya que las mismas personas participarían en uno y otro” (111).

¹² J. MADISON (1788), 397.

¹³ Citado por M. ARTOLA (1999), 48 (p. XLVIII).

2.2. La separación de poderes como sistema de frenos y contrapesos en la tradición anglosajona

Si el fundamento de la separación de poderes estuvo claro desde un principio –la libertad de los ciudadanos y su necesidad de preservarla de todo poder despótico–, no sucedió lo mismo en relación con el modo concreto de plasmar sus exigencias. Desde este punto de vista, en efecto, dicho entendimiento siguió una suerte muy distinta a un lado y otro del Atlántico, en el constitucionalismo norteamericano y en el francés.

Como se ha señalado, en el proceso constitucional estadounidense tuvo una influencia determinante la obra de Montesquieu. En ella, el autor francés insiste en que separación no es igual a incomunicación; más bien, se trata de lo contrario, de *que el poder frene al poder*. La idea de la que parte es de tipo empírico:

*es una experiencia eterna que todo hombre que tiene poder siente la inclinación de abusar de él (...) Para que no se pueda abusar del poder es preciso que, por la disposición de las cosas, el poder frene al poder*¹⁴.

Y así, partiendo del modelo –más idealizado que real– de la constitución inglesa del momento como tipo de constitución mixta, concreta esta idea describiendo qué mecanismos de relación deben existir entre los poderes legislativo, ejecutivo y judicial para que unos sirvan de freno y contrapeso de los otros (convocatoria y disolución de la asamblea legislativa por el ejecutivo, facultades de veto, control del ejecutivo por el legislativo, reserva de determinadas funciones judiciales al parlamento, etc.)¹⁵.

Estas ideas son las que pasan a los artífices de la Constitución norteamericana. Y, en efecto, para estos autores la separación no es tampoco incomunicación, sino que se resuelve en una pléyade de mecanismos a través de los cuales el ejercicio de los poderes –sin que estos recaigan o se entremezclen en las mismas manos–

¹⁴ C–L. S. B. de MONTESQUIEU (1735), 106.

¹⁵ Vid. C–L. S. B. de MONTESQUIEU (1735), 111–113. En LOCKE la idea del equilibrio entre los poderes a través de frenos y contrapesos no aparece ni mucho menos con tanta claridad. Así, el control al que queda sometido el ejecutivo por el legislativo (*Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, 185) se debe en su pensamiento, más bien, a la supremacía del legislativo sobre los demás poderes, idea en torno a la que gira prácticamente todo el *Segundo Tratado*. Y, de forma similar, el poder de “prerrogativa” reconocido al ejecutivo frente al legislativo (actuar al margen de la ley o incluso contra ella en circunstancias excepcionales), no se fundamenta en la idea de equilibrio de poderes mediante frenos y contrapesos, sino en el principio “*salus populi suprema lex*” (191 y 192).

resulta constantemente interferido por los otros a fin de esquivar el riesgo de un poder ilimitado o despótico, con perjuicio de la libertad. En el número 47 de *El Federalista*, atribuido a la pluma de Madison y titulado precisamente “Cómo concebir y aplicar el principio de la separación de poderes”, se insiste en que la concepción de la separación de poderes de Montesquieu –al que se cita abundantemente– *no quería expresar una ausencia total de intervención parcial en los actos de las otras ramas, o de control sobre ellas*. Por eso, tras repasar los mecanismos de frenos y contrapesos entre poderes previstos en las distintas constituciones de los Estados federados, concluye estableciendo la necesidad de que las *diversas partes constitutivas del gobierno mantengan a las demás en su sitio gracias a la relación que establecen unas con otras*. Y así, a lo largo del importante número 51, se defienden y describen de forma general los abundantes *frenos y equilibrios estructurales* previstos en la Constitución federal.

2.3. La separación como incomunicación en la tradición francesa–continental y su posterior evolución

Las cosas fueron inicialmente muy distintas en el proceso constitucional–revolucionario francés. Allí, por circunstancias históricas bien conocidas, triunfó inicialmente una visión de la separación de poderes como incomunicación, como ausencia absoluta de interferencia entre ellos, y –además– con una fuerte deferencia hacia el poder legislativo, concentrado en una única cámara, la Asamblea nacional. Mientras que la desconfianza de los revolucionarios norteamericanos se proyectaba hacia el legislativo –por eso, entre otras cosas, lo configuraron como bicameral–, las prevenciones de los revolucionarios franceses se dirigían sobre todo al ejecutivo y al judicial. Más que Montesquieu, fue determinante la influencia de Rousseau, que tenía una concepción más “rígida o técnica” de la separación de poderes¹⁶. Lo cierto es que, en las constituciones del período revolucionario, el principio de separación de poderes tuvo un reconocimiento puramente formal, en el sentido de que, frente a la preeminencia casi total del legislativo, el ejecutivo y el judicial experimentaron un debilitamiento muy intenso. En la primera Constitución, la de 1791, el veto –limitado temporalmente– del rey a las leyes de la Asamblea se introdujo no sin fuertes resistencias. Además, el ejecutivo carecía del poder de desarrollar las leyes de la Asamblea, función que quedaba reservada a ella misma. Por su parte, las competencias del poder judicial quedaban confinadas a la resolución de conflictos entre ciudadanos, sin control alguno sobre los actos del legislativo ni del ejecutivo.

¹⁶ R. JIMÉNEZ ASENSIO (2016), 84–86 y 234.

Las consecuencias de tal diseño no se dejaron esperar. Ante la presión externa experimentada por Francia, la Asamblea inició un rápido proceso de concentración del poder que culminará, a partir de 1793, con la creación del Comité de Salud Pública como órgano delegado suyo. El Comité, como “ejecutivo delegado” de la Asamblea, fue acrecentando su poder a través de medidas extraordinarias y en detrimento de la misma Asamblea. Se reorganizó la administración central, departamental y municipal, haciéndola depender de la discrecionalidad omnímoda del Comité, y se puso en vigor una forma de gobierno basada en el miedo y la arbitrariedad, inaugurándose así la etapa denominada, por ello mismo, “del Terror”¹⁷. Se consumó quizá a la letra el peligro del que, muchos años antes, había advertido Montesquieu:

*Si no hubiera monarca y se confiara el poder ejecutivo a cierto número de personas del cuerpo legislativo, la libertad no existiría, pues los dos poderes estarían unidos, ya que las mismas personas participarían en uno y otro*¹⁸.

Tras los desmanes de esta etapa, la separación de poderes como incomunicación o principio meramente formal experimenta una tímida evolución, admitiéndose alguna fórmula de control y contrapeso del poder legislativo en la Constitución de 1795, como –por ejemplo– fue el diseño de un legislativo bicameral. Habrá que esperar, sin embargo, a que se cierre el paréntesis representado por el poder crecientemente despótico ejercido por Napoleón a partir del golpe de Estado de 1799, para que la separación de poderes vigente en el constitucionalismo francés se enriquezca con contenidos más sustantivos a lo largo del tortuoso siglo XIX.

3. Mutación, enriquecimiento y nuevos desafíos del principio de separación de poderes

Más o menos el mismo entendimiento de la separación de poderes que reinaba en el tránsito del antiguo al nuevo régimen en Francia, es el que se impuso en el constitucionalismo europeo continental¹⁹. Pero, al igual que en Francia, el curso de los acontecimientos históricos de los siglos XIX y XX ha hecho que el entendimiento del principio de separación de poderes experimente una mutación enriqueciéndose

¹⁷ Un resumen de este proceso en R. JIMÉNEZ ASENSIO (2016), 94–103.

¹⁸ C–L. S. B. de MONTESQUIEU (1735), 111.

¹⁹ Vid. R. JIMÉNEZ ASENSIO (2016), 105–125.

con nuevos contenidos. Algunas de estas mutaciones han sido comunes a las culturas constitucionales estadounidense y europea. Otras, por diversas circunstancias, han sido más bien exclusivas de esta.

3.1. La inamovilidad de los jueces y la independencia del poder judicial

La primera tiene que ver con el poder judicial. El tratamiento de este poder presentaba evidentes deficiencias en el primer constitucionalismo. Locke ni siquiera lo consideraba²⁰, y Montesquieu lo reducía a ser la “voz de la Ley” y lo confinaba a los asuntos penales y civiles entre particulares, sin control alguno sobre los demás poderes, diseño que fue adoptado por la revolución francesa. Durante largo tiempo, el poder judicial no fue, ni en Francia ni en otros países europeos influidos por aquel, un auténtico poder, sino más bien una “administración” de justicia plenamente vinculada a la ley y orgánicamente dependiente del poder ejecutivo. En efecto, aunque protegidos los jueces por la inamovilidad, en Europa continental se asumió un modelo burocrático de juez, de forma que el acceso, promoción, retribuciones y sanciones dependían en lo esencial del Gobierno, concretamente de los respectivos ministerios competentes en la rama de justicia²¹.

Poco a poco, sin embargo, se consiguió, en el período que va desde finales del siglo XIX hasta la mitad del siglo XX, que el poder judicial controlara los actos del ejecutivo que afectaran a los derechos de los ciudadanos. Pero lo que durante largo tiempo continuó como asignatura pendiente era el modo de salvaguardar la independencia judicial, característica reputada, sin embargo, como esencial para la existencia de un auténtico sistema de separación de poderes. En los países europeos con un modelo burocrático de judicatura –Bélgica, Francia, Italia, Portugal, España...– la solución ha pasado por crear unos órganos constitucionales “ad hoc” de carácter colegiado, con funciones ejecutivas de autogobierno del poder judicial (sobre todo, promoción y disciplina de los jueces), de modo que dicho poder quede a salvo de las interferencias de los demás. En España ese órgano es el Consejo General del Poder Judicial, previsto en la Constitución de 1978, y

²⁰ El capítulo 12 del *Segundo Tratado* lleva por título “De los poderes legislativo, ejecutivo y federativo”. Este último, en realidad, es parte de lo que hoy denominaríamos poder ejecutivo, pues era el poder de dirigir las relaciones exteriores del Estado. Y lo que después se denominaría poder judicial podría entenderse incluido como parte de lo que Locke trata como “poder ejecutivo”, al que define como aquel que está *siempre activo* y que vigila *la puesta en práctica de esas leyes [las aprobadas por el legislativo] y la aplicación de las mismas* (179).

²¹ Vid. R. JIMÉNEZ ASENSIO (2016), 122.

cuyo funcionamiento –por la irrupción de lo que se ha venido a llamar “Estado de partidos”– presenta disfunciones notables, como luego se dirá.

3.2. La emergencia de “otros poderes” constitucionales. En especial, los tribunales constitucionales

Junto a los tres poderes “naturales” a los que se referían los constitucionalistas clásicos²², han aparecido con el tiempo otros poderes u órganos constitucionales distintos como respuesta a la necesidad de mejorar el control del poder, que es –al fin y al cabo– de lo que se trata con el principio de separación de poderes. A diferencia de lo acontecido en Estados Unidos, donde el control judicial de la constitucionalidad de las leyes quedó afirmado desde principios del siglo XIX, en Europa continental las cosas fueron muy distintas.

Ya hemos aludido a la preeminencia del legislativo en los sistemas de influencia francesa. Esa preeminencia significaba la supremacía de dicho poder sobre los demás, que quedaban en una posición absolutamente subordinada. Por ello, la ley, expresión máxima del poder legislativo, quedaba a salvo de todo control por parte de los demás poderes. Se vivió, así, un largo período en la cultura jurídica europea que se ha dado en llamar “legicentrismo”²³.

La principal consecuencia de este “legicentrismo” es que las Constituciones del siglo XIX y de parte del XX no pasaban de ser meras declaraciones políticas sin un especial valor jurídico vinculante. En efecto, sus disposiciones, tanto de carácter organizativo como en materia de derechos constitucionales, quedaban al albur de las redefiniciones que un legislativo sin frenos decidiera en cada momento. La factura que se terminó pagando fue muy cara, por lo que, una vez superadas las traumáticas experiencias totalitarias vividas en torno a la segunda guerra mundial, el constitucionalismo europeo se vio abocado a corregir los excesos del “legicentrismo” y someter a control también al legislativo, sobre todo para garantizar la subordinación y el respeto de éste hacia la constitución.

La respuesta que se dio a esta necesidad –no sin intensos debates académicos y políticos– fue la atribución del poder de controlar la constitucionalidad de las

²² J. MADISON (1788), 397: “Tras distinguir teóricamente las tres clases de poderes, que por naturaleza se dividen en poder legislativo, ejecutivo y judicial...”.

²³ Según denominación acuñada por S. RIALS (1988).

leyes no al poder judicial, sino a un órgano constitucional de nuevo cuño, la corte, tribunal o consejo constitucional, según las denominaciones al uso en cada país. Con el breve antecedente del Tribunal de Garantías Constitucionales previsto en la Constitución de 1931, en España la Constitución de 1978 ha creado el Tribunal Constitucional, una de cuyas funciones principales es el control de la constitucionalidad de las leyes a través de los recursos y mecanismos regulados en su Ley orgánica de 1979.

Pero además de con los tribunales constitucionales, los mecanismos de control del poder se han enriquecido con la aparición, también en los textos constitucionales y con su propio estatuto de independencia, de otros órganos de fiscalización. Los tribunales o cámaras de cuentas, así como los defensores del pueblo, se inscriben en esta órbita. El Consejo de Estado es, sin embargo, mucho más antiguo. Nació en Francia en 1799, con el propósito de paliar en algo la falta de control de los actos del ejecutivo. Con el tiempo se convirtió en el órgano encargado de resolver los recursos de los ciudadanos frente a dichos actos. Entre nosotros el Consejo de Estado es también un órgano de control del ejecutivo, pero con funciones meramente consultivas, ya que el control jurídico de los actos del ejecutivo a través de los correspondientes recursos está confiado desde antiguo –pero más plenamente desde 1956– a una rama especializada del poder judicial, la jurisdicción contencioso–administrativa.

3.3. Los derechos fundamentales y los derechos sociales

Otra necesidad fuertemente sentida en Europa después de la segunda guerra mundial fue la de proteger los derechos humanos dentro –no sólo, pero sí en primer lugar– de cada Estado. No bastaban, por tanto, los catálogos formulados como meras declaraciones de buenas intenciones, propias de la Francia de 1789 y del siglo XIX y parte del XX. A los derechos fundamentales había que dotarles de un sistema concreto de garantías para que fueran realmente eficaces y ejercitables por los ciudadanos. Con ocasión de ello, el constitucionalismo de la segunda posguerra mundial profundizó en el concepto de derechos fundamentales, y, en concreto, se consideró a partir de entonces que estos derechos no son simples facultades *subjetivas* que preservan una esfera de libertad individual (de “*Freiheitsphären*” hablaban los juristas de formación kantiana²⁴), oponiendo un límite meramente negativo frente a los poderes públicos.

²⁴ Vid. F. CARPINTERO BENÍTEZ (1989), 105.

Muy al contrario, a partir de la Ley fundamental de Bonn (1949) se va extendiendo la convicción de que los derechos fundamentales disponen también, antes incluso que aquella subjetiva, de una dimensión *objetiva* según la cual son estos derechos los que dotan de sentido al poder, de forma que sin su garantía y protección no existe propiamente Estado constitucional. Los derechos fundamentales lo son también porque dotan de *fundamento* al entero orden constitucional. Los derechos, a partir de entonces, no sólo protegen frente al poder, sino que están en la base misma del funcionamiento de todo sistema de poderes y de la idea misma de Constitución. Así se expresa, por ejemplo y con fuerte influencia de la Ley fundamental alemana, la Constitución Española de 1978:

La dignidad de la persona, los derechos inviolables que le son inherentes, el libre desarrollo de la personalidad, el respeto a la ley y a los derechos de los demás son fundamento del orden político y de la paz social (artículo 10.1)²⁵.

Esta concepción de los derechos fundamentales, como orden axiológico de la misma convivencia social, guarda en su seno una fuerza expansiva que se proyectará casi al mismo tiempo en dos direcciones. La primera, hacia el reconocimiento paulatino de los derechos fundamentales no sólo frente al poder, sino también –con las oportunas modulaciones– frente a otros ciudadanos u organizaciones sociales distintas de los poderes públicos. Es la denominada “eficacia horizontal” de los derechos fundamentales²⁶. La segunda dirección en la que se movió la expansión de los derechos fundamentales es el de su disfrute efectivo por parte de todos los ciudadanos, sin que las desigualdades económicas y sociales pudieran erigirse como obstáculo para su goce pleno por todos. Es la cláusula del Estado social, según la cual los derechos no sólo constituyen límites negativos para el poder, sino que imponen también límites positivos, obligaciones de hacer que se traducen, la mayor parte de las veces, en la prestación de servicios públicos. Algunas de esas obligaciones accedieron a la condición de derecho fundamental en su máximo rango (entre nosotros, por ejemplo, el derecho a la educación); otras, sin embargo, han quedado configuradas en la Constitución más bien como “principios rectores” a merced de las determinaciones presupuestarias del gobernante de turno.

²⁵ Vid. R. JIMÉNEZ ASENSIO (2016), 192–197.

²⁶ Vid. R. JIMÉNEZ ASENSIO (2016), 196–197.

3.4. Aparición y generalización de las autoridades o administraciones independientes en el llamado “Estado regulador”

Más reciente en el proceso evolutivo experimentado por el principio de separación de poderes es la irrupción de las denominadas autoridades o administraciones independientes. Históricamente surgen a finales del siglo XIX en Estados Unidos, pero no se generalizan en ese país hasta el transcurso del “New Deal”. Algunas décadas después se introdujeron en los ordenamientos de la Europa continental y en ellos, y en el de la Unión Europea, han proliferado hasta adquirir carta de naturaleza.

Básicamente, son organismos públicos que, por diversas razones técnicas, económicas o jurídico-institucionales, se crean para ejercer las competencias que les atribuye el poder legislativo pero fuera del área de influencia o al margen de la dirección del poder ejecutivo. El régimen jurídico de estos entes está precisamente configurado con la intención explícita de asegurar y garantizar dicha independencia. Entre nosotros goza de esta condición, por ejemplo, el Banco de España, la Comisión Nacional del Mercado de Valores, la Autoridad Independiente de Responsabilidad Fiscal, el Consejo de Transparencia y Buen Gobierno, la Comisión Nacional de los Mercados y de la Competencia, la Agencia Española de Protección de Datos, etc.

Tanto en Estados Unidos como en Europa, el debate sobre este tipo de organismos ha girado en torno a su difícil compatibilidad con el principio tradicional de separación de poderes. Efectivamente, como hemos visto, salvo los casos expresamente previstos por la misma Constitución (consejos de Estado, cortes constitucionales, etc.), el citado principio exige que todas las funciones públicas sean reconducidas a alguno de los tres poderes clásicos. Pero hay que convenir con Jiménez Asensio en que el verdadero problema no reside en esta cuestión. Tal enfoque es excesivamente formal y no presenta dificultades especiales habida cuenta de la flexibilidad evolutiva exhibida por el principio de separación de poderes a lo largo de la historia del constitucionalismo. El verdadero problema radica en si la creación de las autoridades independientes camina en la dirección correcta, es decir, si sirve para incrementar en términos cualitativos el control del poder por el poder –donde reside la esencia de la separación de poderes–, o por el contrario constituye un subterfugio para huir de dicho sistema de controles²⁷.

El diseño de cada autoridad independiente ha de ser expresión, por tanto, de un equilibrio institucional, no siempre fácil de conseguir, entre dos polos en tensión: el desarrollo de las competencias del ente con el grado de independencia y ob-

²⁷ Vid. R. JIMÉNEZ ASENSIO (2016), 213.

jetividad técnica requerido por la índole de las funciones atribuidas, por un lado, y la responsabilidad y el necesario control de tal ejercicio, por otro. También en relación con estas autoridades independencia no significa –no debe significar– incomunicación o aislamiento. También aquí un poder sin responsabilidad sería, lógicamente, un poder ilimitado, arbitrario y sin sentido en el marco de un Estado de derecho, aunque sólo se proyectara sobre un sector socioeconómico concreto. Pero esa responsabilidad, a su vez, no debería traducirse en controles tan intensos que colocaran a la autoridad en una posición de subordinación tal que arruinara el espacio de independencia que se ha querido abrir con su creación.

Por otro lado, suele decirse que el fenómeno de las autoridades independientes se caracteriza por afectar, de entre los poderes clásicos, al ejecutivo, puesto que con su creación lo que el legislativo hace es resituar funciones atribuidas a aquel en estos nuevos organismos especializados²⁸. No es cierto del todo. En ocasiones, la atribución de determinadas competencias a algunas autoridades independientes, más que a las atribuciones tradicionales del ejecutivo, afecta a las del poder judicial.

Recordemos que desde los tratadistas clásicos, como Locke o Montesquieu, pasando por las experiencias constitucionales posteriores, las atribuciones del poder judicial quedaban circunscritas típicamente, además de al enjuiciamiento de los delitos (justificado en que las penas eran habitualmente la muerte o la privación de libertad o del patrimonio necesario para llevar una vida independiente), a la resolución de litigios entre ciudadanos, es decir, a la resolución de controversias en las que se jugaban los derechos de un sujeto privado contra otro. Pues bien, existen casos de autoridades independientes creadas con la finalidad de ejercer este tipo de atribuciones. Actualmente, un ejemplo de este tipo de administración independiente en España es el de la Agencia Española de Protección de Datos. Se trata, en efecto, de una autoridad independiente del poder ejecutivo cuya principal atribución consiste en hacer valer el derecho fundamental a la protección de datos personales de un ciudadano frente a la lesión o ataque provocado por otro particular, normalmente una empresa u otro tipo de organización privada. El caso es ciertamente singular, porque no nos encontramos aquí ante lesiones de un derecho privado cualquiera, sino ante ataques a un derecho fundamental. Pero repárese en que la Agencia está actuando en estos casos como un tercero ajeno a la disputa en cuestión, disputa que es entablada entre dos particulares. La posición de la Agencia es, desde este punto de vista, sustancialmente igual a la del poder judicial. Así sucede, por ejemplo, cuando un particular exige de una empresa que cancele los datos personales que conserva de él y deje de tratarlos con fines

²⁸ Vid. R. JIMÉNEZ ASENSIO (2016), 213.

comerciales o publicitarios. Si la empresa hace caso omiso a dicha petición, el afectado tiene fundamentalmente dos opciones: o acudir a los órganos del poder judicial demandando la correspondiente tutela frente a la empresa; o poner una denuncia ante la Agencia Española de Protección de Datos para que sea ésta la que, tras el procedimiento oportuno, restablezca al particular en su derecho frente a la empresa. Esta segunda opción es en sustancia equivalente a la primera, pero con una ventaja clara: el procedimiento es más rápido y barato.

En mi opinión, para que la atribución administrativa de funciones jurisdiccionales – como es la resolución imperativa de diferencias entre particulares– resulte compatible con el principio de separación de poderes, han de concurrir dos requisitos: primero, que en ese tipo de conflictos haya un interés general, más allá del interés meramente privado de las partes enfrentadas²⁹ (por ejemplo, en el ámbito financiero –por poner un caso del sector en el que nos vamos a detener después– el interés general en la rápida intervención y reestructuración de una entidad financiera que puede poner en riesgo el equilibrio del sistema); y, segundo, que desde el punto de vista organizativo la autoridad administrativa competente ofrezca unas garantías de independencia e inamovilidad sustancialmente equivalentes a las ofrecidas por el poder judicial³⁰.

Por lo que se refiere al primer requisito, poco puede decirse sino que la concurrencia del interés general habrá de ser inferida de las circunstancias concretas del sector socioeconómico sobre el que se proyecten las competencias de la autoridad y el tipo de problemas que con su creación tratan de paliarse.

En cuanto al segundo requisito, la independencia e inamovilidad de estas autoridades, como se ha dicho, no puede ser absoluta. De ahí que los nombramientos de sus órganos directivos (director, presidente, etc.) correspondan al poder legislativo o al ejecutivo o a ambos conjuntamente. Además, sus decisiones son, evidentemente, recurribles ante el poder judicial. Pero, si no absoluta, la independencia debe ser real, de modo que una nota característica esencial del régimen de estas autoridades es que los titulares de dichos órganos, una vez nombrados, no cesan sino por el trascurso del tiempo legalmente previsto para su mandato (normalmente plazos más amplios que los de las legislaturas en las que han sido nombrados) y sólo pueden ser cesados por causas tasadas y graves, así mismo previstas en la ley con carácter general³¹.

²⁹ Vid. M. RODRÍGUEZ PORTUGUÉS (2013).

³⁰ En este sentido, A. BUENO ARMILLO (2014).

³¹ A su vez, el ámbito de independencia de estas autoridades administrativas se ha tratado de preservar frente al poder judicial exigiendo que el control judicial de sus decisiones se ciña estrictamente a los

4. El plano social, más allá del institucional, del principio de separación de poderes

Pero las mutaciones del principio de separación de poderes no se agotan en esto. Algo sobre lo que no se suele llamar la atención es que, en el programa político clásico ilustrado, al menos en el que se explicita por los autores norteamericanos, la idea de separación se mueve o se proyecta en un plano que va más allá del meramente formal o institucional de los poderes del Estado. En efecto, en el ideal ilustrado la emancipación del individuo es emancipación de todo poder opresor, no sólo del poder estatal una vez se ha accedido al estado civil. Es más, la instauración misma del poder del Estado se justifica como remedio o protección frente al poder arbitrario de unos hombres sobre otros. La desconfianza de los constitucionalistas clásicos se proyectaba hacia el poder, hacia toda forma de poder, público o no. El poder no es un dato más de la realidad, sino algo esencialmente peligroso, de lo que hay que desconfiar por principio. De ahí, en definitiva, que algunos de los teóricos clásicos de la separación de poderes como sistema de frenos y contrapesos también dirigieran su mirada al poder propio del “estado de naturaleza”, es decir, a los poderes no estatales reinantes en la sociedad, para postular asimismo su fragmentación a fin de impedir su conversión, merced a su acaparamiento, en una amenaza para la libertad.

De nuevo, son muy ilustrativas a este respecto las siguientes palabras de Madison:

En una república es muy importante que se proteja no sólo a la sociedad de los abusos que puedan cometer sus gobernantes, sino también a una parte de la sociedad contra las injusticias que puedan perpetrar otros segmentos de la misma. Entre las diversas clases de ciudadanos hay necesariamente intereses diversos. Si una mayoría se une en torno a ciertos intereses comunes, esto supondrá una amenaza para los intereses de la minoría. (...) En una sociedad estructurada de tal modo que una facción poderosa puede fácilmente unirse para oprimir a la parte más débil, se puede decir que reina tan libremente la anarquía como en el estado de naturaleza, donde no hay seguridad alguna para el más débil ante la fuerza del más poderoso³².

Esta perspectiva, que los “Founding Fathers” no desarrollaron con detalle, ha sido retomada por constitucionalistas norteamericanos recientes, como Daryl J. Levinson,

aspectos de pura legalidad, sin que los jueces y tribunales puedan entrar en las apreciaciones técnicas contenidas en las decisiones de estas autoridades. Una crítica a esta excesiva deferencia del poder judicial hacia las autoridades independientes, que –sin embargo– se ha ido corrigiendo parcialmente con el tiempo, puede verse en G. ARIÑO ORTIZ (2010).

³² J. MADISON (1788), 400 y 401.

quien incluso ha llegado a afirmar que la misma separación de poderes (además del federalismo) fue concebida originalmente más bien como mecanismo para contrapesar el poder entre intereses y grupos sociales³³.

Este autor ha llamado la atención sobre la necesidad de ampliar el enfoque, desde una perspectiva exclusivamente institucionalista del Derecho público, hacia la búsqueda y localización de los poderes realmente existentes en la sociedad. Así, por ejemplo, señala que el poder de las instituciones no sólo depende de las disposiciones constitucionales o legales, sino también de diversas formas fácticas de poder y de influencias. Para aseverar esta afirmación se refiere al caso del presidente de los Estados Unidos, que hoy tiene un poder efectivo que está por encima del que se deriva de la letra de la Constitución. Indica que dicho incremento de poder ha sido consecuencia de un proceso más o menos largo en el que han tenido mucho que ver factores como el incremento del poder federal en detrimento del estatal, los modernos métodos de comunicación para presionar a los otros poderes públicos a través de la opinión pública y el fortalecimiento del sistema de partidos, que crea una tupida red de lealtades fácticas, por debajo de lo formalmente declarado o formulado en la Constitución³⁴.

4.1. El “Estado de partidos”

En relación con esto último, Levinson pone el dedo en una de las llagas más dolorosas que aqueja a muchas democracias, incluida la nuestra. Se puede definir el “Estado de partidos”, expresión acuñada en Alemania en el siglo XX, como aquel sistema político en el que los partidos –tras una larga evolución desde los inicios del Estado liberal–, lejos de contentarse con el desarrollo de sus funciones en el seno del marco institucional que les es propio, tienden a apropiarse de las instituciones y a confundirse con ellas, hasta el punto de que éstas quedan totalmente colonizadas o fagocitadas por aquéllos.

Los factores que han contribuido a tal estado de cosas son muy variados y complejos. Por ejemplo si la profesionalización de los integrantes del partido alcanza cotas de gran intensidad, la pérdida del poder supone la interrupción del flujo de beneficios o recursos disponibles para las “clientelas”. Ello ha provocado, en tales casos, que los partidos políticos se conviertan cada vez más en formidables

³³ D. J. LEVINSON (2016), 83.

³⁴ D. J. LEVINSON (2016), 74.

maquinarias electorales con el único fin de obtener el poder al precio que sea. Con ello, además, se produce otro fenómeno: los partidos políticos han ido dejando de ser parte de la sociedad, perdiendo el contacto con ella, para convertirse cada vez más en "parte del Estado"³⁵.

Las consecuencias de todo ello para el buen funcionamiento de las instituciones son evidentes. En algunos países, como en el nuestro, la relativa profesionalización de la Administración pública en todos sus niveles se ha ido sustituyendo poco a poco por un sistema en el que la provisión de numerosos puestos de trabajo, con la excusa de su "especial responsabilidad y confianza", se realiza con criterios puramente partidistas. Lo más grave, por lo que ahora interesa, es que este fenómeno de colonización y fagocitación no se detiene aquí, sino que se apodera incluso de los más altos órganos de control, invadiendo la política de nombramientos e incluso los órganos de gobierno del poder judicial. En definitiva, en los países en los que se carece de cultura institucional profundamente arraigada, el sistema de separación de poderes como sistema eficaz de control del poder por el poder tiende a difuminarse y debilitarse de manera alarmante.

4.2. *Las tentaciones de la globalización económica para el Estado Social y Democrático de Derecho*

Otro fenómeno social con amplias repercusiones negativas en la separación de poderes es lo que Levinson denomina la captura del poder por la *riqueza organizada*³⁶. En sociedades donde tienen el suficiente poder, las élites económicas pueden captar por igual a los partidos que se disputan el poder de las instituciones. En esos casos, da igual cuál de ellos tenga el control de cada poder en cada momento, ya que ninguno de esos partidos hará nada significativo por cambiar las políticas económicas vigentes en aquello que beneficie a los intereses de la *riqueza organizada*.

Ante un panorama tal, además, esta captura de las instituciones por la *riqueza organizada* a través de los partidos políticos, plantea un escenario más sombrío aún. En efecto, en un contexto en el que la globalización de los intercambios comerciales no ha ido acompañada de una globalización de los derechos humanos, los poderes de los países dotados con un Estado social pueden experimentar un

³⁵ Sobre estos problemas, R. JIMÉNEZ ASENSIO (2016), 133–155.

³⁶ D. J. LEVINSON (2016), 85.

paulatino retroceso en sus mecanismos de separación y control. Si esos poderes institucionales están puestos al servicio de intereses corporativos económicos, es fácil que experimenten una fuerte inclinación a debilitarse para acometer con mayor facilidad reformas restrictivas en materia de derechos fundamentales y sociales. Y ello porque, en un contexto así, dichas reformas pueden ser vistas como el único o el mejor camino posible para lograr el objetivo de producir a menor coste y concurrir en igualdad de armas con los países comercialmente más “competitivos”, al precio lógicamente de dismantelar las instituciones del Estado social y democrático de derecho. Esta especie de emulación, por motivos económicos, de los países con democracias avanzadas respecto de los países sin dichos sistemas, puede acarrear a medio plazo nefastas consecuencias para la calidad de las instituciones políticas de aquellos.

