

Forum Deusto

¿Hacia una nueva era?

*Juan Antonio Senent de Frutos / José Sols Lucia / Francesc Torralba /
Ignasi Carreras / Michel Camdessus / William J. Byron, S.J. /
Joaquín Giménez García / Eduardo González / Mauricio Wiesenthal /
Rosa María Calaf / Roberto Papini / Xabier Larrañaga*



¿Hacia una nueva era?

¿Hacia una nueva era?

Juan Antonio Senent de Frutos
José Sols Lucia
Francesc Torralba
Ignasi Carreras
Michel Camdessus
William J. Byron, S.J.
Joaquín Giménez García
Eduardo González
Mauricio Wiesenthal
Rosa María Calaf
Roberto Papini
Xabier Larrañaga

2011
Universidad de Deusto
Bilbao

El Forum Deusto desea agradecer a las siguientes entidades su aportación y colaboración en sus actividades:

- Gobierno Vasco.
- Petronor.
- Asociación de Licenciados de la Universidad Comercial de Deusto.
- Iberdrola.

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación, o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

Argitalpen hau, ez azalaren diseinua ez beste zatirik ezin kopia, bildu edo transmititu daiteke inolako grabatze edo fotokopia modu edo bide erabiliz, ez modu elektrikoz, ez kimikoz, ez mekanikoz, ez optikoz, editorearen baimenik gabe.

Imagen de portada: © Gobierno de España, Ministerio de Educación.
Banco de imágenes y sonidos del ITE (Instituto de Tecnologías Educativas).

© Publicaciones de la Universidad de Deusto
Deustuko Unibertsitatea Argitalpenak
Apartado 1 - 48080 Bilbao
e-mail: publicaciones@deusto.es

I.S.B.N.: 978-84-9830-304-9

*El **Forum Deusto**, enraizado en el mundo del saber y vivir propio de una Universidad, abre sus puertas a una actividad que no le debe ser ajena: hablar de y dialogar sobre la vida socio-política y cultural, que es acercarse a la vida del ciudadano; y el **Forum** lo hace desde su específica óptica universitaria; con apertura a todas las ideas, rigor de exposición y mentalidad crítica.*

***Forum Deustok** Unibertsitate batek bere dituen jakintza eta izate modutan oinarriturik, alde batera utzi behar ez duen ihardun bati, bizimodu sozio-politikoari eta kulturari buruzko elkarrizketari, irekitzen dio atea Hiritarraren egunerokora hurbildu asmotan, eta **Forumak** bere ikuspegi unibertsitaritik egin nahi du lan hori: ideia guztien aurrean ireki, azalpenetan zehatz eta jarrera kritikoarekin jokatzu.*

Forum Deusto

Índice

Introducción	11
Sarrera	13
La función de la universidad en el pensamiento de Ignacio Ellacuría. Una visión desde nuestro contexto actual, por <i>Juan Antonio Senent de Frutos</i> , Universidad de Sevilla	15
El pensamiento de Ellacuría en torno a la reconciliación, por <i>José Sols Lucia</i> , Doctor en Teología y Licenciado en Historia Contemporánea	41
Inteligencia espiritual. Aproximación conceptual, por <i>Francesc Torralba</i> , Doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona, y Doctor en Teología por la Facultad de Teología de Cataluña. . .	99
El rol de las ONGs en tiempos de cambio, por <i>Ignasi Carreras</i> , Director del Instituto de Innovación Social de Esade	109
Retos del mundo actual: respuestas del Pensamiento Social Cristiano, por <i>Michel Camdessus</i> , Director General del FMI.	121
The making of an Ethical Executive, por <i>William J. Byron, S.J.</i> , University Professor of Business and Society, St. Joseph's University, Philadelphia, Pennsylvania, USA.	133
Derechos humanos y principio de justicia universal, por <i>Joaquín Giménez García</i> , Magistrado del Tribunal Supremo	143
Los retos energéticos del futuro, por <i>Eduardo González</i> , Director General de Energía y Sostenibilidad de FCC Energía, S.A.	169

La autoridad moral en la cultura (Meditación en el centenario de León Tolstoi), por <i>Mauricio Wiesenthal</i> , Escritor	187
Siglo XXI: periodismo de usar y tirar, por <i>Rosa María Calaf</i> , Periodista galardonada	209
JACQUES MARITAIN. Su pensamiento político y el humanismo cristiano hoy, por <i>Roberto Papini</i> , Secretario General del Instituto Internacional Jacques Maritain	221
Sobre la universidad y el saber en J.H. Newman, por <i>Xabier Larrañaga</i> , Misionero claretiano	249

Introducción

No es fácil vaticinar cómo se conocerá en la historia esta etapa que nos ha tocado vivir: época postmoderna, edad del conocimiento; tal vez, de la globalización, o era espacial, era de las comunicaciones, o cualquier otro nombre.

Lo cierto es que la suma de acontecimientos y cambios que se vienen produciendo desde finales del siglo pasado nos hacen pensar que estamos ante un nuevo periodo histórico, pero del que dudamos que, incluso con la perspectiva del tiempo, se pueda identificar con un acontecimiento singular: Caída del Imperio Romano, Descubrimiento de América, Revolución Francesa..., como aquellos jalones a los que la Historia nos tiene acostumbrados para separar las diferentes épocas.

Tienen, además, los acontecimientos actuales una característica nueva, que es su alcance más general, más universal, o global —para decirlo en términos actuales—: el calentamiento del planeta, la escasez de agua, el derrumbe del sistema financiero mundial, la amenaza terrorista, el agotamiento de las fuentes de energía y la búsqueda de otras nuevas, la emergencia de nuevas potencias asiáticas que pueden hacer bascular la hegemonía mundial del Atlántico al Pacífico, por citar solo algunos.

Ante esta realidad el Forum Deusto se propuso invitar a expertos de primera fila caracterizados por su rigor y ecuanimidad intelectual para examinar algunos de estos fenómenos, exponer sus consecuencias para los ciudadanos y, hasta donde sea posible, afrontar el futuro.

Fruto de ese empeño es el presente volumen, en el que se recogen las conferencias del año 2010, que se abrió con un título esperan-

zador: *Inteligencia espiritual para un mundo nuevo*. Le siguieron otros no menos sugerentes: *Las ONG en tiempos de cambio*; *Los Derechos Humanos y el principio de Justicia Universal*; *Los retos energéticos del futuro*; *La autoridad moral de la cultura*; *El siglo XXI ¿periodismo de usar y tirar?*

El presente volumen recoge también las conferencias extraordinarias celebradas en el año 2010: *Jornadas «Pensamiento Social Cristiano para el tiempo presente»*; las sesiones conmemorativas del *XX Aniversario Ignacio Ellacuría y compañeros mártires de El Salvador (1989-2009)*.

Con ellas el Forum comienza a trazar el friso de este tiempo complejo que desconocemos cómo denominará la Historia.

Forum Deusto

Sarrera

Ez da erraza iragartzea zer izenez izango den ezagun bizitzea tokatu zaigun aldi hau: garai postmoderno, jakintzaren aroa, agian globalizazioarena, edo espazioaren aroa, komunikazioarena, edo beste izenen bat.

Baina begien bistakoa da, joan den mendearen azkenetatik sortzen ari diren gertakari eta aldaketa multzo guztiak pentsarazten digula historiako aro berri baten gaudela. Hala ere, zalantza handiak ditugu esateko, denboraren ikuspegia izanda ere, gertakari bakar batekin identifika daitekeenik aro hori; izan ere, zail zaigu aurkitzea beste aro batzuk banatzeko Historiak erakutsi izan digun mugarririk bezalakorik: Erromatar Inperioaren erorketa, Amerikaren aurkikuntza, edo Frantziako Iraultza kasurako.

Gaur eguneko gertakariak, gainera, beste ezaugarri bat ere badute: zabalagoak dira, unibertsalagoak, edo globalagoak —gaur eguneko hitzak erabilia adierazteko—: planeta berotzea, ur eskasia, mundu mailako finantza sistemaren gainbehera, mehatxu terrorista, energia iturriak agortzea eta beste batzuk bilatzea, Asian potentzia berriak sortzea eta mundu mailako hegemonia Atlantikotik Pazifikora baskulatzea, batzuk bakarrik aipatzearen.

Horren guztiaren aurrean, Deustu Forumak punta-puntako adituak gonbidatzea proposatu zuen, euren zorrotasun eta zuzentasun intelektualagatik ezagun zirenak, aipaturiko gertakari horiek aztertzeke, herritarrengan dituzten ondorioak azaltzeke eta, ahal zen neurrian, etorkizunari erantzuteke.

Eginahal horren emaitza dugu 2010ean eskaini ziren hitzaldiak jasotzen dituen liburu hau. Izenburu itxaropentsu batek eman zion ha-

siera zikloari: *Inteligencia espiritual para un mundo nuevo*. Atzetik ekarri zituen hura bezain iradokizailleak ziren beste batzuk: *Las ONG en tiempos de cambio*; *Los Derechos Humanos y el principio de Justicia Universal*; *Los retos energéticos del futuro*; *La autoridad moral de la cultura*; *El siglo XXI ¿periodismo de usar y tirar?*

Liburu honetan daude jasota, halaber, 2010eko aparteko hitzaldiak ere: *Kristau pentsaera sozialari buruzko jardunaldiak*; *Ignacio Ellacuriaren eta El Salvadorreko Erdialdeko Amerikako Unibertitatean izan zituen lankide martirien hilketaren 20. urteurrena (1989-2009) gogoratzeko saioak*.

Horiekin guztiekin ekin dio Forumak Historiak zer izen emango dion oraindik ez dakigun garai konplexu horren erlaitza zirriborratzeari.

Deustu Foruma

La función de la
universidad en el
pensamiento de Ignacio
Ellacuría. Una visión
desde nuestro contexto
actual

por Juan Antonio Senent de Frutos

*Conferencia pronunciada
el 3 de noviembre de 2009*

Forum Deusto

La función de la universidad en el pensamiento de Ignacio Ellacuría. Una visión desde nuestro contexto actual

Juan Antonio Senent de Frutos
Universidad de Sevilla

Introducción

Quiero agradecer la invitación al Forum Deusto de la Universidad de Deusto¹, a Javier Elzo y a la Provincia de Loyola de la Compañía de Jesús por recoger el testigo que nos legó Ignacio Ellacuría, con esta iniciativa «Ignacio Ellacuría y compañeros mártires de El Salvador: Constructores de una cultura para la justicia».

Y quiero tomar como problema de partida de esta conferencia sobre la función de la universidad en el pensamiento de Ellacuría, el lema de las actividades en la que se enmarcan estas conferencias. Ellacuría, cuando hablaba o escribía no se quedaba en una aproximación del tema superficial o puramente académica. Le interesaba ir al fondo y al sentido de la cuestión que se debatía. También procuraba siempre historizar y contextualizar el tema para que éste diera de sí lo que debía. En esta misma línea, nos interesa traer su pensamiento y proyectarlo para enfrentar los desafíos actuales que tiene planteada la misión de la universidad. La idea central de Ellacuría ya está preanunciada en el lema: *construir una cultura de la justicia*. O dicho con el lenguaje de su época, la función de la universidad, es contribuir desde su propia especificidad a la liberación de la sociedad. Además nos habla del martirio, de la vida arrebatada en la lucha por la justicia. Si a Ellacuría lo mataron como rector y como universitario fue porque su actividad no fue meramente contempladora y cognoscente de la realidad social, y por tanto, distante y a salvo del objeto del conocimiento. En su tarea, puso en juego su vida, no por alcanzar una mera «verdad objetiva» y por su co-

¹ Este escrito tiene su origen en la conferencia impartida con el mismo título en noviembre de 2009 en la Universidad de Deusto, y tuvo su última revisión en noviembre de 2010.

municación, sino por su compromiso vital e institucional con la realidad social para que diera de sí lo que podía y debía: una sociedad justa, superadora de una sociedad rota e inviable por la presencia masiva del mal y la muerte.