5. El impacto del plano social de la separación de poderes en las autoridades independientes

Todo esto no sale gratis, evidentemente, y el propio Levinson ha llamado la atención sobre los efectos negativos que se derivan de estos fenómenos en el funcionamiento de las instituciones en general y de las autoridades independientes en especial. Estas últimas han surgido en parte como reacción a estos problemas, sobre todo al de la fagocitación de las instituciones por los partidos políticos. Y es que, como ha dicho Rachel E. Barkow, la independencia otorgada a estas autoridades administrativas persigue evitar los peligros propios de la politización, tales como las presiones para dar prioridad a intereses socioeconómicos sectoriales a corto plazo en detrimento del bienestar general a largo plazo³⁷.

5.1. Autoridades independientes y partidos políticos

El peligro más tangible para estas autoridades proveniente del flanco del Estado de partidos es el de la designación de los correspondientes órganos directivos sobre la base de criterios total o predominantemente ajenos a la pericia motivada más bien por la conexión o sintonía del o de los candidatos con el partido político que ocupa el poder³⁸. Aparte de la utilidad que, a estos efectos, puede reportar el

³⁷ R. E. BARKOW (2010), 19.

³⁸ Sobre el problema en España, puede verse M. SALVADOR MARTÍNEZ (2015).

fortalecimiento del perfil técnico exigible a los candidatos, mediante los oportunos procedimientos públicos de escrutinio, también se ha llamado la atención sobre las bondades que, en general, representa el que los órganos directivos de estas autoridades estén configurados como órganos colegiados, en lugar de ser órganos unipersonales. La ventaja de esta medida es que permite poner límites al número de miembros pertenecientes o elegidos por un mismo partido, evitando así la adopción por la autoridad independiente de decisiones extremas, de forma que se facilite una mayor estabilidad en la política de la autoridad. Diversas investigaciones empíricas han puesto de manifiesto que un cuerpo compuesto únicamente por personas de opiniones políticas o ideológicas afines tiende a la toma de decisiones extremas, más de lo que la media de las personas con las mismas opiniones decidiría³⁹.

Por otra parte, de poco sirve objetivar el cese de los órganos directivos de estas autoridades por parte del poder ejecutivo si, al mismo tiempo no se toman otras precauciones adicionales. En concreto, sería demasiado ingenuo, máxime en un sistema parlamentario como el español, concentrar los esfuerzos por asegurar la independencia de estas entidades únicamente en relación con el poder ejecutivo. Como señala Barkow, concentrarse sólo en este aspecto resultaría insatisfactorio para evitar la captura y la presión política unilateral, ya que los grupos políticos o de interés pueden utilizar también la presión del legislativo para lograr ese mismo resultado⁴⁰.

Esto es precisamente lo que ha ocurrido entre nosotros con la antigua Comisión Nacional de la Competencia, lo que revela que el establecimiento por ley de las garantías de inamovilidad de los órganos directores puede resultar una garantía demasiado blanda frente a los poderes legislativo y ejecutivo y la voracidad de los partidos que los dominan. Poco después de que el signo político del Gobierno y de las Cortes generales cambiara tras las elecciones de finales de 2011, se aprobó una ley mediante la cual la Comisión Nacional de la Competencia fue sustituida por una nueva autoridad, la Comisión Nacional de los Mercados y de la Competencia. Ello conllevó simultáneamente el cese de los órganos de dirección de la primera y el nombramiento de los nuevos órganos de la segunda, todo ello –por supuesto– sin que se llegaran a respetar los plazos que la ley de la autoridad extinguida señalaba para el mandato de dichos órganos directivos⁴¹.

³⁹ Vid. R. E. BARKOW (2010), 40.

⁴⁰ Vid. R. E. BARKOW (2010), 26.

⁴¹ Sobre el particular y, además, los problemas de compatibilidad que ello ha planteado en relación

En este apartado hay que referirse también a un mecanismo sutil mediante el cual el legislador puede debilitar a la autoridad independiente de forma casi tan imperceptible como efectiva. Se trata de la paradójica amenaza que para la independencia de estas autoridades podrían representar sus propias competencias en caso de ser éstas demasiado amplias. En efecto, desde la perspectiva de evitar la “captura” de la autoridad por otros poderes institucionales o fácticos, puede ser útil que la autoridad cuente con competencias amplias, de modo que la autoridad sea lo suficientemente fuerte como para resistir la presión de cualquier grupo de interés. Sin embargo, resulta clave en tal caso evitar que el organismo entre en conflicto consigo mismo porque el legislador le encomiende por un lado la promoción de determinada industria y, por otro, una misión de interés público general. En estos supuestos existe un riesgo claro de que la presión de la industria y los objetivos económicos a corto plazo, fácilmente medibles, se impongan sobre los objetivos públicos a largo plazo, más difíciles de evaluar.

En Estados Unidos, por ejemplo, existen estudios en los que se ha puesto de manifiesto cómo una autoridad reguladora, el Servicio Forestal, ha dado prioridad a la producción maderera en perjuicio de otras competencias suyas de interés general relacionadas con la conservación del medio natural. Fenómenos similares se han registrado en relación con otras autoridades independientes, en las que, a largo plazo, objetivos de interés general, como la protección del medioambiente, han sido sistemáticamente postergados en beneficio de objetivos de desarrollo económico⁴².

De nuevo, entre nosotros, este es el caso de la Comisión Nacional de los Mercados y de la Competencia, fruto de la unificación que operó la Ley 3/2013 entre un buen puñado de organismos reguladores sectoriales y la antigua Comisión Nacional de la Competencia⁴³. Así lo puso de manifiesto en su momento, por ejemplo, Baño León señalando que no parecía “una idea feliz unir en un mismo ente funciones diversas y potencialmente contradictorias, como es la regulación administrativa y la administración de la libre competencia”⁴⁴.

con el Derecho de la Unión Europea, puede verse A. RALLO LOMBARTE (2014).

⁴² Vid. R. E. BARKOW (2010), 50 y 51.

⁴³ En concreto, la Comisión Nacional de la Energía, la Comisión del Mercado de las Telecomunicaciones, la Comisión Nacional del Sector Postal, el Comité de Regulación Ferroviaria, la Comisión Nacional del Juego, la Comisión de Regulación Económica Aeroportuaria y el Consejo Estatal de Medios Audiovisuales.

⁴⁴ J. M. BAÑO LEÓN (2013), 1259.

Finalmente, otro punto débil de las autoridades independientes suele ser el de su subordinación presupuestaria a los otros poderes. En Estados Unidos, por ejemplo, entre 1993 y 2001 la *Securities and Exchange Commission*, según declaraciones de uno de sus antiguos presidentes, se vio constantemente amenazada con recortes presupuestarios por parte del Congreso en caso de aprobar regulaciones especialmente exigentes. La solución a este problema (por ejemplo, en Estados Unidos en relación con la Reserva Federal) ha consistido en proporcionar a las autoridades una fuente de financiación alternativa, a través –por ejemplo– del pago obligatorio de honorarios a la autoridad independiente. El problema, sin embargo, se traslada a los propios operadores económicos, que satisfacen dichos honorarios y que pueden capturar indirectamente por la vía de elegir a la autoridad independiente supervisora⁴⁵. En estos casos habría que idear, entonces, otros mecanismos de financiación, en la línea –por poner un caso– de establecer un fondo común, en el que se paguen los honorarios y luego se repartan entre las autoridades supervisoras correspondientes; o destinar un porcentaje fijo de los impuestos recaudados, tanto a los grupos económicos como a los no económicos o más débiles, para la financiación de las autoridades independientes reguladoras de ese sector.

5.2. Los peligros de captura por la “riqueza organizada”

En relación con esto último, las autoridades independientes están expuestas también a la presión directa de lo que hemos denominado la “riqueza organizada”. En Estados Unidos, por ejemplo, hay estudios en los que se evidencia la sobrerrepresentación de los intereses sociales o económicos regulados en los procedimientos de decisión de las autoridades independientes. Las razones son diversas. En primer lugar, porque las industrias reguladas están bien financiadas y bien organizadas, especialmente en comparación con los ciudadanos en general. De ahí que los grupos industriales estén mejor posicionados para vigilar la actividad de las autoridades independientes e impugnar cualquier decisión de estas que les afecte negativamente. Y como las autoridades independientes prefieren, por lo general, no quedar atascadas en laberintos legales, sienten con frecuencia la inclinación de trabajar “con”, en lugar de “contra”, esos intereses sociales y económicos fuertemente organizados. Aunque algunos grupos importantes e influyentes buscan representar el interés de los ciudadanos, estos grupos de interés no cuentan con la financiación o los recursos de la industria. Por lo tanto, a menudo no pueden controlar y recurrir todas las decisiones potencialmente negativas de la autoridad independiente. Existe aquí un claro desequilibrio entre intereses. De ahí que, desde

⁴⁵ Vid. R. E. BARKOW (2010), 45.

muy pronto, en Estados Unidos se acometiera la tarea de profundizar en el régimen de estas entidades hacia una mayor transparencia, garantías procedimentales (otorgando una legitimación más amplia a los ciudadanos) y mecanismos de participación ciudadana⁴⁶.

También es conocido el sutil proceso de captura del regulador a través del denominado fenómeno de “puertas giratorias”: las posibilidades de los directivos de la autoridad independiente de volver a ser empleados por el sector económico regulado una vez terminados sus mandatos, genera, evidentemente, la inclinación en ellos a no aprobar regulaciones rigurosas a fin de no granjearse enemigos dentro de ese sector. En tales casos, la solución puede consistir en extremar las exigencias en el perfil técnico de los candidatos a nombrar, así como añadir otros requisitos como carecer de acciones en el sector económico que se trata de controlar, etc. Estas medidas pueden ir acompañadas de la prohibición de trabajar en el sector regulado con posterioridad al cese, lo cual debe hacerse con ciertas dosis de prudencia, porque los costes que ello conlleva pueden desincentivar a los especialistas altamente cualificados a prestar servicios en las autoridades reguladoras. Por tanto, la prohibición debe combinarse con plazos de prohibición que sean adecuados y retribuciones que compensen suficientemente dichos costes⁴⁷.

En cualquier caso, todas estas prohibiciones, exigencias, límites y requisitos deben estar respaldados por un aparato coactivo o sancionador que sea eficaz y creíble. A este respecto, la legislación española, aunque ha dado pasos en la buena dirección, sigue presentando lagunas y deficiencias difícilmente aceptables. Por ejemplo, de nada o de muy poco sirve que la Ley de Buen Gobierno, del año 2013, haya establecido un catálogo de infracciones y sanciones disciplinarias en la materia, dirigidas específicamente a los altos cargos, si el órgano competente para exigir (prácticamente de forma discrecional) esa responsabilidad es el propio ejecutivo que los nombró o propuso para su designación.

⁴⁶ Vid. J. SOLANES MULLOR (2016), 66 y 67, 321 y 322.

⁴⁷ Vid. R. E. BARKOW (2010), 48 y 49.

6. Una mirada al sector financiero y al Fondo de Reestructuración Ordenada Bancaria (FROB)

6.1. Del esquema del “concurso” al de la “reestructuración”

Decía el Código de Comercio español de 1829 que se *considera en estado de quiebra a todo comerciante que sobresee en el pago corriente de sus obligaciones*. Con ello se aludía al núcleo de toda situación de insolvencia empresarial, una situación caracterizada por la incapacidad económica de la empresa para cumplir las obligaciones contraídas con otros sujetos, en su mayor parte también empresas. Se establece a partir de ese momento una relación conflictiva múltiple entre el interés del deudor común (la empresa en quiebra) y la pluralidad de los acreedores, que concurren todos, para hacer efectivos sus créditos, sobre un mismo patrimonio –el del deudor común– que es insuficiente para satisfacerlos a todos íntegramente. En síntesis, la solución tradicionalmente adoptada ha sido la extinción de la propia empresa y la liquidación de su patrimonio entre la multiplicidad de acreedores conforme a determinadas reglas de proporcionalidad y preferencia.

En España ha sido asimismo tradicional que la declaración de tal estado de insolvencia y la determinación de sus consecuencias hayan estado atribuidas a los jueces. Y no por casualidad: recuérdese cómo la resolución de conflictos entre particulares ha sido atributo característico del poder judicial desde las primeras formulaciones del principio de separación de poderes.

Desde muy pronto, sin embargo, estas reglas han contado también con ciertas excepciones en algunos sectores económicos. Dicho régimen excepcional ha consistido, sobre todo, en evitar en lo posible la desaparición de la empresa insolvente cuando alguna razón de interés general lo justifique. Un ejemplo expresivo, entre otros muchos posibles, es el que ofrecía en la inmediata posguerra la Ley de 1 de septiembre de 1939, de Intervención de Empresas Mercantiles, en relación con las empresas que devinieran insolventes y cuya actividad mercantil, por su carácter estratégico (para la defensa, las comunicaciones o la energía), revistieran interés para el Estado.

Una característica muy importante de estas leyes de “intervención” –y en las que también se vio incluido el sector financiero desde antiguo– es que el poder competente para su aplicación no era de entrada el poder judicial, sino el poder ejecutivo. Ello seguía siendo coherente con la versión clásica del principio de separación de poderes, ya que la intervención pública prevista en esas leyes con-

sistía únicamente en la sustitución temporal de los órganos de administración de la sociedad mercantil por el gobierno –o por sujetos nombrados por el gobierno–, sin incidir directamente (esto es, como poder público) en las relaciones (conflictivas o potencialmente conflictivas) entre la empresa y sus acreedores.

En el sector financiero este esquema es en esencia el que ha estado vigente también durante décadas. Pero por diversas circunstancias, como la creciente complejidad del sector y últimamente, sobre todo, la magnitud de los problemas de liquidez, solvencia y peligros de contagio planteados por la crisis financiera desatada a partir del año 2008, ha hecho que el modelo haya mutado profundamente en este ámbito⁴⁸. Así, bajo la legislación vigente –a estos efectos, la aprobada sobre todo en los años 2014 y 2015– sigue existiendo, por supuesto, la intervención de las entidades financieras por el Banco de España, que entra en juego (como una de las medidas de lo que la ley llama “actuación temprana”) cuando el nivel de solvencia señalado por las normas a este tipo de entidades desciende de tal forma que se pone en peligro la supervivencia de la entidad en cuestión⁴⁹.

La principal novedad es que, a este mecanismo clásico de la intervención por autoridad administrativa, se ha venido a añadir lo que la ley denomina *resolución de entidades de crédito*. Esta última consiste, además de en la intervención –que también se contempla como parte de la resolución–, bien en la reestructuración, bien en la liquidación ordenada de la entidad, cuando concurren tres circunstancias: que la entidad sea inviable o sea previsible que vaya a serlo en un futuro próximo; que no existan perspectivas razonables de que medidas procedentes del sector privado puedan corregir tal situación; y que por razones de interés público y estabilidad financiera resulte necesario evitar su “liquidación concursal”, es decir, su liquidación por el poder judicial según las normas generalmente aplicables a cualquier empresa.

⁴⁸ Para una visión panorámica de la evolución del sector financiero y del papel Banco de España en las décadas anteriores, vid. A. RODERO FRANGANILLO (2003).

⁴⁹ Sobre dicho régimen, entre las obras inmediatamente anteriores a la reforma legal aludida, pueden verse las ponencias y comunicaciones contenidas en *La regulación económica; en especial, la regulación bancaria. Actas del IX Congreso Hispano-Luso de Derecho Administrativo (Córdoba, 2010)*, coord. Manuel REBOLLO PUIG, Iustel, Madrid, 2012.

6.2. *Las funciones atribuidas al FROB y su conexión con el interés general*

Precisamente esta última circunstancia es sobre la que interesa proyectar el foco de atención, ya que es la que afecta directamente a la separación de poderes. De la intervención como medida de actuación temprana, ya hemos indicado que la autoridad competente es el Banco de España. De la intervención como medida de resolución también se ocupa otra autoridad administrativa, el Fondo de Reestructuración Ordenada Bancaria (FROB), que es quien la decide y nombra un “administrador especial” en sustitución de los órganos de administración, directores generales o asimilados de la entidad intervenida.

Sin embargo, la resolución incluye medidas que van más allá de la intervención, que son competencia asimismo del FROB y que inciden directamente en las relaciones entabladas entre sujetos particulares en torno a la constitución de la entidad financiera o entre esta y sus acreedores. En concreto, el FROB puede imponer la venta de las acciones de la entidad a un tercero, la transmisión de determinadas categorías de activos especialmente dañados o cuya permanencia en los balances de la entidad puede ser perjudicial para su viabilidad, la recapitalización de la entidad mediante la conversión en capital de pasivos con eventual compensación a los acreedores, etc. Es decir, las actuaciones del FROB consisten, en buena medida, en la composición de una pluralidad de intereses potencialmente enfrentados con el fin de lograr la supervivencia de la entidad o, al menos, de su actividad en manos de una entidad distinta.

En realidad, por tanto, no hay en juego aquí intereses exclusivamente privados; la actuación del FROB se justifica en que, en los casos contemplados por la resolución de entidades financieras, subyace también un interés general, el representado por algunos de los objetivos enumerados por la ley para los procesos de resolución: la continuidad de actividades y servicios cuya interrupción podría perturbar la prestación de servicios esenciales para la economía real o la estabilidad financiera, evitar efectos perjudiciales para la estabilidad del sistema financiero, previniendo el contagio de las dificultades de una entidad al conjunto del sistema, y –puesto que algunas de las medidas de resolución se apoyan en la inyección de dinero público– asegurar la utilización más eficiente de los recursos públicos, minimizando los apoyos financieros públicos que, con carácter extraordinario, pueda ser necesario conceder (artículo 3 de la Ley 11/2015).

6.3. El FROB, ¿autoridad independiente?

Así pues, puede afirmarse, sin mucha dificultad, que concurre el primer requisito para encomendar la composición de intereses privados en conflicto a un poder no judicial, esto es, al poder ejecutivo. Pero, ¿se caracteriza el FROB por las notas de independencia e inamovilidad que son necesarias para considerarlo como autoridad independiente? Lo cierto es que, aunque nombrado por el Gobierno, el Presidente del FROB dispone de un mandato no renovable de cinco años y sólo puede cesar por causas tasadas y predeterminadas por la ley, sin que el Gobierno goce de ninguna facultad discrecional al respecto. Además, se encuentra bajo la prohibición –general para los altos cargos– de prestar servicios profesionales a entidades afectadas por sus decisiones como presidente del FROB en los dos años siguientes a su cese como tal.

Pero también es verdad que dispone de muy pocas atribuciones ejecutivas. Casi todas las competencias decisorias del FROB y, desde luego, las más importantes, tanto en los procesos de actuación temprana como en los de resolución de entidades, recaen no en su presidente, sino en un órgano colegiado, la comisión rectora. Y esta comisión, en la que se integra también el presidente como uno más (aunque con voto dirimente en caso de empate), está compuesta de otros diez miembros: cuatro designados por el Banco de España (uno de los cuales es el subgobernador), el vicepresidente de la Comisión Nacional del Mercado de Valores, tres representantes del Ministerio de Economía (designados por el ministro) y dos representantes del Ministerio de Hacienda (designado también por el ministro).

En conjunto, puede concluirse que la independencia del FROB está muy difuminada y que difícilmente puede predicarse de él su carácter de autoridad administrativa independiente. En efecto, como puede verse, casi la mitad de los miembros de la comisión rectora –cinco de once– dependen directamente del gobierno. Y la otra mitad, quitando al propio presidente del FROB, dependen a su vez de otras autoridades, cuatro del Banco de España y uno de la Comisión del Mercado de Valores. El Banco de España –y en parte también la Comisión del Mercado de Valores– tiene, a su vez, importantes funciones de supervisión sobre las entidades financieras. A este respecto debe repararse en que, cuando los mecanismos de resolución encomendados al FROB se ponen en ejercicio, puede ser, en bastantes ocasiones, porque aquellas funciones de supervisión no han sido todo lo eficaces que deberían. Desde este punto de vista, atribuir al Banco de España, principal responsable de dichas funciones, un peso tan decisivo en el principal órgano de gobierno del FROB, puede suponer un lastre para el ejercicio imparcial de las funciones atribuidas a éste.

Estas carencias tampoco se encuentran amortiguadas por una especial atención hacia otras exigencias del principio de separación de poderes en relación con las autoridades independientes. En concreto, sería deseable quizá un incremento en relación con la transparencia y mayores garantías en términos de procedimiento y participación ciudadana. Téngase en cuenta que de las decisiones del FROB depende en gran medida el nivel de recursos públicos a utilizar en la reestructuración de las entidades financieras, lo que se traduce a la postre en el monto de los presupuestos generales del Estado y en el nivel de presión fiscal ejercida sobre los ciudadanos. Desde este punto de vista, no resulta comprensible que la ley remita a un reglamento de régimen interno, a aprobar por la propia comisión rectora, las “reglas esenciales de su actuación” en el “ámbito procedimental”, sin que la ley contenga al menos algunas determinaciones sustanciales sobre el particular.

Relacionado con estos aspectos, es lógico que la ley excluya, como cautela, la difusión de cualquier información relevante que pueda impactar negativamente en la entidad financiera cuando se estén preparando o realizando negociaciones para una actuación temprana o una resolución y, en particular, mientras se lleva a cabo la valoración de los activos y pasivos de la entidad en el marco de estas operaciones. Pero lo que carece de sentido es que, una vez superadas dichas fases, las decisiones adoptadas adolezcan de insuficiencias de motivación, como algún estudio reciente ha puesto de manifiesto en relación con el valor finalmente asignado a una entidad financiera que ha sido objeto de resolución empleando para ello grandes cantidades de recursos públicos⁵⁰. De forma similar podría resultar inconstitucional el recorte –contenido en la ley– de las competencias de control del poder judicial sobre la valoración de activos y pasivos realizada por la autoridad en el caso de que ésta no hubiera sido expresamente invocada con ocasión del recurso formulado contra la decisión a la que acompañe⁵¹. En efecto, tal merma en las competencias del poder judicial a favor del Banco de España o

⁵⁰ Vid. S. CLIMENT-SERRANO (2016), quien calcula el valor del Banco de Valencia antes de su resolución fijándolo en 4.042.244 millones de euros y planteando diversos interrogantes sin respuesta acerca de los criterios que empleó el FROB para venderlo a CaixaBank por un euro después de una inyección de 5.500 millones.

⁵¹ Así podrían interpretarse, al menos, los términos ambiguos y confusos en que se expresa el artículo 72.2 de la Ley 11/2015:

La valoración que acompañe a los actos y decisiones del supervisor y de las autoridades de resolución competentes mencionados en el párrafo anterior, no podrá ser objeto de recurso separado, siendo únicamente impugnables en los recursos que se planteen contra aquellos actos y decisiones. Si no fuese impugnada, será utilizada por el tribunal como base de su propia evaluación de los actos o decisiones objeto del recurso contencioso-administrativo.

del FROB puede estar reservando a favor de estos últimos un resquicio de poder exento de todo control, vulnerándose con ello –como hemos visto a lo largo de este trabajo– el principio de separación de poderes (además del derecho fundamental a la tutela judicial efectiva).

7. Conclusión

Un entendimiento actualizado del principio de separación de poderes exige que su compatibilidad con las denominadas administraciones o autoridades independientes vaya más allá de un enfoque puramente institucional y formalista, y atienda a la cuestión de si la aparición de estas instituciones es realmente necesaria y eficaz para asegurar el control del poder por el poder.

Desde este punto de vista, y a la luz de las consideraciones realizadas en el presente trabajo, puede afirmarse que, por las funciones que se le atribuyen, el FROB debe configurarse como autoridad o administración independiente. Sin embargo, la composición de dicho ente hace que su grado de independencia se sitúe en niveles más bajos de los que sería deseable, tanto en relación con el Gobierno como con otros organismos o autoridades independientes (sobre todo, Banco de España) que pueden suponer un lastre para su imparcialidad. También se detectan deficiencias en cuanto a la transparencia en sus procesos de toma de decisiones y en el alcance del control judicial sobre estas, así como –y esto es común al resto de las instituciones– en relación con la eficacia del régimen disciplinario previsto para los altos cargos y su prevención frente al fenómeno de “puertas giratorias”.

8. Bibliografía

ARIÑO ORTIZ, G. (2010) “El control judicial de las entidades reguladoras: la necesaria expansión del Estado de Derecho”: *Revista de Administración Pública* 182, 9–37.

ARTOLA, M. (1999) “Estudio Preliminar” a Agustín ARGÜELLES, *Examen Histórico de la Reforma Constitucional de España (1835)*, Oviedo, Junta General del Principado de Asturias.

BAÑO LEÓN, J. M. (2013) “Libre competencia y Administración Pública: Derecho Administrativo y Derecho «antitrust»”, en *Derecho de la Regulación Económica. IX. Comercio Interior, Tomo II*, dir. Manuel REBOLLO PUIG, Madrid, Iustel, 1.203–1.259.

- BARKOW, R. E. (2010) "Insulating Agencies: Avoiding Capture Through Institutional Design": *Texas Law Review* 89, 15–79.
- BUENO ARMUJO, A. (2014) "Recensión al libro La tutela administrativa de la propiedad intelectual en la sociedad de la información, de Manuel RODRÍGUEZ PORTUGUÉS", *Revista Española de Derecho Administrativo* 161, 413–420.
- CARPINTERO BENÍTEZ, F. (1989) *La cabeza de Jano*, Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz.
- CLIMENT-SERRANO, S. (2016) "¿Quién paga, quién gana? El caso de la venta del BdV": *European Research on Management and Business Economics* 22, 47–54.
- HAMILTON, A., MADISON, J. y JAY, J. (2015) *El Federalista*, traducción de Daniel BLANCH y Ramón MÁIZ, Madrid, Akal [título original: *The Federalist: a Collection of Essays, written in favour of the New Constitution, as agreed upon by the Federal Convention, 17-IX-1787*].
- JIMÉNEZ ASENSIO, R. (2016) *Los frenos del poder. Separación de poderes y control de las instituciones*, Madrid, Marcial-Pons.
- LEVINSON, D. J. (2016) "Looking for power in Public Law": *Harvard Law Review* 130, 1, 33–143.
- LOCKE, J. (3^a2014) *Segundo Tratado del Gobierno Civil*, traducción de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza [título original: *The Second Treatise of Civil Government. An Essay Concerning The True, Original, Extend and End of Civil Government, 1690*].
- LÓPEZ MARTÍN, M^a. C. y RODERO FRANGANILLO, A. (2009) "Las finanzas y la crisis económica y financiera": *Revista de Fomento Social* 64, 687–698.
- MONTESQUIEU, C-L. S. B. de (1987) *Del Espíritu de las Leyes*, traducción de Mercedes Blázquez y Pedro de Vega, Madrid, Tecnos [título original: *De l'Esprit des Lois, 1735*].
- MUÑOZ MACHADO, S. (2015) *Tratado de Derecho Administrativo y Derecho Público General, Tomo II, Historia de las Instituciones jurídico-administrativas-2*, Madrid, Boletín Oficial del Estado.
- RALLO LOMBARTE, A. (2014) "La Comisión Nacional de los Mercados y la Competencia: los reparos de las instituciones europeas sobre la independencia del regulador": *UNED-Teoría y Realidad Constitucional* 34, 193–234.

RIALS, S. (1988) *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, París, Hachette.

REBOLLO PUIG, M., coord. (2012) *La regulación económica; en especial, la regulación bancaria: actas del IX Congreso Hispano-Luso de Derecho Administrativo (Córdoba, 2010)*, Madrid, Iustel.

RODERO FRANGANILLO, A. (2003) "Los cambios del sistema financiero durante las dos últimas décadas": *Revista de Fomento Social* 58, 743-753.

RODRÍGUEZ PORTUGUÉS, M. (2013) "Reserva de jurisdicción, potestad reglamentaria y propiedad intelectual": *Revista de Administración Pública* 192, 231-256.

SALVADOR MARTÍNEZ, M. (2015) "Partidos políticos y «autoridades independientes»": *Revista Española de Derecho Constitucional* 104, 83-99.

SOLANES MULLOR, J. (2016) *Administraciones independientes y Estado regulador. El impacto de la Unión Europea en el Derecho Público español*, Madrid, Congreso de los Diputados.

editorial 
SALTERRAE

José Ignacio Calleja

Misericordia,
caridad
y justicia social
Perspectivas y acentos

JOSÉ IGNACIO CALLEJA
Misericordia,
caridad y justicia
social

288 págs.
PVP: 15,90 €

Misericordia, caridad y justicia social es un libro que invita a repensar la dimensión social de la fe y la misericordia para ir, en cristiano, un paso más allá de los lugares comunes. La doctrina social de la Iglesia quedaría siempre incompleta si la misericordia no es una opción por los pobres y vulnerables. Los acentos de la misericordia se han marcado principalmente sobre conceptos teológicos. Ahora José Ignacio Calleja traza el sentido de la misericordia en su dimensión social. Reflexiona en profundidad en este aspecto tratando de descubrir que la doctrina social de la Iglesia quedaría siempre incompleta si esa misericordia no es una opción por los pobres y vulnerables.

José Ignacio Calleja

Misericordia,
caridad
y justicia social

Perspectivas y acentos

NOTAS

La fragilidad del pensamiento después de Auschwitz

Pablo Pérez Espigares¹

Fecha de recepción: 13 de mayo de 2017.

Fecha de admisión: 9 de junio de 2017.

La experiencia que supusieron los regímenes fascistas, sobre todo el nazismo, con la desembocadura de su dinámica totalitaria en la segunda guerra mundial y con la negatividad absoluta de sus campos de exterminio, escenarios del asesinato industrialmente organizado de millones de personas, destacando la llamada *shoah* en el que fueron masacrados seis millones de judíos, ha sido objeto de numerosas reflexiones por parte de filósofos, sociólogos, literatos e, incluso, de cineastas. Semejante atrocidad no es ajena a lo que ha ido fraguándose en la trayectoria histórica de occidente como proyecto civilizatorio, pero con ella se alcanza un punto sin retorno en el que la modernidad misma aparece cuestionada totalmente desde la barbarie que emerge como su reverso, de la misma manera que la Ilustración se ve desmentida en su contrario, por ella misma provocada. Al excluir que ese terrible acontecimiento sea un mero “accidente histórico”, el análisis crítico se ve obligado a ir al fondo del devenir de un entramado histórico-cultural que da de sí semejantes aberraciones. Sin intentar reflejar aquí cómo dicha tarea ha sido afrontada desde diferentes ámbitos, lo que pretendemos a continuación es apuntar cómo ha afectado a la filosofía y a la teología posteriores lo acontecido en Auschwitz, sin perder de vista que dicha experiencia, por su desmesura, siempre permanece como algo inefable e inenarrable, corriendo el riesgo de traicionar la memoria de las víctimas aquéllos que intenten un acercamiento explicativo a la misma.

¹ Departamento de Humanidades y Filosofía. Universidad Loyola Andalucía.

No obstante, antes de abordar el tema, y enlazando con esto último para intentar captar lo delicado de la cuestión, conviene aludir a los relatos desgarrados y sobrecogedores de algunos de los supervivientes de los campos de concentración, testimonios “quebrados”, utilizando una expresión de J. Améry o M. Blanchot, que han pretendido que esas atrocidades no caigan en el olvido. Sin poder desprenderse de un pasado imborrable, los que consiguieron salir con vida de Auschwitz se encuentran “pillados” entre la ineludible *prohibición de callar* y la conciencia extremadamente lúcida de la *imposibilidad de hablar*, entre la necesidad moral de dar testimonio y el sentimiento de culpa por haber escapado a la aniquilación². Culpabilidad que en ocasiones deja traslucir hasta una especie de “vergüenza” ante la incapacidad de reflejar fielmente lo que suponía la vida en esos campos de exterminio, y ante el temor de traicionar con ello a los “auténticos” testigos de la catástrofe, aquellos que, totalmente aniquilados, habían sido silenciados para siempre³.

El mismo carácter traumático de la experiencia de los supervivientes, que por su violencia inusitada no puede presentarse totalmente a la conciencia, explica en parte la imposibilidad de ese testimonio necesario. Eso dificulta la comprensión, el control y la narración de dicha experiencia por parte de los testigos, que, al intentar comunicarla, más que alivio padecen una retraumatización insoportable que puede incluso hacerles sucumbir. Por otro lado, si bien es cierto que la plasmación en una narración de ese sufrimiento indescriptible posibilita su conocimiento individual y colectivo, también lo es que con ella se pervierte su esencial incomprendibilidad. En efecto, en la narración la memoria de Auschwitz acaba siendo integrada en una sucesión cronológica y un esquema temporal secuencial que no hace justicia a dicho acontecimiento, el cual, como trauma, constituye un pasado que se re-presenta constantemente, es decir, que siempre se presenta de nuevo y no puede ser borrado. Por eso

la lógica de la permanencia del trauma impide el alivio que concede el tiempo cronológico, que es el que hace posible el olvido. (...puesto que) toda narración conclusiva que niega el presente del horror se coloca del lado de los verdugos y no del lado del sufrimiento persistente a causa del pasado⁴.

² J. A. ZAMORA (2004) *Th. W. Adorno: Pensar contra la barbarie*, cap. 1: “Después de Auschwitz”, 21–61.

³ Sobre ello habla Primo Levi en la entrevista que aparece en el apéndice de 1976 a *Si esto es un hombre*.

⁴ J. A. ZAMORA (2004) 30.

En esa línea, lo difícil de ese tipo de testimonio puede captarse si atendemos a la incomprendibilidad de los hechos vividos y presenciados por las víctimas del "sistema concentracionario". La situación vivida en los campos de concentración debió ser algo que supera todo límite imaginable, de forma que aquí se cumpliría con creces el tópico de que la realidad supera a la ficción. Por mucho que intentemos entender nunca lo conseguiremos, ya que el abismo entre nuestro mundo "normal" y aquel horror es insalvable, dado que Auschwitz fue el intento fríamente calculado de reducir masivamente a los hombres a meros objetos carentes de humanidad, de los que se podía abusar y a los que se podía exterminar en cualquier momento. Ahora bien, la aniquilación es el punto final de un proceso que arranca con la discriminación excluyente y pasa por la deshumanización de las víctimas. En esas situaciones límite irrepresentables, la muerte era omnipresente. Se puede decir que "vivir" en Auschwitz era como estar muerto en vida, pues ésta ya no tiene otra lógica que la de la pura e inhumana lucha por la supervivencia. De ahí que los llamados "muselmann", aquellos que por ser más débiles e ineptos estaban destinados a la selección, puedan considerarse los "testigos integrales" de este cruel experimento⁵.

Quizás ahora se comprenda mejor el conflicto que experimentan muchos supervivientes entre la necesidad de ser escuchado y la imposibilidad de serlo de hecho: "es un temor a hacerse cómplices de una traición a los muertos y a su memoria bajo la apariencia de una comunicabilidad que ignora el abismo que la atraviesa y la frustra"⁶. El también pensador judío E. Wiesel insiste, por ello, en que el silencio ha de convertirse en el núcleo del testimonio, llegando a afirmar que él no ha escrito para que el lector lo conozca, sino para que sepa que jamás llegará a conocerlo. No se trata, claro está, de una complicidad con el silencio del verdugo, sino de hacer presente la interrupción del discurso para poner de manifiesto el sinsentido de tanta negatividad acumulada en Auschwitz. En ese sentido, es comprensible que los que lograron sobrevivir teman que, al ignorar el foso que separa los dos mundos, se produzca una comprensión precipitada por parte de los receptores de su testimonio, que de ese modo, podrían otorgarle un valor estético o funcional.

Efectivamente, para que la experiencia de Auschwitz salga a la luz, los testigos precisan de una "audiencia" responsable, de interlocutores capaces de asumir esa realidad testimoniada que no ha sido experimentada por ellos mismos y de participar así en la lucha de la víctima con sus recuerdos y con su pasado trau-

⁵ *Ibid.*, 27.

⁶ *Ibid.*, 28.

mático. En este punto, han surgido cuestiones decisivas en torno a la catástrofe de Auschwitz, como pueden ser las relativas a los límites estéticos y morales de la representación artística de la "shoah" o la referida a la posibilidad de transmitir el verdadero significado de dicho acontecimiento a generaciones posteriores, pues alguien podría tener la tentación de buscar en testimonios parecidos un mensaje heroico o salvador, lo cual impediría una verdadera escucha del mensaje que porta y desvirtuaría la conciencia de la irreparabilidad de Auschwitz.

Según lo que dice Th. W. Adorno⁷, toda representación artística después de la catástrofe, incluidos los relatos autobiográficos de este tipo, se hallan en una encrucijada, en una situación paradójica que viene marcada por su responsabilidad en la memoria del sufrimiento y, al mismo tiempo, por la prohibición de la estetización del mismo, algo casi inevitable desde el momento en que el sufrimiento real se convierte en imagen o, como ya hemos dicho, se plasma en una narración. Adorno nos hace ver la aporía sobre la que se sostienen las representaciones de Auschwitz, pues al intento de mostrar su sinsentido le acompaña siempre la donación de sentido que es inherente a la forma estética. Está criticando así lo inadmisibles de integrar la barbarie de dicho proceso convirtiéndola en materia de producción estética y, yendo más lejos, está denunciando el intento de restablecer sin más el proceso cultural sin tomar conciencia de la fractura que supuso la susodicha catástrofe. Ni que decir tiene que obras como la de Primo Levi no habrían caído en ese error, ya que implícitamente han logrado mostrar la irrepresentabilidad de la *shoah*, pero no se puede decir lo mismo de otras producciones, como pueden ser determinadas películas hollywoodienses, que hacen de dicho acontecimiento un producto del mercado asimilado por la industria cultural.

Tras lo dicho, cabe señalar que la reflexión de Adorno en torno al arte después de Auschwitz apunta no tanto al sinsentido de los campos como al sinsentido de las estructuras sociales y culturales que los posibilitaron. Lo que intentaba tematizar era, pues, la dialéctica entre cultura y barbarie, lo que él y Horkheimer habían denominado *dialéctica de la Ilustración*, esto es, la esencial interrelación entre progreso y regresión, la complicidad entre la razón estratégico-instrumental de la modernidad y el principio de dominación. Desde el horizonte que marca esta reflexión, podemos entender la radicalidad de la pregunta de Adorno sobre si es posible seguir haciendo filosofía –y teología– después de Auschwitz. No cabe duda de que tanto la teología judeo-cristiana como el legado de la Ilustración quedan arrinconados a partir de este genocidio sin precedentes, ya que tanto la

⁷ Th. W. ADORNO (1992).

afirmación de que Dios es providente y se preocupa de los suyos en los acontecimientos históricos, como la de que el progreso lleva a la emancipación humana, se ven ahora fuertemente cuestionadas⁸. Nos ocuparemos en primer lugar de esta última cuestión, intentando ver, también de la mano de Adorno, cuál es la respuesta filosófica viable. Posteriormente, nos centraremos en las repercusiones sobre la reflexión teológica.

Auschwitz marca, sin duda, un antes y un después en la historia de la humanidad, constituye lo que se dice la “quiebra de la civilización”⁹. La aniquilación indiscriminada de seres humanos de modo industrial es algo inaudito que va más allá de toda lógica y que escapa a lo concebible. Somos incapaces de comprender el exterminio judío, pues se trata, como diría Finkelkraut, de un “crimen gratuito”, que no responde a necesidad militar alguna ni tampoco se ajusta a elementos de la racionalidad económica o política¹⁰. Por más que el asesinato y la aniquilación de vidas humanas sea siempre y sin excepción algo deleznable y sin justificación, conviene subrayar la singularidad e inconmensurabilidad de lo ocurrido en Auschwitz con respecto al resto de la historia, sin caer en la trampa de intentar concebirlo como un incidente más o como una especie de invariante histórica afectada sólo por importantes diferencias de grado. La afirmación de la pura invariabilidad supondría “bagatelizear” todas las catástrofes haciéndolas intercambiables, y llevaría a una resignación frente a lo inevitable, al mismo tiempo que se cometería una grave injusticia contra las víctimas al eliminar las diferencias entre ellas¹¹. Sin embargo, la afirmación de su singularidad no debe llevarnos tampoco a reducir el acontecimiento en cuestión a algo puramente contingente, ya que eso supondría una relativización minimizadora de la relevancia de Auschwitz. Hay que tener presentes, entonces, los rasgos estructurales y las condiciones sociales que lo han propiciado.

Por tanto, si bien es cierto que la búsqueda de una racionalidad económica, demográfica o ideológica para explicar el genocidio puede suponer una cierta racionalización y, con ello, una justificación del mismo, el rechazo de cualquier vínculo entre las “racionalidades dominantes” en el proceso de modernización y

⁸ J. A. ESTRADA (2001) cap. 6: “Creer en Dios después de Auschwitz y Hiroshima”, 153–179.

⁹ J. A. ZAMORA (2004) 43 ss.

¹⁰ A. FINKIELKRAUT (1990) 19.

¹¹ J. A. ZAMORA (2004) 44.

el crimen nos dejaría, por otra parte, sumidos en un vacío interpretativo que anularía toda nuestra crítica. En este sentido, es necesario captar la dialéctica entre la quiebra civilizatoria que es Auschwitz y el continuo social que lo hizo posible, sin caer, por otra parte, en la miopía de la determinación causal determinista¹². Para ello, no obstante, hay que superar, de nuevo en la línea de Adorno, el “principio de identidad” imperante en el pensamiento occidental, que no percibe la singularidad cualitativa ni la negatividad extremas inherentes a Auschwitz y no capta la identidad paradójica dentro del proceso que ha hecho posibles esos horrores inimaginables¹³.

Auschwitz, por tanto, acaba con el optimismo que escondía las contradicciones del proceso emancipador moderno y termina por desvelar que la barbarie no es sólo lo otro de la modernidad, sino que es algo que pertenece a su mismo núcleo. Los campos de concentración, y también la invención de la bomba atómica y sus posteriores consecuencias genocidas en Hiroshima, son también resultado de la racionalidad instrumental, calculadora y eficiente de la que se regodea la modernidad occidental:

la razón científico-técnica se convierte en cínica cuando no se deja afectar por exigencias éticas, sentimientos de compasión y solidaridad, e intereses humanistas que desbordan el marco del interés propio¹⁴.

De ahí el nuevo imperativo categórico que, según Adorno, consciente de la persistencia de las condiciones que los hicieron posibles, ha de regir nuestras acciones y pensamientos: “que no se repita Auschwitz”¹⁵.

¹² M. R. MATE (2003) 11.

¹³ A todo esto que venimos diciendo se refiere brevemente Primo Levi en la mencionada entrevista: *Debo admitir que prefiero la humildad con que algunos historiadores entre los más serios (...) confiesan no comprender el antisemitismo furibundo de Hitler y, detrás de él, de Alemania. Quizás no se pueda comprender todo lo que sucedió, o no se deba comprender, porque comprender es casi justificar (...) En el odio nazi no hay racionalidad (...) No podemos comprenderlo; pero podemos y debemos comprender dónde nace, y estar en guardia. Si comprender es imposible, conocer es necesario, porque lo sucedido puede volver a suceder, las conciencias pueden ser seducidas y obnubiladas de nuevo: las nuestras también, cfr. P. LEVI (1995) 208.*

¹⁴ J. A. ESTRADA, op. cit., 166.

¹⁵ Algo parecido expresa Primo Levi cuando dice que “si desde el interior del campo algún mensaje hubiese podido dirigirse a los hombres libres habría sido éste: no hagáis nunca lo que nos están haciendo aquí”, op. cit., 58.

Adorno, por tanto, desde su insistencia en la negatividad de lo existente y en el horror y el sufrimiento que se perpetúa en la historia, nos exhorta a un cambio de perspectiva en la consideración de la misma, desde el que seamos capaces de pensar conjuntamente continuidad y discontinuidad, identidad y no-identidad, para así romper su lógica de dominio y acabar con el *continuum* de injusticia sobre el que se asienta. Lo que exige, con otras palabras, es adoptar, en honor a la verdad de la historia, la perspectiva de sus víctimas, la de los oprimidos, para los cuales todo progreso es nulo y el sufrimiento, lejos de ser la excepción, es la regla de sus vidas¹⁶. Se trata, entonces, como también sostiene W. Benjamin, de recordar las catástrofes pasadas, de volverse hacia las posibilidades frustradas de humanidad para tomar conciencia de la realidad presente en medio de la vorágine del proceso histórico. Sólo desde el recuerdo solidario con las víctimas y desde la memoria de las esperanzas incumplidas se puede proceder a una crítica de las catástrofes del presente. Podemos afirmar, por tanto, que el imperativo de Adorno se hace en nuestra actualidad de guerra y terrorismo, de hambrunas y empobrecimiento, de devastación ecológica, más necesario que nunca.

Así pues, Auschwitz no fue una excepción posibilitada sólo por un vacío ético y religioso, sino que detrás hay una ética y una religiosidad, y, sobre todo, una racionalidad institucional y social, y una determinada teología y eclesiología que fueron compatibles e incluso colaboradoras con la gestación de ese acontecimiento. No sólo una forma de hacer filosofía, sino también la concepción teológica tradicional ha sido globalmente cuestionada por Auschwitz, de donde surge una pregunta radical respecto de la fe en un Dios creador y en un padre y señor de la historia, tal y como se concibe en la tradición judeo-cristiana. El interrogante afecta, por un lado, a la elección y promesa divinas, es decir, a la vieja fe hebrea basada en el Dios del éxodo, que elige y libera al pueblo de la esclavitud, y en el Dios de los padres, que promete una tierra a un pueblo nómada. Auschwitz aparece como el final de una visión triunfalista de la historia y arroja sus sombras sobre la paternidad providencial de Dios, que deja perecer a sus hijos, y sobre la misma idea de redención de la historia, que es el núcleo de la escatología judeo-cristiana frente a la simple teología del más allá¹⁷.

Efectivamente, ya no es posible desarrollar cristologías triunfales, ni afirmar que vivimos en una era mesiánica. La *shoah* se opone a una teología burguesa o

¹⁶ J. A. ZAMORA (2004) 46 ss.

¹⁷ J. A. ESTRADA (2001) 162. A este respecto dice Primo Levi: hoy pienso que, sólo por el hecho de haber existido Auschwitz, nadie debería hablar en nuestros días de Providencia, op. cit., 165.

complaciente, que no toma en serio el dolor humano y la interpelación que surge de ahí ante una redención prometida, siempre esperada y que nunca llega. En la misma línea, hay que rechazar cualquier teología de la retribución, que implica de algún modo una justificación del horror de los campos de concentración como justo castigo divino por el pecado colectivo de un pueblo. Esto es lo que se ha mantenido en la tradición cristiana al sostener hasta el siglo XX la idea del “pueblo réprobo”, justificando así, indirectamente, el silencio insoportable de tantos cristianos ante el exterminio judío.

Muchas cristologías, por otra parte, han preparado el camino a la *shoah* al europeizar a Jesús, esto es, al desjudaizarlo y arrancarlo de su tradición hebrea:

*la negativización del judío, olvidando que el cristianismo surge como una rama suya, y la aplicación al cristianismo del título de “pueblo de Dios”, ignorando que es la prerrogativa esencial de Israel (denigrado como pueblo deicida), es la que facilitó el exterminio del pueblo (...) El antisemitismo tiene como cómplice a la teología cristiana y su huella perdura hasta nuestros días*¹⁸.

La teología cristiana más ramplona, que hace de Jesús maestro de la obediencia sin más, olvidando que la obediencia a Dios pasa por el discernimiento desde el sufrimiento humano, y que éste llevó a Jesús a desobedecer a las autoridades de su religión, se convierte en un cómplice ideológico del mal.

Por eso, Auschwitz constituye la gran advertencia sobre las consecuencias negativas de una fe en Dios contrapuesta a la sacralidad del hombre. Lo que nos enseña es que cualquier atentado contra el hombre es un deicidio y supone la pérdida de la inocencia. Auschwitz pone de manifiesto que el problema no es religión o increencia, pues ante semejante catástrofe eso pasa a un segundo plano, sino que lo importante es en apostar por la solidaridad, la compasión y la misericordia, se crea en Dios o no¹⁹. Éstas son las claves últimas para asumir el sinsentido de la historia desde la vinculación y la unilateral opción por las víctimas y los oprimidos de la historia, ya que sólo así se puede combatir la neutralidad y la indiferencia, y se puede recuperar la memoria del pasado como impedimento para legitimar nuevas agresiones.

¹⁸ J. A. ESTRADA, op.cit., 174.

¹⁹ *Ibid.*, 172.

Bibliografía

ADORNO, Th.W. (1992) *Dialéctica negativa* (Frankfurt, 1966), Madrid, Taurus.

ESTRADA, J.A. (2001) *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, Madrid, Trotta.

LEVI, P. (1995) *Si esto es un hombre* (Turín, 1947), Barcelona, Muchnik.

FINKIELKRAUT, A. (1990) *La memoria vana: del crimen contra la humanidad*, Barcelona, Anagrama.

MATE, M. R. (2003) *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Madrid, Trotta.

ZAMORA, J. A. (2004) *Th. W. Adorno: Pensar contra la barbarie*, Madrid, Trotta.

The image shows a promotional graphic for the book 'El valor del dinero' by Ugo Biggeri. On the left is a small image of the book cover, which is dark with white text. The cover text includes the author's name 'Ugo Biggeri', the title 'El valor del dinero', the subtitle 'Banca, finanzas y ética más allá del mito del crecimiento', and the publisher's logo 'editorial SALTERRAE'. To the right of the book image, the author's name 'UGO BIGGERI' is printed in all caps, followed by the title and subtitle in a serif font. Below this, it says '160 págs. PVP: 12,95 €'. At the bottom left of the graphic, there is a quote from the author: '«El valor del dinero no está en el dinero mismo, sino en las personas que lo usan, en las relaciones que favorece, en el bien común que crea.»' and another quote: '«¿Qué puedo hacer con mi dinero? Como es obvio, puedo hacer muchas cosas y muy diferentes entre sí, pero la primera de todas es... ¡hacerme preguntas! Preguntas acerca del dinero, de su significado, de su valor, del valor que tiene para nosotros. Las preguntas acerca del dinero son en nuestros días, lo queramos o no, preguntas sobre la vida» (Ugo Biggeri)'. The right side of the graphic has a solid orange background with the author's name 'Ugo Biggeri' at the top, the title 'El valor del dinero' in large white serif font, and the subtitle 'Banca, finanzas y ética más allá del mito del crecimiento' below it. At the bottom right, the publisher's logo 'SALTERRAE' and 'Presencia Social' are visible.

Promotio Iustitiae

Agentes de reconciliación en un mundo fracturado

Misión de reconciliación y justicia

Miguel Cruzado sj

Reconciliación y justicia

Rafael Velasco sj

Hacia una economía de reconciliación

Matthew Carnes sj

Retos para un enfoque basado en los derechos humanos

Cedric Prakash sj

Reconciliación en el orden político actual

Frank Turner sj

Reconciliación, paz y conflictos políticos

Rigobert Minani Bihuzo sj

Reconciliación y migraciones

Alberto Ares Mateos sj

Reconciliación: praxis dialógica de una Iglesia kenótica

Jojo M. Fung sj

Reconciliación con la creación

Pedro Walpole, sj

Reconciliación y comunalismo religioso

Anthony Dias, sj



NOTAS

La posverdad, peligro para la democracia¹

Paul Valadier S. I.²

Fecha de recepción: 9 de mayo de 2017.

I. Introducción

¿Estamos ante un nuevo eslogan, una moda transitoria o una provocación sin mayor alcance? O bien como algunos pretenden, hemos entrado en una época sin precedentes: la era de la posverdad?

Antes de asustarnos frente a lo que quizá no pase de ser un exceso verbal, pues la provocación es algo necesario para hacerse notar en el mundo mediático, subrayemos que la vida política y social pocas veces casa bien con la verdad y que la historia muestra hasta qué punto han sido moneda corriente aproximaciones y apañíos con la verdad: propaganda mendaz y lavado de cerebro. Podríamos llegar a defender la idea de que esos desagradables hechos forman parte de la vida política misma. Era Pascal el que vituperaba aquello “valores acomodaticios” que con su falso brillo obnubilaban al pueblo y le hacían plegarse ante lo arbitrario del poder o ante su falso esplendor. Para esconder las bajezas de la corte, ¡qué el pueblo quede encantado con el Rey Sol!

¹ «Péril en démocratie: la post-vérité», aparecido en *Études* 161 (2017) 55–62 [n° 4238, mayo]. Agradecemos la gentileza del autor y de la revista al autorizar su publicación; la traducción ha sido realizada por la redacción de RFS.

² Centre Sèvres (Facultés jésuites de París) e Institut d'Études Politiques (Fondation Nationale de Sciences Politiques IEP-SciencesPo), París.

Puesto que las palabras son portadoras de sentido y de sin-sentido y propician prácticas concretas en la vida de los pueblos, hay que preguntarse por su contenido y por las posibles consecuencias del comienzo de una llamada “nueva era”, algo que sin duda es irreversible a ojos de sus pregoneros.

2. ¿Nada nuevo bajo el sol?

En un primer acercamiento podríamos decir que la negación de la verdad corresponde al rechazo a decir las cosas como son, al intento de mercadeo con lo real o a la invención de todo tipo de noticias, haciendo afirmaciones alejadas de toda verosimilitud. Tal negación, sin embargo, parece estar bajo formas diversas a la orden del día. A modo de ejemplo, recordemos que en la época de la Argelia francesa la República no tenía más que un problema de “mantenimiento del orden” y de ninguna manera había una guerra con enemigos y con un compromiso militar, costoso en vidas humanas y en dinero. Durante catorce años el presidente Mitterrand obligó a su médico a publicar informes que afirmaban un estado de salud perfecto, cuando en realidad estaba afectado por un cáncer y se había comprometido solemnemente a publicar de forma regular partes médicos sinceros; esta mentira de Estado fue airadamente negada por sus partidarios políticos prácticamente hasta el final de su vida. El segundo presidente Bush justificó su actuación militar en Iraq aduciendo el almacenamiento de armas de destrucción masiva que jamás fueron encontradas. ¿Y qué decir de Donald Trump que parece haber hecho de las mentiras y las afirmaciones groseras su modo de comunicarse, e incluso su propia forma de gobernar? No se pueden poner en el mismo saco estos ejemplos actuales, pero a su manera todos reflejan una forma insolente e indigna de tratar los hechos y de despreciar a la opinión pública.

El hecho de que la mentira tenga un precio es sin duda lo que más abruma. La victoria en el referéndum sobre el “brexit” se debe en gran medida a la publicación de cifras falsas y a las acusaciones calumniosas contra la Unión Europea por Nigel Farage y por el actual ministro británico de Asuntos Exteriores, Boris Johnson; estos personajes han tenido incluso el cinismo de confesar, una vez conseguida la victoria, que habían mentido a su pueblo a conciencia. Y si Donald Trump ha salido elegido no se debe únicamente a un sistema institucional que da la espalda a uno de los principios democráticos esenciales –el de “un hombre, un voto”–, sino también, sin duda, gracias a una campaña vulgar e insolente hacia sus adversarios, que ha ofrecido una imagen de los Estados Unidos de América deformada y exageradamente negativa, lanzando sin pruebas que el presidente

Obama no era americano, un retrato en el que se reconocieron o creyeron reconocerse numerosos americanos. Podemos empezar a temer que esas prácticas estén empezando a convertirse en garantía de "éxito" político, por lo menos a corto plazo, puesto que en un plazo mayor las consecuencias son tan graves como el descrédito de la palabra pública y el desprestigio de los responsables políticos, pues crece la sospecha generalizada ante el crédito de la palabra y la sinceridad de los compromisos.

Antes estas valoraciones escandalizadas quizá se puede objetar que el ámbito de los "asuntos humanos" es el de las apariencias, como en una "puesta en escena" donde cada uno desempeña un papel de simulación y apariencia, al igual que un actor es más "auténtico" cuanto más se mete en la piel de un personaje (avaro, misántropo, hipócrita...) aunque en realidad ése no sea él. En efecto, creemos haber leído bien a Maquiavelo y, so pena de angelismo, es del todo indispensable que no se nos oculte la realidad. Existen secretos de Estado que se deben ocultar al público, lo que es más fácilmente comprensible en una época en la que el terrorismo obliga a hilar fino en el traspaso de información entre los Estados, obtenida a menudo por medios poco confesables, y a la toma de decisiones ajenas a la discusión pública, como son la eliminación de una red, la persecución o incluso "neutralización" de unos traficantes de droga o la vigilancia de la población. Por más que algunos la deseen, una transparencia absoluta sería del todo rechazable: no todo puede, ni debe, ser llevado a la plaza pública, pues de lo contrario la vida privada e íntima, esencial en toda sociedad humana y en toda democracia auténtica, estaría amenazada o incluso podría destruirse; además, por otra parte, en un contexto de terrorismo estaríamos dando ventajas a la violencia. Antes bien, la vida común, sobre todo cuando está amenazada, tiene que cuidar esa parte no pública, no conocida y en cierto sentido disimulada.

Los observadores alarmistas han sido muy alabados por el valor y la tenacidad que han tenido al denunciar prácticas inconfesables de delación y escucha realizadas a personas, privadas o públicas, por algunos aparatos estatales. Se olvida, en cambio, que esos mismos informantes, al poseer importantes secretos, ocultan que de vez en cuando van destilando noticias perjudiciales o que pueden perjudicar a algunos actores de la vida pública. Los rumores sobre las filtraciones relativas a los correos de Hillary Clinton dan a entender que aquéllos a los que tanto se había alabado, no estaban fuera de toda sospecha, pues se arrogaban el derecho, incluso la vocación, de denunciar los torpes errores, reales o supuestos, de los demás. Protegidos de ese modo en el extranjero (Rusia), pueden perturbar gravemente la vida política de su país. ¿Es sólo la búsqueda celosa de la verdad lo que les mueve?

Por eso mismo, comprendamos también los necesarios límites de la libertad de expresión: no todo se debe revelar o desvelar, y menos aún, cuando un más que discutible ideal de investigación, que reivindicar algunos periodistas, lleva a sacar a la luz datos personales cuyo lugar no es éste. De la misma forma, no existe el “derecho a la blasfemia” en cuyo nombre se pudiese ridiculizar y hacer mofa sobre las convicciones de los demás; al contrario, hay en la democracia un derecho al respeto de las creencias diferentes, lo que no impide, evidentemente, una crítica fundada y argumentativamente sostenida. Tampoco podemos entender que la libertad de expresión pueda amparar la inducción al asesinato, el racismo, el odio, el antisemitismo, la estigmatización de ciertos grupos sociales y religiosos. Los que se escandalizan ante la idea de limitar esa libertad son en realidad cómplices de una violencia justificada de otro modo por su permisividad. Del mismo modo, cuando un político se permite invocar la “eficacia” de la tortura como ha hecho Donald Trump, abre la caja de Pandora, pues corremos el riesgo de que el policía raso, al escuchar justificaciones tales en boca de su presidente, se crea autorizado a realizar prácticas abusivas. En este caso, la ligereza moral roza con la irresponsabilidad.

3. Lo que hay de nuevo

Admitir que las apariencias dominan el ámbito de los “asuntos humanos” evita el angelismo, pero de ello no hay que concluir que desde ese momento nos hallemos en la llamada era “de la posverdad”, lo que vendría a significar que los “hechos” podrían ser deformados, reconstruidos o manipulados, y que lo que cuenta por encima de todo es la seguridad con la que se afirma algo. Si en la vida social y política, los engaños han sido siempre el pan nuestro de cada día, en la situación actual existen algunas novedades inquietantes que afectan a nuestro acceso a la verdad, ya que estamos convencidos por varias razones de que la verdad se nos escapa, e incluso para algunos sería imposible alcanzarla. Las ciencias “puras” mismas no conducen sino a conclusiones relativas, temporales y limitadas, necesariamente llamadas a ser “superadas” por otras investigaciones más punteras o más rigurosas. Es inútil sumar más desconcierto, invocando a los “maestros de la sospecha” o el relativismo, cuyos estragos sin embargo conocemos. Nuestro incierto acceso a la verdad no es fruto de las elucubraciones de algunos “ideólogos postmodernos”.

La entrada en la era virtual es sin duda el hecho más perturbador. Lo virtual parece suplir a lo real y el universo de la comunicación es el mejor ejemplo de ello. Qué sabemos de la guerra de Iraq o de las hambrunas en Sudán, sino aquello que

nos dicen, o se conforman con decirnos, los medios de comunicación que están sobre el terreno, si es que lo están. Si no son retransmitidos y actualizados continuamente, es como si esos dramas humanos no existieran; puede que la violencia más aparente no sea la más radical ni la más grave en términos de destrucción de vidas humanas... No nos emocionamos más que por aquello que quieren que lo hagamos. ¿Pero quién es el que lo quiere?

La presencia ineludible de lo virtual fue teorizada por ciertos analistas que concluyeron que de aquí en adelante "lo real" es lo evanescente, por lo que es imposible y vano pretender alcanzarlo y, por tanto, la verdad no es más que una búsqueda imposible. El sociólogo Jean Baudrillard defendió de este modo la tesis de una "des-realización del mundo", pretendiendo por ejemplo que la guerra del Golfo de Kuwait no había tenido lugar nunca o que de la destrucción de las Torres gemelas de Nueva York únicamente habíamos visto imágenes en las pantallas de televisión, pero no su "realidad". Desde ese momento los combates se llevan a cabo con enemigos invisibles y a través de las pantallas del ordenador, por lo que la opinión mundial no conoce sino "simulacros" fabricados *ex profeso*. El empleo de drones para eliminar adversarios invisibles, localizados desde un ordenador y asesinados a distancia, vendría a confirmar este tipo de tesis. Ya ni siquiera hay guerra, ni declaración de guerra, sino muertes discretas y disimuladas para lo que no se sabe quién da las órdenes, quién es el que las ejecuta o hasta dónde puede llegar la eliminación del "enemigo", considerado como "real" sólo en la medida en que se le llama así. A partir de estos análisis, estamos evidentemente lejos de las mentiras deliberadas, antes aludidas: se trata más bien de una concepción que desfiguradora las cosas hasta el punto de que la mentira pierde significado. ¡Se puede decir lo que se quiera, pues no hay control ni verificación posible! Es como si lo real hubiera desaparecido, ya que sólo existiría en tanto que virtualmente transmitido. Lo virtual eliminaría lo real.

4. Peligro para las democracias

Si no queremos alarmarnos innecesariamente deberíamos analizar más de cerca esas tendencias y poner en cuestión ante todo la ideología de aniquilación de lo real, subyacente en Baudrillard, e incluso denunciar su fascinación ante la muerte y la eliminación de lo real e, incluso, su atracción por la irrealidad. Puesto que su obsesión aniquiladora le lleva peligrosamente a ignorar de las víctimas de esas guerras supuestamente imaginarias o de esos atentados virtuales. Baudrillard olvida, o finge olvidar, que siempre existe algo que es real, tanto más abrumador

si cabe en la medida en que esas teorías lo minimizan o ignoran: hay personas cobardemente asesinadas en atentados ciegos, hay soldados cuyas vidas son truncadas por guerras que nos llegan sólo a través de la pantalla, pero que desde luego tienen lugar sobre el terreno. Hay seres humanos que mueren de hambre, aunque no los veamos, una realidad tanto más cruel cuanto a menudo es invisible, como ocurre con los sufrimientos más profundos. Estas realidades son ciertamente “reales”, aunque la mirada fascinada por lo virtual acaba por no verlas. Es necesario que no seamos, pues, víctimas anuentes con la “des-realización” del mundo, incluso si, de hecho, lo imaginario fascina más que el duro impacto de la realidad efectiva. Siempre y por doquier, un imaginario descontrolado acaba pagándose caro: el estudiante persuadido por la ideología dominante del “todo es posible” se topará bruscamente con el rigor de las oposiciones, los concursos de acceso y los exámenes, que ignoran al soñador o al frívolo; el político que es sorprendido desviando dinero público o haciendo negocio con él debe contar con que tarde o temprano sus prácticas se conocerán y su carrera será cuestionada; los pueblos, hambrientos e indignados, se sublevarán violentamente o se dejarán seducir por los extremistas; y nos sorprenderemos, aunque sea tarde, con una realidad que no habíamos visto venir. Porque si, como decíamos más arriba, la mentira “paga” un precio, esto no ocurrirá sin provocar importantes daños para las relaciones humanas, si no inmediatamente, sí por lo menos a largo plazo.

Pues las relaciones humanas no pueden prescindir del ingrediente fundamental de la confianza y, por consiguiente, no pueden prescindir de la búsqueda de verdad o de la veracidad. ¿Cómo, pues, dar crédito a quien es sospechoso de mentir o de tergiversar la verdad?

Es difícil comprender cómo la democracia, y en general una comunidad humana, podría sobrevivir instalada en la mentira institucionalizada o en el predominio de lo virtual. Pues, hay que recordarlo una vez más, la democracia no es solamente un sistema procedimental, ni tampoco la obediencia a reglas más o menos arbitrarias, sino que necesita la verdad o, al menos la búsqueda de la verdad. ¿Cuál es exactamente nuestra situación económica y financiera?, ¿podemos ignorar nuestros compromisos internacionales?, ¿podemos librarnos de pagar nuestras deudas? Preguntas como éstas y otras muchas implican que buscamos la justicia, la solidaridad y el buen-vivir, lo que sirve tanto para los Estados como para las personas. La democracia se ve más seriamente comprometida por el mentiroso que por cualquier otro desajuste en los procedimientos, pues el mentiroso se adueña de la palabra y participa en la discusión entre grupos y personas, lo que hace imposible aquella confianza básica que permite un mínimo de paz y de seguridad, ya que, si no nos podemos fiar de la palabra de los demás, nos dominaría la

desconfianza, no lejos de aquella “condición natural” de la que hablaba Thomas Hobbes, según la cual cada uno vive con miedo al otro y siente amenazada su propia existencia, lo que implica la muerte de toda vida política común.