Pero este planteamiento y este proyecto de misión universitaria, tenía no sólo que enfrentarse a los poderes que respaldaban la continuidad de ese mal, también tenía un fuerte carácter *contracultural*. Lo que a nosotros nos parece hoy evidente en el caso de la Uca o de Ellacuría a fuerza de conocer esa historia concreta, no era entonces ni evidente, ni lo es hoy en el contexto de la universidad actual. La misión de la universidad en la sociedad moderna, podríamos decir de su «tipo ideal», se centra en la producción de un conocimiento social y naturalmente aplicable y en la educación superior de las élites profesionales de esa sociedad². La lucha por la justicia o por la mejora de la sociedad, no es objeto preferente de la acción universitaria, sino fundamentalmente la formación de una sociedad ilustrada y desmitologizada. Por tanto, la única liberación que puede ofrecer la universidad en la Modernidad se centraría en el acceso al conocimiento objetivo que nos procuran las diversas ciencias empíricas que se cultivan en la universidad. No es misión universitaria contribuir una orientación racional de la ética individual ni social, que se considera un campo exclusivo de las ideologías y cosmovisiones particulares de los diversos miembros, y por tanto de una lucha inacabable e indiscernible entre valores, dada la ausencia de objetividad o la pura subjetividad de los valores y fines humanos, como suele plantearse en este campo desde la hegemónica mentalidad no cognociti-

² Así, por ejemplo, Ortega y Gasset en su clásico ensayo *La misión de la universidad* (1930), señala que esta consiste en educación técnica superior o especializada e investigación científica; junto a estas dos funciones principales, rescata un «residuo», que era central en la universidad medieval, y que pervive marginalmente en la universidad moderna, la formación en «cultura general». Esa «cultura», no como ornamento erudito, sino como transmisión del sistema de ideas sobre el mundo que a la altura de su momento histórico vivifican el dinamismo social, y cuya adquisición personal permitiría la orientación vital del sujeto en el caos confuso de la «selva salvaje» de la vida (Cf. «La misión de la Universidad», en *Obras completas de José Ortega y Gasset*, 4.ª ed., Revista de Occidente, 1957, pp. 320 y ss.). Sin embargo, en la concepción orteguiana subsiste la función puramente transmisora y reproductora del sistema de ideas o del proceso de racionalización del mundo humano y no humano. Es decir, la misión universitaria no deja de ser *ilustración* a la altura de su tiempo. Todo ello, aun siendo valioso y un suelo del que partir, no le imprime una tarea ética propia, pues no hay una pregunta fundamental por la «racionalidad de lo racionalizado», y por tanto, el cuestionamiento de los límites de las ideas vigentes en tanto que se revelen insuficientes, contradictorias o nihilistas para la marcha personal, social y natural.

vista. En el proceso de transformación de la universidad en la sociedad moderna, y que culmina en el siglo XIX y XX se produjo una crisis y desplazamiento de la metafísica, de la teología y de la ética, como asuntos si se quiere privados e indiscernibles y dependientes únicamente de opciones individuales o sociales, y que en su caso serán tomadas como disciplinas y objetos de estudio pero en último término desvinculadas de la misión universitaria como tal. Tampoco debía ofrecer un autocuestionamiento del canon asumido de racionalidad, una radicalización crítica de los límites de un conocimiento objetivo desvinculado del mundo en el que opera, para ofrecer otros modos racionales de estar en la realidad.

Y bien, decía que hay un problema de partida. El modelo de universidad de Ellacuría no encaja en el modelo tradicional, ni el modo de ejercer la racionalidad que propuso y vivió. Pero entonces, se plantea una pregunta seria, ¿tiene algo que ofrecer en el mundo de hoy o es una simple concepción particular, conmovedora si se quiere al estilo de las «historias tristes» de las que hablaba Richard Rorty³ y que genera por su sentimentalidad una cierta simpatía solidaria; pero sin más razón, pública y frente a cualquiera; ¿tenemos razones para decidarnos por un modelo de universidad que incida en el conjunto de la realidad social y que ofrezca racionalmente una orientación ética a la sociedad o que genere otro modelo cultural para el desarrollo social? Esa es la pregunta que voy a tratar de enfrentar en esta conferencia.

Para ello, la articularé en dos partes principales; en la primera trataré de recoger el modelo de racionalidad desplegado en la historia moderna de la universidad en el contexto del mundo producido por la Modernidad; y en la segunda, abordaré la propuesta ellacuriana, su posible racionalidad y la fuente de su alternativa cultural.

1. Modelo de racionalidad universitaria en la Modernidad

Para un abordaje concentrado trataré el tema de modo sintético, buscando el esquema del proceso histórico vivido desde nuestra altura procesual.

Si hablamos de racionalidad universitaria moderna, en realidad no estamos postulando una racionalidad distinta de la vivida en la socie-

³ «Derechos humanos y sentimentalidad» en *De los derechos humanos. Las conferencias de Oxford Amnesty de 1993*, Steven SHUTE y Susan HURLEY (eds.), Madrid, 1998.

dad. En cierto modo en la universidad se da, como en otros espacios, una autoconciencia de la normatividad de la racionalidad que hegemónicamente se impuso en el desarrollo social y que fue desplazando progresivamente a la marginalidad cultural a otras racionalidades de la época medieval. Pero se trata de una institución que es un *instrumento* donde se cultiva la racionalidad moderna en el campo de las ciencias y de su transmisión social. Ese instrumento será regido por tanto por el modelo de racionalidad de la sociedad, y a su vez, será vector de su propio despliegue.

La Modernidad que arranca en el Renacimiento y que se hace más visible desde la Ilustración tiene, como sabemos, un carácter antropocéntrico, entendido éste como centramiento en la realidad humana que se erige en lugar de la verdad, y en último extremo como realidad por antonomasia. Desde sí mismo, el individuo o en su caso la sociedad, tiene que construir y proyectar su vida libremente y también proyectar esa libertad frente al mundo natural al que tratará de someter a sus deseos y necesidades. En este sentido, toda otra realidad es vista desde un marco humano que experimenta su realidad como algo contradistinto al mundo, a los otros y a Dios. Desde este giro antropocéntrico, mediado principalmente por una lógica individualista y culturalmente etnocéntrica⁴, se pretende la autoafirmación de la razón humana y social que no se somete a otras instancias. El proyecto moderno de la razón pretende alcanzar lo que Kant denominó la superación de un estado de minoría de edad, pero termina incurriendo en una cierta pretensión de omnipotencia en la mayoría de edad. En este sentido, con la emergencia de la subjetividad moderna, la razón se hace razón *subjetiva*, como señalara Max Horkheimer⁵. Se libera así de

⁴ La historia del etnocentrismo es larga en la Modernidad. Se articuló, en cuanto a su exterioridad, en el proceso de colonización del mundo no occidental. Traeré aquí simplemente el recuerdo de un autor decisivo para la constitución de nuestra cultura ético política, John Locke. Desde su obra se ha tratado de fundamentar la democracia liberal, la idea universalidad de los derechos humanos, o la tolerancia y la libertad religiosa en una perspectiva ilustrada. Sin embargo, hay en sus obras fuertes negaciones del humanismo racional y universalista defendido, en particular para los que no pertenecen a la civilización europea o pretenden otro desarrollo cultural de la misma civilización europea. La cuestión del etnocentrismo lockeano la he abordado en «La tierra y la naturaleza en el horizonte de la subjetividad moderna» en *Die Bedeutung der Erde in den Kulturen. Zum Dialog der Kosmologien vor der ökologischen Herausforderung. Dokumentation des XIII. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd*, Mainz, 2009, pp. 168-179.

⁵ HORKHEIMER, Max, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (trad. J. Muñoz, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, 2002).

otras fuentes de normatividad⁶ o de autoridad, provenientes de Dios, la religión, las tradiciones culturales o del propio mundo natural; son instancias a-rracionales, es decir, que no tienen validez racional o relevancia *para* el propio ejercicio racional del sujeto, y en este sentido estarían más allá de su racionalidad, cuando no resulten simplemente irracionales y por tanto tengan que ser combatidas, dominadas o reemplazadas. Pero incluso en el caso de la racionalidad ejercida socialmente en el campo político, este no se hace *inter-subjetivo* en un sentido pleno (como pretende la ampliación última de la razón moderna *intersubjetiva*); sino que funciona como *un cuerpo social único*. Es decir, la legitimación de las normas, los fines a perseguir o los valores, se da en un marco de justificación autocentrado, donde no intervienen otras alteridades, ni tampoco los otros que quedan fuera del cuerpo político que se autodetermina. En este sentido, la *soledad ontológica*, que se va definiendo en el proyecto civilizatorio de la Modernidad al concentrarse en la subjetividad humana, conduce como necesidad a una *soledad ética*, tanto de los individuos como de los cuerpos sociales. Esto hará que las decisiones prácticas, las jurídicas, morales o políticas no puedan ni necesiten justificarse frente a las otras alteridades con las que se desenvuelve la subjetividad, su cuerpo, la naturaleza, los otros que están más allá y más acá del cuerpo social en tanto que no se aborda un criterio material de corrección.

Pero no se trata sólo de una estrategia de autoconstitución, sino a la par de progresiva *desvinculación*. Como sintetiza Xavier Zubiri, partiendo del eco que en la obra cartesiana tiene la Modernidad emergente, «el hombre (no) es un trozo del universo, una cosa que está ahí (...) Descartes corta el vínculo que une el saber a lo que el hombre es y convierte al saber en el ser mismo del hombre»⁷. En esta línea, el sujeto ya no es un trozo del universo, sino que es algo en cuyo conocimiento va contenido todo el universo. Por ello, el sujeto ya no es polvo del universo sino «envolvente del mismo»⁸.

⁶ El saber en tanto que humano en el contexto de Modernidad (tanto en sus dimensiones teóricas como prácticas), llega a señalar Hans Blumenberg, en el fondo *no* necesita justificación, «se justifica a sí mismo; no se debe a Dios, no tiene nada que ver con la iluminación y la participación por medio de la gracia, sino que reposa en su propia evidencia, a la que Dios y el ser humano no se pueden sustraer», *La legitimación en la Edad Moderna*, Valencia, 2008, p. 395.

⁷ ZUBIRI, X., *Naturaleza, historia y Dios*, 1994, p. 285.

⁸ ELLACURÍA, I, «La idea de filosofía del X. Zubiri», en *Homenaje a X. Zubiri*, Madrid, 1970. p. 583.

En el proceso de extrañamiento ante el mundo, lo real pierde su contextura, sus límites, parece convertirse en «espacio vacío». El sujeto no pertenece ni está imbricado en el mundo, y además está solo. Su verdad y su realidad individual no está abierta a los otros en un sentido fuerte⁹ para cualificar el grado de justicia o de bondad de su realización. Ello libera como última instancia la voluntad de poder o la lucha a muerte por la autoafirmación.

Desde esta racionalidad, ¿cómo se orienta el sujeto en su realización?

Para ver esta cuestión es, a mi juicio, pertinente acudir a la obra de Max Weber, quien expresa magistralmente (y asume rigurosamente) el modelo racional de este proceso cultural. Así, nos dirá que el sujeto se orienta por «juicios de valor»; que son de una validez subjetiva, desde un «para mí» de carácter solipsista, no abierto a una validez pública, es decir, no objetivable ni discernible. El conocimiento riguroso y crítico, «universitario», no puede dar cuenta de la asunción de un valor¹⁰. Lo que

⁹ Es cierto que el criterio de corrección universal es un legado permanente de la ética ilustrada desde Kant, que tuvo decisivas consecuencias para la fundamentación racional del Derecho y la política en la Modernidad, pero hay que tener en cuenta que ese juicio de universalidad es un juicio que se formula desde el tribunal de la razón del propio individuo (o del cuerpo social individualmente considerado) que en vista de una consideración puramente formal y abstracta de los otros puede *dar-se* como universal una norma meramente desde sí mismo.

¹⁰ Max Weber describe esta situación, usando su propia metáfora en este contexto, como una especie de «jaula de hierro» de la que, lamentablemente, no podemos ni sabemos salir. Perdimos la llave, o se destruyó el puente que unía el mundo empírico al de la racionalidad o valor del reino de los fines. Su conciencia ilustrada adquiere un carácter *infeliz*: «*Por desgracia* (sub. mío) no existe un puente que desde el análisis *puramente* empírico de la realidad efectuado con los instrumentos de la explicación causal conduzca a la confirmación o refutación de la «validez» de *cualquier* juicio de valor» («Roscher y Knies) y los problemas lógicos de la escuela histórica de economía», en *El problema de la racionalidad en las ciencias sociales*, ed. J. M. GARCÍA BLANCO, Madrid, 1985, p. 73). Los valores e intereses particulares a los que puede servir la praxis científica son sobrepuestos a la misma, porque estos tienen un carácter o entidad no discernible racionalmente. Por ello, la ciencia se mueve con un método racional en la aprehensión de objetividades, pero en un mundo humano que tiene un carácter finalmente a-rracional. De ahí la radical desorientación, de la que para Weber, no puede escapar el campo científico, con lo que el mundo humano y no humano, deviene finalmente sin-sentido y desfundamentado. Desde esta situación espiritual en la que se encuentra el científico, y desde él el universitario, es posible entender la afirmación de Ortega y Gasset, de que «el científico viene a ser el monje moderno» (Cf. *La misión de la universidad*, op. cit., p. 337). En rigor, para ellos y el mundo moderno no cabría serlo ya de otro modo, aun cuando ello no permita por sí mismo superar el nihilismo de lo humano, como sabe Weber, pues la «tensión entre la esfera de los valores «científicos» y la de la salvación religiosa es totalmente insoluble» («La ciencia como vocación», en *El político y el científico*, ed. F. RUBIO, Madrid, 2003, p. 230).

puede aportar es un conocimiento objetivo y técnico de los medios para alcanzar los valores asumidos por cada cual, o por la política privada, social o pública. La ciencia, y la universidad con ella, lo que suministraría es una clarificación sobre la realización fáctica de cualquier finalidad, que de suyo la vería como a-científica, como algo en cuya racionalidad no puede entrar¹¹. En este sentido, la supuesta «racionalidad» del fin o valor perseguido le viene dada *desde fuera* y se declara «agnóstico» de los valores o fines elegidos. Por tanto, la universidad no puede tener una misión ética sustantiva desde su misma radicalidad racional. Para Weber, y creo que, a mi juicio, da cuenta certeramente del límite donde juega la racionalidad de la universidad moderna: o se hace ciencia y transmisión, o se hace política social¹²; pero si se hace ésta, entonces ya no se cultiva la ciencia sino la política. Así pues, «la característica del conocimiento científico ha de buscarse en la validez `objetiva´ de sus resultados como *verdad*»¹³. Pero esta verdad, sigue enmarcada en una cierta búsqueda de la adecuación entre el conocimiento y la cosa. Por tanto, tiene un carácter estático al pretender inscribirse en el mero plano de la facticidad o del mundo empírico, y de ahí la voluntad de separación de todo elemento normativo o valorativo de la praxis científica más allá de mera ética interna de la lógica científica o la defensa de ciertos valores epistémicos, esto es, del proceder científico que no se integran en una perspectiva ética mayor con las otras dimensiones de la vida humana, del propio sujeto o del contexto social y material donde se despliega su acción. En esta línea, esta verdad científica se mueve desde el supuesto de la desvinculación con el objeto del conocimiento, e incluso con otras dimensiones de su propia praxis vital, por eso el científico o el universitario desde su condición, pueden declararse finalmente irresponsables de la suerte de los otros y de la naturaleza, o de su propia actividad científica.