De nuevo, una vez más no hemos de ser ingenuos. Toda relación de confianza puede y debe ser puesta a prueba para verificarla y mostrar su fecundidad. No hay garantía absoluta de que nuestra confianza no sea traicionada, ni en una relación de pareja ni en una institución humana. De ahí que la búsqueda de la verdad sea esencial, pues aunque no estemos seguros de alcanzarla, al menos no debemos renunciar a intentarlo. Es más, hay que reconocer que la verdad no se alcanza jamás, ni en política, ni en las relaciones afectivas, ni siquiera en las cuestiones religiosas. Esto sucede porque hay que *desear* la verdad más que pretender *poseerla*, pues éste es el deseo el que motiva al investigador científico, el que despierta al enamorado en su delicadeza con la persona amada, el que moviliza a un pueblo a encontrar soluciones a sus problemas, el que impulsa, entonces, la búsqueda de la justicia y de la paz. Por eso es tan preocupante propagar el eslogan de la entrada en la era de la posverdad, ¡como si la búsqueda de la verdad no fuera sino un viejo ideal o una pretendida ilusión metafísica! Una grave consecuencia de este eslogan vendría a ser lo mismo que debilitar la búsqueda de lo verdadero, dando así rienda suelta a las mentiras, a los abusos del lenguaje, o a cualquier forma de demagogia que, como sabemos, arruinan toda vida política. Podríamos evocar las críticas radicales y persistentes de Platón contra la manipulación del lenguaje por los sofistas, que abusaban sin escrúpulos de la credulidad popular para controlar las mentes, de lo que nuestros populistas son inquietantes herederos. Porque la mentira no sólo hace caso omiso de la verdad, sino que afecta a la sustancia misma de las relaciones humanas que se basan en la confianza en la palabra del otro.

5. Verificación casi experimental del peligro

Podríamos decir que experimentalmente estamos palpando los riesgos de esta demagogia y del mundo insufrible al que daría pie la era de la posverdad: ya no sabríamos a qué atenernos en relación a la palabra en el espacio público. Y de hecho, ¿en qué consiste precisamente la política de Donald Trump?, ¿qué pretende realmente?, ¿qué es Trump realmente: un timador, un malabarista, un hombre de Estado? Y a propósito del “brexit”, ¿qué pretende exactamente el Reino Unido: dividir un poco más a la Unión Europea o beneficiarse de sus lazos con Europa? La imprecisión del discurso del gobierno británico se pierde en la incertidumbre

y el desconcierto y cambia por completo las normas habituales de una dinámica internacional que debería fundarse en la palabra dada. Ahora bien, para matizar lo dicho hasta ahora sobre el triunfo de la mentira, hemos de reconocer que no está claro, contrariamente a las promesas del presidente Trump, que los Estados Unidos salgan fortalecidos de esta triste aventura, como tampoco está nada claro que el "brexit" no desemboque en una profunda división de un reino que estuvo unido y que puede experimentar su separación (Escocia, Gales, quizá Irlanda del norte), por no hablar de las consecuencias para la gran utopía que fue la construcción europea, ciertamente amenazada por su entramado administrativo, pero más todavía por la pérdida de credibilidad del magnífico ideal de un acercamiento estable entre sus pueblos. La demagogia y la mentira corren el riesgo de volverse contra sus autores, al igual que, en el ámbito nacional, la dejadez de los responsables tiene un efecto devastador sobre la credibilidad de la clase política y, en general, sobre todos aquellos que detentan poder, incluido el religioso (como las crisis originadas en el seno de la Iglesia por la pedofilia, demasiado tiempo ocultada).

Además, desde un punto de vista cristiano, esta situación es tanto más condenable, puesto que, si entrar en la era de la posverdad significara que la palabra puede ser manipulada y secuestrada, e incluso que no hay inconveniente en hacerlo para no desentonar con la época, se vería afectado el fundamento mismo de la relación con el otro (y con el Otro). El cristianismo es esencialmente religión de la Palabra, del Verbo, en la que se mantiene todo y todo crece. El cristianismo nos enseña el papel creador y recreador de la palabra y el papel destructor de la mentira, punto sobre el que la Biblia es sorprendentemente severa. El Absoluto es Palabra viva y vivificante, que da forma a nuestras palabras, únicamente fructuosas si respetan las reglas del lenguaje auténtico y mortíferas desde en el momento en que se vuelven indiferentes o ignoran las condiciones de una auténtica relación humana y traicionan la confianza entre seres humanos, fundada justamente sobre el crédito otorgado a la palabra. Por ello, un creyente no puede ignorar las consecuencias de entrar en esa "era", lo que implicaría no sólo la era del nihilismo, sino aceptar la ruina de nuestras sociedades, una ruina poco visible al comienzo, pues la mentira aparentaría ser ligera o incluso inocente, pero a largo plazo sería una ruina cargada de consecuencias más temibles.

Las repercusiones sociales y políticas de esta situación nos obligan a una vigilancia activa y lúcida respecto a esas nuevas formas de manipulación del lenguaje, pues estamos llamados a pasar de una era de excesiva e ingenua confianza en lo virtual o los medios, como respecto a los discursos demagógicos, y a adoptar una actitud crítica y una condena igualmente implacable de aquellos que ignoran los factores elementales de la vida humana en común.

NOTAS

François Houtart y la Declaración Universal del Bien Común de la Humanidad

Juan A. Senent de Frutos¹

Fecha de recepción: 9 de junio de 2017.

I. Hacia una mundialización alternativa: otro orden histórico para los derechos humanos

El 6 de mayo moría en Quito François Houtart a los 92 años. Nacido en Bruselas en 1925, este sacerdote católico dedicó su vida a la transformación social por medio del ejercicio de la sociología aplicada al estudio de la religión, del campesinado, y en las últimas décadas, a la transformación a través de los movimientos sociales altermundialistas. Era profesor emérito de la Universidad Católica de Lovaina, fundador del Centro Tricontinental² y de su revista *Alternatives Sud*³, secretario ejecutivo del Foro Mundial de Alternativas, miembro del Consejo Internacional del Foro Social Mundial de Porto Alegre y presidente de la Liga Internacional por el Derecho y la Libertad de los Pueblos.

Su cercanía y compromiso con distintos movimientos sociales en todos los continentes le llevó a promover, junto con otros líderes intelectuales y sociales, el Foro Social Mundial. Se trataba de visibilizar y buscar la convergencia de fuerzas para

¹ Departamento de Humanidades y Filosofía. Universidad Loyola Andalucía.

² <http://www.cetri.be/>

³ <http://www.cetri.be/-alternatives-sud-151-?lang=fr>

desarrollar alternativas frente al modelo de desarrollo capitalista en cuanto provoca tanto la crisis ecológica global como la crisis de la mayoría de los pueblos de la Tierra que son “subalternizados” en este modelo cultural y económico de desarrollo moderno-capitalista. Quienes son perjudicados y excluidos en este proceso de mundialización del capitalismo son, a su vez, actores de sus propias resistencias y de la construcción de alternativas al modelo hegemónico. Desde ese mapa de crisis, de víctimas, y de luchas sociales por resistir y vivir de otros modos posibles y sostenibles, se busca avanzar hacia la construcción de otra sociedad global, de otra mundialización.

Pero Houtart sostenía que hacía falta reconocer y sistematizar una guía de orientación sistémica para una mundialización alternativa. Los derechos humanos consensuados internacionalmente desde la segunda mitad del siglo XX no son realizables para las mayorías del planeta, y ello, justamente porque el modelo de desarrollo capitalista globalizado, no crea las condiciones sociales para su disfrute universal. En la Declaración Universal de DD. HH. de 1948 se establecía como cláusula de recapitulación en su artículo 28, que

toda persona tiene derecho a que se establezca un orden social e internacional en el que los derechos y libertades proclamados en esta Declaración se hagan plenamente efectivos.

Se reconocía ya entonces que los derechos humanos no son realizables sino en el marco de un orden social y mundial que los posibilite. No se puede hacer abstracción de estas exigencias éticas y jurídicas del propio sistema vigente y efectivo de relaciones sociales donde se proyectan en cada momento de la historia estas exigencias normativas fundamentales. Por ello, necesitamos transitar hacia otro paradigma histórico que supere las contradicciones moderno-capitalistas en cuanto generador del maltrato hacia la naturaleza, de la colonización de las culturas del mundo, y de la desigualdad social en la sociedad global, y permita el disfrute de los derechos humanos y una relación justa y equilibrada con la naturaleza. Por ello, François Houtart era consciente de que caminar hacia la realización planetaria de los derechos humanos exige transformar ese sistema de relaciones o paradigma histórico globalizado generando otras estructuras sociales. Para ello, es útil y necesario generar una reflexión común que identifique las causas estructurales de la crisis social en el sistema mundial, así como que proponga los principios orientadores de nuevas estructuras sociales. Tanto ese mapa de la crisis con sus múltiples dimensiones, como el mapa de las transformaciones es lo que constituye el núcleo de la Declaración del Bien Común de la Humanidad. A liderar

la elaboración de este proyecto de declaración dedicó François Houtart⁴ los últimos años de su compromiso científico y social.

2. Proyecto de Declaración Universal del Bien Común de la Humanidad

En este contexto surge la formulación del Proyecto de Declaración Universal del Bien Común de la Humanidad. Desde los actores “subalternizados” en la sociedad mundial se trata de conocer las dimensiones de la crisis socio-ambiental, de reconocer los principios generadores de esas crisis, y de encaminar alternativas desde otros principios. Y ello con una visión sistémica e integrada. Por ello, las alternativas en cada uno de los campos estructurales (ecología, economía, organización sociopolítica, cultura) para la vida social han de ser complementarias y coherentes posibilitando, a su vez, los otros campos. Se busca generar un consenso, refrendado en última instancia en el ámbito de la Organización de Naciones Unidas, para reconstruir las bases civilizatorias de los pueblos en el conjunto de la sociedad mundial.

Este proyecto, todavía provisional, fruto de una elaboración internacional de juristas y de líderes sociales⁵, fue presentado por el Foro Mundial de Alternativas a los movimientos sociales y a las organizaciones presentes en la «Cumbre de los Pueblos» de Río de Janeiro en junio de 2012, para recibir sus observaciones y propuestas antes de su presentación formal, realizada durante el Foro Social Mundial de 2013 en Túnez. Queda iniciado el camino para su debate y aprobación en el ámbito de la Organización de Naciones Unidas. Éste es el texto propuesto.

⁴ Fruto de esta actividad, destacamos las siguientes publicaciones: *Ética Social de la Vida; Hacia el Bien Común de la Humanidad: Un paradigma postcapitalista*, Instituto de estudios políticos para América latina, 2013; *De los bienes comunes al bien común de la humanidad*, Ruth, 2014; *El bien común de la humanidad*, IAEN, 2015

⁵ La fase de discusión y de redacción avanzada tuvo lugar en Roma en la Segunda conferencia *The Common Good of Humanity. A Transnational Cooperative Project for the Conceptualization of Common Goods (29/31-III-2012)*, organizada por la Brussels Office of Rosa Luxemburg Foundation en cooperación con la Scuola altramente and Lelio Basso Fondazione de Roma.

Declaración Universal del Bien Común de la Humanidad

Preámbulo

Vivimos tiempos críticos para la permanencia de la vida de la naturaleza y de la humanidad. Se multiplican las agresiones al planeta, afectando todas las especies vivas, los ecosistemas, la biodiversidad, hasta el clima. La vida de los pueblos se destruye por la desposesión de sus territorios. La concentración monopolística del capital, la hegemonía del sector financiero, la deforestación, el monocultivo, la utilización masiva de agentes tóxicos, pero también las guerras, el imperialismo cultural, las políticas de austeridad y la destrucción de los logros sociales, son el pan cotidiano de la Humanidad.

Vivimos tiempos de una crisis multidimensional: financiera, económica, alimentaria, energética, climática, una crisis de sistema, de valores y de civilización, con lógicas de muerte. Tal momento histórico no permite respuestas parciales sino que exige la búsqueda de alternativas.

Vivimos tiempos marcados por la exigencia de coherencia. Las Resoluciones de la Asamblea General de las Naciones Unidas, la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), los Pactos de las Naciones Unidas de Derechos Civiles, Políticos, Económicos, Sociales y Culturales (1966), la Carta de los Derechos y Deberes Económicos de los Estados (1974), la Carta Mundial de la Naturaleza (1982), la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo (1986), la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo (1992), la Carta de la Tierra (2000), la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural (2001), la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), entre otras, exigen la articulación de una visión de conjunto y un sistema de decisiones integrado, ecológico, económico, político y cultural, al servicio de la vida.

Vivimos tiempos en los que los seres humanos se dan cuenta que constituyen la parte consciente de una naturaleza capaz de vivir sin ellos, y que la están destruyendo progresivamente, como resultado de la irracionalidad de sus acciones predatorias, orientadas por lógica de la ganancia y de la acumulación capitalista y alimentadas por la visión antropocéntrica de un progreso lineal infinito en un planeta inagotable. Pasar del antropocentrismo al biocentrismo es condición de supervivencia.

Vivimos tiempos donde se multiplican las acciones de movimientos sociales y políticos, luchando desde abajo por la justicia ecológica y por los derechos colectivos de los pueblos. La percepción de la vida de la Humanidad como un proyecto común, compartido y condicionado por la vida del planeta, se expresó en varios documentos como: la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos (Argel, 1976), la Declaración Universal de las Mujeres Indígenas del Mundo (Beijing, 1995), la Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra (Cochabamba, 2010). Eso requiere un esfuerzo que debe intensificarse y repartirse, respetando las especificidades.

Para restablecer los derechos de la naturaleza y construir una solidaridad interhumana al nivel planetario, tareas intrínsecamente vinculadas, se impone hoy en día una nueva iniciativa, paralela a la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Ella está destinada a redefinir, en una visión de conjunto (holística), los elementos fundamentales de la vida colectiva de la humanidad en el planeta, con el objetivo de proponer un nuevo paradigma y de servir de base a la convergencia de los movimientos sociales y políticos.

Se trata:

- I. De pasar de la explotación de la naturaleza, como recurso natural, al respeto de la tierra como fuente de toda vida;
- II. De privilegiar el valor de uso sobre el valor de cambio en la actividad económica;
- III. De introducir el principio de la democracia generalizada en todas las relaciones humanas, incluidas las relaciones entre hombres y mujeres y en todas las instituciones sociales y
- IV. De promover la interculturalidad para permitir a todas las culturas, los saberes, las filosofías y religiones esclarecer la lectura de la realidad; participar en la elaboración de la ética necesaria a su permanente construcción; y contribuir en las anticipaciones que permiten decir que "otro mundo es posible".

Ese es el paradigma del «Bien Común de la Humanidad» o del «Buen Vivir», como posibilidad, capacidad y responsabilidad de producir y reproducir la existencia del planeta y la vida física, cultural y espiritual de todos los seres humanos en el mundo. De ahí, la propuesta de una Declaración Universal.

Declaración

I. El respeto de la Naturaleza como fuente de la vida

Artículo 1. Establecer la simbiosis entre la tierra y el género humano, parte consciente de la naturaleza

La naturaleza es el origen de las múltiples formas de la vida, incluyendo la Humanidad, que tiene la tierra como su hogar. El núcleo y la corteza terrestre, el aire, la luz solar, la atmosfera, el agua, los suelos; los ríos, los océanos, los bosques, la flora, la fauna, la biodiversidad; las semillas, el genoma de las especies vivas, son todos elementos constituyentes de su realidad. La naturaleza debe ser respetada en su belleza e integridad fundamental, en sus equilibrios y riqueza de ecosistemas productores y reproductores de la biodiversidad, y en su capacidad de regeneración. Es responsabilidad del género humano, en tanto que su parte consciente, respetar la justicia ecológica y los derechos de la naturaleza, que también forman la base de su propia existencia y del Bien Común de la Humanidad.

Son contrarias a la responsabilidad humana frente a la naturaleza, al Bien Común de la Humanidad y al Buen Vivir, y por eso susceptibles de sanciones, todas las prácticas que destruyen las capacidades de regeneración de la «madre tierra», tales como las explotaciones salvajes de las riquezas naturales, la utilización destructiva de productos químicos, la emisión masiva de gases con efecto invernadero, los monocultivos agotadores de los suelos y de las reservas acuáticas, la utilización irracional de las energías y la producción de armas nucleares, químicas, biológicas.

Artículo 2. Restablecer la armonía entre todos los elementos de la naturaleza

Los pueblos de la tierra tienen el deber de vivir en armonía con todos los otros elementos de la naturaleza. No se iniciará ninguna acción de desarrollo con peligro de daño grave e irreversible para la vida de la naturaleza, que es también la base de la reproducción de la vida física, cultural y espiritual de la humanidad. La información y consulta previa de las comunidades o de los pueblos concernidos por los proyectos de extracción de minerales, obras públicas o toda forma de utilización de las riquezas naturales, será el principio a respetar.

Son contrarios al Bien Común de la Humanidad y, en consecuencia, serán sancionadas toda acción, institución y todo sistema medioambiental que implementen modelos de desarrollo contrarios a la integridad y a la reproducción del sistema ecológico.

Artículo 3. Cuidar la tierra, base de toda vida física, cultural, espiritual

La naturaleza es una realidad única y finita, fuente de la vida de todas las especies que hoy la habitan y también de todos los entes vivos que puedan nacer en el futuro. La tierra puede ser administrada por los seres humanos, con las garantías necesarias de continuidad en la gestión, pero no puede ser apropiada, ni hecha mercancía, ni ser una fuente de especulación. No puede sufrir agresión sistemática e irreversible por ningún modo de producción. Las riquezas naturales (recursos minerales, petroleros, oceánicos, forestales) son patrimonios colectivos que no pueden ser apropiados por individuos ni corporaciones ni grupos financieros. Los elementos de la tierra (suelos, aire, agua, mares, ríos, selvas, bosques, flora, fauna, espacios, genoma, etc.) deben ser administrados, extraídos y tratados respetando la reproducción de los ecosistemas, la biodiversidad, la vida de las especies, el equilibrio del metabolismo entre la naturaleza y los seres humanos, el bien vivir de los pueblos actuales y de las próximas generaciones.

Son contrarias al respeto constructivo de la naturaleza, al Bien Común de la Humanidad, y por eso quedan excluidos y susceptibles de sanciones, la contaminación del agua, de los suelos, de los mares, las patentes sobre la naturaleza, la privatización de la tierra, la mercantilización de las riquezas naturales y de los elementos naturales necesarios a la reproducción de la vida de las especies vivas, en particular, el agua, el oxígeno y las semillas.

Artículo 4. Regenerar la tierra

La tierra debe ser restaurada urgentemente en su capacidad de regeneración. Todos los pueblos y grupos humanos están obligados a contribuir a este fin. Inventarios y auditorías respecto a los impactos ambientales se imponen, tanto como evaluaciones y reparaciones de los perjuicios causados. Todos los pueblos e individuos, y particularmente las industrias, corporaciones y gobiernos, tienen el deber de reducir, reutilizar y reciclar los materiales usados en la producción, la circulación y el consumo de los bienes.

Son contrarias al Bien Común de la Humanidad, y por eso susceptibles de sanciones, la disminución artificial de la esperanza de vida de los productos, el despilfarro de energía y de otras materias primas, los depósitos irresponsables de desechos peligrosos y las omisiones o aplazamientos de la restauración ecológica.

II. La producción económica al servicio de la vida y de su continuidad

Artículo 5. Utilizar formas sociales de producción y circulación económicas, sin acumulación privada

Es necesario para el Bien Común de la Humanidad y el Buen Vivir que las personas, las instituciones y los sistemas económicos den prioridad a formas sociales de propiedad de los principales medios de producción y de circulación económica: comunitaria, familiar, comunal, cooperativa, ciudadana, pública, evitando así los procesos de acumulación individual o corporativa que provocan de manera injusta, las desigualdades sociales. El control de la producción y de la circulación de los bienes y servicios por los trabajadores y los consumidores será organizado según las múltiples formas sociales adecuadas, desde la cooperativa hasta la participación ciudadana y la nacionalización.

Es contraria al Bien Común de la Humanidad, y por eso queda prohibida, la apropiación por individuos o corporaciones de medios de producción y de circulación con el propósito de acumulación capitalista privada.

Artículo 6. Dar la prioridad al valor de uso sobre el valor de cambio

El sistema económico de producción y de circulación está destinado a satisfacer las necesidades y capacidades de todos los pueblos y de todos los individuos del planeta. El acceso a los valores de uso es un derecho fundamental exigido por la producción y la reproducción de la vida. El valor de cambio, producto de la comercialización, debe ser sometido al valor de uso y no servir a la acumulación del capital privado, ni a la formación de burbujas financieras fruto de la especulación y fuente de profundas desigualdades sociales.

Son contrarios al Bien Común de la Humanidad, y por eso quedan prohibidas, todas las acciones individuales o corporativas de circulación económica que mercantilicen los valores de uso como meros valores de cambio, los instrumentalicen con la publicidad para un consumo irracional y animen la especulación para la

acumulación privada del capital. Son también contrarios al Bien Común de la Humanidad: los paraísos fiscales, el secreto bancario y la especulación sobre los productos alimentarios, las riquezas naturales y las fuentes de energía. Se declaran ilegales las “deudas odiosas” públicas y privadas, y también la pobreza, por ser el resultado de una relación social injusta.

Artículo 7. Promover un trabajo no explotado y digno

Los procesos de producción y circulación deben asegurar a los trabajadores un trabajo digno, participativo, adaptado a una vida familiar y cultural, favoreciendo sus capacidades y asegurando una existencia material adecuada.

Las prácticas contrarias se oponen al Bien Común de la Humanidad y al Buen Vivir. Por eso quedan prohibidas todas las formas modernas de esclavitud, de servidumbre y de explotación del trabajo, en particular de los niños, con el propósito de provecho individual o de acumulación privada de la plusvalía, así como todas las limitaciones a la libertad de organización de los trabajadores.

Artículo 8. Reconstruir los territorios

Frente a la “globalización”, que ha favorecido una economía unipolar, la concentración de los poderes de decisión, la hegemonía del capital financiero y la circulación irracional de los bienes y servicios, es indispensable reconstruir los territorios como base de la soberanía alimentaria, energética y de los principales intercambios; regionalizar las economías sobre la base de la complementariedad y de la solidaridad y, para las regiones de la periferia, “desconectarse” del centro económico hegemónico, para establecer una autonomía comercial, financiera y productiva.

Son contrarios al Bien Común de la Humanidad y por eso quedan prohibidos, la constitución de monopolios y oligopolios, cualesquiera que sean sus campos de actividad productiva, de circulación o financiera.

Artículo 9. Asegurar el acceso a los bienes comunes y a una protección social universal

Existen bienes comunes indispensables para la vida de los individuos y de los pueblos que constituyen derechos imprescriptibles. Se trata de la alimentación,

del hábitat, de la salud, de la educación y de las comunicaciones materiales e inmateriales. Varias formas de control ciudadano o de propiedad social existen para la organización eficaz del acceso a estos bienes y servicios. La “Protección universal” es un derecho de todos los pueblos e individuos, y un deber de las autoridades públicas, que debe ser asegurado por una política fiscal adecuada.

Es contraria al Bien Común de la Humanidad y por eso queda prohibida, la privatización de los servicios públicos con el propósito de contribuir a la acumulación del capital. Es susceptible de sanción la especulación sobre la alimentación, el hábitat, la salud, la educación, las comunicaciones; así como toda corrupción en el ejercicio de los respectivos derechos.

III. La organización colectiva democrática como base de la participación

Artículo 10. Generalizar la democracia como construcción del sujeto

Todos los pueblos y los seres humanos son sujetos de su historia y tienen el derecho a una organización colectiva social y política que lo garantice. Esta organización tiene que asegurar la armonía con la naturaleza y el acceso de todos a las bases materiales de la vida, con sistemas de producción y de circulación construidos sobre la justicia social. Para realizar estos objetivos, la organización colectiva debe permitir la participación de todos en la producción y la reproducción de la vida del planeta y de los seres humanos, es decir, el Bien Común de la Humanidad. El principio organizador de esta meta es la generalización de la democracia en todas las relaciones sociales de familia, de género, de trabajo, de autoridad política, entre pueblos y naciones y adentro de todas las instituciones sociales, políticas, económicas, sociales, culturales, religiosas. Junto a las formas políticas de democracia participativa se fomentará la participación en todos los sectores de la vida común, económica, social cultural.

Son contrarias al Bien Común de la Humanidad, y al Buen Vivir, todas las formas no democráticas de organización de la vida política, económica, social y cultural de la sociedad. Se condenan los genocidios como actos irreparables de discriminación. Son susceptibles de sanciones todas las discriminaciones de género, raza, nación, cultura, preferencia sexual, capacidad física o mental, religión y pertenencia ideológica.

Artículo 11. Establecer relaciones de igualdad entre hombres y mujeres

Una importancia particular será concedida a las relaciones entre hombres y mujeres, desiguales desde tiempo inmemorial y en los varios tipos de sociedades que se sucedieron en la historia humana. Todas las instituciones y todos los sistemas sociales y culturales deben reconocer, respetar, cuidar y promover el derecho a una vida en plenitud de las mujeres, en igual a los hombres.

Son contrarios al Bien Común de la Humanidad las prácticas sociales y económicas, las instituciones y los sistemas culturales o religiosos, que defienden o aplican la discriminación de la mujer. Son susceptibles de sanciones todas las formas de dominación masculina, y, en particular, las diferencias de ingreso económico salarial y el no reconocimiento del trabajo doméstico intra-familiar vinculado a la reproducción de la vida.

Artículo 12. Prohibir la guerra

Las relaciones internacionales democráticas no permiten el uso de la guerra para resolver conflictos. Hoy en día la paz no se garantiza por la carrera armamentística. La disposición de armas nucleares, biológicas y químicas pone en peligro directo la vida de la Humanidad. Los armamentos se transformaron en un negocio. Su fabricación provoca un despilfarro enorme de energía, de riquezas naturales y de talentos humanos; y su utilización entraña, además de las pérdidas de vidas, graves destrucciones ambientales.

Son contrarios al Bien Común de la Humanidad, y por eso quedan prohibidos: la fabricación, la tenencia y el uso de las armas de destrucción masiva, la acumulación de las armas convencionales por asegurar hegemonías regionales y controlar los recursos naturales; los pactos regionales hegemónicos, la solución militar para resolver problemas políticos internos.

Artículo 13. Construir un Estado sobre el Bien Común

Es papel del Estado, como administrador colectivo, asegurar el Bien común, es decir, el interés general frente a los intereses individuales o particulares. Por eso se necesita la participación democrática para definir el Bien Común (las Constituciones) y para sus aplicaciones. Todos los pueblos de la tierra, en la pluralidad de cada uno de sus miembros, organizaciones y movimientos sociales, tienen derecho a sistemas políticos de participación directa o delegada con mandato revocable. Los

gobiernos regionales y las organizaciones internacionales deben construirse sobre el principio democrático, en particular las Naciones Unidas. Lo mismo vale para todas las instituciones que representan sectores de actividad o intereses específicos, como empresas industriales, haciendas, organismos financieros o comerciales, partidos políticos, instituciones religiosas o sindicatos, las ONG, grupos deportivos o culturales e instituciones humanitarias.

Son contrarias al Bien Común de la Humanidad, y por eso quedan prohibidas, todas formas dictatoriales o autoritarias del ejercicio del poder político o económico, donde minorías no representativas, formales o informales, monopolizan las decisiones sin participación, iniciativa ni control popular. Quedan prohibidas, también, las subvenciones públicas a organizaciones, movimientos sociales, partidos políticos, instituciones culturales o religiosas que no respeten los principios democráticos o practiquen discriminaciones de género o de raza.

Artículo 16. Promover la interculturalidad

El Bien Común de la Humanidad supone la participación de todas las culturas, los saberes, las artes, las filosofías, las religiones y los folklores en la lectura de la realidad, la elaboración de la ética necesaria para su construcción, la producción de sus expresiones simbólicas, lingüísticas y estéticas, así como en la formulación de las utopías. No se puede agredir la riqueza cultural del género humano, creada como un patrimonio a lo largo de la historia. La interculturalidad supone la contribución cruzada de todas las culturas, en su diversidad, a las varias dimensiones del Bien Común de la Humanidad: respeto de la naturaleza como fuente de vida, prioridad al valor de uso sobre del valor de cambio dentro de un proceso de justicia, democratización generalizada y diversidad e intercambio cultural.

Son contrarios al Bien Común de la Humanidad y al Buen Vivir, y por eso quedan prohibidos los etnocidios culturales, las prácticas, instituciones y sistemas económicos, políticos y culturales que ocultan, discriminan o mercantilizan los logros culturales de los pueblos, así como los que imponen una homogeneización mono-cultural, identificando desarrollo humano con cultura occidental. También quedan prohibidos las prácticas, instituciones y sistemas político-culturales que exigen el retorno a un pasado ilusorio, promoviendo a menudo la violencia o la discriminación hacia otros pueblos.

Artículo 14. Respetar los derechos de los pueblos originarios

Los pueblos originarios tienen el derecho a ser reconocidos en sus diferencias. Necesitan las bases materiales e institucionales para la reproducción de sus costumbres, lenguas, cosmovisiones, instituciones comunales: un territorio de referencia protegido, una educación bilingüe, la posibilidad de ejercer un sistema judicial propio, una representación pública, etc. De ellos provienen aportes importantes en el mundo contemporáneo: la protección de la madre-tierra, la resistencia al modo extractivo-exportador de producción y de acumulación, y una visión holística de la realidad natural y social.

Son contrarios al Bien Común de la Humanidad, y por eso quedan prohibidos, las acciones, las instituciones y los sistemas económicos, políticos y culturales que destruyen, segregan, discriminan u obstaculizan la vida física, cultural y espiritual de los pueblos originarios.

Artículo 15. Aceptar el derecho a la resistencia

Todos los pueblos y grupos sociales tienen el derecho a desarrollar un pensamiento crítico, a ejercer resistencias pacíficas contra acciones destructivas de la naturaleza, de la vida humana, de las libertades colectivas o individuales y de las culturas, y, si necesario, a la insurrección.

Son contrarias al Bien Común de la Humanidad las censuras del pensamiento, la criminalización de las resistencias y la represión violenta de los movimientos de liberación. Por consiguiente, esas prácticas quedan prohibidas.

IV. La interculturalidad como dinámica del pensamiento y de la ética social

Artículo 17. Reconocer el derecho a la información y la circulación de los saberes

Todos los pueblos e individuos tienen el derecho a la información, para intercambiar saberes, conocimientos e informaciones útiles a la construcción del Bien Común de la Humanidad.

Son contrarios al Bien Común de la Humanidad, y por eso quedan prohibidos, los monopolios de los medios de comunicación por grupos de poder financiero o industrial, la mercantilización de los públicos por las agencias de publicidad, el

control exclusivo y no participativo de los Estados sobre el contenido de la información y las patentes de los saberes científicos, que impiden la circulación de los conocimientos útiles para el buen vivir de los pueblos.

V. Obligaciones y sanciones por el incumplimiento de la declaración

Artículo 18. La aplicación del paradigma del Bien Común de la Humanidad

Todos los pueblos de la tierra tienen el derecho a que cualquier incumplimiento o violación de los derechos contenidos en esta declaración, que constituye un conjunto destinado a construir de manera permanente el bien común de la Humanidad, o la no ejecución de los dispositivos previstos en ella, deba ser conocido, enjuiciado, sancionado y reparado, de acuerdo con las dimensiones o efectos del daño ocasionado, y, cuando existen, según las disposiciones de las legislaciones nacionales y del derecho internacional. Medidas de transición a corto o mediano plazo (reformas y regulaciones) permiten transformar las relaciones con la naturaleza, establecer la prioridad el valor de uso, generalizar la democracia y crear la multiculturalidad. Sin embargo, no podrán significar una simple adaptación del modo de acumulación contemporáneo a las nuevas demandas ecológicas y sociales.

Son contrarias al Bien Común de la Humanidad y al Buen Vivir y por consecuencia nulas, todas las leyes de impunidad, punto final, amnistía o cualquier otra ponenda que deje sin justicia a las víctimas: la naturaleza y su parte consciente, el género humano.

NOTAS

“Europa unita per il progresso e per la pace”

Glosa al discurso del papa Francisco a los jefes de Estado y de gobierno de la Unión Europea presentes en Italia para la celebración del 60 aniversario de los Tratados de Roma (viernes 24 de marzo de 2017)

Manuel Iglesias Cavicchioli¹

Fecha de recepción: 24 de junio de 2017.

El sexagésimo aniversario de la firma de los Tratados constituyentes de la Comunidad Económica Europea (CEE) y de la Comunidad Europea de la Energía Atómica (EURATOM) ha servido para relanzar simbólicamente el proyecto de integración europea. A esta cita no faltó el Papa Francisco, que quiso transmitir a los jefes de Estado y de Gobierno de la Unión Europea (UE) su decidido apoyo a un reimpulso europeísta que se antoja imprescindible en el actual contexto político, social y económico por el que atraviesa Europa.

“Europa unida por el progreso y por la paz” –*Europa unita per il progresso e per la pace*– era uno de los eslóganes que en su día el gobierno italiano utilizó para anunciar la firma de los tratados de Roma de 1957. Se puede decir, sin temor a equivocarse, que, en su discurso ante los líderes europeos del pasado 24 de marzo de 2017, el papa Francisco evoca e invoca el espíritu de esta máxima y de las ideas que dieron vida al proyecto de integración europea a lo largo la década de los años cincuenta del siglo pasado.

¹ Departamento de Relaciones Internacionales. Universidad Loyola Andalucía.

Así, el Papa muestra el compromiso inequívoco de la Santa Sede y de la Iglesia Católica con la integración europea, reivindicando los mejores valores europeístas y ensalzando la validez y vigencia del pensamiento de los llamados “padres fundadores” de lo que es hoy la Unión Europea (UE). Es precisamente en la visión política de estos donde se hallan los fundamentos constitutivos de la UE, así como la guía para su reimpulso en tiempos de crisis.

A juicio del papa Francisco, son cinco los grandes pilares del europeísmo — todos ellos estrechamente interrelacionados — que podemos encontrar en el pensamiento de los “padres fundadores” de Europa y cuya vigencia es necesario reivindicar en estos momentos: *la centralidad del hombre, una solidaridad eficaz, la apertura al mundo, la búsqueda de la paz y el desarrollo, la apertura al futuro.*

En primer lugar, la idea antropocéntrica de Europa, certeramente identificada por el Papa, nos remite directamente a la visión cosmopolita, de raíz neo-kantiana, que la inspira. En este sentido, las cuatro libertades fundamentales de la UE, con la libre circulación de personas como bandera, son una de las grandes conquistas arduamente logradas a lo largo de estas décadas. Basta comparar Europa con otras regiones del mundo aún atrapadas en las clásicas dinámicas westfalianas del conflicto fronterizo, a menudo violento, para constatar que nos hallamos ante un logro extraordinario que merece ser defendido y preservado frente a las dinámicas nacionalistas que pretenden levantar de nuevo las fronteras interiores entre los distintos Estados de Europa.

Como nos recuerda el papa Francisco, la UE se funda, y ha de seguir fundándose, sobre la solidaridad entre sus miembros y sus pueblos. Indudablemente, el modelo socioeconómico europeo, basado en el equilibrio entre Estado, sociedad y mercado, ha sido clave para el progreso de Europa durante estas décadas; las políticas de cohesión implementadas a escala europea han reforzado este modelo y lo han hecho el más justo y equitativo de los existentes actualmente en el mundo. Indudablemente, en ausencia de un sólido componente social, Europa perdería su alma y con ella su capacidad de atraer a sus ciudadanos para que den su apoyo a una mayor integración. Es más, sin sus ciudadanos, Europa deviene inviable a medio plazo, poniendo en peligro los logros obtenidos en sus seis décadas de existencia. Como señala el Papa, la solidaridad es “el antídoto más eficaz” para frenar y neutralizar las ideas populistas y nacionalistas, todas ellas renacionalizadoras, que, desde distintos ámbitos ideológicos, proponen desmontar la integración europea.

Reclama el papa Francisco una Europa abierta al mundo porque, a su juicio,

Europa vuelve a encontrar esperanza cuando no se encierra en el miedo de las falsas

seguridades. Por el contrario, su historia está fuertemente marcada por el encuentro con otros pueblos y culturas, y su identidad «es, y siempre ha sido, una identidad dinámica y multicultural»

No podemos olvidar que el proyecto europeo nació para derribar sus ominosos muros interiores y buscar la unidad del continente, de modo que, en coherencia con sus principios y valores, Europa no debe pretender aislarse de los conflictos que la rodean ni hacer caso omiso de graves crisis humanitarias como la de los refugiados, sino que ha de buscar en la solidaridad europea la respuesta a las mismas. Asimismo, como exponente de apertura al mundo, Europa no debe rechazar la globalización, pero tampoco puede permitir que sus múltiples efectos negativos golpeen a su población sin tratar de limitarlos y contrarrestarlos. Así, Europa debe seguir siendo un agente decisivo para gobernar la globalización, contribuyendo a crear una economía mundial puesta al servicio del ser humano y del desarrollo sostenible.

Europa no se construyó y hubo la guerra, dijo Robert Schuman, inspirado por Jean Monnet, en su ya mítica y seminal Declaración de 1950. La Unión sí se ha construido y ha garantizado, como pone de relieve Francisco, la paz en el viejo continente en el periodo más largo y próspero de su procelosa historia. Durante siglos Europa fue foco de conflictos armados, una fuente inagotable de quebrantamientos de la paz internacional que alcanzó el paroxismo durante el siglo XX, dando lugar a las guerras más atroces de la historia de la humanidad. No es en absoluto exagerado decir que Europa ha dejado de ser un problema para la paz y la seguridad internacionales y que se ha convertido, en cambio, en un actor esencial para prevenir y solucionar conflictos no sólo en su vecindario sino más allá del mismo. La contribución de la UE a la consolidación democrática de algunos de los países que la integran, y que salían de largas dictaduras, como España o Portugal, no puede ser olvidada. Incluso de mayor importancia es la aportación de la UE a la construcción de una verdadera paz estructural entre sus miembros, logro que siempre es adecuado reivindicar en efemérides como la que se conmemora, máxime en un contexto de crisis, y que constituye la mejor plasmación práctica de la teoría de la paz democrática. Por su parte, acierta el Papa al vincular la paz al desarrollo cuando afirma

que no existe verdadera paz cuando hay personas marginadas y forzadas a vivir en la miseria. No hay paz allí donde falta el trabajo o la expectativa de un salario digno. No hay paz en las periferias de nuestras ciudades, donde abunda la droga y la violencia.

Ello nos conduce al último pilar aludido por el Papa. Los dirigentes de la UE llevan años señalando la imperiosa necesidad de ofrecer un futuro esperanzador a

los ciudadanos europeos. Se une a esta reivindicación Francisco señalando que *Europa vuelve a encontrar esperanza cuando se abre al futuro. Cuando se abre a los jóvenes, ofreciéndoles perspectivas serias de educación, posibilidades reales de inserción en el mundo del trabajo*. En efecto, la ausencia de un futuro próspero pone en peligro las conquistas alcanzadas hasta el momento. La crisis económica y financiera desencadenada a partir de 2007 y las políticas de austeridad que la han gestionado han dañado el tejido social europeo, debilitando las estructuras de los sistemas de bienestar nacionales, sin que desde las instituciones europeas se hayan articulado mecanismos de solidaridad extraordinarios para paliar las necesidades sociales de la población europea. La UE se ha convertido en objeto de una creciente desafección ciudadana, como demuestra el auge de movimientos nacionalistas y populistas que tienen en común su rechazo a la idea de la supranacionalidad, verdadero eje político-jurídico de la UE. Es, por ende, preciso que desde las instituciones europeas se articulen las políticas necesarias para fomentar la prosperidad de las nuevas generaciones.

En definitiva, la voz del Papa se suma de forma vigorosa a quienes piden avanzar hacia una federación europea inspirada en sus valores fundacionales. Las ideas luminosas que, tras la segunda guerra mundial, hicieron realidad el proyecto de una Europa unida, arrojan luz en el camino a seguir para garantizar que la paz y el progreso de Europa sean, a la vez, objetivos y realidades imperecederas.

DOCUMENTO

Discurso en la recepción del premio europeo Carlos V

Marcelino Oreja Aguirre

Señor, autoridades, académicos, señoras y señores:

Deseo Majestad, en primer lugar agradecer vuestra presencia, en esta admirable “Fundación Academia Europea de Yuste” y deciros la emoción que siento al recibir el Premio Europeo Carlos V, en este marco incomparable y cargado de historia.

Y quiero expresar también, mi reconocimiento al jurado, formado por personalidades eminentes, a quienes manifiesto mi profunda gratitud y mi compromiso de seguir trabajando, con ilusión y con esperanza, por Europa en cuyas instituciones he pasado buena parte de mi vida.

Y permítame, Señor, que exprese también mi reconocimiento a todos los asistentes a este bellissimo acto, a mi mujer y mis hijos que me han asistido siempre, con comprensión y cariño en mis sueños y mis afanes y el recuerdo a mis padres de los que recibí el ejemplo del respeto a valores y principios que han presidido mi vida.

Al volver una vez más a Yuste, deseo poner de manifiesto, lo mucho que me impresiona el lugar donde nos hallamos. Aquí vivió Carlos V, el Rey Emperador, al final de sus días, en este ámbito apacible de descanso para su quebrantada salud y para su recogimiento espiritual.

Aquellos años, bien escasos, fueron para él una etapa de reflexión, en la que revisó las instrucciones que nos ha legado. En ellas resaltan tres recomendaciones: la primera, de carácter religioso, instando a su hijo, el Rey Felipe II, a sostener la integridad de la fe en sus dominios; la segunda, sobre la paz de Europa con los otros reinos; la tercera, aconsejaba buscar una tregua con el turco para asegurarse

la paz en el Mediterráneo. De esos tres legados se han de extraer unas consideraciones que, saltando sobre la historia, alcanzan nuestra hora actual.

Se trata de proyectar la integridad religiosa de antaño, en la integridad ética de los principios y valores de la conciencia europea, humanista y democrática, frente al doble asalto del relativismo nihilista y el enroque en los viejos nacionalismos.

Supone también, defender la paz a ultranza, garantizar la unidad y la cohesión interior e impulsar más Europa y mejor Europa, como única alternativa, frente a riesgos involucionistas y desintegradores, si se quiere fomentar una política de convivencia.

Por último significa mantener una Europa integrada y en paz y armonía, para restaurar la unidad de la *civitas* cristiana.

Ése es el legado del Emperador que quiero rememorar desde la Fundación Academia Europea de Yuste, necesaria y feliz iniciativa –hace 25 años– de un brillante profesor, José Antonio Jáuregui, culto, entusiasta, soñador que imaginó su creación junto a su maestro Salvador de Madariaga y contó desde el principio con la plena colaboración del Presidente de la Junta de Extremadura y Académico, Juan Carlos Rodríguez Ibarra y sus sucesores y con el respaldo de Sus Majestades los Reyes. A todos, y al equipo de profesionales que ha tenido siempre detrás, firmemente comprometidos con el proyecto europeo, debemos gratitud y reconocimiento.

Y deseo poner de manifiesto mi reconocimiento entusiasta a la Red Europea de Alumni de Yuste, representada aquí por Delia Manzanero que tan brillantemente encarna la juventud que es el futuro de Europa.

Quiero recordar también, que este acto se celebra un 9 de mayo, día del aniversario de la declaración Schuman que fue la que puso en marcha todo el proceso de la integración que ahora celebramos y que fue un martes como hoy.

Señor, nunca pude imaginar que ya en el atardecer de mi vida, pudiera recibir esta distinción, corona de mi vocación europea, que arranca de mi juventud, cuando descubrí al final de los años 50 en la Academia de Derecho Internacional de La Haya al preparar mi tesis doctoral junto a mi fraternal amigo, Juan Antonio Carrillo Salcedo, que Europa no es sólo una comunidad de intereses, sino una Comunidad ejemplar de civilización.

Pasados los años, tuve la fortuna de escuchar a Su Majestad el Rey Juan Carlos I el 22 de noviembre de 1975, las palabras solemnes que pronunció ante el Pleno de las Cortes, al iniciar su reinado: “Europa deberá contar con España y los españoles somos europeos. Que ambas partes así lo entiendan y que todos extraigamos las consecuencias que se derivan”. A partir de entonces, SM. El Rey fue el gran promotor del cambio político con un amplio respaldo popular.

España pudo mirar con serenidad el futuro. Los políticos y la sociedad española hicieron el gran milagro de considerar que la prioridad de entrar en Europa era una cuestión de Estado. No sería bueno perder hoy la memoria del pasado y de aquel acierto.

El año 1977 formando parte del Gobierno de Adolfo Suárez, que impulsó el proceso de integración, recibí una carta del Embajador de España ante las Comunidades Europeas, Raimundo Bassols, actualmente profesor de la Universidad CEU–San Pablo, a quien he considerado siempre maestro en temas europeos, aconsejando que el gobierno que saliera de las urnas el 15 de junio presentase urgentemente la solicitud de adhesión a las Instituciones Comunitarias.

Así se hizo. El 26 de julio al salir hacia Bruselas declaré que “la opción adoptada por el Gobierno contaba con el respaldo de todas las fuerzas políticas para solicitar el ingreso de España en el Mercado Común”. El mes de noviembre con el mismo respaldo, tuve el honor de firmar en Estrasburgo el Convenio de Derechos Humanos y Libertades Fundamentales y la adhesión de España al Consejo de Europa.

Una institución en la que trabajé como Secretario General en estrecha colaboración con un gran europeo, Iñigo Méndez de Vigo y propusimos el Camino de Santiago, como primer itinerario cultural Europeo.

Ocho años más tarde, el 12 de junio de 1985, en el solemne acto de firma del Tratado de Adhesión a las Comunidades Europeas, en el Palacio Real de Madrid, bajo la presidencia de SS.MM los Reyes, el Presidente del Gobierno –Felipe González– manifestó: “La entrada de España en Europa es una cuestión de Estado, que refleja el deseo abrumadoramente mayoritario de los ciudadanos, de modo que la integración de España se identifica con los ideales de libertad, progreso y democracia”.

Más allá de los políticos, para la gran mayoría del pueblo español, entrar en la Comunidad Europea representaba el anclaje en la democracia; el final del doloroso aislamiento internacional que habíamos padecido; la garantía al respeto de

las libertades, a los Derechos humanos, al Estado de Derecho y la posibilidad de alcanzar, aunque fuera con algún retraso, el horizonte nuevo del proceso europeo de integración política y económica del que España no debía estar ausente.

Y me atrevería a decir que el proyecto europeo de nuestra joven democracia fue el gran proyecto político de la Transición. Conseguimos dejar de ser periferia, volvimos a tomar conciencia de nuestra secular identidad europea y nos apropiamos de la idea de Europa para España, para nuestro proyecto nacional, como algo nuestro.

Y llegamos al presente. Escucho a veces con tristeza la voz de una minoría de euroescépticos y eurófobos que preguntan ¿Europa para qué? No sé si somos conscientes los españoles de que España es el Estado de las Comunidades Europeas que más se ha beneficiado, en términos absolutos, de la política comunitaria de fondos estructurales y de cohesión y el que ha contribuido también a su progreso y desarrollo.

Transcurridos más de treinta años de nuestro ingreso, podemos preguntarnos cuáles son las circunstancias que se han producido en este tiempo en el escenario comunitario. Se han recorrido etapas importantes en el proceso de integración: la Unión Aduanera, el paso al Mercado Común, un vasto Mercado Interior, la Unión Económica y Monetaria, la Ciudadanía europea –por cierto a iniciativa de Felipe González–, una Defensa Común, aún insuficiente, y una política de Justicia y de Interior Comunes. No olvidemos que la Euro-Orden fue una propuesta de España.

Hoy la Unión Europea es la primera potencia comercial del mundo y primer donante de ayuda al desarrollo. Los europeos tenemos vocación universal, porque no en vano nuestro continente ha sido pionero en promover el libre comercio, la ayuda a la cooperación y la ayuda humanitaria en situaciones de conflicto.

Se impone ahora generalizar la necesaria legitimidad democrática y responsabilidad en la toma de decisiones, sobre la base del ejercicio común de la soberanía. Porque eso significa a mi juicio el proyecto europeo. No se trata de un Estado, ni de una Federación, ni de una Confederación. Es un espacio público compartido sobre la base de cesiones de soberanía, no para que unos hagan uso exclusivo de ella, sino para compartirla con los demás desde instituciones supranacionales aprobadas y valoradas por todos.

Jacques Delors, que fue el primero en recibir el Premio Europeo Carlos V, nos recordaba siempre en la Comisión que la base del proyecto europeo eran sus tres

componentes: la competitividad que estimula, la cooperación que nos hace más fuertes y la solidaridad que nos une.

Vivimos momentos de incertidumbre en algunos países europeos. Si bien, el resultado de las elecciones presidenciales en Francia han sido un gran alivio. Es la victoria por una Europa unida. No podía ser de otra forma en la tierra de Schuman, Monnet y Delors. Actualmente padecemos la mayor crisis de refugiados desde la II Guerra Mundial y carecemos de una política de refugio y de asilo y de una política eficaz de fronteras. Los atentados terroristas han golpeado el corazón de nuestras ciudades. Están emergiendo nuevas potencias mundiales, mientras que las antiguas se enfrentan a nuevas realidades y uno de nuestros Estados miembros ha votado a favor de abandonar la Unión aunque antes deberá cumplir los compromisos adquiridos. Éste puede ser el momento para que España se incorpore, como ya viene haciendo, al núcleo duro, donde se toman las decisiones y contribuir con los demás países por una Europa de más calidad democrática y con unas competencias más acordes con las necesidades de nuestro tiempo.

A la vista de lo que está sucediendo, como recordaba hace días el Presidente del Instituto Elcano, Emilio Lamo de Espinosa, “no pocos aseguran que los “cisnes negros” –los eventos improbables– son más y más frecuentes y debemos acostumbrarnos a pensar lo “impensable”.

La crisis económica ha supuesto un envite fuerte a la solidez de la moneda única, del euro, la corona del mercado común; y la crisis del euro es todo un indicador de cuanto nos preocupa. Recordemos que no es posible avanzar en una Unión Económica y Monetaria y en un Mercado Común sin progresar en la gobernanza económica. Pero esto significa también, saltar desde la economía común a la política común.

En suma, debemos actualizar el proyecto europeo si queremos garantizar el futuro y mostrar su utilidad para satisfacer los intereses y salvaguardar los derechos de nuestros ciudadanos.

Para ello urge formular un nuevo ideal, que movilice a los ciudadanos a favor de Europa.

Entre los principales ejes de la Europa del futuro destacaría los siguientes:

- Reforzar el pilar social de la Unión Europea.
- Forzar la Unión europea de la defensa.

- Ordenar la globalización.
- Proseguir el proyecto europeo con ritmos diferenciados de integración desde el respeto al principio de subsidiariedad, un término que procede de la Encíclica *Rerum Novarum* y en cuya virtud cada institución debe hacer lo que esté en mejores condiciones de realizar al servicio de los ciudadanos.

Estos son algunos ejemplos que; a mi juicio, perfilan la Europa del futuro. Una Europa más sencilla en sus procedimientos, más comprensible y cercana. Una Europa mejor, más justa, más solidaria; una Europa que dé respuestas concretas a los problemas de los europeos; que actualice el relato, que asuma con convicción su responsabilidad para promover el modelo social europeo, para defender con una sola voz sus intereses en un mundo cada vez más complejo e interconectado. Una Europa política, una Europa social, una Europa que lidere en el mundo un desarrollo económico y social más sostenido e integrado.

Concluyo Señor mis palabras en esta bella iglesia del Monasterio de Yuste con la emoción del Premio y el recuerdo de vuestros discursos europeos que tanto nos reconfortan. El más reciente en la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa en el que habéis manifestado que "España apuesta por una Europa más justa ante las desigualdades, más cohesionada y con mayores cotas de integración. Porque Europa es algo más que un espacio geográfico definido por la historia; es una empresa por la que vale la pena luchar aunque el camino pueda ser arduo".

Gracias Señor por vuestro mensaje y vuestro compromiso y gracias a todos por su presencia en este acto tan emotivo, y solo me queda reiterar que mientras pueda, seguiré esforzándome para hacer camino al andar y para poder decir al final con San Pablo: "He combatido el buen combate, he terminado la carrera, he conservado la fe en el corazón".

BIBLIOGRAFÍA

SECCIONES: **Agricultura y alimentación / Ciencias de las religiones y Teología / Derecho / Desarrollo y cooperación / Desarrollo rural y sociología rural / Economía / Economía social / Educación y Psicología / Empresa / Ética / Filosofía / Historia / Historia social y económica / Pensamiento social cristiano / Política / Sociología / Varios**

Autores: José Manuel CAAMAÑO LÓPEZ es profesor de Ética social, Universidad Pontificia Comillas Madrid; Leandro SEQUEIROS SAN ROMÁN es catedrático jubilado de la Universidad de Córdoba y miembro de la Cátedra Ciencia, Tecnología y Religión de la Universidad Pontificia Comillas. Y los miembros de la redacción.

Coordinador: Adolfo RODERO FRANGANILLO.

RECENSIONES



CORTINA ORTS, Adela, *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*,

Barcelona 2017, Paidós (Estado y sociedad), 196 pp.

Adela Cortina consigue, como en otras ocasiones, poner nombre a las realidades, provoca la reflexión ante problemas ocultos, deliberadamente o no, y avanza en posibles respuestas. La filosofía de Adela Cortina es en gran medida una filosofía crítica que desinstala y desvela retóricas autocomplacientes, ingenuas y aparentemente aceptables por los biempensantes de turno. La profesora Cortina propone, desde el mismo título del libro, volver a pensar las palabras que parece que nos sirven para entendernos, desenmascarar así su uso acomodaticio y revelar su potencial transformador. De ahí la primera y quizá

más llamativa de las tesis de este libro: el rechazo al otro es un rechazo al pobre. Los rechazos al otro, al extranjero, al de otra etnia, al de otra orientación sexual, al creyente de otra religión, tienen un rasgo en común que no sólo identifica ese rechazo sino que lo califica, pues es siempre un rechazo al pobre, al sin recursos, al que no es autónomo, al que no puede salir adelante, hacia arriba o fuera de la exclusión. Ése es el pobre. El rechazo al pobre es la clave de una realidad muy presente –y muy ocultada– en nuestro debate social, cultural y político, la que Adela Cortina ha denominado *aporofobia*.

Las personas tienen dignidad, tienen valor y no sólo precio. Desde una limitada y reductora, porque no compensada, cultura del contrato, los pobres siempre quedan fuera del juego de dar y recibir por interés, incluso molestan. Hay que excluirlas, al menos, de los cálculos racionales con los que este “mundo”, este “des-orden”, ha de funcionar. A los pobres hay que hacerlos invisibles. Como los pobres, también han de ser ignorados y excluidos los refugiados, los demandantes de asilo, los inmigrantes económicos empobrecidos, los marginados sociales, los irrelevantes para el consumo, como muchos ancianos o niños sin capacidad adquisitiva, los muchos marginalizados sexuales, las víctimas de violencias íntimas, sean familiares o ‘de género’, y tantos otros.

Este ensayo de A. Cortina es una llamada de atención con una intención que se explicita como “desafío para la democracia”, el subtítulo del libro. No es pues una obra de sociología descriptiva ni de ética básica, sino un ensayo que pretende una movilización del pensamiento y una reflexión normativa, un ensayo de filosofía social y política, un libro de “sabiduría” crítica, pues su autora

es una de las personas más capacitadas en el actual panorama hispano para lanzar, acometer y sostener este debate. Como explica la profesora Cortina en la introducción, el libro es también el resultado de la convergencia de varios grupos de trabajo de distintas universidades y de al menos dos proyectos de investigación, todos ellos mencionados explícitamente (pp. 15–16).

El libro trata de la “realidad innegable y cotidiana de la *aporofobia*, de la necesidad de ponerle nombre para poder reconocerla, como también de buscar sus causas y proponer algunos cambios para superarla” (p. 15). Éste es el objetivo del libro. Este término, “aporofobia”, que figura en el título viene usándolo la autora desde hace más de veinte años (p. 22). La palabra es importante, luego volveré sobre la pertinencia de la misma, pero en todo caso no puede decirse que *aporofobia* sea una ocurrencia ni una improvisación, sino un concepto que se ha ido afirmando y confrontando. En el debate público español probablemente está llamado a ejercer cierto influjo; veremos si “cuaja”. En todo caso es un “concepto potente”. Algunas entidades lo han asumido como propio. Es el caso de la fundaciones Bancaja (p. 21) y RAIS (pp. 26, 30–31).

Ésta una de las virtudes del libro: al crear lenguaje, al “nombrar el mundo” (“mundo” como “cosmos”, como lo contra-puesto al desorden y la fealdad, el “caos”), una filósofa hace lo que tiene que hacer: decriptar la oscuridad del lenguaje y “crear realidad, nombrándola”, es decir llamando a las cosas por su nombre.

La introducción parte de la comparación constatada entre los 75 millones de turistas extranjeros recibidos en España en un año

(en 2017 “la Caixa” hace una previsión de más de 83 millones de turistas) con ese “otro tipo de extranjeros” que son los inmigrantes empobrecidos y los refugiados. La crisis humanitaria del “planeta móvil” tan considerable en población como Italia, Reino Unido o Francia (cfr. RFS 71 (2016) 431–454), nos sumerge en un auténtico dilema ético: entre la aceptación entusiasta de los millones de turistas y el rechazo visceral, amedrentado y pusilánime de esos centenares de hombres y mujeres que pretenden entrar en España y a los que ignoramos, si no con el discurso, sí con los hechos: entre la acogida y la hospitalidad (*filia*) y el rechazo por medio del control exterior de fronteras y del rechazo instalado en el interior (*fobia*): en 2015 España se comprometió con los otros estados de la UE a recibir a 173.387 refugiados, hasta la fecha han sido aceptados en nuestro país sólo alrededor de 17.000, es decir, un 1,2% de todos los solicitantes de protección internacional registrados en la UE. No somos suficientemente conscientes del enorme cinismo que representa la política sostenida por el Gobierno español que, simplemente, ha resuelto el problema externalizándolo y haciéndolo invisible, aunque también ante la colaboración culpable de otros gobiernos vecinos, el masivo desentendimiento ciudadano y la impotencia o incapacidad de las administraciones ante problemas que parecen superarnos.

Éste es el punto de partida del libro. Esos extranjeros molestan no por serlo, sino por ser pobres. De ellos es “la culpa de ser pobres” pues cuestionan nuestro estar-bien y nos inquietan con su pobreza, nos protegemos de ella y de la inseguridad que genera, rechazándolos e invisibilizándolos: “es el pobre el que molesta” (p. 14).

El primer capítulo (“Una lacra sin nombre”) presenta la diferente percepción que la autora tiene del hecho de la xenofobia y sus relacionados y justifica el uso del neologismo *aporofobia*. La autora justifica el paso de un término particular (xenofobia) a uno general (aporofobia) a partir de algunos casos (pp. 18 y 19) y subraya la asimetría entre las convicciones aporófobas de superioridad y las declamaciones de igualdad formal. Éste es un punto clave en las fobias grupales: “la convicción de que existe una relación de asimetría” de quien desprecia, que se considera superior a quien es despreciado o rechazado. No nos “repugnan” los capaces de comprar equipos de fútbol, pero se cierran las puertas ante los refugiados políticos. El problema no es, pues, de raza, etnia o extranjería, es de pobreza. El pobre molesta, incluso “nuestro pobre”. Es el “*apóros*”. La historia de ese término es recogida en las páginas 22 a 26. La autora reconoce que muchos oyentes o lectores subrayan que eso que oyen o leen con esta palabra y su significado tiene ver con lo que “les pasa”. Si era Ortega y Gasset el que decía que muchas veces “lo que nos pasa es que no sabemos lo que nos pasa”, también es cierto que existe una larga tradición filosófica de la primera ilustración griega (Sócrates) y de la segunda alemana (Kant) desde la que se nos ha invitado siempre a hacer uso de la razón (“*sapere aude*”). Nombrar las cosas es el camino del reconocimiento, pues “las cuestiones de palabras son cuestiones de cosas” (F. Cubells). El propósito del libro, nuevamente enunciado, cierra ese capítulo: pretende ofrecer un antídoto frente a la aporofobia que sirva tanto a la educación formal e informal, como a la construcción de instituciones equitativas, siendo ambas cuestiones clave para una ética de la razón cordial.

El segundo capítulo (“Los delitos del odio al pobre”) introduce sutilmente la consideración importante que afecta a las claves del odio; éstas ciertamente residen en el odiado, pero mucho más en el que odia. La autora diferencia entre “incidentes de odio”, “delitos de odio” y “discursos del odio” (pp. 30–33) como “patologías sociales” (cfr. A. CORTINA, “La patología del odio” en *El País*, 28-III-2017, p. 13), haciendo consideraciones lingüísticas de reserva ante estas expresiones que reflejan una traducción demasiado lineal y poco pensada del original inglés “hate speeches”. El odio se tiene hacia algo abstracto, aunque identificado concretamente en alguien: el pobre, el que no resulta rentable, el prescindible, el sobrante, ése es sin más ignorado y rechazado, es “odiado”.

El tercer capítulo (“El discurso del odio”) se abre con una referencia a lo discutible de un término que, al menos a los oídos hispanos, suena demasiado fuerte e impreciso (pp. 45–46). Más allá de lo acertado de la expresión, éste es un debate ineludible (p. 45). En este capítulo, como más adelante, se hacen repetidas alusiones a un artículo del profesor J. A. Carrillo Donaire, aparecido en nuestra revista, que fue posteriormente galardonado con un premio para juristas (cf. RFS 70 (2015) 205–243 y RFS 72 (2017) 24, nota 12). La construcción de una democracia radical debe ser el horizonte en que se sitúe un debate entre libertad de expresión y protección de la imagen y de la identidad (pp. 46–49). La clave, como la autora viene proponiendo desde hace años, es el “respeto activo” en lugar de una débil tolerancia pasiva (pp. 58–59). Las sociedades abiertas, si quieren ser realmente democráticas (y aquí la condicional es esencial) “deben hacerlo desde el reconocimiento mutuo de la dignidad de las personas que tienen derecho al respeto

y a la autoestima” (p. 58). Ni el respeto activo ni la libertad de expresión pueden debilitarse ni relegarse, sino que una ética cívica propia de una democracia radical siempre tiene como primer fundamento el reconocimiento mutuo. La pobreza social es la que convierte a los ciudadanos peor situados en diana del desprecio.

El capítulo cuarto (“Nuestro cerebro es aporófobo”) se abre con una larga cita (D. Eagleman, *Incógnito. Las vidas secretas del cerebro*) que introduce en una perspectiva en cierta forma innovadora y necesaria, en el que la autora, que lleva años publicando artículos y monografías sobre este aspecto, insiste desde la base neurológica en que somos biológicamente xenófobos porque nuestro cerebro es xenófobo. “Crear riqueza con equidad, erradicar la pobreza y reducir las desigualdades injustas” es lo que desearía una economía ética en una democracia deliberativa mundial (p. 61), pero algo nos frena: nuestro cerebro. Existe un abismo entre declaraciones y realizaciones. La exposición de las conclusiones sobre la evolución de nuestra conciencia moral a partir de L. Kohlberg se relaciona con la teoría de la evolución social de J. Habermas. Según aquél, en nosotros conviven tres tipos de planteamientos morales: individualistas–egoístas, comunitaristas–protectores y universalistas–altruistas. La contradicción entre unos discursos a favor de sociedades inclusivas y la existencia asimétrica de una cantidad ingente de excluidos debe ser explicada. Es lo que hace la autora en este capítulo, quizá uno de los que nos ha parecido más innovadores y sugerentes del conjunto. Nuestro cerebro genera mecanismos de exclusión: hay una debilidad moral social, pues no hacemos –ni en general las sociedades hacen– lo que queremos o decimos que queremos. Algo ocurre en nuestro cerebro. Los excluidos son el resultado de esa *aporofobia* neuronal. Aunque la autora

alude a una posible deriva ideológica de la neurociencia, ante la que hay que estar al tanto, y reclama una neurociencia crítica (p. 68) la afirmación de la *aporofobia* neuronal es terminante. La *aporofobia* tiene su raíz en nuestra biología: somos biológicamente xenófobos, pues estamos atravesados de la tendencia de poner entre paréntesis lo que percibimos como perturbador (p. 73). Este podría ser el resumen de la tesis del libro.