En esta línea, se pregunta Weber qué significa un proceder *científico* como el que se practica, por ejemplo, desde una revista de investigación, incluso en el campo más cercano a lo humano como es el de las ciencias sociales: «desde una disciplina empírica [se] debe *rechazar radi-*

¹¹ Se trata de un límite epistemológico que se fundamenta en la constatación (desde su marco cultural) de la limitación ontológica o cosmológica de lo real. El ser humano se mueve en el mundo empírico, pero el reino del espíritu (valores, fines, sentido) no está imbricado ni habita en él.

¹² Cf. E. TERRÉN, «Las aulas desencantadas: Max Weber y la educación», en *Política y Sociedad*, n.º 21 (1996), pp. 133 y ss.

¹³ Die «Objektivität» *socialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* (Ed. Joaquín ABELLÁN, *La «objetividad» del conocimiento científico en la ciencia social y en la política social*, Madrid, 2009, p. 66).

calmente (la opinión de que se puedan generar científicamente *juicios de valor*, ya que no es función de una ciencia de la experiencia investigar ideales y normas obligatorias para poder deducir de ahí alguna receta para la práctica)»¹⁴. Lo único que puede hacer es realizar un «análisis científico de los juicios de valor». Qué significa esto. Ayudar a la autoclarificación del fin querido; establecer los medios para conseguir un fin dado; calcular su probabilidad de consecución; en función de ello, valorar *indirectamente* si el propio fin propuesto es racional en virtud de la respectiva situación concreta o si no tiene sentido en función de las circunstancias dada, es decir, su racionalidad «externa» reside en su posibilidad de cumplimiento del fin perseguido, *cualquiera que sea éste*. Además, en caso del eventual logro del fin intencionado, establecer las *consecuencias* que tendría la aplicación de los medios necesarios al fin propuesto en términos de costes o sacrificios. Se trata por tanto de un «análisis crítico *técnico*», pero ya «no es tarea de la ciencia llevar a cabo esa deliberación hasta la toma de decisión, pues esta última es una tarea del hombre que quiere algo: éste sopesa y elige entre valores de que se trate según su propia conciencia y su propia y personal concepción del mundo»¹⁵. Así pues, «si el sujeto que emite un juicio *debe* declararse partidario de esos últimos valores es una cuestión personal, la más personal de todas, es decir, es cuestión de voluntad y de su conciencia, no de un conocimiento empírico»¹⁶. Por eso, una «ciencia empírica no puede enseñar a nadie qué *debe* hacer, sino sólo qué *puede* hacer y, en algunos casos, qué es lo que realmente *quiere* hacer»¹⁷.

Esta es la autoconciencia rigurosa que la actividad científica puede tener sin dejar de ser estrictamente científica o si se quiere, universitaria. Por tanto, contempla el mundo empírico y las realizaciones de los demás, con una cierta ilustración sobre lo que acontece o puede acontecer pero con una rigurosa *neutralidad* que le exime aparentemente de cualquier responsabilidad, aunque esté acompañando la marcha de ese mundo «con los ojos abiertos» viendo lo que pasa.

Veamos ahora brevemente cómo se proyecta esa racionalidad frente al mundo en el que se despliega.

Esta relación de la razón moderna frente al mundo llegará a articularse finalmente como racionalidad estratégica o instrumental. Como

¹⁴ *Ib.*, p. 69.

¹⁵ *Ib.*, p. 72.

¹⁶ *Ib.*, p. 74.

¹⁷ *Ib.*, p. 78.

antes apuntamos, Max Horkheimer da cuenta de este proceso de reducción de la razón a «razón subjetiva»¹⁸, en el fondo una razón desvinculada de los otros y de lo otro, de cualquier instancia objetivante externa y en la que se arraiga. Se trata de la *paradoja constitutiva de la razón moderna*, es un conocimiento sobre el mundo pero que está más allá del mundo, y por tanto se puede llegar a creer no interdependiente de la marcha del mundo.

Max Weber, por su parte, da otra clave para entender esta racionalidad frente al mundo. En la Modernidad culminaría una evolución cultural, en la línea de la secularización del mundo donde acontece finalmente el *desencantamiento del mundo* tras un «proceso de desmagificación»¹⁹. Esto permitió y exigió el proceso de exploración racional y de experimentación sobre el mundo y todo lo material, incluida la corporalidad humana y su propia identidad biológica, como sabemos, porque el proceso avanza hasta nuestros días. Esta dinámica cultural e histórica generará un conocimiento que permitirá ser aplicado técnicamente al servicio de los deseos humanos, guiados por la lógica de la utilidad. Todo lo que existe finalmente debe ser considerado en tanto en cuanto puede ser sometido, transformado o manipulado, obviando todo valor en sí mismo, y por tanto, desencantándonos de las cosas.

Por ello, John Stuart Mill, señalaba que el imperativo racional de la civilización humana, es decir, toda la ciencia y técnica civilizada (o *europea*), «equivale a una censura contra la Naturaleza, a una admisión de que ésta es imperfecta y de que es la tarea del hombre, y su mérito, el estar siempre tratando de corregirla o mitigarla»²⁰. La naturaleza al ser considerada como lo opuesto a lo humano, como su enemigo, sólo es percibida por Mill como *fuentes de crímenes contra la humanidad*. Si la naturaleza es imputada como la gran criminal, se puede entonces entender mejor el hecho de que la acción devastadora que la modernización despliega contra la misma es una lucha hecha «con buena conciencia». Esta modificación y destrucción del medio natural es realizada en aras de fines elevados: «El deber del hombre es cooperar con los bienes benéfi-

¹⁸ «Medios y fines», en *Crítica de la razón instrumental*, op. cit., pp. 45 y ss. Este autor señala con cierta perplejidad cómo, para él, en el último siglo esta racionalidad se ha hecho más definida y preponderante. Sin embargo, a mi juicio, no es sino el despliegue de los presupuestos asumidos siglos antes.

¹⁹ WEBER, M., «La ciencia como vocación», op. cit.

²⁰ MILL, J. S., *Nature* (1874). Citaré por la traducción de C. Mellizo, *La Naturaleza*, Madrid, 1998, p. 42.

cos, no mediante la imitación del curso de la naturaleza, sino esforzándose constantemente en alterarlo y haciendo que la parte de la naturaleza sobre la que podemos ejercer algún control vaya estando cada vez en mayor conformidad con un alto nivel de justicia y bondad»²¹. Aquí se muestra la *hybris*, la soberbia del sujeto moderno frente a la naturaleza. En el fondo, parece que no solo tiene que hacerse viable en el seno natural para poder seguir viviendo, como nos recordaba Ellacuría, sino que más bien tiene que ajustar cuentas con ella²², aunque ello pueda resultar finalmente nihilista para la especie humana.

Pero la autoconfianza de la razón moderna en sí misma frente al mundo, no sólo se proyecta en la dominación de lo natural, sino también en la capacidad de autocorrección de los efectos adversos o colaterales de esa dominación. Se sigue confiando simplemente en que todo este proceso de destrucción puede ser compensado y anulado por el desarrollo del creciente poder de la ciencia y la técnica. La tecnociencia moderna parece no reconocer límites. Esto se presenta como un hecho y no como una proyección ideal. La esencia de la misma podría decirse que radica en su continua aspiración a superar los obstáculos y males físico-naturales, tal y como enfatizó John Stuart Mill. El control del cuerpo, del espacio y recursos naturales, e incluso de los propios desastres sociales y ambientales que pueda ir generando el propio desarrollo moderno, se confía al progresivo avance tecnocientífico que permita corregir las propias disfunciones que va generando y superar los límites que se van encontrando. En este sentido, la técnica moderna parece, por fin, que es la escalera que nos permitirá llegar al cielo de los anhelos de perfección humana. Sin embargo, a partir de la imagen de cuasiomnipotencia que se desprende hoy de la tecnología, y particularmente de la biotecnología, no puede considerarse con la capacidad mediante su único dinamismo para anular los efectos devastadores que nuestra civilización moderna está generando sobre la naturaleza.

2. La crisis de la civilización moderna

Hoy estamos de lleno en la crisis humana y ecológica que este horizonte cultural moderno provoca, pero esta crisis, también revierte final-

²¹ *Ib.*, p. 90.

²² Parece que el sujeto tiene que desplazar a un Dios creador que no hizo bien su trabajo y tiene él que hacerse nuevamente su creador, y esta vez, desde las cenizas cósmicas crear un mundo *ex nihilo*.

mente en una crisis del mismo horizonte. De algún modo, la «ferocidad predatoria»²³ de la que hablaba Ellacuría como dinamismo fundamental de la civilización occidental moderna, también es una autoamenaza. Por eso, señalaba Ellacuría que tenía un carácter *inhumano*, al basarse en un continuo proceso de exclusión de las mayorías del planeta y del propio mundo natural, que lo hacía ser inviable humanamente por su carencia de sostenibilidad o de universalización material y social. En los tiempos postmetafísicos y postmodernos que vivimos, que parecen más bien la culminación de una Modernidad con unas altas dosis de violencia en sus resultados prácticos, el paradigma de la guerra parece constituirse en la mayor certeza. En el plano de las realizaciones de la razón práctica hegemónica, se actúa desde el postulado de que la dominación, en última instancia la muerte del otro/lo otro, es la garantía de la vida de uno. Esta es la mayor seguridad metafísica de nuestro tiempo sociohistórico. O domina, o será dominado.

En este contexto, este *horizonte del sujeto* como realidad primaria y última si es el lugar o ámbito desde el que entender la interacción entre el ser humano y las instancias con las que hace su vida, es un lugar que se nos presenta como problemático y del que tenemos que salir o resituarnos. En este sentido, la crisis que Occidente está globalizando por el mundo puede ser vista como una «necesidad» cultural, como una función de la renuncia que Occidente se autoimpuso desde la Modernidad por su propio marco de verdad y de realidad con su *reducción* antropocéntrica bajo la centralidad del individuo. Pero esta civilización en crisis, todavía se plantea como única alternativa.

Pero como nos recuerda Ellacuría, la forma de vida occidental, tiene graves carencias no sólo por sus disfunciones si no como *modelo o ideal social*, en sus dimensiones de verdad, justicia y realizabilidad.

Nos decía, «si el comportamiento y aun el ideal de unos pocos no puede convertirse en comportamiento y en realidad de la mayor parte de la humanidad, no puede decirse que ese comportamiento y ese ideal sea (...) humano»²⁴, por tanto, no es plenamente un ideal de humanidad en esas condiciones. Y ello porque ese ideal humano, expresado en la forma de vida occidental no es universalizable para la mayoría de seres humanos, y por tanto el grado de verdad es muy limitado.

²³ «Utopía y profetismo» (1998), en *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, I. ELLACURÍA y J. SOBRINO, eds., Madrid-San Salvador, 1990.

²⁴ *Ib.*, p. 406.

En cuanto a la pregunta, no ya por el grado de verdad de lo postulado, sino por su justicia, Ellacuría nos responde que este ideal práctico no es el debido, «porque el estilo de vida propuesto en y por la mecánica de su desarrollo no humaniza, [ni] plenifica»²⁵, se trata de una propuesta que es positivamente injusta porque su dinamismo real es el de la dominación y de la «insolidaridad con la mayor parte de los seres humanos y de los pueblos del mundo, especialmente con los más necesitados»²⁶. Ello supone, en última instancia que la forma de vida desde el que se presenta como realizable el ideal, no sea moral en cuanto a que no atiende a la exigencia racional de universalidad del ideal, por cuanto el disfrute de unos pocos se hace a costa de los demás.

En cuanto a la cuestión práctica, esto es, en lo que tiene de ajustado o de desajustado para su realización práctica, este modelo es desajustado porque no es universalizable «materialmente, por cuanto no hay recursos materiales en la tierra para que todos los países alcanzaran el mismo nivel de producción y de consumo, usufructuado por los países llamados ricos, cuya población no alcanza el 25% de la humanidad»²⁷. Los datos en su globalidad siguen siendo tristemente correctos.

Los cantos de sirena de la postmodernidad quieren despistarnos de que vivimos tiempos *modernos, demasiado modernos*. Por eso, el problema de nuestra época no es la afirmación de certezas perdidas sino de apertura de nuevos sentidos de la historia y con ello la búsqueda de mejores posibilidades de vida para todos. Un mundo, a pesar del diagnóstico de Nietzsche, más humano y por ello, más divino.

Señala John Holloway, que la lucha revolucionaria es hoy «una lucha contra la reificación y la certeza»²⁸. Si Nietzsche nos explica nuestro mundo con su razón cínica, entonces tiene razón Ellacuría, en un sentido más radical, humano y esperanzador: cansados ya de la repetición de la historia de la dominación, hay que «revertir la historia, subvertirla y lanzarla en otra dirección»²⁹.

²⁵ *Ib.*, 407.

²⁶ *Ib.*

²⁷ *Ib.*

²⁸ *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Madrid, 2002, p. 192.

²⁹ «El desafío de las mayorías populares» (1989) en *Escritos universitarios*, San Salvador, 1999, p. 301.

En el último siglo, el desarrollo del nivel de vida en contextos primumundistas, se ha conseguido gracias a un coste ecológico tal, que nuestro nivel de vida actual y nuestro modelo cultural de desarrollo humano se considera que es inviable para proseguir más allá de las próximas décadas. No damos ya tiempo a la naturaleza para autorregenerarse del impacto negativo sobre la misma.

Estamos en un tiempo de desajustes globales que generan los diversos sentidos principales de la crisis actual. Por un lado la crisis de la exclusión social de millones de personas pero por otro, la crisis ecológica por el abuso de los recursos naturales y la alteración o destrucción de los ecosistemas en los que se sostenía la vida humana, y que genera a su vez nuevas crisis sociales. Pero estos desajustes que hacen inviables para muchos la vida humana y no humana, tienen una *fuentes cultural o civilizatoria*: los diferentes modos de habérselas con los otros y con la naturaleza en cada uno de los ámbitos que definen los procesos sociales actuales de la sociedad mundial. En función de las «externalidades» o de las disfunciones que globalmente genera esta civilización moderna avanzada, o «civilización de la riqueza y el capital» como la denominaba Ellacuría, se puede ver el desajuste del horizonte cultural o civilizatorio actual como fuente de diversos desajustes del mundo actual por su responsabilidad en el proceso de globalización o de unificación fáctica de las condiciones de vida humana y no humana que se genera en el planeta. Hay y subsisten diversas tradiciones culturales y religiosas de la humanidad (que tiene a su vez que enfrentar sus propios desajustes internos o sus opresiones particulares), pero estas tradiciones se configuran en buena medida en sus sistemas de vida desde un patrón cultural o civilizatorio hegemónico desde el cual luchan por la supremacía los diversos grupos sociales de la humanidad. Estas tradiciones apenas tienen fuerza para configurar prácticamente las interacciones jurídicas, económicas, científicas, tecnológicas o ecológicas en el conjunto de la humanidad, sino que se definen por usar los mismos recursos culturales que los países de origen occidental en la lucha por la supremacía.

En este sentido, la crisis de la civilización moderna no se resuelve por la adopción de otras alternativas civilizatorias colonizadas con pretensión hegemónica, sino desde la lucha intercultural por enfrentar los supuestos básicos de la matriz cultural moderna, que hoy es global. En este sentido, la liberación de otro horizonte cultural *postmoderno* desde las prácticas sociales críticas que se articulan interculturalmente desde diversas tradiciones occidentales y no occidentales tienen en común tratar de enfrentar los límites de la matriz cultural moderna.

El propio Ellacuría era consciente del problematismo y del desajuste, porque lo podía visibilizar ya desde su contexto histórico, de esa matriz que ha configurado con éxito la sociedad global, pero cuyo éxito es también el propio problema. Traigamos a colación su propio análisis: «Al tratar de concretar algunas de las ideologías que mantienen y justifican esta situación nos referimos a aquella visión que limita al hombre a su ser económico (consumidor-productor) y político (ciudadano abstracto disminuido y manipulado), que reduce la naturaleza a simple recurso económico y que relega a Dios a ciertas funciones reguladoras. Este horizonte cultural dominante, cuya matriz explicativa se encuentra en la Ilustración, debe ser juzgado desde sus efectos negativos: Masa de personas excedentes, naturaleza saqueada y destruida, Dios funcionalizado... Y de un modo global, ruptura de relaciones humanizadoras y fundantes»³⁰. Esa ruptura de las *relaciones humanizadoras y fundantes*, en síntesis expresa los límites de la Modernidad y su propia fecundidad histórica.

El desajustamiento que la actividad humana desde la civilización moderna está generando no puede ser sin más solucionada simplemente desde sus mismos supuestos básicos, sin un cuestionamiento del marco cultural en el que se funda. De algún modo tiene que ser reordenado y reorientado en un *nuevo horizonte de intelección*, que hoy se presenta como necesidad y que se va construyendo en diversas prácticas críticas contrahegemónicas en la lucha por hacer posible no solo otros mundos en este, sino el mismo mundo en el que quepan otros. Los problemas ecológicos y sociales de nuestra época nos hacen cuestionarnos el problematismo del horizonte de la subjetividad moderna. Nos decía Zubiri que un horizonte cultural entra en crisis cuando las cosas «no encajan bien». Cuando el marco desde el que se entienden y son tratadas, se presenta como incapaz de tratar debidamente a las mismas; por tanto, cuando ese ámbito o lugar es visto como la fuente misma del desajuste de las respuestas humanas frente a lo real.

Si el ser humano no es mero trozo del universo, como denunció la Modernidad, tampoco es su envolvente virtual, sino que como avanzó Ellacuría es ambas cosas en intrínseca codeterminación, aunque ese «ambas cosas» esté por construir. Habría que considerar el último siglo como aquel donde se ha hecho visible la dificultad de la Modernidad para articular las respuestas humanas frente a las exigencias de lo

³⁰ «Dimensión ética de la filosofía» (1984), en *Ignacio Ellacuría 20 años después. Actas del Congreso Internacional*, J. A. SENENT y J. MORA (dir.), Sevilla, 2010, p. 493.

real. En cierto modo, esta conciencia de la crisis es el punto desde el que se gesta el intento de superación de los desajustes presentes. Esta crisis cultural es interior en Occidente, pero no se puede afrontar a mi juicio sin una escucha de otras voces que nacen de otros lugares, de otros supuestos culturales negados que interpelan al vigente. Sin embargo, el nuevo horizonte que provea otros ajustes de las acciones humanas con lo real para nosotros, no parte de cero, sino que tiene que transformar críticamente la Modernidad en otro camino de nueva síntesis que no puede ser simplemente un abandono ingenuo e indolente de lo realizado³¹. Se trata, a mi juicio, no ya de contraer el horizonte, como hizo la Modernidad con respecto al anterior, sino de un proceso de ampliación al que socialmente estamos abocados, y del que normativamente empezamos a detectar nuevas consecuencias modificando nuestro modo de relación con los otros, lo natural externo, y la naturaleza que nos constituye. En este sentido, lo postmoderno de las prácticas críticas reside en la reconstitución de las relaciones humanizadoras y fundantes, lo cual no tiene nada que ver con el «postmodernismo» agotado que opera desde la misma ruptura de relaciones que estableció la Modernidad.

3. Qué idea de universidad en Ignacio Ellacuría

Ya hemos apuntado al principio que la idea ellacuriana tenía un cierto carácter contracultural con respecto al ejercicio de racionalidad científica que sintetizó Weber como propio de la ciencias empíricas, sean naturales o sociales. Si Weber nos ofrece una fundamentación de la praxis científica y universitaria moderna desde un ejercicio de la razón que se declara irresponsable de la marcha de lo real, como un observador o notificador de la objetividad del mundo humano y no humano; Ellacuría en la senda de muchos esfuerzos críticos, rompe con ese mito de la irresponsabilidad³², afirmando la corresponsabilidad en la marcha

³¹ Como señala Ellacuría, la necesidad de «comenzar de nuevo», de imprimir un nuevo rumbo a la marcha de la humanidad que se oriente por la superación de los desajustes civilizatorios presentes, no consiste sin más en «comenzar de nada», en «El desafío de la mayorías populares», *op. cit.*, pp. 299-330.

³² Recordemos en este contexto, las palabras de Franz J. Hinkelammert, sobre la universidad y la cultura de la responsabilidad: «enfrentar las amenazas globales es ciertamente un problema político. Pero no se reduce a eso. La universidad no es una instancia política y no tiene que llevar a cabo esas políticas necesarias. Pero este enfrentamiento tiene dimensiones que van mucho más allá de la dimensión política. Toda nuestra cultura

de lo real de la praxis científica y universitaria, fundamentada en otra comprensión de la verdad, histórica y éticamente tensionada³³.

Así, Ellacuría cuando piensa y trata de articular la misión universitaria de otro modo, proyecta una «universidad distinta»³⁴, como para él era y debía ser la Universidad Centroamericana José Simeón de El Salvador, en la que concretó su compromiso y otro modo de hacer universidad. Ésta, por su contexto latinoamericano, atravesado por la injusticia estructural, y su inspiración cristiana, tenía que asumir otro modo de responder universitariamente. Pero ello en el fondo, dado los desafíos globales de la humanidad, la interdependencia y las responsabilidades en la situaciones estructurales del conjunto de la humanidad de cualquier actor institucional, y máxime, desde su mayor poder y posibilidad de incidencia, hoy es lo necesario para cualquier universidad que quiera estar a la altura de su misión histórica, aun cuando su concreta estructuración deba estar definida desde las necesidades de su contexto.

Por ello, una universidad «distinta» no es sólo centro de investigación de la realidad y educación superior de las verdades poseídas por la investigación, sino que tiene una tarea ética desde sí misma frente a la realidad: para la liberación, la transformación o el cambio social. Pero esta tarea, de incidencia política o práctica, no debe de dejar nunca de ser «universitaria» para Ellacuría. Para él la universidad también es el conjunto de las ciencias y del saber, pero se trata de un esfuerzo teórico por saber y por posibilitar un hacer desde ese saber:

«La forma específica con que la universidad debe ponerse al servicio inmediato de todos es dirigiendo su atención, sus esfuerzos y su

y civilización están involucradas. No se puede enfrentar las amenazas globales sin desarrollar una cultura que permita y empuje hacia la responsabilidad en relación con estas amenazas globales. Sin embargo, no puede empujar hacia la responsabilidad sino en el ámbito de una gran esperanza. Responsabilidad presupone esta esperanza. Si nos damos cuenta de eso, aparece una función clave, cuyo cumplimiento no compete exclusivamente a la universidad, pero depende en parte importante de ella. La universidad es un lugar clave en nuestra sociedad donde es formulada y desarrollada nuestra cultura. La función que aparece es la de la promoción de una cultura que sea cultura de la responsabilidad basada en una cultura de la esperanza», en «La universidad frente a la globalización» en *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, Heredia, Costa Rica, 2003, p. 369-370.

³³ «La verdad, a su vez, no es total hasta que muestre su capacidad operativa, su capacidad de hacer justicia», en «Discurso de la Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» en la firma del contrato con el Banco Interamericano de Desarrollo (BID)» (1971) en *Escritos universitarios*, op. cit., p. 25.

³⁴ Cf. «Diez años después, ¿es posible una universidad distinta» (1975), en *Escritos universitarios*, op. cit., pp. 49-92.

funcionamiento al estudio de aquellas estructuras que, por ser estructuras, condicionan para bien o para mal la vida de todos los ciudadanos. Debe analizarla críticamente, debe contribuir universitariamente a la denuncia y destrucción de las injustas, debe crear modelos nuevos para que la sociedad () pueda ponerlas en marcha»³⁵. Por ello, la universidad en su servicio a la sociedad asume también, si es que se sitúa en el plano de la afirmación potenciadora y no en el de la mera reproducción, *una tarea crítica y creadora*.

Si esto es así, ¿dónde queda la dimensión de verdad como misión esencial desde la que debe definirse la universidad? Nos dice Ellacuría que «la universidad debe ser, ciertamente, un laboratorio de la verdad. Pero la verdad no se encuentra tan sólo; se hace también. Más aún, la verdad encontrada debe ser una verdad operativa, aunque sin olvidar que la acción para hacer realidad la verdad, debe ser ella misma verdadera, es decir, no ajena al menester intelectual. Esta totalidad de verdad y realización es la que justifica el sentido universitario»³⁶ de la incidencia social.