El quinto capítulo (“Conciencia y reputación”), continúa la argumentación del anterior refiriéndose al origen biológico de la conciencia moral. Existen, con ya queda dicho, dos caminos para la transformación social: la educación y la construcción de instituciones, pero hay algo previo a la misma, la formación de una conciencia moral que no supere un mero cálculo prudencial ligado a la reputación o la fama, buenas o malas (p. 86). La autora se plantea: ¿por qué y hasta dónde aceptamos lo justo? (p. 85). Esta cuestión le permite entrar en el origen biológico de la moral (aptdo. 3, pp. 87–89) que pone de relieve la importancia de la solidaridad intergrupala para la selección social por medio de las “leyes de grupo”, aquella pequeña “voz silenciosa” que marca “hasta dónde podemos llegar persiguiendo nuestros intereses sin correr riesgos intolerables” (R. Alexander 1987). Para este autor, citado varias veces, la reciprocación es la base de la cooperación. Y base de todos los sistemas de moralidad (p. 95). Educar la autonomía y la compasión es fundamental para orientar la acción, rechazar conductas *aporófobas*, empoderar a los pobres y fomentar la autonomía y la compasión (p. 95, en la que se insiste en lo dicho en p. 27), lanzando el mensaje de rechazo de las conductas *aporófobas* para que vayan calando en nuestras sociedades. La autora, sin embargo, se pregunta si no queda un punto de obligación incondi-

cionada en la conciencia moral (p. 96) y afirma que existe una auto-obligación que nace del reconocimiento recíproco que nos constituye como humanos y pone los cimientos de una sociedad inclusiva: esa *ligatio* de pertenencia mutua abre el mundo de la gratuidad. En resumen, educación, instituciones y leyes apoyadas ambas en la conciencia moral son las bases de una apertura a lo justo (y el rechazo de lo injusto) en un pensamiento altruista universalista como el que defiende la autora, en una democracia mundial deliberativa, inclusiva, participativa, cosmopolita, transparente y dispuesta a rendir cuentas.

Un interesante capítulo (“Biomejora moral”), quizá también por menos conocido, es el sexto, que se plantea la cuestión central: ¿es posible mejorar la orientación de la conciencia personal?, ¿puede lograrlo la educación?, ¿podemos educar en virtudes cordiales?, ¿es realmente éste un camino prometedor? La *biomejora* moral plantea, obviamente, problemas éticos de fondo. ¿Por qué es aceptable mejorar las capacidades humanas para empoderar a las personas (Amartya Sen) y no va a ser válida la *biomejora* desde la *neuroética*? El debate entre *transhumanistas* y *bioconservadores* refleja dos posiciones tipo, la de los que están dispuestos a aceptar mejoras con medios biomédicos y la de los que no lo están. Para el *transhumanismo* no se trataría sólo de llegar a ser el que eres, sino de ser “más de lo que eres”, pero la autora reconoce que hay un tercer grupo, el de quienes no se identifican ni con unos ni con otros, sino que simplemente son *anti-mejora* pues consideran que la mejora no puede practicarse en la línea germinal por las consecuencias de un cambio tal, pero que no cabe oponerse tozudamente a cualquier mejora. El debate es mucho más

amplio que el de la biomejora moral; se trata de un debate actual permanentemente abierto. La cuestión que plantea la autora es simplemente la de la biomejora moral sin daños a terceros, puesto la autora cree que ciertamente es permisible que las personas intenten mejorarse moralmente a sí mismas. Esta mejora, basada en más cooperación y más disposición al altruismo, se basa en el mutualismo recíproco de personas capaces de dar y de recibir. El juego de dar y recibir resulta beneficioso para el grupo y para los individuos que lo componen y no podemos dejar de jugarlo, pues el desarrollo cultural, gracias al lenguaje, hace que las posibilidades humanas actuales sean mucho mayores que hace cuarenta mil años, aunque en ese mismo período la especie humana haya permanecido igual biológica y genéticamente. Anoto el uso de un anglicismo no demasiado frecuente todavía en nuestra literatura, aunque a veces “parrochialism” sea traducido por parroquialismo (p. 119). Para avanzar en un universalismo que supere el parrochialismo, ¿sólo existe esta especie de “eugenesia liberal” (p. 122)?, ¿no es posible lograr un sentimiento de respeto ante lo que vale en sí mismo y no para otras cosas? Es cierto que la experiencia compartida de sufrimiento y alegría nos ayuda a formar la conciencia moral, sin rehuir ni huir de los otros, sino participando activamente en el destino de quienes sufren. Sufrir no es un deber, participar en el sufrimiento de otros sí lo es (y esto se afirma citando a Kant).

El séptimo capítulo (“Erradicar la pobreza, reducir la desigualdad”) retorna al tema de la pobreza desde la consideración, ya anunciada al principio, sobre la pobreza: ésta no es sólo la carencia de medios para sobrevivir, sino la falta de libertad (p. 128) que según Amartya Sen se convierte en la

“imposibilidad de llevar a cabo los planes de vida que una persona tenga razones para valorar” (p. 43). Si la pobreza es falta de libertad y es evitable (pp. 130–134), la reflexión y la acción han de estar orientadas a capacitar (“empoderar”) a las personas para llevar adelante su propio proceso de vida, para ponerse y mantenerse de pie, pues una vida en libertad es un derecho que todos tienen y que debe servir para maximizar el bien de las personas, aunque la autora se inclina por tener en cuenta la teoría de la justicia como marco común para todos que determina “lo justo” y tiene primacía sobre “lo bueno” para unos u otros (pp. 138–140) “Erradicar la pobreza y reducir las desigualdades es una meta ineludible del mundo económico para los siglos XX y XXI, en los que nos ha cabido en suerte vivir” (p. 140). Ésta es otra de las tesis subyacentes en todo el libro. El capítulo se cierra con cinco grupos de propuestas: reducir las desigualdades como una forma de erradicar la pobreza y lograr el crecimiento; en el mundo globalizado, unir el poder de la economía a los ideales universales; asumir la responsabilidad social empresarial como una cuestión de prudencia y de justicia; promover el pluralismo de los modelos de empresa; y cultivar las distintas motivaciones de la racionalidad económica, pues la persona es un híbrido de *homo oeconomicus* y de *homo recipiens* (pp. 141–148) que lleva a la “alianza de quienes se reconocen mutuamente como personas dotadas de dignidad, no de un simple precio, como personas vulnerables, necesitadas de justicia, pero también de cuidado y compasión” (p. 148)

El octavo y último capítulo (“Hospitalidad cosmopolita”) trata expresamente del asilo y de los refugiados, afirmando la doble dimensión de la hospitalidad, como derecho y como deber, y concluye en un apartado que podría ser síntesis de la

propuesta de la profesora Cortina, sobre la hospitalidad cosmopolita como justicia y como compasión (pp. 166–168). En este capítulo la autora presenta el pensamiento de Kant, logrando conjugar categoría e intenciones a partir de una reivindicación del principio de hospitalidad como el signo de civilización que necesita Europa. El elogio de la hospitalidad personal y social sirve de preámbulo para presentar las dos nociones de hospitalidad en Kant como virtud y como derecho/deber, como virtud personal y como obligación institucional. Para avanzar en esta construcción de una hospitalidad inclusiva hemos de empeñarnos en una sociedad cosmopolita según el opúsculo kantiano sobre *La paz perpetua* (1795), interpretado según la hipótesis de un Estado mundial, recogida en la *Crítica del juicio* (1793–1795).

Una vez descrito sumariamente cada uno de los capítulos, podemos proponer cierto agrupamiento, pues se pueden perfilar cinco bloques. Un primer capítulo introductorio, más breve y con menos notas, limitado a la proposición de un concepto. Pese a su brevedad no es por ello y por lo que luego veremos, menos importante. Un segundo bloque de los capítulos segundo y tercero que introducen a la compleja y variada problemática del “odio al pobre” (*aporofobia*) tanto en los delitos como en las justificaciones de los mismos. El concepto “respeto activo”, tantas veces presentado por la profesora Cortina como una de las claves de la ética cívica que figura en el epígrafe final de ese bloque, “la libertad se construye desde el respeto activo”, argumenta que las sociedades abiertas, “si quieren ser realmente democráticas, deben hacerlo desde el reconocimiento mutuo de la dignidad de las personas que tiene derecho al respeto y a la autoestima” (p.

58). El tercer agrupamiento corresponde a los capítulos cuarto, quinto y sexto que tiene como denominador la revisión de los estudios neurocientíficos y de sociología del conocimiento, aunque ésta en el libro no sea así denominada, sobre cuestión de la conciencia, lo que lleva a la autora a cuestionarse, no a invalidar, el camino de la “biomejora” moral como la mejor forma de superar el discurso excluyente. El capítulo séptimo tiene entidad suficiente para figurar como un bloque diferente, en paralelo con el capítulo siguiente y último. Este séptimo está dedicado a la pobreza y la desigualdad, mientras en el último, que tiene una cierta función conclusiva, se trata de una de las varias propuestas sintéticas del libro: la “hospitalidad cosmopolita”, a partir de una profunda y detallada consideración del pensamiento kantiano. Dos capítulos pues, de filosofía social y política, uno más cercano a la sociología normativa y otra a la filosofía jurídico-política.

Este libro tiene parcialmente origen en algunos artículos e intervenciones académicas reseñadas con precisión en las correspondientes primeras notas de los capítulos 3, 5, 6 y 8 (pp. 186, 189, 191 y 195 respectivamente), lo que no excluye que los capítulos restantes participen de una u otra forma de trabajos previos orales o en cantera, especialmente en los grupos de investigación indicados en las páginas 15 y 16. Los orígenes mencionados en las citadas notas son: Universidad Loyola Andalucía, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, revista *Sistema*, diario *El País* y Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Es, por ello, me atrevo a decir, una obra en proceso y plural en su origen, aunque sin duda tiene la impronta y el rigor a que nos tiene acostumbrados su autora.

La bibliografía (pp. 169–184) es especialmente interesante por su amplitud, y las múltiples y no tan habituales referencias a autores actuales, además de a los obligados clásicos, en aspectos de tanto relieve como ética de las organizaciones, tema en que la autora ha sido pionera en España, “hate speech”, bioética, neurobiología y sistemas morales, neuroeducación, neuroética, ciber-odio e internet, psicología moral evolutiva, identidad y reconocimiento, neurociencia social, neopolítica, biomejora moral y otras entradas sobre altruismo reciprocidad y cooperación; por último, también son ricas y variadas las referencias a la ética empresarial, el enfoque de capacidades, ética del desarrollo o responsabilidad social entre otros. Me permito dejar anotadas mínimas erratas por si en una segunda edición, pronto esperable, pudiesen tenerse presentes; son en las páginas: 69 (líneas 9 y 10: atendermos), 94 (línea 21, en que se sepa), 133 (línea 12, seis palabras repetidas, quizá falte alguna palabra para tener sentido la frase), 135 (línea sexta por el final, quizá se contraponga Gran Bretaña y Europa) y 186 (cap. 3, nota 1, el nombre correcto es Universidad Loyola Andalucía).

Al leer este libro me he preguntado qué lugar ocupa o va a tener en la reflexión de la profesora Cortina (no es de menor interés conocer la visión del proyecto intelectual de la autora, cf. “Autobiografía intelectual de Adela Cortina Orts” en “Adela Cortina y Esperanza Guisán. De la justicia a la felicidad. Debate de un proyecto moral”: (revista) *Anthropos* 96 (1989) 9–16.

Ciertamente éste no es un libro menor de la autora; si es de transición es porque introduce nuevas preocupaciones, confirma pasos dados y abre rutas. Si consideramos

que Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica, cuya primera edición es de 1986, con prólogo de José Luis L. Aranguren, significó la obertura de ese proceso (no el inicio que podríamos rastrear en publicaciones de años anteriores, incluida su tesis doctoral sobre el teísmo kantiano, Salamanca 1981) podríamos establecer tres periodos decenales hasta 2017, en que comenzaría un cuarto período. El primer período se extiende desde 1986 hasta 1997 en que apareció la primera edición de Ciudadanos *del mundo*; un segundo periodo llega desde ese título hasta 2007, con la aparición de Ética de la razón cordial, que a su vez era una reelaboración ampliada del discurso de ingreso de la autora en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas (cf. nuestra reseña bibliográfica, J. M. MARGENAT, *RFS* 64 (2008) 547–556); ciertamente con Ética de la razón cordial se produjo un giro relevante en la evolución de A. Cortina, que dio paso a la tercera etapa que ahora vuelve a profundizar en cuestiones anteriores. El tercer período abarca pues desde 2007 hasta ahora, en que con el libro objeto de este comentario, comienza un cuarto tiempo.

Con cierto temblor podríamos sintetizar en cuatro lemas cada uno de los periodos: 1986–1997, la razón discursiva; 1997–2007, la razón cosmopolita; 2007–2017, la razón cordial; y a partir de 2017, la razón inclusiva. En cierto modo, si la *razón cordial* supuso cierta discontinuidad, en esta cuarta etapa que se inicia con *Aporofobia* se produce cierto retorno a las etapas primera y, sobre todo, segunda (discursiva, cosmopolita), integrando la perspectiva cordial desde una concepción de “hospitalidad cosmopolita”. Si he llamado a esta cuarta etapa, que se abre ahora, “inclusiva” es porque mantiene la coherencia de la ética discursiva, implicando a la ciudadanía

cosmopolita, pero de una forma que “incluye”, y sólo por eso es también sostenible, a partir de una perspectiva cordial de reconocimiento y de compasión. Estamos ante la perspectiva de una ética social humana integral, nos hallamos ante un giro similar al que en 2007 supuso la *razón cordial* como complemento de la razón discursiva que caracterizó toda la primera etapa.

Por último, me refiero a algunas cuestiones transversales que creo oportuno subrayar. Nos encontramos ante un *ensayo de ética social* de variado enfoque y de ricas perspectivas. Se trata de un libro que hará hablar y dará que pensar. Por supuesto, es una obra muy adecuada para el trabajo grupal en seminarios académicos o en grupos de reflexión. Es un libro que no deja indiferente, un libro de los que honran a una comunidad intelectual por proponer ensayos de tal altura y honran a una autora que somete su reflexión a la discusión pública. Estas tres cuestiones son: el título del libro; la relación de alteridad; y la gratuidad, ambas como parte de la fundamentación de una propuesta.

A) El *título* tiene dos valores que creo un deber subrayar, además de una reserva que surge de su misma justificación. El primer valor es haber acuñado un concepto breve y claro, puesto que lo no nombrado no existe; éste es uno de los grandes méritos del libro; el segundo aspecto a valorar es la coherencia que manifiesta su autora al proponer este título, aunque en el libro se hagan también algunas matizaciones interesantes. La reserva tiene que ver con la etimología de la palabra *aporofobia*. Quede dicho de antemano que la fuerza creadora de un autor reside en la capacidad de nombrar el mundo (p. 17, referencia a Macondo un mundo en que las cosas aún estaban innostradas).

En griego clásico, así como en griego neotestamentario, existen tres palabras para referirse a pobre: *απορος*, *πτωχος*, *ταπεινος*, con significados bastante diferentes según los autores y los contextos: la primera palabra, *απορος*, etimológicamente, más que a la pobreza económica o a la exclusión, se refiere a la incapacidad de salir adelante, de ser viable; un *απορος*, literalmente un “sin-salida”, viene a ser una persona sin juicio, pobre de consejo, inexplicable o difícil; en Heródoto y en Píndaro aparece con esos significados: el que no tiene salida, el bloqueado, el sin recursos, si bien es cierto que Platón (*República* 552^o) se refiere con esta palabra a pobre o indigente, lo mismo que Aristóteles (*Política*, 1279^b9, 1289^b30), para quien también tiene este significado. En el nuevo testamento la palabra no aparece, y cuando lo hace es como sustantivo, *απορια*, que tiene un significado más anímico y existencial que socio-económico: ansiedad, desesperación, perplejidad, duda o indeterminación. La segunda palabra, *πτωχος*, se refiere al mendicante, al que pide limosna, quedando limitada, tanto en el griego clásico como en el neotestamentario, a la realidad de los mendigos y a personas despreciables o no valoradas. La tercera palabra, *ταπεινος*, funciona como equivalente de humilde, abajado, bajo, tanto referido a personas de baja estatura como a zonas o lugares bajos, aunque Platón conozca esa palabra como despreciable (*Leyes* 791^d) y como bajo y humilde (*Leyes* 762^d). Humillación, sumisión, modestia, aunque no necesariamente pusilanimidad opuesta a la *μεγαλοψυχη* que Aristóteles consideraba una virtud. (Introduzco estas notas a partir de la consulta de ARNDT-GRINGRICH 1957; BAILLY 161950 y LIDDELL-SCOTT 1940).

En resumen *απορος* = bloqueado, sin salida, *πτωχος* = menesteroso, *ταπεινος* = abajado, humilde. De esta breve conside-

ración etimológica-semántica extraigo una duda y una justificación. La segunda es clara: no habiendo un término unívoco y claro, a la hora de crear un neologismo la autora tiene derecho a partir del más amplio, y por ello más inclusivo, al usar el significado del todo por la parte en una especie de sinécdoque conceptual, y ampliar el originario de *απορος*, refiriéndose a los pobres en todos los sentidos. Por otro lado, no teniendo la palabra usada, *απορος*, un claro sentido económico, sino muy preponderantemente psicológico-social, convendría definir de otra forma la *aporofobia* sin esa referencia explícita a la pobreza económica como causa de rechazo (p. 21). Parece más preciso hablar de que “quien desprecia asume una actitud de superioridad con respecto al otro” o por lo que su “rechazo del otro está legitimado” (p. 18). El otro pobre, el “*apóros*”, es el que en esta vida, como decimos en castellano, pasa estrecheces o vive sin salida (*α-πορος*) en la estrechez más angustiosa. (Consulté esta apreciación con un compañero recientemente fallecido, profesor de filología en la Universidad de Granada, A. T., a quien deseo reconocer póstumamente la ayuda recibida).

Esta primera consideración crítica sobre el nombre me lleva a plantear una reserva. ¿No sería más correcto hablar de un triángulo de la exclusión que hay que aceptar “in toto”, integralmente? La exclusión no acontece siempre y sólo, aunque muchas veces pueda ser principalmente, por razones económicas. Es muy difícil separar en la realidad las tres suposiciones que suelen ir mezcladas. Si parece que una de las fobias es a los que están “sin salida”, los pobres en el sentido al que nos hemos referido; hay una segunda actitud que no parte del rechazo y del miedo a la pobreza económica, sino del rechazo a lo muerto, lo impuro, lo enfermo, desde un cierto fa-

natismo cántaro que encuentra su raíz en un fundamentalismo acrítico, que no siempre pone lo económico en primer lugar; ¿podríamos hablar de *ακαθορτοφοβια*, miedo a lo impuro?; un tercer aspecto, quizá más claro, sería el intransigentismo que excluye a los que no son “de los nuestros”, otra forma de pureza social, que quizá pudiéramos denominar como rechazo de lo mestizo, *μυγασφοβια*, o rechazo en general de lo otro, *αλλελοφοβια*, lo que, por ejemplo, se podría proponer a partir de la lectura de Lévinas realizada por Adela Cortina como “exigencia ética incondicionada” (pp. 163–165). Sí, parece que *aporofobia* puede condensar con virtud esta amalgama compleja de significados y podrá prevalecer sobre otras palabras más circunscritas, siempre que no la reduzcamos a su vez a la dimensión económica. A lo mejor no estamos tan lejos de contrastar el status de los que se encuentran ante una vía magna y los que trabajan por entrar por la puerta estrecha; sólo los segundos saldrán adelante de sus estrecheces, pues los primeros acabarán en perdición.

B) *La relación de alteridad.* La segunda consideración surge a partir de la cuestión judía en la Europa contemporánea, contexto que no podemos ignorar. Tras la primera guerra mundial, cuenta Hannah Arendt (*Los orígenes del totalitarismo*, 1. Antisemitismo, 1951) que circuló esta broma: “Alguien dice: –La culpa de todo es de los judíos y de los ciclistas. Otro responde: –¿Por qué de los ciclistas?”. Me parece que la forma que nuestra sociedad europea asume hoy para tratar la relación con la culpa y con el pueblo judío es decisiva para todas las otras formas de aproximación al rechazo de los otros, a la exclusión e incluso al llamado *discurso del odio*. La relación con Israel es el paradigma de cualquier otro paradigma de relación con el otro.

La tentación de la inocencia¹, o de una primera ingenuidad irresponsable ante nadie o ante todos, lo que viene a ser lo mismo, nos acompaña en este problema que hemos llamado aporofobia. Hay un supuesto antropológico en la relación con todos los otros a quienes consideramos como alguien que nos concierne, como otros asignados, porque nuestra responsabilidad es “compañera” de todos y por tanto no podemos parcializarla. No se trata de fomentar un sentimiento totalitario de responsabilidad por el que “nos cargáramos” con todo lo que debe hacerse.

No podemos ignorar sin embargo que, al menos en Europa, siempre tenemos al fondo la cuestión judía como paradigma de nuestra relación con el otro y con lo otro. Esta referencia no la he encontrado en este ensayo de la profesora Cortina y me parece que sin profundizar en la raíz antropológica, no sólo biológica y neurológica, o en el contexto socio-económico de la exclusión, no daremos cumplida razón

de la misma. En última instancia debemos tener un discurso antropológicamente fundamentado del porqué debemos pasar de ser “socius” del otro a ser “proximus”, es decir, de la razón por la que debemos dar un rodeo para acercarnos al otro y asumir su carga y no debemos dar otro rodeo para apartarnos del excluido². Al final el capítulo sexto del libro (pp. 123–124), citando bellamente a Kant, la profesora Cortina nos re-cuerda que participar activamente en el destino de los otros es una *obligatio* moral. Hacernos prójimos sigue siendo una tarea abierta; la cuestión judía en los dos últimos siglos es la que esencialmente nos pone sin escapatorias delante de la conveniencia de ahondar en la indiferencia, la destrucción o la hospitalidad.

C) Por último, la cuestión de *la gratuidad*. Una última anotación proviene del mismo proyecto intelectual de la profesora Cortina que formuló así, aunque de forma más ensayística y menos sistemática³, una reflexión sobre el fundamento antropológico

¹ Cfr. P. BRUCKNER, *La tentation de l'innocence*, París 1995, Grasset: «J'appelle innocence cette maladie de l'individualisme qui consiste à vouloir échapper aux conséquences de ses actes, cette tentative de jouir des bénéfices de la liberté sans souffrir aucun de ses inconvénients. Elle s'épanouit dans deux directions l'infantilisme et la victimisation, deux manières de fuir la difficulté d'être, deux stratégies de l'irresponsabilité bienheureuse», p. 14; las cursivas en el original.

² Estas expresiones eran las preferidas por Ignacio Ellacuría –hacerse cargo, cargar y encargarse– para sintetizar la triple dimensión de la responsabilidad; como trasfondo nos referimos obviamente a la primera formulación hecha por Paul Ricoeur, luego ampliamente desarrollada y matizada por él y por otros autores; cfr. P. RICOEUR, *Histoire et Vérité*, París ³1964 (1955), Seuil, “Le socius et le prochain”, pp. 99–111: “on n'a pas un prochain; je me fais le prochain de quelqu'un”, p. 100; “le sens final des institutions, c'est le service rendu à travers elles à des personnes”, p. 110; “c'est l'histoire –et sa dialectique du prochain et du socius– qui maintient l'envergure de la charité; mais c'est finalement la charité que gouverne la relation au socius et la relation au prochain, leur donnant une commune intention”, p. 111; las cursivas en el original).

³ La perspectiva fue abierta por la autora en *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Madrid 2001, Trotta, p. 41: *Importa, pues, seguir contando aquellos relatos de la santidad de la persona, de su dignidad, que es la base de la justicia exigible. Importa, pues, seguir contando aquellos relatos de la alianza, del mutuo reconocimiento, que son la base desde la que se da a cada uno lo que necesita para tener vida y tenerla en abundancia.*

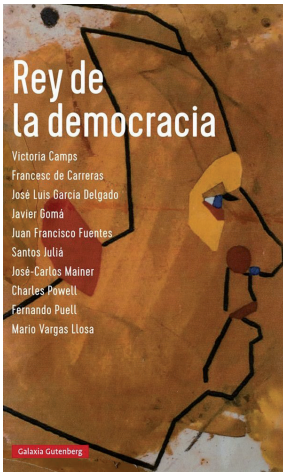
de la gratuidad desde la alianza, lo que a mi juicio podemos echar de menos en el libro ahora comentado. Si uno de los fundamentos de una conducta cosmopolita de hospitalidad (capítulo octavo) es la responsabilidad sobre lo real, ese fundamento quedaría malogrado si no se presentase en paralelo el fundamento que surge de la donación gratuita universal como raíz de la desposesión y la salida de lo propio hacia lo que nos concierne del otro y sobre los otros.

Finalmente, entre las conclusiones sugeridas o propuestas por la autora creo poder señalar tres que recogen suficientemente las orientaciones del libro: el interés de la *educación*, el esfuerzo para la autonomía y la compasión que se enuncia en el capítulo 5 (p. 95), lo que, nuevamente subrayado, es desarrollado en el último capítulo (p. 168); la importancia de tener *buenas instituciones*, construyéndolas y mejorándolas o reconstituyéndolas continuamente (pp. 123, 127, 144 o 168 entre otras) y, por último, pero no menos importante, “empoderar” o *capacitar a las personas*, también en sus comunidades y grupos para superar las situaciones de debilidad, se mantenga el respeto a las personas y se defiendan y sostengan las bases sociales de la propia estima, pues debilidad es terreno abonado

para la aporofobia (pp. 59, 134). El libro podría resumirse en estas tres claves complementarias que se necesitan unas a otras: educativa-moral, jurídico-organizacional y cultural-psico-social.

Presentamos en *Revista de Fomento Social* este estudio de ética social integral con sumo gusto e interés porque nos encontramos ante un ensayo que dará lugar a próximas discusiones y avances posteriores; éste es el fin que los *pensadores de reflexión profunda*, como la profesora Adela Cortina, buscan al dar a conocer sus planteamientos. Esperamos que este ensayo nos permita orientar mejor en la práctica nuestro comportamiento ante una cuestión que, en los dos meses escasos transcurridos desde la aparición del libro y la última revisión de estas líneas, no ha hecho más que mostrarse aún más como uno de los problemas fundamentales de nuestro tiempo. Quede constancia también de nuestro reconocimiento intelectual y cívico agradecido ante quien ha sido y es capaz de aclarar el sentido de las palabras y orientar la reflexión y la acción de los ciudadanos.

[JOSÉ M. MARGENAT PERALTA]



GARCÍA DELGADO, J. L. (edit.) (2017) *Rey de la democracia*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 296 pp.

El título es suficientemente expresivo: se trata de una obra sobre Juan Carlos I con motivo de su reciente abdicación; contiene un homenaje al monarca, dando relevancia a los aspectos positivos de su reinado, sin entrar, salvo alguna alusión, en los problemas de los últimos años que han deteriorado la valoración tradicionalmente favorable de la monarquía. El texto recoge una serie de artículos sobre distintos aspectos de su persona, escritos por los importantes estudiosos que comentamos a continuación; todos los autores tienen opiniones positivas o muy positivas de Juan Carlos, salvo alguna crítica suave, no hay por lo tanto artículos claramente críticos de su reinado, lo cual es comprensible. Asimismo, no hay entre los autores ninguno que responda a lo que pudiéramos llamar la ideología "franquista"; también ello es razonable. Tiene también dos colecciones de fotografías de los últimos cuarenta años que resultan muy atractivas para el lector.

José Luis GARCÍA DELGADO que es el editor del libro, es actualmente catedrático emérito de la Universidad Complutense. Los demás colaboradores son los siguientes: Victoria CAMPS, catedrática emérita de la Universidad Autónoma de Barcelona; Frances DE CARRERAS SERRA, catedrático de Derecho Constitucional; Juan Francisco FUENTES, catedrático de la Universidad Complutense; Javier GOMÁ LANZÓN, letrado del Consejo de Estado en excedencia; Santos JULIÁ, catedrático jubilado de Historia Social; José-Carlos MAINIER, que ha sido catedrático de la Universidad de Zaragoza; Charles POWELL, profesor de la Universidad CEU San Pablo; Fernando PUELL DE LA VILLA, coronel retirado del Ejército; y Mario VARGAS LLOSA, Premio Nobel de Literatura.

En el breve capítulo Preliminar del editor aparecen varios párrafos que indican el objetivo de la obra; por ejemplo:

No siempre se han podido juntar los dos sustantivos que dan nombre a este libro. Por fortuna, en la España que desde el último cuarto del siglo XX deja atrás una alargada experiencia dictatorial, ambos han ido de la mano.

No pocas actuaciones con trascendencia histórica en las que don Juan Carlos de Borbón ha participado activamente, antes y durante su reinado, han sido relegadas, cuando no desdibujadas, por el paso de los años en la conciencia de los españoles... el riesgo de que al enjuiciar el papel histórico del hoy Rey emérito acabe pesando más lo anecdótico que lo fundamental... como objeto de estudio en las páginas que siguen aquellos ámbitos de actividad que reúnen dos condiciones: relevancia para el interés general y acreditadas contribuciones (p. 11).

Es curioso que García Delgado haga una valoración positiva en lo que se refiere a la economía española que quizás se trata

sólo de forma muy superficial en los textos recogidos. En resumen una visión muy positiva del Rey Juan Carlos.

El capítulo 1º se titula "Juan Carlos Borbón, Adolfo Suárez y Felipe González. El papel de una generación" y corresponde a Juan Francisco FUENTES. Se trata de una biografía del Rey hasta la transición aproximadamente; la mayor parte del reinado no se recoge en este artículo que, como indica en el propio título, insiste en el aspecto generacional, los tres protagonistas de la transición pertenecen a misma generación, lo cual para el autor constituye una de las claves del reinado.

El capítulo 2º, escrito por Santos JULIÁ, responde al título "Y la Monarquía encontró, por fin, a la democracia". Realiza una exposición, ya conocida por otros trabajos, de la evolución de España durante el siglo XX señalando los fenómenos que han llevado a la situación actual; se va muy lejos, por tanto, comenzando el análisis en 1913. Tiene una muy buena documentación. Valora la figura del monarca, con algunas críticas "veladas"; así, afirma que en su trayectoria como Príncipe de España, aparecen a veces ciertos rasgos de ingenuidad que le llevaron a cometer algunas imprudencias. No deja muy claro si fue el impulsor de la democracia, apuntando algunas dudas en su comportamiento (hay un claro contraste con el capítulo 8º); es lógico que la persona fuera madurando el proyecto ¿o lo tenía claro desde el principio?

El capítulo 3º "Un demócrata cercado por Franco y liberado por la Constitución" de Francesc DE CARRERAS tiene dos partes muy diferentes. La 1ª relata el difícil papel que tuvo que llevar adelante hasta llegar a la aprobación de la Constitución. La 2ª tiene

un carácter más teórico ya que es realmente un análisis jurídico de la Corona. Tiene una posición muy favorable a Juan Carlos, omitiendo lo que se podría considerar como "chismografía". Durante su lectura, hemos pensado que sería interesante que lo leyeran las personas que actualmente critican la forma en que se desarrolló la transición.

El capítulo 4º corresponde a Fernando PUELL DE LA VILLA, que ha escrito un texto sobre "Un rey con sólida formación militar". Aunque parezca lo contrario se trata de un texto importante. Se detiene por supuesto en el intento golpista del 23 F, pero también alude a otros intentos menos conocidos; es muy "curiosa" la frase que el capitán general de Madrid dirigió al ministro:

Si el Rey me hubiera dicho que apoyaba el golpe de Estado, hubiera puesto inmediatamente en pie de guerra a todas las unidades de la Primera Región Militar (p. 136).

Destaca la modernización de las Fuerzas Armadas, en parte obra del gobierno, y consiguió que el Ejército dejara de ser franquista, perdiendo algunas prerrogativas incompatibles con una democracia. El autor es muy militar pero en el contexto de una democracia.