Por tanto, junto al carácter de una búsqueda de la verdad objetiva y técnica, como clarificación de los procesos sociales, hay un indisociable carácter ético, puesto que la verdad no es puramente lo dado, simple objetividad, apunta en su misma estructura a otras posibilidades de lo real, de ahí que incluya la dimensión de *lo que puede y debe ser hecho*³⁷. En este sentido, tiene la búsqueda de la verdad también una dimensión de justicia que no es simplemente cuestión de probidad científica, sino que arraiga en su carácter realizativo, no es solo la verdad de lo que se da, sino de lo que puede darse en la mutua implicación entre inteligencia y realidad. La verdad no es solo *factum*, sino un *faciendum*,

³⁵ «Discurso de la Universidad Centroamericana...», *op. cit.*, p. 22.

³⁶ «Discurso de la Universidad Centroamericana», *op. cit.*, p. 23. En esta línea, es la búsqueda de la verdad desde la que se define el quehacer universitario, pero se trata de una «verdad social, que sea el encuentro y realización de lo que a todos es debido. De ahí que entienda como su principal misión ser conciencia crítica y creadora de la realidad (). Sobre esa realidad debe orientar su propia planeación. No pretendemos ser activistas, pero sí exigimos para nosotros aquella autonomía en el pensamiento y en la comunicación, que nos permita el acceso a toda fuente de verdad, que nos permita comunicarla, que nos permite aquella forma sublime de acción que es el pensamiento, que en la justicia consruye libertad», *ib.*, p. 24.

³⁷ He analizado con más detalle esta cuestión del carácter abierto y ético del conocimiento en el juego de la acción humana a partir del análisis ellacuriano en «El problema del ajuste y desajuste: hacia una nueva dimensión de lo normativo», en *Ignacio Ellacuría 20 años después. Actas del Congreso Internacional*, *op. cit.*, pp. 243-248.

un hacerse dinámico, por eso es histórica y nos permite y exige la opcionalidad como algo constitutivo de la razón humana. Por eso este *faciendum*, puede apuntar, si nos decantamos opcional y éticamente hacia el polo de la afirmación, hacia la liberación de todos. No se aquieta en lo dado como algo estático, sino que puede avanzar en una elección consciente y crítica de una meta social que adquiere razonabilidad en función de la vida humana y no humana que permite. Por tanto, no es una tarea de sustitución o anulación de la libertad y responsabilidad de los otros, sino que se trata de una *tarea mayéutica*, que ayuda a dar a luz, que colabora desde los saberes en la promoción de los caminos para alcanzar la libertad, y a su vez, para seguir sosteniendo la posibilidad radical de seguir construyendo la historia. Junto al análisis crítico de lo que hay, y del dinamismo en que está inscrito, se proyecta así la *tarea creativa y propositiva* de otro marco cultural que apure nuevamente unas mejores posibilidades desde otro principio fundante para la inserción en el mundo de la praxis científica y universitaria.

Por ello, el universitario o el científico, no puede solo contemplar desde fuera los procesos naturales, sociales o personales, sino que tiene una corresponsabilidad en la *plenificación* de esos procesos.

De ahí que el científico, el universitario o la universidad como un todo, no se encuentren en una cómoda (o triste) neutralidad ante los procesos que simplemente describen o explican. Solía decir Ellacuría, que era libremente parcial hacia la causa de los pobres. En la parcialidad hacia lo que está siendo negado e impedido en su pleno despliegue de lo que podría ser para que llegara a ser lo que debía, hay una opción teórica radical que nace de otro principio constitutivo del marco de acción científico-universitario. En el ejercicio de la libertad científica o universitaria, hay un decantamiento o no, por la superación de la negatividad de la realidad, y máxime en la realidad humana. En la estructura de cada situación histórica en que se desarrolla el quehacer universitario, o se toma partido activamente por su superación, o sin tomarlo ya se ha hecho una opción por su continuidad. Por ello, la postura ellacuriana se mueve reflexiva y éticamente en el conjunto de los muchos esfuerzos críticos que señalan los límites de la racionalidad científica clásica y en la necesidad de ampliar el horizonte o marco de realidad y verdad desde donde opera la ciencia y la universidad moderna.

En el contexto de nuestra realidad histórica de hoy, la misión al tener un carácter radicalmente histórico por ser primariamente actividad humana, implica y supone la articulación del conocimiento y de saberes

con aquella realidad histórica que se quiere «iluminar y transformar»³⁸. Si ésta ha alcanzado un carácter global, la lucha histórica y ética en que inscribe la acción universitaria sería, a nuestro juicio, la producción de otro mundo que supere las amenazas y la negatividad del presente, «por medio del análisis racional de la situación y el esfuerzo creativo por encontrar su remedio»³⁹. En ese análisis racional entran la escucha de los procesos sociales, no simplemente como objetos posibles sino también con su propia articulación, con su ser y saber negado, despojado a veces, por ello, es un saber que ilumina *con* y *desde* los otros sujetos del proceso, por tanto, en diálogo con ellos.

Para ello, creo que debemos andar hacia la práctica de lo que Boaventura de Sousa Santos denomina una «ecología de saberes». Lo cual implica una profundización de la investigación-acción que supone una «revolución epistemológica» en el seno de la universidad. La ecología de saberes consiste en la promoción de diálogos entre el saber científico y humanístico que la universidad produce y los saberes populares, tradicionales o de otras culturas que circulan en la sociedad⁴⁰. Como es el caso de las culturas indígenas o campesinas, pero también en los países centrales donde «otros conocimientos, filosóficos, de sentido común, éticos e inclusive religiosos»⁴¹ comienzan a incluirse en el debate en el espacio público ofreciendo otras orientaciones sobre los procesos sociales. En esta línea, debemos señalar que a nuestro juicio, Ellacuría puso en marcha esa «ecología de saberes», también al situarse desde su matriz cristiana en diálogo con la ciencia y el pensamiento moderno, pero también desde el contexto histórico y cultural centroamericano. Desde ahí, articuló una praxis universitaria, donde en particular la «inspiración cristiana», tenía para él una especial fecundidad

³⁸ «Discurso de graduación en la Universidad de Santa Clara» (1982), *Escritos universitarios*, op. cit., p. 225.

³⁹ *Ib.*

⁴⁰ «Junto a la euforia tecnológica ocurre hoy una situación de falta de confianza epistemológica en la ciencia, derivada de la creciente visibilidad de las consecuencias perversas de algunos progresos científicos y del hecho de que muchas de las promesas de la ciencia moderna todavía no se han cumplido (...) la universidad, al especializarse en el conocimiento científico y al considerarlo como la única forma de conocimiento válido, contribuyó activamente a la descalificación e inclusive a la destrucción de mucho conocimiento no científico y con eso, contribuyó a la marginación de los grupos sociales que disponían de esas formas de conocimiento. Es decir, que la injusticia social, contiene en su seno una injusticia cognitiva», en *La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipadora de la universidad*, Buenos Aires, 2005, p. 57.

⁴¹ *Ib.*

para dicha actividad⁴², pero no por «cristianizar» confesionalmente la universidad, sino por estar efectivamente enraizado en una experiencia que le permitió otro modo de hacer ciencia y universidad.

4. La matriz cristiana e ignaciana de la visión ellacuriana de la misión universitaria: «hagamos redención del género humano»

En la línea señalada anteriormente, cabría destacar pues que en la redefinición y ampliación de lo que debe entenderse como acción científica y universitaria, jugó un papel central su experiencia cristiana en el seno de la tradición ignaciana. Si hacemos una síntesis de ello, diría que el motor de su praxis universitaria arranca de un modo de ver, sentir y de estar en la realidad, no de carácter sólo contemplativo y clarividente de los destinos de los procesos sociales, sino responsablemente compasivo y liberador: frente al puro conocimiento de la continuidad de la negatividad, surge la dinámica central del «hagamos redención del género humano»⁴³. La misión universitaria para Ellacuría es una síntesis del modo de vida teórico y del modo de vida ético arraigado en una tradición espiritual que le permite hacer esa síntesis.

⁴² «El cristianismo, realmente entendido, defiende y promueve una serie de valores fundamentales que son esenciales para nuestro proceso histórico y, por lo tanto, de gran servicio para una labor universitaria comprometida con el proceso histórico. Ve en los más necesitados, de una forma o de otra, a los redentores de la historia, a los privilegiados del reino de Dios, en oposición a los privilegiados de este mundo, propugna la negación de elementos deshumanizadores como son el ansia de riqueza, de honores, de poder, el halago de los poderosos de este mundo; propugna la sustitución del egoísmo por el amor como motor de la vida humana y de la historia y pone el centro de interés en el otro, en la entrega a los demás, más que en la exigencia de los otros; quiere más servir que ser servido; promueve el rechazo de las desigualdades injustas; afirma el valor trascendente de la vida humana, el valor de la persona, vista desde el Hijo de Dios y, consiguientemente, la solidaridad y fraternidad entre todos los hombres; despierta la necesidad de un futuro siempre mayor y desata así la esperanza activa de quienes quieren hacer un mundo más justo en el que, por lo mismo, Dios puede mostrarse más plenamente; ve en la negación del hombre y de la fraternidad humana la negación radical de Dios y, en este sentido, del principio de toda realidad y realización humana... Como todos esos valores no son puras confesiones ideales, sino exigencias fundamentales que han de ser vividas y ejecutadas, la presencia de la inspiración cristiana, sin necesidad de muchas confesiones explícitas, es un principio potenciador del trabajo universitario», en «Diez años después...» *op. cit.*, pp. 91-92.

⁴³ Ignacio de LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, n.º 107, en *Obras de san Ignacio de Loyola*, Madrid, 1997, p. 249.

Por ello, nos puede decir, sobre el carácter cristiano de su acción universitaria que «una universidad de inspiración cristiana no puede tener duda sobre el partido que ha de tomar. No siendo posible en un momento histórico la superación anuladora de las diferencias, tiene que ponerse de parte de aquellos sectores, que ya sólo por esta razón cuantitativa puede considerarse como la auténtica representativa de los intereses generales, sino que son la mayoría injustamente deshumanizada. En este sentido no pueden ser las clases dominantes el criterio de su orientación, sino los intereses objetivos, científicamente procesados de las mayorías populares»⁴⁴.

Esta era por tanto, una forma de poner a producir esa matriz cristiana. Ello implica *otro sujeto que labora con la verdad*, que pone en marcha un modelo de racionalidad que «trasciende el análisis». Es decir, no se trata solo de un ejercicio intelectual el que se pide, sino en última instancia de un ejercicio vital y por ello integral. No se trata sólo de llevar una vida intelectual (*bios theoretikós*), sino una vida ética (*bios ethicós*), donde se pone en juego no solo una forma de pensar o de conocimiento, sino una forma de estar, de hacerse y de responder a la realidad. Ello implica ya un modelo que trasciende el análisis de la fría lógica de la racionalidad científica moderna, donde el sujeto no está implicado en el objeto y ni siquiera se realiza como sujeto, porque al carecer de extensión no pertenece al mundo, como nos diría Descartes en los inicios de la constitución de la ciencia empírica moderna.

Ello exige sujetos no desintegrados, sino que han sido capaces de hacer, ya desde sí mismos, la síntesis compleja que permite responder con seriedad y radicalidad a las carencias de la cultura actual, sujetos que aúnan fe, cultura y sensibilidad: «fe sólida y profunda, de cultura seria y de auténtica sensibilidad humana y social»⁴⁵; que reúnen «ciencia y virtud», dos elementos disociados en la racionalidad moderna, uno en el espacio público, y el otro en su caso en el privado, y que exigen articular cultura y responsabilidad.

¿Desde dónde se nutre ese trabajo? Ello nos remite a la «fuente de su espiritualidad». En particular, en la tradición ignaciana se nutre de la experiencia configuradora de los *ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola, como fuente de su sensibilidad humana y social. Y ello, porque los ejercicios no son en primer término una forma de indoctrinamiento (aunque impliquen algunas doctrinas) ni de proyección de una cultura sobre

⁴⁴ *Ib.*, p. 55.

⁴⁵ Benedicto XVI en «Alocución a la Congregación General 35 de la Compañía de Jesús», en *Congregación General 35 de la Compañía de Jesús, Roma 2008*.

otra, sino un método de trabajo con la sensibilidad y la afectividad, que supone una «reconversión libidinal»⁴⁶, y que desde ahí va posibilitando al sujeto la creatividad para desarrollar otros modo de responder a la realidad y en su caso confrontarse con otras respuestas. Es una experiencia interior que no queda encapsulada, no es simple *illusio*, o creencia, puesto que si va conformando la subjetividad, lo lanza por su propia dinámica a concretar determinaciones exteriores desde sus acciones: «en la disposición de su vida»⁴⁷. Por tanto, los ejercicios, en su creatividad externa son generadores no de «conocimiento» sino de otra forma de vida y suponen en este sentido una *matriz cultural*. «Matriz cultural» aquí es sinónimo de proceso civilizatorio, porque lanza a recrear todos los modos de vida en que se concreta la vida humana y social, por tanto, no es un asunto sólo de formas de pensar, valores, creencias, narraciones..., incluye las dimensiones simbólicas e intelectuales pero no se acaba en ellas, sin recrear las otras dimensiones de las prácticas sociales. Si no fuera así, entonces, no podría generar otras estructuras sociales. Se trata de que desde esa matriz, el sujeto renovado en ella (desde otras *habitudes* o modos de enfrentarse a las cosas), vive ya desde otros supuestos las diversas dimensiones de vida social. Esto le abre a la lucha por la generación de nuevas estructuras o modos sociales de habérselas con los político, lo económico, social, religioso, jurídico, lo natural

En este sentido, se pueden generar sujetos «contraculturales» como nos muestra el caso de Ellacuría y sus compañeros, y de tantos otros, en la medida en que no se adaptan a reproducir el modo existente de vivir esos ámbitos, y luchan por abrir y consolidar otras formas de relación o participación en el poder (estructura política), en la iglesia y frente a otras religiones (campo religioso e interreligioso), de relacionarse con los bienes materiales (economía), con las leyes (campo jurídico), la naturaleza, con los otros del cuerpo social (estructura social), con la ciencia y la educación (generación y socialización del conocimiento social), otros pueblos y culturas (relaciones intersociales e interétnicas). Esto produce a veces, pequeñas experiencias sociales que «apuntan a otro mundo», otra tendencia plural con respecto a dirección principal que llevó o lleva la sociedad moderna⁴⁸.