"El primer embajador de la democracia: Don Juan Carlos y la proyección exterior de España" es el 5º capítulo, escrito por Charles POWELL. Destaca tres etapas en la acción exterior del Rey: la normalización exterior, la acción del Rey de una monarquía parlamentaria y el final del reinado; dentro de esta última etapa hay una alusión a los problemas recientes en cuanto han influido en el tema central. Tiene aspectos poco conocidos; por ejemplo, cuando el conflicto del Sahara, llevo a sugerir la entrega de Melilla a Marruecos; hay también una cita

sobre el apoyo del Rey a la incorporación de España a la Alianza Atlántica; asimismo, indica que lamentó la derrota de Bush, pero tuvo una relación muy cordial con Bill Clinton; por último, sobre su claro apoyo a las relaciones diplomáticas con Israel, afirmó:

no podéis exigir a un Estado democrático como España que no tenga relaciones diplomáticas o comerciales con otros estados democráticos, entre ellos Israel (p. 182).

No se refiere a los viajes “comerciales” del Rey, no es el tema del capítulo. Destaca su papel en la normalización de las relaciones exteriores de España; de nuevo es un buen estudio de la transición.

Jose-Carlos MAINER trata “Un importante legado cultural: innovación y continuidad” en el 6º capítulo. Es un capítulo interesante que incluye aspectos territoriales ya que en su opinión tienen un trasfondo cultural; cita los problemas con la Fundación Príncipe de Girona y con el gobierno navarro que no desean mantener la representación de la Monarquía española en las entrega de los premios correspondientes; tiene una frase muy dura sobre el conflicto catalán:

cuando no es fácil escribir la historia del presente, resulta tentador reescribir una fantasmal historia del pasado (p. 221).

Defiende las acciones del Rey en este terreno, a pesar de como indica:

El Rey Juan Carlos ha recibido una formación eminentemente castrense, no se le conocen muchas aficiones por la lectura o las artes y está acostumbrado a que la intuición, la simpatía natural y una estudiada llaneza suplan otros modos de acercamiento a sus invitados (p. 215).

Como es lógico no queda claro que parte de esta política se debe al gobierno y que

parte al Rey. Al final alude al desencanto actual y al rechazo de los partidos.

El capítulo 7º “De súbditos a ciudadanos” de Victoria CAMPS. En contenido aparecen varias ideas importantes: la democracia legitimó la Monarquía y no al contrario; la Monarquía es vista como la garantía de la estabilidad y equilibrio de un estado democrático; al final apunta a una falta de calidad democrática y a la corrupción como elementos de una contaminación que ha visto con claridad el Rey dando paso a su abdicación. Aunque defiende al Rey Juan Carlos tiene una frase relevante:

El principio monárquico es un principio contingente: No es un fin en sí mismo, como la democracia o los derechos a la libertad y a la igualdad que deben sostenerse en cualquier caso porque sin ellos se tambalea el Estado de Derecho (p. 238).

Es en resumen, un ensayo de teoría política, favorable al sistema actual, pero realizando críticas a algunos aspectos actuales. En general la autora es favorable a la política del partido socialista.

El último capítulo se llama “Tarde pero bien. La variante española de la modernización” y ha sido redactado por Javier GOMÁ LANZÓN. Pudiéramos decir que este capítulo contiene un estudio del “devenir de la historia”. Aunque se retrotrae a la Edad Media, lo más interesante es su análisis de la transición: dice así,

los hijos de los vencedores renunciaron a intentar heredar el sistema autoritario triunfante; los hijos de los vencidos, a la venganza por la derrota (p. 257);

se refiere también a una especie de olvido de culpas pretéritas para mantener la “paz”; esto está muy relacionado con el

tema de la memoria histórica actual; como es lógico señala también algunos fallos de estos cuarenta años, subrayando los daños causados por la crisis lo que ha llevado al populismo, al que dedica una crítica suave. En conjunto, una opinión muy favorable del Rey emérito, diríamos que lo pone excepcionalmente bien.

Termina el libro con un epílogo de Mario VARGAS LLOSA, en el que ataca duramente a las personas que critican el proceso de la transición. Tiene una opinión muy muy

positiva del Rey Juan Carlos y lo que es curioso unas letras favorables sobre Felipe VI.

Al final del libro aparece una bibliografía muy completa así como varios índices.

En nuestra opinión, se trata de un libro que interesará a las personas que hemos vivido este periodo monárquico, así como a las personas más jóvenes que quizás no tienen elementos para juzgarlo. Lectura muy recomendable.

[Adolfo RODERO FRANGANILLO]

editorial 
SALTERRAE

José Ignacio González Faus

¿El capital
contra
el siglo XXI?
Comentario teológico
al libro de Thomas Piketty

ES CJ

JOSÉ IGNACIO
GONZÁLEZ FAUS
¿El capital contra
el siglo XXI?
*Comentario
teológico al libro
de Thomas Piketty*

232 págs.
PVP: 13,95 €

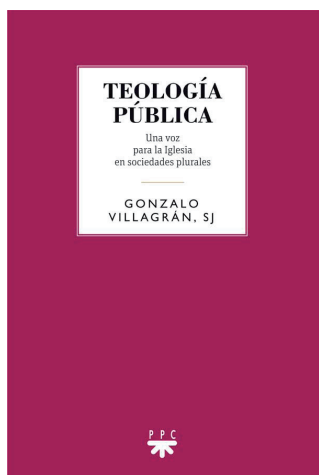
Aunque sea un libro algo técnico, todos los capítulos de la obra de Piketty (El capital en el siglo XXI) arrojan la misma conclusión: el capital y su rendimiento crecen desmesuradamente por su cuenta, más de lo que crece la economía. Eso tiene unas graves consecuencias, no solo económicas, sino humanas: ese capitalismo es lo más opuesto a la igualdad entre los humanos, produce desigualdades cada vez mayores, como ya avisó Keynes. Ahora bien: la igualdad había sido el objetivo de los economistas más clásicos y, en ella, tropezamos con una palabra profundamente teológica, condensación de lo que la revelación de Dios dice sobre los hombres: hijos de un mismo Padre, hermanos todos en Cristo, hermanos y, por tanto, iguales entre ellos.

José Ignacio González Faus

¿El capital contra el siglo XXI?

Comentario teológico
al libro de Thomas Piketty





VILLAGRÁN, G. (2016) *Teología pública. Una voz para la Iglesia en sociedades plurales*, PPC, Madrid, 158 pp.

Es ya un tópico decir que la presencia pública de la Iglesia no pasa por sus mejores momentos, especialmente en el contexto social de España, en donde con frecuencia, y debido sobre todo a prejuicios ideológicos, se pone en cuestión la intervención de la Iglesia en los diversos ámbitos de la sociedad. Esto supone un reto importante, dado que, por un lado, la Iglesia no puede renunciar a extraer las consecuencias sociales de la fe cristiana, pero, por otro lado, es evidente que en un contexto caracterizado por el pluralismo y la aconfesionalidad política, la Iglesia debe también buscar los cauces más adecuados para encontrar su lugar y buscar los caminos para que su voz sea significativa para la vida de las personas.

Y en este sentido la obra que presentamos de Gonzalo Villagrán, profesor jesuita de la Facultad de Teología de Granada, es enormemente oportuna, aunque su

perspectiva es más amplia, dado que de lo que trata es de la propuesta conocida como «teología pública», cuyos objetivos el mismo autor sintetiza en tres fundamentales: una teología que trate temas sociales, que no renuncie al lenguaje de corte teológico y que, por último, sea significativo para el conjunto de la sociedad. Ahora bien, sin duda alguna esta propuesta, que ya tenido sus resultados positivos en otros contextos sociales, no deja de ser una oportunidad para seguir buscando caminos de incidencia pública de la teología cristiana también en nuestro entorno concreto.

La obra consta de ocho capítulos. El primero analiza el fenómeno del pluralismo, dado que constituye como el marco o el contexto en el cual el modelo de la teología pública debe encontrar su lugar. No es extraño que Estados Unidos sea el primer referente, aunque sin duda se trata de un fenómeno más extenso y que, a pesar de la crisis de las iglesias, nos muestra que el fenómeno religioso sigue siendo importante en las distintas sociedades actuales. El segundo capítulo se puede considerar como una justificación del modelo de teología pública en relación a otras propuestas basadas, por ejemplo, en la ley natural, el modelo de la teología de la liberación o la teología política. El capítulo tercero constituye una aproximación histórica a los orígenes de la teología pública desde los debates entre Bellah y Marty, pasando por los autores y movimientos más importantes que no han hecho sino afianzar esta corriente durante el siglo XX. El capítulo cuarto se centra en la propuesta de uno de los autores referentes en la teología pública como es David Tracy, y cuyo «paradigma crítico correlacional» también está en la base de la propia propuesta de Villagrán. Los capítulos quinto y sexto se pueden considerar como la funda-

mentación de la teología pública, el quinto desde la epistemología teológico-moral y el sexto desde sus bases filosóficas. El capítulo séptimo constituye un análisis de las principales críticas que se le han hecho a la teología pública, tanto desde el punto de vista de la fundamentación (método, identidad y normatividad) como incluso en sus dificultades operativas. Y el capítulo octavo, que en cierto sentido prolonga al anterior contrarrestando las críticas a base de ejemplos reales, es una aplicación de la teología pública en diferentes problemáticas como las armas nucleares o la inmigración y también en las aportaciones de algunos autores como, en el ámbito español, Alfonso Álvarez Bolado. De especial interés me resulta el análisis del documento que los obispos estadounidenses publicaron en 1986 titulado *Economic Justice for All*, y que se trata de un gran texto claramente inspirado por la línea de la teología pública, lo cual es una buena muestra de su posible relevancia. El libro se cierra con una conclusión en la que se sintetizan las ideas fundamentales del libro y se hace una llamada a seguir profundizando en la oportunidad de una teología pública para la realidad española.

En más de una ocasión he escrito que la mejor teología es aquella que consiga hacer más significativo el mensaje de Jesús en cada tiempo y lugar concreto, tanto en el lenguaje utilizado como en la significación vital del mismo. Y creo que el modelo de la teología pública es un intento loable en este sentido, una propuesta que además

el profesor Villagrán nos consigue acercar de forma clara y sintética en esta obra que puede ser leída incluso por aquellos que no están muy familiarizados con el tema. Resultan además interesantes las conexiones y diferencias que establece con otras propuestas, aunque en el fondo es posible que el diálogo entre ellas no haga sino enriquecer todavía más el discurso de la teología pública. Finalmente es obvio que la teología moral es «teología», de modo que comparte con ella una misma epistemología a pesar de sus elementos característicos. Por eso considero que la aportación de Villagrán, a pesar de enfatizar la relevancia pública de la teología en las sociedades plurales, es un buen reflejo de que por pretender este diálogo y esta incidencia no tenemos por qué perder nuestra identidad ni la referencia última que da sentido a la propia vida moral cristiana, algo que él mismo enfatiza recurriendo a san Ignacio en unas palabras con las que cierra la obra:

su esfuerzo por mantener la integridad del carácter teológico del discurso y a la vez elaborar un argumento significativo en términos sociales pretende realizar el auténtico objetivo de la teología, que a la vez debe inspirar el espíritu y contribuir a la mejora de la sociedad.

Finalizo recomendando la lectura de este libro que seguro nos ofrecerá muchas claves para afrontar el futuro de la teología, pero también de la Iglesia, en nuestra propia realidad concreta.

[José Manuel CAAMAÑO LÓPEZ]

RESEÑAS

Ciencia de las religiones y teología

FONTANA, M. (2017) *Matteo Ricci. Un jesuita en la corte de los Ming*. Bilbao, Mensajero (Colección Jesuitas, nº 2), 359 pp.

Michela FONTANA, periodista milanesa especializada en divulgación científica, publicó en italiano en 2015 esta densa y a la vez entretenida crónica sobre el jesuita Matteo Ricci en el contexto de su misión en China hace más de 400 años. La autora vivió en China entre 1999 y 2002 y conoce muy bien la historia cultural del gran país asiático. Y ha investigado las fuentes originales de las cartas y memoriales de la Compañía de Jesús para describir con solvencia la personalidad del jesuita de Macerata Matteo Ricci. Conocido más por su nombre chino Li Madou, es admirado y celebrado hoy en toda China como símbolo del encuentro entre dos civilizaciones milenarias. Fue el primer europeo al que le fue permitido residir de forma estable, entre 1582 y 1610 (en que fallece) en el Celeste Imperio en la época de la dinastía de los Ming.

La Historia de China, la Historia social de China y en particular de la Ciencia China es una disciplina no muy desarrollada en España. En general, la sinología en nuestro país tiene una importancia menor que en otros países de nuestro entorno. En nuestra Revista de Fomento Social se han tratado temas chinos muy transversalmente. Últimamente, sin embargo, los ojos del mundo se están volviendo hacia Extremo Oriente, y especialmente hacia China, debido a la singular importancia que está cobrando la región en las últimas décadas.

El testimonio de Ricci continúa siendo hoy un modelo para el encuentro de la civilización europea y china. Cuando Ricci murió, la misión de China contaba con ocho misioneros y ocho jesuitas chinos, que trabajaban en cuatro comunidades y un puesto misional. Había también unos 25.000 cristianos. Con todo derecho le han honrado los chinos, como *el hombre sabio de occidente*, e historiadores de renombre mundial, como el profesor Wolfgang Franke, le han considerado *el puente cultural más sobresaliente de todos los tiempos entre China y Occidente*.

La vida de Matteo Ricci se sale de lo común. El estudio de Michela Fontana lleva al público de habla castellana no solo la biografía y el itinerario de inculturación de Matteo Ricci en China, sino también –lo cual puede ser de gran interés para nuestros lectores– un marco cultural sólido para poder comprender el fenómeno de la emergencia de China que arranca cientos de años antes de nosotros.

Matteo Ricci nace en Macerata (en la costa Adriática de Italia), el 6 de octubre de 1552. En 1571 ingresa como novicio en la Compañía de Jesús. Tenía 19 años. En 1572 es destinado a Florencia para estudiar humanidades. Entre 1573 y 1577 vive en Roma donde estudia en el prestigioso Colegio Romano. Allí se forma en ciencias con el famoso matemático y astrónomo jesuita Christophorus Clavius (en sus primeros años era ferviente heliocentrista). Ricci siente la vocación a trabajar en Asia y allí es destinado. En 1578 zarpa de Lisboa junto con otros 13 jesuitas. Llega a Goa en septiembre

de ese año y continúa allí sus estudios de Teología, mientras enseña latín y griego.

En 1580 (con 28 años), Ricci es ordenado sacerdote en Cochín (actualmente, Kochi, en el estado indio de Kerala). En 1582 parte de Goa y llega a Macao el 7 de agosto. Inmediatamente se pone en la dura tarea de aprender la lengua china. Finalmente, Guo Yingping, gobernador general de las provincias de Guangdong y Guangxi, concedió en 1583 permiso a Ricci y al Ruggieri para instalarse en Zhaoqing, al oeste de Guangzhou. Ricci tiene 31 años. Emprende ahora un largo camino hacia el objetivo de instalarse en el centro del imperio, la capital, Pekín. No lo logrará hasta 1589.

En la residencia jesuita de Zhaoqing (al oeste de Guangzhou), Ricci tenía expuesto un mapa del mundo. Este mapa suscitaba gran interés entre sus visitantes. Por sugerencia de éstos, lo copió, tradujo los nombres de los lugares al chino y lo hizo imprimir en 1584. Es la primera edición del famoso *Mapamundi*, *Mappamondo* o *Yudi Shanhai quantu*. También eran admirados por los chinos los relojes europeos, los prismas venecianos, los cuadros y libros occidentales, entonces desconocidos en China. Este contacto logró la conversión de unas setenta personas. Posiblemente para entonces, Ricci había adoptado ya su nombre chino: Li Madou.

Pero en 1589 se nombra un nuevo gobernador general, que ordena a los jesuitas que se vayan de su provincia. Pero en lugar de regresar a Macao, Ricci logró autorización del nuevo gobernador para establecerse en la parte norte de la provincia de Guangdong. De este modo, los jesuitas se trasladaron a Shaozhou. En este lugar, encontraron más facilidades, adquirieron

una casa y construyeron una iglesia. Para inculturarse en la nueva situación adoptaron los ropajes de los monjes budistas.

Al caer en la cuenta hacia 1590 de que el rango social de los monjes era inferior al de los letrados o gente instruida, los jesuitas adoptaron el vestido de los letrados, y como ellos, se dejaron crecer el pelo y la barba. Para entonces, Ricci dominaba ya la lengua china, y tradujo los *Cuatro Libros de Confucio* al latín, y los tituló *Tetrabiblon sinense de moribus* (el manuscrito se conserva en los archivos de la Compañía de Jesús en Roma). Igualmente, Ricci ideó el primer sistema para transcribir, en letras romanas, el idioma chino. Estos dos logros de por sí, justifican el reconocer a Ricci como padre de la sinología occidental.

Con la idea de que para convertir a China a la fe cristiana deberían convertirse primero el Emperador y las clases dirigentes, Ricci abandonó Shaozhou y viaja en 1595 a Nanking/Nankín, esperando seguir hasta Pekín. Al no poderse quedar allí por la invasión japonesa de Corea, una zona dependiente de China, Ricci continuó hasta Nanchang, donde obtuvo permiso de residencia.

En Nanchang publicó en 1595 su primer libro en chino, *Jiaoyoulun* (Sobre la Amistad). También tradujo al chino y editó en 1596 su pequeño *Tratado sobre Mnemotecnica* (en chino, *Xiguo jifa*) para satisfacer a los visitantes que deseaban saber cómo cultivaban la memoria los occidentales.

En 1598, Wang Hungui, ministro de ritos de Nankín, se percató de que el saber astronómico y matemático de los occidentales podría ayudar a mejorar el calendario chino. Para ello, se ofreció a escoltar a Ricci

y a su compañero jesuita, Lázaro Cattaneo, hasta Pekín. Durante el viaje, Cattaneo, que era músico, había logrado captar la variedad de tonos usados por los chinos al hablar y ayudó a Ricci a preparar un diccionario chino, *Vocabularium sinicum, ordine alphabetico europeorum more concinnatum et per accentus suos digestum*, en el que se consignaban los cinco tonos y las aspiraciones de las palabras usadas en el lenguaje oficial. Por desgracia, esta obra no se ha conservado.

Los viajeros llegaron a Pekín el 7 de septiembre de 1598. Debido a que los chinos desconfiaban de todos los extranjeros, se negaron a recibir a los misioneros. Wang les aconsejó que volvieran a Nankín, a donde llegaron en 1599. Muchos funcionarios eruditos visitaron a Ricci y Cattaneo en su residencia de Nankín. Cuando se presentó una segunda ocasión de viajar a Pekín, Ricci la aprovechó sin vacilar. Pero cuando iban de camino, Ricci y sus compañeros (Diego de Pantoja y el hermano jesuita Zhong Mingren), fueron detenidos en Linqing durante casi medio año, por orden del director de impuestos. Incluso se les confiscaron algunos de los regalos destinados al Emperador.

Más tarde, llamados a la capital, llegaron el 24 de enero de 1601. El Emperador Wan Li quedó encantado con los regalos (entre los que había dos relojes, tres pinturas al óleo, un clavicordio, prismas venecianos y el *Theatrum Orbis Terrarum* de Ortelius) y dio orden de que los misioneros se hospedasen en el palacio y enseñasen a los eunucos a reparar los relojes y a tocar el clavicordio.

Después pasaron a vivir en la residencia destinada a los diplomáticos extranjeros. Allí recibían muchas visitas, entre ellas viajeros de Asia central. Por ello, Ricci llegó

a la conclusión de que el Cathay de Marco Polo era sólo otro nombre para China. Esta información la envió Ricci a sus compañeros jesuitas de la India y Europa, y llegó a su vez a la embajada del jesuita misionero de Cathay Bento de Goes (1592–1607), que confirmó la exactitud de lo dicho por Ricci.

En 1603 aparece la primera edición del catecismo redactado por Ricci, *Tianzhu shiyi* (El verdadero significado del Señor del Cielo), que sirvió para las primeras conversiones. En 1604, cuando la misión de China se hizo independiente de la provincia jesuítica de Japón, Ricci fue su primer superior. Su método de inculturación, sin embargo, encontró oposición dentro y fuera de la Compañía de Jesús. Debido a que la oposición se traducía muchas veces en escritos, Ricci se vio forzado a defenderse y publicar en 1609, poco antes de morir, su *Correspondencia Apologética* (*Bianxue yidu*). La desaprobación de su método creció después de su muerte y, al fin, se llegó a la controversia de los Ritos Chinos, de los que ya se ha hablado antes.

Durante los más de 25 años que permaneció en China, Ricci compuso unos veinte libros, científicos y no científicos. Cinco de sus obras científicas se conservan en su totalidad, copiadas en el *Siku quanshu* (Gran Enciclopedia de las Cuatro Tesorerías), que contiene 36.000 *juan* (volúmenes chinos). El título colectivo de las cinco obras de Ricci es *Qiankun tiyi* (Tratado sobre el cielo y la tierra).

En 1607 es publicada la traducción al chino de los primeros seis libros de los *Elementos* de Euclides, llevada a cabo por Ricci y por su alumno Qu Rukai (también transcrito como Xu Guangqi), de nombre Pablo. De sus obras no científicas, cinco han recibido

reseñas en su *Siku quanshu zongmu tiyao* (Reseñas compendiadas de la bibliografía general de la Gran Enciclopedia de las Cuatro Tesorerías).

La tensión y el cansancio a lo largo de los años debilitaron la salud de Ricci que murió en Pekín a los cincuenta y siete años de edad, el 11 de mayo de 1610. Accediendo a los deseos de los compañeros jesuitas, el Emperador les permitió enterrarlo a las afueras de la puerta oriental de la ciudad de Pekín. El lugar, conocido como Zhalaer, fue entregado en el siglo XIX al cuidado de los hermanos Maristas. Pero cuando la rebelión de los boxers (en 1900) el enterramiento fue destruido y luego reconstruido. Durante la Revolución Cultural de Mao (en 1966), la sepultura fue destruida por segunda vez, aunque ha sido parcialmente restaurada. Los obispos chinos que asistieron al Concilio Vaticano II pidieron en 1963, por unanimidad, que el Papa introdujese la causa de beatificación de Matteo Ricci.

La gran intuición de Matteo Ricci, y por la que ha pasado a la historia como paradigma del encuentro entre la ciencia y la religión en China, es que la ciencia puede ser un medio poderoso para la propagación de la fe.

El plan de Ricci pretendía que si se controlaba el conocimiento científico se podría

controlar también la educación. Sabemos que desde el principio, junto con la tarea misional, el otro gran objetivo de los jesuitas en China fue la creación de una red de colegios, tal como habían hecho en Europa con mucho éxito.

Como señala el historiador de China, Jami, los jesuitas no consideraban los conocimientos científicos chinos como una fuente de la que Europa pudiera aprender algo. Si ciertos conocimientos les parecían interesantes para ser transmitidos, eran más bien algunas técnicas o curiosidades, no un sistema de saber. Al fin y al cabo, Ricci y los suyos buscaban aparecer en China como portadores de un saber que mostraría la superioridad de su religión. Pero Ricci iba más allá. Intentaba mostrar que la imagen del mundo que presentaba el budismo era anticientífica, mientras que la que presentaba el cristianismo era compatible con los datos científicos.

El ensayo de Michela Fontana, riguroso y ameno, vuelve a traer al gran público y al medio intelectual la figura de Matteo Ricci, una figura discutida en su tiempo pero que cobra relieve en una sociedad multicultural que pretende construir un mundo más plural a la par que más interconectado.

[Leandro SEQUEIROS SAN ROMÁN]

Economía

KEYNES, J. M. y ESTEFANÍA, J. (2015) *Las posibilidades económicas de nuestros nietos*, Madrid, Taurus, 244 pp.

John Maynard KEYNES es suficientemente conocido, por lo que una presentación sería redundante. Joaquín ESTEFANÍA ha sido director de *El País* y recientemente ha recibido el "Premio a toda una vida profesional" de la Asociación de la Prensa de Madrid, por su defensa del Estado del Bienestar. Ha publicado varios libros sobre temas económicos o sociales. El responsable de este original es, evidentemente, J. Estefanía, pero aparece Keynes en primer lugar para subrayar que las ideas, propuestas e incluso ciertos apartados son del autor británico.

La obra que reseñamos tiene el siguiente contenido: Aparecen en primer lugar dos largos ensayos sobre la figura de Keynes y sobre algunos de los capítulos de la obra del economista británico *Ensayos de persuasión*; estos dos escritos ocupan casi la mitad del texto. En segundo lugar, comprende varios capítulos de dicha obra que han sido seleccionados por Estefanía.

En la primera parte "Introducción. Keynes Lives!" Estefanía ha realizado en primer lugar un estudio sobre Keynes visto desde la actualidad. De forma no sistemática aparece su biografía sin muchos detalles; el mismo autor alude a la obra *John Maynard Keynes* de Robert Skidelsky, que está considerada como la mejor biografía de Keynes, de la que se hizo eco nuestra revista en su sección bibliográfica. No vamos a detenernos en estos aspectos biográficos.

Es muy interesante su análisis de la ideología de Keynes. Ante todo fue un liberal, muy

alejado de la izquierda, sin simpatías por el comunismo y el mundo sindical. Dice Estefanía que no era heredero de Marx, que no aceptaba la planificación central pero que tampoco fue un monigote del "laissez-faire" ni de los intereses de sus representantes. Su desilusión del capitalismo no le llevó a Moscú ni a Berlín, sino a Washington ya que según el autor británico: *Aquí (en Washington) está, y no en Moscú, el laboratorio económico del mundo*. Insiste en que su "bestia negra" era el comunismo. Recuerda que el famoso grupo de Bloomsbury, del que Keynes fue un miembro importante, formaba parte de la clase media británica aunque se oponían a sus ideas mientras que pretendían crear una nueva sociedad racional, libre, civilizada, etc., es relevante recordar que el grupo se interesaba por las condiciones de "las clases inferiores".

Es curiosa la definición de Keynes de la figura del economista:

El gran economista debe poseer una rara combinación de dotes... Debe ser matemático, historiador, estadista y filósofo (en cierto grado). Debe comprender los símbolos y hablar con palabras corrientes. Debe contemplar lo particular en términos de lo general y tocar lo abstracto y lo concreto con el mismo vuelo del pensamiento. Debe estudiar el presente a la luz del pasado y con vistas al futuro. Ninguna parte de la naturaleza del hombre o de sus instituciones debe quedar por completo fuera de su consideración... (p. 13).

Todo un programa profesional para los economistas, tan criticados en estos tiempos.

Estefanía expone en detalle, aunque con cierto desorden, sus teorías y políticas

económicas. Es muy conocida la opinión de Keynes de que la reducción del consumo en tiempos tales como los de la Gran Depresión generarían más paro, lo que le llevó a defender un aumento de la inversión pública, todo esto sin dejar a un lado su convencimiento de que el sistema existente entonces no era tan malo que no pudiera ser reformado, rechazando por lo tanto la solución socialista. Muy importante es su planteamiento del papel de los "animal spirits" en la economía; en contraste con la opinión de los clásicos sobre la racionalidad económica, Keynes afirma que muchas de las decisiones económicas tienen motivaciones irracionales, lo que explica las fluctuaciones económicas y el papel de la incertidumbre. Se podría indicar que el keynesianismo nació para limitar los excesos del liberalismo; en este sentido se podría decir que el Estado del bienestar y el keynesianismo estaban muy ligados aunque no fueran la misma cosa... En su famosa obra *Teoría General* demostró que la economía podría estar en equilibrio con desempleo y una infrautilización de la capacidad de producción; no hay que olvidar que su publicación estuvo muy condicionada por la situación de depresión de los años treinta. El presidente norteamericano F.D. Roosevelt encontró un fundamento teórico en las teorías de Keynes que justificaron su política del llamado "New Deal", aunque el británico no tuviera una intervención directa en esta política. Estefanía dedica un apartado a los acuerdos de Bretton Woods, en los que participó Keynes pero en cuyas decisiones se impuso el americano White, lo que llevó a que los acuerdos de las instituciones (Fondo Monetario y Banco Mundial) fuesen determinados por la importancia de las cuotas de los países, dando por tanto un poder decisivo a los estadounidenses.

El autor trata también la evolución de las ideas económicas a partir de la llamada "revolución Keynesiana". Esta nació para corregir los excesos del liberalismo, sobre todo de sus efectos más evidentes: el empobrecimiento como consecuencia del desempleo, etc. Partiendo de su teoría, que abolió la ley de Say, promovió que la demanda fuera completada con los gastos públicos, utilizando el presupuesto para completar dicha demanda. Afirma que en los años sesenta y setenta, algunos keynesianos creyeron que el poder de la intervención estatal era algo ilimitado; critica que esos autores o políticos no comprendieron la filosofía de Keynes. Subraya que la crisis fiscal puso en entredicho la creencia de que el keynesianismo podía ser una "pócima" universal. En cuanto a las ideas, observa el desarrollo del monetarismo y en el plano político las decisiones de Thatcher y Reagan que consiguieron acabar con la inflación pero a costa de una desigualdad muy importante. Recuerda ciertos escritos de L. A. Rojo, que puede ser considerado como un claro keynesiano pero que a la vista de los cambios sociales mantuvo las críticas a las teorías de Keynes. Dice así el profesor Rojo:

Se ha denunciado su pensamiento, como fruto de un mundo social y académico pequeño y cerrado... su actitud ante la política y los intereses creados como simplista e ingenua... su tendencia a presentar las opiniones contrarias distorsionadas y a alentar o, al menos, consentir en sus discípulos más entusiastas la persecución sectaria de sus oponentes han tenido un efecto inhibitor sobre la discusión académica... Keynes fue un economista excepcional mientras vivió, pero se ha convertido en un mito malevolente desde su muerte (p. 67).

Como vemos una crítica demoledora.

Pero en la actualidad los problemas de una grave crisis han llevado a reivindicar el keynesianismo como solución a esos problemas. Cita, entre otros, al Nobel Stiglitz que al observar los problemas actuales indica que el keynesianismo es una solución que representa *el triunfo de la razón contra el fundamentalismo del mercado*. Dice Estefanía:

Solo ha vuelto a ponerse de actualidad cuando una grave crisis económica primero fue incapaz de ser pronosticada, y luego corregida, con los instrumentos de la economía neoclásica, caracterizada por una mezcla de liberalismo económico y capitalismo de Estado (p. 63).

Es significativo el nombre de esta parte "Keynes Lives" que recoge la opinión del autor de que el planteamiento keynesiano sigue teniendo valor en la actualidad.

Es claro que la opinión de Estefanía representa una defensa del keynesianismo pero matizada en el sentido de que éste sólo es válido en determinadas circunstancias. Desde nuestro punto de vista, podemos decir a partir de su obra que la *Teoría General*, no es tan general...En el terreno teórico, durante las décadas sesenta y setenta se elaboró el llamado "modelo básico" que parte de la teoría keynesiana completada con ciertos elementos del modelo neoclásico; dicho modelo ha sido muy utilizado en los medios académicos; todo esto no lo trata Estefanía en detalle; no es el tema que le interesa.

Esta Introducción tiene una segunda parte que titula "Los Ensayos de persuasión". Por tanto, se trata de un ensayo sobre algunos capítulos de esta obra, poco conocida en España. Fue publicada en los años treinta recogiendo una serie de textos muy variados

que procedían de artículos, conferencias, etc. de Keynes; su contenido fue también corregido en años posteriores. Estefanía ha realizado una "lectura" de la obra, seleccionando los capítulos que ha considerado más interesantes en la actualidad. De todos ellos, ha elaborado un extenso y profundo análisis. Lo vemos a continuación.

"En las posibilidades económicas de nuestros nietos", Keynes plantea el nivel de vida que se podría esperar dentro de un siglo. Tiene en cuenta diversas variables: el crecimiento de la población, las decisiones políticas que eviten las guerras, el avance de la ciencia y la tasa de acumulación. Todo ello podría llevar a una solución del problema económico.

"La Gran Depresión de 1930" muestra que se trató de una de las mayores catástrofes de la historia moderna, que en su opinión era una pesadilla que pasaría. Pensaba que se había agravado por razones psicológicas y por los distintos enfoques de los prestamistas y los prestatarios sobre la nueva inversión. Todo ello muy cercano a los problemas recientes.

"El fin del "Laissez-Faire" incluye una frase interesante de Keynes:

el capitalismo dirigido con sensatez, puede probablemente hacerse más eficiente, para alcanzar fines económicos, que cualquier sistema alternativo a la vista, pero que en sí mismo es en muchos sentidos extremadamente cuestionable (p. 85).

Crítica muy fuerte del sistema, pero unido a una opinión absolutamente negativa del socialismo.

"¿Soy un liberal?" subraya que Keynes se consideraba un liberal, defendiendo

la existencia de un partido que se situara entre los conservadores, a los que consideraba intransigentes, y los laboristas, como representantes del socialismo. No veía a los liberales como un gran partido pero sí creía que podían tener un papel importante en la conformación del futuro.