⁴⁶ DOMÍNGUEZ MORANO, C., *Psicodinámica de los ejercicios ignacianos*, ed. Sal Terrae-Mensajero, 2003, p. 43.

⁴⁷ Ignacio DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, *op. cit.*, n.º 1, 4.

⁴⁸ Otras fueron grandes experiencias en el sentido en que generaron «otros mundos», es decir, otras estructuras sociales, como pudo ser la experiencia de las *reducciones* en América Latina, distintos al modo hegemónico en que se articuló las relaciones intersociales e interétnicas en la primera Modernidad.

Por ello, la virtualidad práctica de esta fuente espiritual, no consiste en una *fuga mundi*. Como señala Carlos Domínguez para Ignacio «la experiencia religiosa debe tener una repercusión decisiva en la configuración de la vida (*en la disposición de su vida*)». No puede quedar reducida interiormente, en última instancia como mera *ilusión*, como una experiencia imaginaria. Por ello, aunque pueda llegar a darse⁴⁹, no se trata de la «creación de un mundo afectivo que tan solo busca huir del enfrentamiento con la realidad, o, dicho de otra manera, reducido a un mundo fantasmático apartado de lo real, de lo intersubjetivo y, por tanto, no relativizado por el enfrentamiento con ningún tipo de límite»⁵⁰. Si la experiencia va conformando las estructuras psíquicas de la persona, entonces le remite a su propia responsabilidad de estar e incidir en el mundo desde un horizonte de transformación. La persona tendrá que ir creando sus propias respuestas. No es por tanto, una *fuga mundi*, sino una *generatio mundi*, la producción de otro mundo.

Por tanto, no es cuestión de meras creencias, o de preferencias axiológicas indiscernibles en sí mismas según la lógica moderna, sino de una formación de la sensibilidad y de las estructuras de la praxis de la persona que se orienta por la praxis de Jesús de Nazaret, y que lo dota de relevancia pública y transformadora en el seno del conjunto de las prácticas científicas, universitarias y sociales.

Por ello, «el caso Ellacuría», revela una validez que puede ser reconocida por gentes de diversas tradiciones y creencias puesto que generó una praxis crítica que se suma a los esfuerzos de la humanidad por subvertir la historia, y en ese sentido, su razón crítica, universitaria y cristiana se hace «razonable» para muchos.

⁴⁹ Recordemos aquí, que Ignacio de Loyola, hombre de mucha experiencia espiritual, un «místico» como ha sido reconocido en el siglo xx, tenía a su vez un fuerte sentido crítico y de sospecha frente a la pura o mera práctica mística cuando no conforma de hecho a la persona y lo sitúa de un modo nuevo en su praxis de seguimiento. Así, una cita obligada es la del P. Gonçalves da Câmara en su *Memorial* sobre dichos y hechos de Ignacio de Loyola, cuando comenta lo siguiente: «“(A) un verdaderamente mortificado bástale un cuarto de hora para se unir a Dios en oración”. Y no sé si entonces añadió sobre este mismo tema lo que le oímos decir otras muchas veces: que de cien personas muy dadas a la oración, noventa serían ilusas. Y de esto me acuerdo muy claramente, aunque dudo si decía noventa y nueve» (*Recuerdos ignacianos. Memorial de Luis Gonçalves da Câmara*, Benigno HERNÁNDEZ MONTES (ed.), Ed. Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander, 1992, p. 149 [n.º 196]. Sobre esto se puede ver «La oración en los ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola», A. M. CHÉRCOLÉS, Cuadernos EIDES, Barcelona, Cij, Julio 2007, n.º 49.

⁵⁰ *Psicodinámica de los ejercicios ignacianos*, Ib.

El pensamiento de Ellacuría en torno a la reconciliación

por José Sols Lucia

*Conferencia pronunciada
el 10 de noviembre de 2009*

Forum Deusto

El pensamiento de Ellacuría en torno a la reconciliación

José Sols Lucia

Doctor en Teología y Licenciado en Historia Contemporánea

Ojalá que esta reflexión
acerca de Ignacio Ellacuría,
vasco universal,
pueda contribuir
a que algún día haya paz
en la tierra de todos los vascos.

1. De qué vamos a hablar

Ignacio Ellacuría fue una figura extraordinaria en muchos sentidos. La mayor parte de las cosas que le tocó vivir fueron impredecibles. Su trayectoria de formación como jesuita esbozaba una persona que se pasaría la vida como profesor de filosofía en las relativamente tranquilas aulas de la universidad, para lo cual había estudiado en Quito, en Innsbruck y en Madrid. De hecho, fue profesor de universidad hasta el final de su vida. Incluso murió en su campus universitario. No obstante, todo aconteció de un modo muy distinto a lo previsto. Los convulsos años 60, y los no menos movidos años 70, llevaron a Ellacuría a entender que toda su vida (su ser intelectual, su ser universitario, su ser cristiano, su ser jesuita, su ser presbítero) tenía que orientarse al servicio de las mayorías populares que en América Latina sufrían la pobreza socioeconómica y la opresión política propias del sistema poscolonial. Por si esto fuera poco, Ellacuría tuvo el acierto de no caer en la tentación de menospreciar la tradición cultural y filosófica europea, como hicieron otros, urgidos por el imperativo de servir a causas históricas de manera más práctica e inmediata. Al contrario, Ellacuría se pegó a la rueda de un gran filósofo, Xavier Zubiri, vasco como él, cuyo edificio filosófico, uno de los más formidables del siglo xx, contribuyó a construir.

Entre las convulsiones que le tocó vivir a Ellacuría estuvo la fuerte represión militar a los movimientos de protesta en El Salvador, que pedían

un cambio estructural, concretamente una reforma agraria que permitiera a los campesinos vivir de la tierra, en lugar de verse obligados a abandonarla para apiñarse de mala manera en los suburbios de la capital, como el inmundo barrio de La Chacra. Y le tocó vivir también la guerra civil entre dos bandos: por un lado, el Frente, formado por el FMLN (Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional) y el FDR (Frente Democrático Revolucionario), y por otro el ejército nacional, apoyado por la oligarquía nacional (las famosas «catorce familias») y por el gobierno de los Estados Unidos de Ronald Reagan (1980-88) y de George Bush padre (1988-92). El papel de Ignacio Ellacuría, y de la UCA de El Salvador en general (Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas»), de la que él fue rector desde 1979 hasta su muerte, en 1989, tuvo una relevancia enorme para preparar los Acuerdos de Paz de 1992. Ellacuría reflexionó mucho sobre el proceso de paz, escribió abundantes artículos, tuvo numerosas intervenciones en televisión, y nos dejó un formidable *corpus* sobre el tema de la paz y de la reconciliación, sin duda uno de los más interesantes de finales del siglo xx, que aquí analizaremos.

Nuestro objetivo no consistirá simplemente en analizar los textos de Ellacuría en su contexto histórico centroamericano de los años 80, sino sobre todo en extraer su reflexión acerca de la posibilidad de un proceso de paz en medio de un conflicto armado y acerca de la posibilidad de llegar a una reconciliación social y nacional, de manera que esta aportación suya pueda ser inspiradora para otros contextos históricos más cercanos a nosotros.

2. Algo de memoria histórica. El conflicto salvadoreño de los años 1970-92 en el marco de una doble coordenada internacional: Norte-Sur (la América Latina poscolonial) y Este-Oeste (la Guerra Fría)

Debemos recordar los parámetros históricos en los que se movió su reflexión para entender la aportación de Ellacuría.¹

2.1. Estructura socioeconómica poscolonial

El Salvador tiene una estructura económica que viene del colonialismo, un sistema semifeudal y semicolonial. La mayor parte de la tie-

¹ Seguiremos aquí el hilo del capítulo 1 de nuestro libro, SOLS, J.: *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Trotta, Madrid, 1999. Algunos párrafos están tomados de allí. No los citaremos cada vez.

rra cultivable de El Salvador está en propiedad de unas pocas manos, las de las grandes familias salvadoreñas, descendientes de colonos. El cultivo que desde el período colonial se elabora en El Salvador es principalmente el café. No se trata de un sistema de cultivo para consumo de los salvadoreños, sino de un plan colonial en el que a cada región o subregión se le encomienda un producto para ser exportado: el consumidor está en el extranjero. En ese plan colonial, a El Salvador le toca el café y algo el algodón. El agricultor depende exclusivamente de la exportación y, por tanto, está sometido a los vaivenes de un mercado internacional que escapa a su control. Además, el café requiere mucho tiempo hasta que se produce la cosecha, por lo cual se necesita tener un capital inicial importante para subsistir y para trabajar el campo. Esto hizo que, durante décadas, los pequeños productores, agobiados por la necesidad de dinero, vendieran la futura cosecha a mitad del precio que luego tendría en el mercado, con el fin de disponer ya de dinero líquido. Son los grandes propietarios los que obtenían notables beneficios con esta operación de préstamo, sin tener que molestarse en trabajar el campo. Para complicar más la situación de los pequeños agricultores, que eran la mayoría de la población, el sistema fiscal perjudicaba a los pequeños productores, progresivamente endeudados, y favorecía a los grandes. Poco a poco, los campesinos fueron cediendo las tierras a los grandes propietarios, que no siempre las continuaron trabajando, y emigraron a la capital o al extranjero, sobre todo a los Estados Unidos, donde realizarían oficios en los estratos inferiores de la escala social.

El cultivo del algodón, otro fruto de la época colonial, requería muy poca mano de obra. Por ello, allí donde se implantaba, sobraban campesinos, que también acabaron emigrando a la capital o al extranjero.

En El Salvador hubo un crecimiento demográfico importante, sólo atenuado por las grandes masacres y por los procesos migratorios hacia el extranjero. Ese crecimiento, unido a la urgencia por obtener beneficios en el campo, llevó a un uso demasiado intensivo de la tierra durante décadas, con lo que se fue produciendo un agotamiento de la tierra. El hecho de haber importantes extensiones de terreno salvadoreño que ya no servían para el cultivo provocó una emigración a la capital o al extranjero.

De este modo, a lo largo del siglo xx, El Salvador ha permanecido con una estructura social en forma de pirámide achatada y escalonada. En la ancha base están la gran mayoría de campesinos endeudados o sin tierra y la población que ocupa los suburbios de la capital sin ofi-

cio ni beneficio. En el discreto centro de la pirámide hay una creciente clase media, con ingresos aceptables, suficientes para vivir entre la modestia y la holgura: profesores, abogados, periodistas, médicos, empleados de empresas, etc. Finalmente, en la estrechísima cúspide se encuentran las grandes familias, con una riqueza extraordinaria, con lujosas mansiones, tanto en El Salvador como en Estados Unidos, propietarias de gran parte de la tierra, de los bancos y de todos los grandes negocios del país, beneficiarias de préstamos a los pequeños propietarios. Dicho brevemente: la riqueza del país está en manos de las denominadas «catorce familias», que en la mayoría de los casos no invierten su riqueza para que dé fruto agrícola o industrial. Esto es lo que se denomina «origen estructural de la crisis salvadoreña».

2.2. *Los movimientos revolucionarios*

Los movimientos de izquierda quedaron como aletargados después de la masacre de 1932, en la que el ejército mató a cerca de 30.000 personas en pocos días, cuando el movimiento comunista empezaba a tomar cuerpo en el país. Con las noticias del triunfo de la revolución cubana de 1959, los movimientos de izquierda retomaron fuerza. Estos movimientos fueron consolidándose a lo largo de los años 60. El Concilio Vaticano II y, poco después, la Conferencia de Medellín (1968) hicieron ver, por primera vez, que la Iglesia tenía que dejar de legitimar el sistema establecido y debía promover un cambio de estructuras. Muchos hombres de Iglesia empezaron a concienciar a la multitud de su dignidad en cuanto seres humanos y de la necesidad de cambiar las cosas, a poder ser pacíficamente.

Durante los 70 creció el descontento popular por los fraudes electorales sucesivos, por la marcha atrás en la reforma agraria, por el fracasado golpe de Estado de 1979, que pretendía hacer avanzar algo el país en la dirección de una mayor justicia social, y por el aumento de las masacres a civiles perpetradas por el ejército y por paramilitares. El asesinato del arzobispo de San Salvador, Monseñor Óscar Arnulfo Romero, en marzo de 1980, gran defensor de los pobres y promotor de cambios estructurales en el país, hizo ver que la protesta pacífica ya no tenía futuro. Por todo ello, el 10 de octubre de 1980 diferentes grupos revolucionarios se unieron en el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN), que a su vez se uniría con el Frente Democrático Revolucionario (FDR), con la idea de constituir un Gobierno Democrático Revolucionario (GDR), que, de hecho, nunca llegó a existir. Así, la suma de una política de reformas que no reformaban nada, de un ejér-

cito que masacraba multitudes, y de unos grupos de izquierda que se unieron en un frente guerrillero común, daría lugar a una guerra civil de 12 años.

2.3. *La reforma agraria*

Uno de los puntos centrales a abordar en lo que concernía a la estructura del país era la reforma agraria. El sistema de propiedad y de explotación de la tierra era la cuna de los grandes males del país. Sólo una gran reforma a nivel nacional podía acabar con ello. En los años 60 y sobre todo en los 70, ya en tiempo de Ellacuría, se habló a menudo de esta reforma. A mediados de la década de los 70 el gobierno comprendió que era mejor llevar a cabo una reforma moderada para calmar los ánimos antes de que una oleada revolucionaria tomara las riendas del país. No obstante, en 1976, el gobierno y la asamblea legislativa cedieron a las presiones de las grandes familias, por lo que el plan de reforma se fue a pique. Fue substituido por uno nuevo que no valía nada. Ellacuría fue contundente e irónico en un editorial de ECA: «a sus órdenes, mi capital».

Se abrieron antiguas heridas. La izquierda revolucionaria perdía progresivamente la confianza en la posibilidad de cambios moderados anunciados por el gobierno. La vía de la insurrección revolucionaria se iba mostrando poco a poco como la única posible en un país donde una minoría rica lograba siempre lo que quería, legal o ilegalmente. Conviene recordar que en las elecciones de 1972 y de 1977 hubo fraude electoral, con lo que el pueblo aumentó su desconfianza en la democracia.

2.4. *El interés norteamericano por la región*

Durante estas décadas que siguieron a la Segunda Guerra Mundial, y en una mapa geopolítico mundial presidido por la Guerra Fría con su polaridad Este-Oeste, y más aún después de la revolución comunista cubana de 1959, los Estados Unidos empezaron a tener un progresivo interés en controlar la región centroamericana. El «patio trasero» de los Estados Unidos tenía que estar limpio. Las sucesivas administraciones norteamericanas apoyaron a la oligarquía de El Salvador y al ejército y les ayudaron a plantar cara al movimiento insurgente. En los 70 este apoyo fue algo moderado, pues El Salvador no era un país demasiado importante dentro de la región centroamericana: poca extensión de terreno, poca población (aunque en rápido crecimiento), sólo tiene

costa en el Pacífico. No cabe duda de que Guatemala, Honduras, Nicaragua o Panamá eran mucho más importantes a la vista de los Estados Unidos. Pero en 1979 triunfó la revolución sandinista en Nicaragua. Al mismo tiempo, el movimiento popular salvadoreño crecía con fuerza, Monseñor Óscar Romero clamaba cada vez con más ímpetu contra la estructura injusta y contra los asesinatos que los paramilitares perpetraban entre la población civil, y la UCA era un bastión de crítica política de alto nivel. La Administración Carter, primero, y sobre todo la Administración Reagan, después, cogieron miedo a este pequeño país, y empezaron a temer que se convirtiera en una nueva Cuba, pequeña pero molesta, como una piedrecilla en el zapato. La revolución se podía extender de un país a otro como la pólvora y acabar alcanzando a los grandes países: Colombia, Chile, Argentina, Perú, etc.

La Administración Reagan-Bush, durante la década de los 80, no se privó de ningún medio para ayudar a la oligarquía salvadoreña y al ejército. Con el descontento por las sucesivas juntas reformadoras que fracasaron, aumentó la fuerza de los grupos de izquierda, y con ellos la preocupación de los Estados Unidos. En la década de los 80, con la nueva Administración Reagan, El Salvador recibió todo tipo de ayuda económica y militar para acabar con el movimiento revolucionario. El Salvador, a pesar de ser una pequeña nación, fue durante aquellos años uno de los países más ayudados económicamente por los Estados Unidos, ayuda encaminada exclusivamente a derrotar al Frente. Durante la primera Administración Reagan (1980-84), la ayuda norteamericana para gastos de guerra fue enorme. En los años 80, la injerencia norteamericana en El Salvador fue total. La embajada norteamericana se convirtió durante esta década en el lugar donde se tomaban las grandes decisiones políticas y militares.

2.5. *La Fuerza Armada y las masacres*

A lo largo del segundo tercio del siglo xx, la Fuerza Armada salvadoreña tuvo una presencia ininterrumpida en la vida política del país. A finales de los 70 y sobre todo a inicios de los 80, grupos de paramilitares, en general liderados por el Mayor Roberto D'Aubuisson, llevaron a cabo masacres entre la población civil. El objetivo de las masacres era triple: 1/ causar bajas en el movimiento guerrillero; 2/ desmoralizar a la población y hacerle comprender que todo intento revolucionario era vano, ya que las represalias podían ser crueles; y 3/ disminuir la población campesina. No se trataba de masacres improvisadas, llevadas a cabo en caliente, sino de operaciones programadas fríamente y

aprendidas en cursos impartidos por los norteamericanos. Una prueba de ello fue lo acontecido en el entierro de Monseñor Romero. Las masacres abundaron durante los primeros años de la década de los 80.

2.6. *La guerra de 1981-1992*

La guerra de 1981-1992 fue una guerra civil como tantas otras, con dos ejércitos muy equilibrados: el ejército nacional, con un fuerte apoyo logístico y económico de los Estados Unidos, y el ejército guerrillero, con un dominio notable de los desplazamientos por el país, con habilidad para capturar armas del enemigo, con respaldo del gobierno sandinista de Nicaragua y también de Cuba y de la URSS. La gran carencia de la guerrilla era el espacio aéreo: no tenían aviación ni buenas baterías antiaéreas. La Administración norteamericana siempre temió que la región centroamericana se convirtiera en un «nuevo Vietnam» (lo cual habría sido nefasto para que el Congreso siguiera votando a favor de la ayuda económica y militar), y por ello evitó la implicación directa de soldados norteamericanos en los combates (excepto en Granada y en Panamá), aunque la presencia militar norteamericana fue muy importante en El Salvador, y en muchos casos semejante a la de Vietnam: uso de napalm, bombardeos masivos a los bosques donde se ocultaba la guerrilla, asesinato de población civil inocente bajo la «acusación» de ayudar al enemigo, uso desmesurado de material bélico sin atender a los gastos, etc.

Ellacuría concluyó muy pronto que nadie podía ganar la guerra por estar equilibradas las fuerzas. Ni unos ni otros le hacían caso, a pesar de que a menudo le consultaban. El gobierno estaba convencido de acabar aplastando a esa guerrilla con la poderosa ayuda norteamericana. La guerrilla estaba segura de su triunfo final, tal como había ocurrido en 1959 en Cuba y en 1979 en Nicaragua. Ambos se equivocaban. Avanzada la década de los 80 y con la mediación de Ellacuría y de la Iglesia en general, se iniciaron diálogos para una futura paz. En 1989 los diálogos iban dando buenos frutos, aunque todavía quedaba mucho camino por recorrer. Pero la extrema derecha (los Escuadrones de la Muerte de D'Aubuisson y otros grupos) no querían que esos diálogos prosperaran. Desde 1988, el partido de extrema derecha, ARENA, controlaba la Cámara de Diputados gracias a un fraude electoral, y desde marzo de 1989 el Presidente de la República era Alfredo Cristiani, miembro del ala moderada de ARENA, impuesto por los Estados Unidos para evitar que D'Aubuisson presidiera el país. Ellacuría entabló una cierta relación de colaboración con Cristiani, ya que lo encontraba

más dialogante que otros sectores del mismo partido, aunque también podía tratarse de un lobo con piel de cordero. Con Cristiani hubo diálogo gobierno-Frente. Pero el 31 de octubre de aquel 1989 todo se echó a perder, cuando los paramilitares pusieron una bomba que mató a 10 líderes sindicales de FENASTRAS.

Días después, en el ataque a la capital, el Frente operó con mucha habilidad. Se infiltró hasta en las colonias de gente rica, como San Benito o El Escalón. Se mezcló entre la población civil, creyendo que el ejército no se atrevería a bombardear barrios habitados. Pero el ejército lo hizo. El empate tantas veces anunciado por Ellacuría desde 1981 se hizo definitivamente patente. La guerrilla comprendió que no podía rematar al ejército. El gobierno vio que no podía parar a la guerrilla. Y el Congreso Norteamericano, ya con mayoría demócrata, ante la trágica noticia del asesinato de seis sacerdotes, se negó a enviar más ayuda a El Salvador. No quedaba otra solución que la paz. Ellacuría llevaba 8 años diciéndolo. Tuvo que morir para que le escucharan. El acuerdo de paz fue firmado en Nueva York el 31 de diciembre de 1991, último día en que Javier Pérez de Cuéllar ejercía como Secretario General de la ONU, uno de los principales promotores internacionales de este acuerdo, y la firma oficial y solemne, en presencia de jefes de Estado y de las cadenas de televisión, tuvo lugar en el palacio de Chapultepec (Ciudad de México), el 16 de enero de 1992. El Alto el Fuego empezó el 1 de febrero.

3. El significado del conflicto en la vida humana

La palabra «conflicto» suele tener connotaciones negativas, lo cual es un error.² El conflicto no es la expresión de la negatividad humana, sino la expresión de la diversidad y de la limitación humanas. Los seres humanos somos distintos unos de otros y vivimos en un contexto de limitación. El conflicto nace cuando dos o más individuos o dos o más grupos tienen interés por una misma cosa, y esta cosa es limitada. No hay conflicto por la luz del sol, ilimitada, pero sí por el agua, o por el petróleo, o por un río, o por unos prados. Ahora bien, el conflicto no tiene por qué ser el estado habitual de la existencia humana. Los hombres deben intentar resolver los conflictos, de la misma manera que se

² Seguimos aquí el hilo de nuestra reflexión al respecto en: Sols, J.: *Atrapados en la violencia: ¿hay salida?*, Imdosoc, Ciudad de México, 2008, 41-43.

protegen contra el frío o contra la lluvia, sin que podamos decir que el frío o la lluvia sean nada malo. El problema surge cuando intentamos resolver un conflicto mediante el uso de la violencia, en el que el fuerte vence al débil. A continuación, el fuerte escribe la historia, y la escribe dando a entender que él tenía razón. Puede que tuviera razón, pero no fue la razón, sino la fuerza, lo que hizo que se impusiera sobre el débil. En las guerras entre países, los vencedores escriben la historia. Por otro lado, las revoluciones pretenden acabar con estructuras políticas y económicas injustas cuando los medios pacíficos para acabar con ellas están agotados. No obstante, en muchos casos las revoluciones dan paso a estructuras todavía más injustas que las precedentes. El error reside en creer que la violencia es la mejor manera de resolver un conflicto. Es la peor de todas. Y lo es porque, aun cuando gane el que tenga la postura más justa, su legitimidad futura no residirá en su razón, sino en su fuerza, y además habrá sembrado la semilla de la venganza en el perdedor, quien, al hacerla crecer, identificará su idea, la errónea, con la verdad del oprimido por la fuerza, y la idea de su oponente, la correcta, con el error, por el hecho de haber sido impuesta por la fuerza. Tenemos, pues, dos errores: 1/ creer que el conflicto es algo negativo; y 2/ creer que la mejor resolución del conflicto es la violencia. Frente a esto, hay que defender dos tesis: 1/ el conflicto es algo positivo, por ser expresión de la diversidad; y 2/ la resolución del conflicto puede, y debe ser, pacífica.