“Liberalismo y laborismo”, en la misma línea del anterior, indica que el laborismo y el liberalismo quizás no llegarán a tener las relaciones que le gustaría a Keynes, ya que el problema político exige la combinación de tres cosas: eficiencia económica, justicia social y libertad individual; si bien, la segunda de ellas es patrimonio del laborismo, las otras dos requieren un partido liberal.

“Breve panorama de Rusia” escrito después de un viaje a la Rusia soviética, contiene la dura crítica del sistema soviético, aunque termine con una frase menos condenatoria:

de la crueldad y estupidez de la vieja Rusia no podía surgir nada, pero bajo la crueldad y estupidez de la nueva Rusia puede estar oculta alguna porción del ideal (p. 221).

Estos tres últimos artículos recogen, según Estefanía, la ideología de Keynes; se trata claramente de un hombre que no era de izquierda, por lo que resulta paradójico que sus ideas hayan sido utilizadas por partidos progresistas.

“La capacidad de Alemania para pagar reparaciones” recoge la opinión negativa de Keynes sobre la posibilidad de que Alemania llegase a pagar las reparaciones que le fueron impuestas después de la primera guerra mundial. Ello da pie para aplicar una crítica semejante a la que se ha mantenido a la política impuesta por la “triada” a Grecia en los años recientes.

El ensayo de Estefanía sobre el autor británico tiene tres importantes aportaciones: una reflexión muy profunda sobre el keynesianismo, una valoración de su posible utilidad para la economía actual y una aplicación de las ideas contenidas en los Ensayos de persuasión a las circunstancias económicas recientes.

Como hemos indicado más arriba, la segunda parte del libro incluye los capítulos de los *Ensayos de persuasión* de los que Estefanía ha hecho un análisis que acabamos de resumir. Ya hemos comentado que este libro ha sido poco conocido en España, por lo que su lectura es imprescindible.

Libro útil para los economistas jóvenes que no han conocido la trayectoria de las ideas y de las políticas económicas de los últimos sesenta años y también para los estudiosos de la historia económica. Lectura muy recomendable.

[M^o Carmen LÓPEZ MARTÍN]

AA. VV. (2017) *Mirada centroamericana*, Guatemala, Editorial Cara Parens de la Universidad Rafael Landívar, 240 pp.

La palabra escogida para titular este libro ("mirada") apunta a una ciudadanía centroamericana: una mirada hecha con la perspectiva de la región y un compromiso por abordar sus problemas con una visión más regional que estatal. Con esta intención está concebida la Maestría en Integración Centroamericana y Desarrollo promovida por las tres universidades de la Compañía de Jesús en la región (Universidad Centroamericana José Simeón Cañas de San Salvador, Universidad Centroamericana de Managua y Universidad Rafael Landívar de Guatemala). Dicha Maestría, iniciada en 2012, cuenta con el apoyo del Sistema de Integración Centroamericano (SICA), de la Cooperación española, de la Fundación ETEA para el Desarrollo y la Cooperación y de la Universidad Loyola Andalucía. Y lo que se recoge en este volumen es una selección de los trabajos finales que fueron presentados por los egresados de la primera promoción de dicha Maestría, después de haber sido convenientemente adaptados para una publicación como esta.

En el enfoque de esta Maestría se advierten dos aspectos relevantes, que naturalmente quedan reflejados en todo el volumen. En primer lugar, se busca contemplar el proceso de integración en toda su complejidad, más allá de una mera liberalización comercial y de los mercados: en este punto es importante la referencia la Unión Europea, aunque el modelo del viejo continente no se pueda absolutizar ni trasplantar tal cual a la realidad de Centroamérica. En segundo lugar, se quiere que todo el proceso quede inspirado por un concepto de desarrollo que abarque no solo su dimensión económica, sino

también sus aspectos sociales y políticos: un verdadero desarrollo humano. Y todo ello debe leerse además en el marco de un relanzamiento del proceso de integración centroamericana.

Los nueve trabajos que se han seleccionado para ser publicados se distribuyen en tres bloques, cada uno de los cuales comprende tres estudios. Los tres bloques son: aspectos institucionales, principales actores institucionales de la integración, políticas sectoriales más relevantes.

El bloque primero, aspectos institucionales, comienza (capítulo 1) con un estudio de los numerosos intentos de reforma institucional promovidos a lo largo del proceso desde la Carta de la Organización de Estados Centroamericanos (San Salvador, 1951) y el Tratado General de la Integración Económica Centroamericana, suscrito el Panamá en 1962. Hay que esperar hasta 1991 (Protocolo de Tegucigalpa), que es donde en realidad nace el Sistema de Integración Centroamericana, por acuerdo y compromiso de Costa Rica, El Salvador, Guatemala, Honduras, Nicaragua y Panamá (a los que luego se añadirían Belice en 2000 y República Dominicana en 2013). Pero no se puede decir que los resultados sean satisfactorios hasta el momento: por eso su autora se detiene en desentrañar los obstáculos que se han ido presentando en el camino. El segundo estudio (capítulo 2) se centra en la estructura institucional del SICA y en sus acciones de política regional: en él se muestra cómo existe un cierto desajuste entre lo propuesto y programado desde arriba y su realización a través de los Estados miembros, así como una tendencia a funcionar con criterios más intergubernamentales que verdaderamente comunitarios. Un tercer estudio (capítulo 3)

se centra en los aspectos jurídicos del Comité Ejecutivo, como órgano de representación de los gobiernos de los Estados miembros, donde una vez más se pone de manifiesto la dificultad para pensar y decidir por encima de los intereses particulares de los Estados representados.

Un segundo bloque de trabajos se dedica a los principales actores institucionales de la integración. Y los dos primeros a considerar son las dos instituciones más relevantes del sistema, al menos sobre el papel: la Reunión de Presidentes y el Comité Ejecutivo. La Reunión de Presidentes (capítulo 4), que reúne a los presidentes de los ocho Estados miembros, es la instancia política de más alto rango, a la que correspondería el liderazgo de todo el proceso; pero sus resultados son poco satisfactorios como queda reflejado en el título escogido para este trabajo: “¿crisis de liderazgo o liderazgo en crisis?” El Comité Ejecutivo (capítulo 5) es el actor determinante de la gobernanza del SICA, aunque su acción tampoco ha sido muy efectiva (el hecho de que no llegara a reunirse por primera vez sino 17 años después de su creación jurídica es todo un síntoma). Frente a estas dos instituciones, que podrían ser consideradas como los órganos principales, el libro dedica un capítulo a la sociedad civil (capítulo 6); y la historia de divisiones y enfrentamientos militares y sociales, que ha marcado durante tanto tiempo las relaciones entre estos pueblos, no es óbice para reconocer las oportunidades que se abren de apoyar desde las organizaciones sociales el proceso de integración, siempre que se consolide una verdadera ciudadanía centroamericana. Con estas expectativas dicho capítulo se detiene en cuatro aspec-

tos: la estructura social, la capacidad de incidencia, los valores que la inspiran, el contexto en que se mueve.

El tercer bloque se fija en algunas políticas sectoriales desarrolladas por el SICA. Tres se han seleccionado: el ámbito de la seguridad (capítulo 7), con un estudio sobre la Estrategia de Seguridad Centroamericana y sus realizaciones en el periodo 2010–2014; el desarrollo rural (capítulo 8), que se analiza en la Estrategia Centroamericana de Desarrollo Rural Territorial (ECADERT), una de las políticas más relevantes del SICA; la eficacia de la ayuda y la pertinencia de utilizar los indicadores standards de la Declaración de París, establecidos por la OCDE en 2005, para medir y evaluar la cooperación al desarrollo (capítulo 9).

No se puede olvidar que la obra no obedece a un planteamiento sistemático previo, sino a la disponibilidad de unos materiales derivados de un grupo de estudiosos en formación. Si la selección que se ha hecho no asegura esa visión sistemática, es al mismo tiempo una garantía de la calidad de lo que se publica. Como consecuencia, la estructura del libro podría resultar un poco artificial, pero el resultado debe ser valorado como un abanico de perspectivas sobre un proceso complejo donde se estudian aspectos relevantes del mismo, siempre orientados por algunas opciones claras sobre lo que debería ser el norte de este intento de relanzamiento en que parece embarcada una parte significativa de la sociedad centroamericana.

[Ildelfonso CAMACHO LARAÑA]

NOTICIA

MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, M^oC. (2014) *Imágenes para la historia de la Diputación de Córdoba (1813–1983)*, Córdoba, Diputación de Córdoba, 286 pp.

Este libro recoge una investigación sobre la Diputación de Córdoba durante el largo periodo 1813–1983; su publicación se ha demorado treinta años, hasta 2014, coincidiendo con el bicentenario de esta institución que se cumplió en 2013.

La autora de la obra ha sido archivera de la Diputación cordobesa y ha publicado numerosos trabajos históricos procedentes de sus investigaciones no solamente de la corporación cordobesa sino también de otras cuestiones históricas de tipo local. Se trata por tanto de una experta en esta especialidad.

La publicación está dividida en capítulos, en cada uno de los cuales se incluye una descripción con un leve apunte histórico en primer lugar y un análisis de la Diputación. La segunda parte de cada capítulo tiene un carácter gráfico, se trata de la reproducción de documentos, gráficos y textuales, procedentes del archivo de la Diputación. El conjunto resulta muy atractivo.

Nos podríamos preguntar para qué sirve una publicación de este tipo. Por supuesto, el conocimiento de esta institución provincial puede ser de interés para muchas personas. Pero atendiendo al lector habitual de nuestra revista, puede encontrar en su lectura una buena información histórica de este periodo de tiempo, especialmente el convulso siglo XIX; además de su interés para el lector cordobés que hemos indicado, otras personas

verán en sus páginas una información sobre las diputaciones de toda España.

Como se recoge anteriormente, el libro se divide en capítulos que corresponden a las distintas etapas políticas de estos casi dos siglos. Dada la complicada historia de las diputaciones provinciales echamos en falta un cuadro o esquema que dejara en claro cuando se crean las diputaciones, cuando desaparecen, cuando se vuelven a crear, etc. No queremos dar importancia a esta pequeña ausencia.

Veamos a continuación, de forma breve, los diferentes capítulos.

El primero es “Creación 1813–1814”. Tiene un subtítulo que apunta ya el origen de las diputaciones: “La Diputación surgida tras las Cortes de Cádiz: 1813–1814”. Es por tanto una institución que parte de la Constitución doceañista, en la que parece que emana de las ideas de los ilustrados del siglo XVIII; aunque no hubo controversias políticas, se observa que fue un campo de enfrentamiento de los conservadores con los liberales. Parece que los ayuntamientos de las grandes ciudades chocaron con la diputación por razones fiscales y de otros tipos. La vida de la diputación de esta etapa fue efímera; en 1814 fue suprimida cuando Fernando VII volvió a España.

El capítulo siguiente es “El trienio liberal 1820–1823” y corresponde al periodo que parte de la jura de la constitución por Fernando VII hasta el restablecimiento del absolutismo como resultado de la intervención militar de los cien mil hijos de San Luis. Las competencias de las diputaciones

durante el trienio liberal fueron las siguientes: el censo electoral, la recaudación fiscal, la enseñanza primaria, el alistamiento de las tropas, la beneficencia, los servicios sanitarios y la delimitación de municipios.

El capítulo tercero se titula “El reinado de Isabel II 1833–1868”. El inicio del reinado de Isabel II y la llegada al poder de Mendizábal da lugar al restablecimiento de las diputaciones. A sus competencias tradicionales se añaden: el control de bienes propios, las obras públicas, el fomento de la agricultura, de las artes y del comercio. La alternancia política de moderados e isabelinos tuvo relevancia para las diputaciones que en algún caso, fueron consiguiendo una mayor autonomía.

Otro capítulo está dedicado a “El sexenio revolucionario 1868–1874”. Corresponde al derrocamiento de Isabel II y la instauración de la I República; así como del breve reinado de Amadeo I. Se trata de unos años muy complejos y de fuertes enfrentamiento entre los diversos partidos y de los grupos sociales. El gobierno de las diputaciones fue también muy complicado, si bien se mantienen sus funciones que fueron ya delimitadas en la Constitución de 1812; destacan entre ellas la asistencia benéfica y sanitaria y el mecenazgo cultural.

Pasa luego a “La restauración borbónica 1874–1923”. La proclamación de Alfonso XII, la regencia de María Cristina y el reinado de Alfonso XIII no representan grandes cambios sobre las diputaciones, si bien aparece un fuerte centralismo, ocupando las diputaciones un papel de entidad intermedia del gobierno del Estado. Sus funciones son las habituales, destacando entre ellas la beneficencia y la instrucción pública; problemas financieros complicaron

su funcionamiento. Es curioso que en estos años surge ya el problema del regionalismo.

Hay otro capítulo dedicado a “Primo de Rivera 1923–1930”. En estos años se aprueba el Estatuto Provincial de 1925 que intentó reformar la administración provincial; las diputaciones de la dictadura tuvieron un importante papel en el desarrollo de las infraestructuras; destaca la creación de la imprenta para proporcionar un oficio a los acogidos en la Casa-Socorro Hospicio.

Le sigue un capítulo dedicado a “La II República 1931–1936”. Los importantes cambios políticos de esos años unidos a la inestabilidad social tuvo su influjo sobre las diputaciones; la autora dice lo siguiente:

ante el temor al caciquismo, la democracia instaurada no se aplicó a la designación de las diputaciones y el potencial protagonismo de la provincia quedó en papel mojado (p. 166).

Dentro de sus funciones tradicionales destaca la gestión de la infraestructura viaria provincial.

“El franquismo 1936–1975” es el nombre del capítulo siguiente. Tras los primeros años de la posguerra, se aprobó en 1945 una Ley de bases de Administración Local, modificada en 1953, que otorgaron a la corporación municipal las funciones de fomento, mejora de las infraestructuras y servicios y tutela de los pequeños ayuntamientos, sin ceder un ápice a la descentralización y autonomía, en palabras de la autora. Se trata de un largo capítulo en el que la autora va desarrollando el análisis de las etapas de los distintos presidentes de la Diputación.

El último capítulo, muy breve, recoge “La transición 1876–1983”. El cambio de régi-

men afecto lógicamente a las diputaciones provinciales. Se definió como su objetivo principal la cooperación con los municipios; la función de beneficencia, por otra parte, fue abandonada dada la ampliación de la Seguridad Social. Termina con una alusión al proceso autonómico, planteándose la permanencia de las diputaciones.

esta extensa investigación. Quizás no era indispensable.

En resumen un buen estudio de unas instituciones gubernativas intermedias cuyo conocimiento puede ser muy útil para los interesados en las cuestiones locales. Lectura por lo tanto interesante.

No hay unas conclusiones o síntesis que hubieran completado el contenido de

[ARF]

La *Revista de Fomento Social (RFS)* en la red:

www.revistadefomentosocial.es

En *Revista de Fomento Social*, desde 1997 hemos ido renovando la puesta a disposición de nuestra producción científica para el mayor número de personas. El acceso a todos los contenidos, índices, resúmenes y palabras clave, contenidos de los editoriales, de los estudios, notas y documentos y de otros textos publicados en RFS, ha venido siendo progresivamente un acceso libre desde el mismo momento de la aparición y distribución de cada número en papel.

Estamos procediendo a una renovación técnica de nuestra web por lo que temporalmente todos nuestros artículos podrán obtenerse tan sólo dirigiendo un correo electrónico a revistadefomentosocial@uloyola.es o al responsable de la web fcortes@uloyola.es, de manera que inmediatamente a quien lo solicite se le remitirá el original o información correspondiente, puesto que el "website" como tal de RFS dejará de estar activo temporalmente.

Actualmente están disponibles electrónicamente todos los contenidos de RFS desde 1967, aunque también podrán ser solicitados por es el mismo procedimiento indicado, los originales anteriores desde 1946 hasta 1966.

A todos los lectores registrados se les seguirá enviando un correo electrónico con el aviso de la aparición de cada nuevo número para que puedan acceder a todos los contenidos del mismo, incluida la versión en inglés del editorial.

RFS

Editoriales de *Revista de Fomento Social* de 1991 a 2017

TÍTULO	AÑO	Nº	TÍTULO	AÑO	Nº
La guerra del golfo, ¿ha terminado?	1991	182	La política económica del gobierno popular: España, ¿va bien?	1998	211
Elecciones municipales y autonómicas	1991	183	La crisis financiera mundial	1998	212
<i>Centesimus Annus</i>	1991	183	La solidaridad interterritorial en cuestión	1999	213
El resurgir de los nacionalismos	1991	184	Las elecciones del 13 de junio: ¿qué modelo de democracia?	1999	214
1992: escuchar a América latina	1992	185	¿Es posible la "tercera vía"?	1999	215
Después de Maastricht: más Europa	1992	186	Empresa y sociedad: interrogantes éticos	2000	217
El plan de convergencia	1992	187	Globalización integradora vs. globalización excluyente	2000	218
Se acabó el 92: hora de balances	1992	188	En torno a la crisis de <i>Manos Unidas</i>	2000	219
Tormenta monetaria sobre Europa	1992	188	Las jornadas sociales de la Compañía de Jesús	2000	220
La década de gobierno socialista: un balance político	1993	189	La enseñanza de iniciativa social. Razones y desafíos	2001	221
La década de gobierno socialista: un balance económico	1993	190	Las cajas de ahorros bajo la presión política, económica y social	2001	222
Mercado y solidaridad a propósito del acuerdo del GATT	1994	193	La Política Agraria Común europea en un mundo globalizado	2001	223
El empleo en España	1994	194	Migraciones y globalización: los derechos humanos como marca de referencia	2001	224
Modernización de la administración y función pública	1994	195	Familia y trabajo	2002	225
Las dos batallas del 0,7%: solidaridad y desarrollo	1994	196	Nuevas tecnologías y cambio económico: interrogantes a propósito de la segunda modernización andaluza	2002	226
Elecciones municipales en un contexto de crisis e incertidumbre	1995	197	De Río (1992) a Johannesburgo (2002): éxito o fracaso de la cumbre mundial sobre el desarrollo sostenible	2002	227
Crisis y futuro del Estado del bienestar	1995	198	Vivir en la sociedad de consumo	2002	228
De cumbre a cumbre	1995	199	Acción política y comportamiento de los católicos en España	2003	229
Un instrumento para la promoción de la justicia	1995	200	Economía mundial: bajo el signo de la incertidumbre	2003	230
Elecciones del 3 de marzo	1996	201	La economía española durante el gobierno de Aznar: la expansión diferente	2003	231
Medios de comunicación social en una sociedad democrática	1996	202	Sociedad de la información, ¿sociedad de la comunicación?: aportaciones para la reflexión	2003	232
El reto de la pobreza	1996	203	Dos días de marzo	2004	233
Las migraciones: problema o síntoma	1996	204	Financiación autonómica: un reto para el nuevo gobierno	2004	233
La moneda única: ¿merece la pena? Y después, ¿qué?	1997	205			
Enseñar y aprender en la universidad	1997	206			
El fútbol como síntoma	1997	207			
La ética empresarial: ¿necesidad, utilidad o pretexto?	1997	208			
Reparto del tiempo de trabajo y lucha contra el desempleo	1998	210			

TÍTULO	AÑO	Nº
La enseñanza de la religión en la escuela. Una solución posible	2004	234
De nuevo el petróleo	2004	235
Más allá de la Constitución: Europa entre raíces cristianas y laicidad	2004	236
Desarrollo económico y social: teorías, propuestas, responsabilidades	2005	237
Tercera edad: entre oportunidad y dependencia	2005	238
Una reflexión sobre la construcción del espacio de educación superior	2005	239
La vivienda en España: un mercado imperfecto e injusto	2005	240
La <i>Revista de Fomento Social</i> cumple 60 años	2006	241
La financiación de la Unión Europea: los límites de una ambición	2006	242
El nuevo momento de Latinoamérica	2006	243
La responsabilidad social de la empresa: ¿el coste de tener conciencia?	2006	244
Las ofertas públicas de adquisición. Una valoración	2007	245
Ciudadanía y educación: desafíos, incógnitas, posibilidades	2007	246
La política económica del gobierno Zapatero, continuidad, cambio, nuevas incógnitas	2007	247
Claves para comprender la crisis financiera internacional	2007	248
La Constitución Europea renace de sus cenizas: el Tratado de Lisboa	2008	249
El malestar de la política	2008	250
El hambre, ¿tsunami silencioso?	2008	251
La cooperación con el desarrollo en tiempos de crisis. El caso español	2009	253
La pequeña empresa ante la crisis: entre el apoyo y el compromiso	2009	254
Libertad religiosa en España. ¿Hacia un nuevo modelo normativo?	2009	255
“La ilusión de la identidad”: el actual debate europeo	2010	257
“Ser hermanos más allá de la globalización”. El desarrollo humano integral en <i>Caritas in Veritate</i>	2010	258
La crisis del euro	2010	260

TÍTULO	AÑO	Nº
“Vivir de otra manera”. Una ética para la sostenibilidad	2011	261
El futuro de la Política Agraria Común europea: nuevas perspectivas	2011	262
De la retórica de la competitividad a la economía tutelada. La política económica del segundo gobierno Zapatero (2008–2011)	2011	264
Un sistema de Economía social de mercado para una Europa solidaria, responsable y productiva	2012	265
Sentido de la formación ética en la universidad	2012	266
La Política de la Unión Monetaria Europea (UME) y sus consecuencias para España	2012	268
Regeneración ética y compromiso político para una sociedad democrática avanzada	2013	269–270
Crisis económica y derechos sociales irreducibles. Valor de la dignidad humana como criterio para los derechos sociales	2013	271
El “ideal realista” europeo. Lo que está en juego en las elecciones al Parlamento europeo	2013	272
Orden político mundial: dos escenarios y algunas propuestas	2014	273–274
Universidad y liderazgo de servicio	2014	275
Revivificar una comunidad de memoria y progreso. El papa Francisco en el Parlamento europeo	2014	276
La democracia al servicio de todos, integrante del bien común	2015	277
Una revisión de los escenarios actuales de América Latina	2015	278
Política económica del gobierno de España 2011–2015: estabilidad lograda, fractura persistente	2015	279–280
España y Cataluña: la reconstrucción de un pacto	2016	281
Puertas abiertas / puertas cerradas: los refugiados ponen en evidencia a Europa	2016	283–284
Los discursos del odio: una amenaza a la construcción democrática de la tolerancia	2017	285
¡Europa!, a pesar de todo. Una estrategia realista	2017	286



La globalización ha situado la participación social y política ante nuevos desafíos: por un lado, el desafío de una economía que tiende a mercantilizar las relaciones humanas; por otro, el de un derecho político donde la justicia se desentiende de su dimensión social y cordial. Estos desafíos simplifican la ética democrática, porque generan una cultura donde las responsabilidades cívicas y la promoción de la justicia se plantean al margen de las fuentes morales o religiosas de los ciudadanos, como si las instituciones democráticas fueran de mayor calidad cuando no se nutren de convicciones morales o religiosas.

AGUSTÍN DOMINGO MORATALLA

Democracia y caridad. Horizontes éticos para la donación y la responsabilidad 216 págs.
PVP: 15,00 €

Agustín Domingo Moratalla

Democracia y caridad

Horizontes éticos para la donación y la responsabilidad


SALTERRAE

Presencia Social



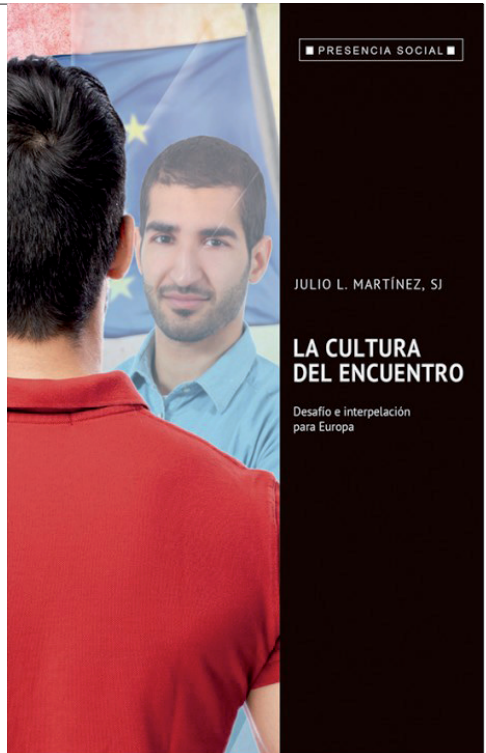
JULIO L. MARTÍNEZ, S. J.
(ed.)

La cultura del encuentro

Desafío e interpelación a Europa

272 págs.
PVP: 14,90 €

El rector de la Universidad Pontificia Comillas llama a «la cultura del encuentro» comprendida como aquella que está capacitada para derribar todos los muros que aún dividen el mundo... «Donde hay muro, hay cerrazón de corazón». Inspirado en las palabras del papa ante el Congreso de los Estados Unidos —«es mi deber construir puentes y ayudar en lo posible a que todos los hombres y mujeres puedan hacerlo»—. Partiendo de los cuatro principios que orientan en el *Evangelii gaudium* hacia la convivencia social y la construcción de un pueblo donde las diferencias se acercan en un proyecto común: «el tiempo es superior al espacio», «la unidad prevalece sobre el conflicto», «la realidad es más importante que la idea» y «el todo es superior a la parte».



PRESENCIA SOCIAL

JULIO L. MARTÍNEZ, SJ

LA CULTURA DEL ENCUENTRO

Desafío e interpelación para Europa

Projet
REVUE

ÉCLAIRER L'AVENIR

NUMÉRO 359 - ÉTÉ 2017

| BALISE |

Prendre le temps de vivre

Fécondité :
un enjeu
pour la
planète ?

José Sols Lucia (ed.)

Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI

*A partir de la encíclica
Caritas in veritate*


SALTERRAE

Presencia
Social

editorial 
SALTERRAE

José Sols Lucia (ed.)

Pensamiento social
cristiano
abierto al siglo XXI

*A partir de la encíclica
Caritas in veritate*


SALTERRAE

Presencia
Social

JOSÉ SOLS LUCIA (ED.)

**Pensamiento social
cristiano
abierto al siglo XXI**

*A partir de la encíclica
Caritas in veritate*

448 págs.

P.V.P.: 21,95 €

En el actual contexto de globalización, con los inmensos desafíos que supone para la humanidad, el Grupo de Pensamiento Social Cristiano de UNIJES (Universidades Jesuitas de España) presenta algunos de los conceptos más importantes del pensamiento social cristiano en general, y de la doctrina social de la Iglesia en particular, y lo hace tomando como eje central la encíclica *Caritas in veritate* (2009), del papa Benedicto XVI, para mostrar cómo el pensamiento social cristiano está ya contribuyendo a la construcción de un mundo más humano y más justo en este siglo XXI.

editorial 
SALTERRAE

Gaël Giraud

La ilusión
financiera

GAËL GIRAUD
La ilusión financiera


SALTERRAE

Presencia
Social

208 págs.

P.V.P.: 15,50 €

Desde el año 2010, la crisis financiera de los créditos subprime se ha transformado en una crisis de la deuda pública de los diferentes países, y todo parece indicar que lo peor está aún por llegar. El callejón sin salida en que los mercados financieros encierran a la economía europea llega incluso a poner en entredicho a las instituciones mismas que rigen la vida en común europea. ¿Existen otras soluciones que no sean la generalización de los planes de austeridad presupuestaria, el pago de la deuda bancaria por los contribuyentes y la deflación? Publicado en Francia en 2012, este libro ha sido objeto de infinidad de artículos de prensa que han subrayado la claridad y la audacia de las afirmaciones de su autor.

Gaël Giraud

La ilusión financiera


SALTERRAE

Presencia
Social

Normas de publicación

La *Revista de Fomento Social* admite artículos y notas originales en español que no hayan sido enviados a otra revista. Los manuscritos, cuya extensión máxima no excederá de 60.000 caracteres con espacios para los artículos y 40.000 para las notas, se enviarán por correo electrónico a la dirección: revistadefomentosocial@uloyola.es

Se recomienda la siguiente organización del texto:

1. **ENCABEZAMIENTO.** Constituido por:

Título: Claro, corto y conciso. No más de 40 caracteres incluyendo espacios.

Nombre del autor o autores.

Dirección completa de la institución a la que pertenecen.

Titulación académica y cargo profesional que desempeñan en la actualidad

2. **RESUMEN.** Debe ser lo suficientemente informativo para permitir al lector identificar el contenido e interés del trabajo y poder decidir sobre su lectura. No debe sobrepasar las 150 palabras.

3. **PALABRAS CLAVE.** Máximo de siete, sugeridas por el autor; podrán ser modificadas o complementadas por el consejo de redacción.

4. **AGRADECIMIENTOS.** En caso de incluir agradecimientos, estos irán como primera nota a pie de página.

5. **REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.** Al final del trabajo. Las referencias se ordenarán por orden alfabético del autor, o primer autor si son varios. Para distintos trabajos de un mismo autor o autores se tendrá en cuenta el orden cronológico según año de publicación. Si en un mismo año hay más de un trabajo de un mismo autor o autores, se añadirá a continuación del año una letra que permita identificar la referencia (por ejemplo, 2006a; 2006b).

El criterio de presentación de referencias será el siguiente: Apellidos (en versalitas), inicial del nombre (en mayúscula), año de publicación (entre paréntesis), título del libro (en cursiva) o del artículo (entre comillas), título de la revista en la que se incluye el artículo (en cursiva), lugar de publicación y editorial (en caso de libro), número de la revista y páginas de ésta.

6. **NOTAS A PIE DE PÁGINA.** Las referencias bibliográficas se harán citando la inicial del nombre y el apellido del autor (en versalitas), el año (entre paréntesis) y, en su caso, las páginas de referencia.

7. **CUADROS Y FIGURAS.** Se numerarán correlativamente y de forma independiente, tendrán un breve título e indicarán sus fuentes. Las figuras se presentarán en forma apta para su reproducción directa.

8. **ABREVIATURAS.** El uso de abreviaturas ahorra espacio, pero el artículo pierde facilidad de lectura si aquél es excesivo. Cuando por necesidad haya que utilizarlas se definirán cuando se citen por primera vez.

9. **EVALUACIÓN.** La *Revista de Fomento Social* acusará recibo de los trabajos que se le cursen. Los trabajos recibidos son sometidos de una manera anónima a dos procesos, al menos, de evaluación externa. Teniendo en cuenta los informes emitidos por los evaluadores, el consejo de redacción de la Revista decidirá sobre la aceptación de los trabajos.



UNIVERSIDAD
LOYOLA
ANDALUCÍA

Un proyecto de futuro con valores...

PASIÓN POR CONOCER
SERVICIO
UNIVERSALIDAD Y APERTURA
EXCELENCIA
EXIGENCIA
COMPROMISO
LIDERAZGO Y DIÁLOGO



UNIVERSIDAD
LOYOLA
ANDALUCÍA

Campus Córdoba
E TEA
Escritor Castilla Aguayo, 4
14004 Córdoba
Tel. 957 222 100

www.uloyola.es

Campus Sevilla
Palmas Altas
C/ Energía Solar, 1
41014 Sevilla
Tel. 954 371 888



UNIVERSIDAD
LOYOLA
ANDALUCÍA

RFS

www.revistadefomentosocial.es

Sumario

Nunca más. Tras los recientes atentados, construyamos juntos la ciudad como lugar de paz.

¡Europa!, a pesar de todo. Una estrategia realista

El caleidoscopio de la integración. Hacia un modelo mixto desde la perspectiva de los migrantes, **ALBERTO ARES MATEOS S. I. y MARÍA MERCEDES FERNÁNDEZ GARCÍA**

Fundamentos filosóficos de una pedagogía personalista, **TURA PEDEMONTTE FEU**

Regulación del sector financiero y separación de poderes, **MANUEL RODRÍGUEZ PORTUGUÉS**

La fragilidad del pensamiento después de Auschwitz, **PABLO PÉREZ ESPIGARES**

La posverdad, peligro para la democracia, **PAUL VALADIER S. I.**

François Houtart y la Declaración Universal del Bien Común de la Humanidad, **JUAN A. SENENT DE FRUTOS**

“Europa unita per il progresso e per la pace”. Glosa al discurso del papa Francisco a los jefes de Estado y de gobierno de la Unión Europea presentes en Italia para la celebración del 60 aniversario de los Tratados de Roma (24 de marzo de 2017), **MANUEL IGLESIAS CAVICCHIOLI**

DOCUMENTO

Discurso en la recepción del premio europeo Carlos V, **MARCELINO OREJA AGUIRRE**