4. La violencia no soluciona el conflicto: lo agrava y lo reproduce

Ahondemos en esta idea. La violencia no soluciona los conflictos. Más bien tiende a agravarlos e incluso a reproducirlos, esto es, a hacer que nazcan nuevos conflictos derivados del primero. El psicoanalista libanés Adnan Houballah acompañó durante años a víctimas del conflicto civil de su país, y señaló que las cuatro etapas típicas en una guerra civil son las siguientes:³ 1/ el enfrentamiento ideológico: aquí se oponen corrientes ideológicas, visiones acerca de la sociedad, acerca de la dirección que en el futuro debe seguir el país; 2/ el enfrentamiento entre comunidades: con el tiempo, se radicalizan los planteamientos, y ya nos basta con diferencias ideológicas, al fin y al cabo, poco visibles; se apela a algo más visible, a la pertenencia a tal o cual grupo ét-

³ HOUBALLAH, A.: *Le virus de la violence. La guerre civile est en chacun de nous*, Albin Michel, París, 1996, 171-180.

nico, racial, religioso, lingüístico; ello cohesiona enormemente al grupo frente al enemigo; el lenguaje religioso da a la causa un carácter de algo absoluto, indiscutible; 3/ el enfrentamiento dentro de la comunidad: cuando muere el líder de la comunidad, sus sucesores se disputan el liderazgo; cada uno cree tener toda la razón y cada uno cree que el otro es un traidor al líder difunto, con lo que estalla el conflicto violento dentro de la propia comunidad; y 4/ el enfrentamiento dentro de la familia: no siempre todos los miembros de una familia pertenecen al mismo grupo étnico-religioso-cultural-lingüístico, por lo que cada uno se siente llamado a luchar por su comunidad frente a sus cuñados, sobrinos, primos, pertenecientes a otras comunidades. Cuando se llega a este cuarto grado, la guerra civil alcanza su zénit de irracionalidad. En Sarajevo, había múltiples matrimonios entre serbios, bosnios y croatas, que convivían pacíficamente hasta que el asedio serbio a la ciudad dinamitó la paz en muchos hogares. No en balde Ellacuría advirtió en 1984 de que la guerra civil salvadoreña corría el peligro de libanización: «Podría ser aceptable un cese del fuego que incluyese la estabilización de la situación presente, la cual incluiría, en la práctica, un período en que ninguna de las partes hiciese ningún tipo de incursión militar; bastaría, pues, con una tregua que reconociese una situación de hecho, mientras se llega a una solución final. Pero al gobierno no le resulta aceptable, ni se lo tolerarían otras fuerzas, pues la delimitación de territorios implica una división territorial del país, lo cual, a la larga, supondría como poco una libanización de El Salvador de fatales consecuencias para el futuro».⁴

Ellacuría defendió a menudo que la violencia no era una buena solución. No sólo no lo era, sino que agravaba aún más el conflicto, ya que cada muerte daba razones a los compañeros, amigos y familiares de la víctima para tomar las armas, como hemos estado viendo estos últimos años en Israel-Palestina, donde jóvenes palestinas, a menudo de carácter pacífico, hacían de bomba suicida-asesina, y *a posteriori* se sabía que lo habían hecho para vengar la muerte de su hermano asesinado de manera cruel e injusta por el enemigo. Así lo decía Ellacuría en 1984: «Ante todo, cada vez va apareciendo más claro, después de cuatro años de guerra civil, que la solución puramente militar no puede traer una paz justa y a tiempo de detener el proceso de destrucción,

⁴ ELLACURÍA, I.: «Las primeras vicisitudes del diálogo entre el gobierno y el FMLN-FDR», en: ELLACURÍA, I.: *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos*, UCA Editores, San Salvador (El Salvador), vol. III, segunda edición, 1993, 1.319. A partir de ahora: EE.PP.

antes de que se vuelva irreversible. La guerra que comenzó en enero de 1981 ha demostrado que puede potenciar a ambas partes en conflicto, pero no puede —no ha podido— poner en franca superioridad a una sobre otra. () Por otro lado, son innegables los enormes costos de la prolongación de la guerra tanto en vidas humanas y en destrucción de la infraestructura económica o en la militarización de la vida social y política, en la degradación de la coexistencia social y en tantos otros efectos, cuya superación va resultando cada vez más difícil no sólo para nuestra generación, sino para las futuras. Ha llegado el momento de decir que los bienes atribuidos a la guerra pueden ser consolidados y superados sin ella». ⁵

Además, la prolongación de la guerra no hace sino fortalecer a los extremos, que es lo peor que le puede pasar a una sociedad. Los extremos siempre están en contra del diálogo, y el fracaso de un proceso de diálogo da munición a los extremos frente a los moderados: «Para la extrema derecha y para amplios sectores de la Fuerza Armada, el mayor fracaso del diálogo es su éxito máximo; para Estados Unidos el relativo fracaso del diálogo es un relativo éxito, mientras que el éxito del diálogo es para Duarte [presidente del país, democristiano,] un éxito parcial y el éxito total del diálogo es para el FMLN-FDR un éxito importante. No verlo así es un error de la izquierda, que puede volver a favorecer el endurecimiento de la situación por incompreensión del momento, como lo hizo en 1976 con la transformación agraria, en 1979 con el golpe de octubre, en 1980 con las posiciones moderadas del coronel Majano. Este criterio de a quién favorece y a quién desfavorece el diálogo es comprobable y las posiciones que respecto de él tienen los sectores extremistas, hoy ya satisfechos, porque ven el diálogo en malas condiciones, deben iluminar a quienes piensan que lo más urgente en El Salvador, de momento, y lo más importante para el futuro, es relegar de una vez por todas a la oligarquía al lugar que le corresponde. Hoy, la oligarquía está segura de conservar su puesto secular, si el diálogo fracasa, como se sintió segura cuando fracasó el golpe del 15 de octubre. No todo está todavía perdido, pero está ya en trance de perderse. Y si se pierde la oportunidad del diálogo, se malbarata y destruye otra vez una sólida esperanza para la mayor parte del pueblo salvadoreño. La responsabilidad será de quien la haya imposibilitado o simplemente no favorecido como se debiera». ⁶ Y por si esto fuera

⁵ *Id.*: «El aporte del diálogo al problema nacional», EE.PP., 1.329-1.330.

⁶ *Id.*: «Las primeras vicisitudes...», *op. cit.*, 1.326.

poco, Ellacuría afirma que continuar la guerra significa perpetuar la injusticia estructural que está en el origen del conflicto: «Aunque el hecho coyuntural más importante del país sea la guerra, no es la guerra la realidad fundamental. La realidad fundamental es que cuatro quintas partes de la población viven en condiciones inhumanas, ante todo por la falta de desarrollo económico adecuado y casi en el mismo plano por la falta de distribución adecuada. La historia nos dice, sin duda, que esa falta de desarrollo y de distribución tiene la misma raíz: la imposición del sistema capitalista en el país. Pero eso no obsta para que se reconozca que este país, que nunca ha tenido los recursos actuales para satisfacer ni siquiera mínimamente las necesidades básicas y los derechos fundamentales de la mayoría de la población, hoy los tiene menos que nunca, y nunca los va a tener, si no se encuentra, ante todo, el final de la guerra, pero también un sistema económico y político capaz de superar aquellos males estructurales que han hecho imposible la producción y la distribución adecuadas».⁷

Por tanto, la prolongación de un conflicto bélico es la peor de las soluciones. Simplemente, no es solución. Por el principio lógico de «reducción al absurdo», hay que afirmar que está en otras regiones la solución satisfactoria a un conflicto armado.

5. Características de un conflicto armado nacional

Ellacuría abordó un conflicto armado de ámbito nacional, esto es, una guerra civil. Este tipo de conflictos tiene unas características propias, distintas a las de un conflicto internacional, por ejemplo, entre dos países vecinos. Veamos algunos rasgos típicos del conflicto armado nacional.

5.1. *Qué es un conflicto armado nacional y qué es un conflicto armado internacional*

Un conflicto armado nacional discurre en el interior del territorio de un país y enfrenta a dos bandos que pertenecen a ese mismo país por razones ideológicas, aunque a veces puedan ser étnico-culturales o religiosas. Las razones ideológicas pueden ser de índole diversa: en ocasiones, son de tipo vertical —esto es entre clases sociales, como en el caso

⁷ *Id.*: «El aporte del diálogo...», *op. cit.*, 1.346.

de El Salvador—, y en otras son de tipo horizontal —entre visiones de la realidad nacional, por ejemplo, un conflicto nacionalista, como fue el caso de Irlanda del Norte o como es el caso de Sri Lanka—. Como hemos dicho, la guerra civil divide progresivamente a la sociedad nacional, primero por razones ideológicas, luego por razones étnico-comunitarias, a continuación por razones de liderazgo en el seno de una misma comunidad, y finalmente entra la división en los hogares. La guerra civil desune. El enemigo está en la ciudad, en la calle, en la escalera, en casa.

En cambio, la guerra internacional acontece entre países, normalmente por disputas de trazados fronterizos o por rivalidad colonial. La única ventaja que tiene la guerra internacional frente a otros tipos de guerra es que une al país frente al enemigo. El enemigo no está ni en la ciudad, ni en la calle, ni en la escalera, ni en casa, sino que está más allá de las fronteras. No obstante, todo lo demás son desventajas: la unidad nacional es falsa, ya que oculta problemas verticales importantes; toda la economía nacional se transforma en economía de guerra; se demoniza al otro país, cuando sería perfectamente posible crear con él múltiples lazos de amistad.

No obstante, hay que decir que muchos conflictos aparentemente sólo nacionales tienen una importante conexión internacional. En el caso que nos ocupa, resultó obvio que la losa de la Guerra Fría cayó sin piedad sobre «el Pulgarcito de América», El Salvador. Estados Unidos no quiso que ningún otro país latinoamericano, por pequeño que fuera, tuviera un gobierno revolucionario, después de los casos de Cuba y Nicaragua, con lo que puso en El Salvador un cortafuego al dominio latinoamericano, y ese cortafuego, más que detener el fuego, lo que hizo fue abrasar al país con 75.000 muertos. Por su parte, la Unión Soviética, Cuba y Nicaragua apoyaron cuanto pudieron al Frente para que este lograra un tercer triunfo revolucionario en América Latina, tras el cual esperaban que otros países del subcontinente, como Guatemala, Colombia, Perú o Bolivia, siguieran su ejemplo.

5.2. *Simplificación de la realidad: bipolarización creciente*

En la guerra civil —de hecho, en todas las guerras— se tiende a simplificar la realidad. Triunfan los planteamientos simples y sucumben los complejos. La realidad queda bipolarizada en dos lecturas: la nuestra, completamente correcta, sin matices; y la del enemigo, completamente errónea, también sin matices. En algún momento puntual de lucidez se puede atisbar que hay algo en nuestra postura que no es

correcto, y quizás algo en la postura enemiga que sí podría serlo, pero enseguida se supera esa tentación intelectual a fin de no hacer insanas concesiones al enemigo y de no desmoralizar a nuestras tropas, que tanto han sufrido. Una supuesta compasión hacia ellas hace que un tímido brote de autocrítica sea cortado de raíz.

La realidad se divide en «A» y «B», o lo que es aún más claro, en «A» y «no-A». O estás con nosotros o estás contra nosotros. Aceptar que la realidad se dividiese en «A» y «B» supondría aceptar implícitamente que podría haber unas lecturas «C», «D» y «E», pero hablar de «A» y «no A» corta toda pluralidad, ya que todo lo que no sea «A» (esto es, «B», «C», «D» o «E») es simplemente «no A», o sea, bando enemigo. Dado que los dos bandos del conflicto argumentan de esta manera dialéctica, aquellos pobres insensatos a los que se les ocurra hablar de otras lecturas («C», «D» o «E») serán crucificados, estén en el bando en que estén. Son la «tercera fuerza social» de la que hablaba Ellacuría, son «la tercera España» de la que hablaba Paul Preston, son «esa otra Alemania» de Dietrich Bonhoeffer, de Alfred Delp, de Rupert Mayer, de los hermanos Hans y Sophie Scholl, de Hannah Arendt o —en la Suiza alemana— de Karl Barth.

Estamos ante un fenómeno de bipolarización creciente, que es enormemente peligroso, dado que es gasolina para el fuego de la guerra y agua para el fuego de la paz. En los conflictos humanos, nada hay más peligroso que la bipolarización extrema.

5.3. *Ideologización de los discursos*

En los conflictos bélicos nacionales, todo tiende a quedar supeditado a las ideologías enfrentadas. Parece que nada escape a esta bipolarización. Cualquier tema de la vida nacional es reinterpretado con la clave del conflicto bélico. Sólo hay una línea ideológica, con dos extremos, y todos los temas se sitúan en esta línea, quizás más hacia un extremo, quizás más hacia el otro, pero nunca fuera de ella. De este modo se identifican posiciones que no tienen nada que ver: en El Salvador, al que buscaba una transformación democrática de la estructura agraria se le llamaba «comunista» y «guerrillero»; en el otro lado, al que cuestionaba alguno de los planteamientos del Frente se le llamaba «capitalista», «imperialista», «contrarrevolucionario». De hecho, Ellacuría fue criticado abiertamente por los dos bandos de la guerra civil, lo que prueba que no se identificó con ninguno de ellos, aunque sí se identificó con la causa de los pobres, que el Frente pretendía defender, sin identificarse nunca con este. No olvidemos este matiz, que es importante.

5.4. *Quién representa al pueblo*

A) LOS DOS BANDOS SE AUTOPROCLAMAN REPRESENTANTES DEL PUEBLO

En los conflictos bélicos nacionales, cada bando pretende ser el representante legítimo del pueblo. Se habla del pueblo, así, en singular. Normalmente, cuando el discurso viene de la izquierda se habla de «pueblo», y cuando viene de la derecha, de «nación», aunque hay excepciones. Cada bando sabe que no «todo el pueblo» está con él, ni «toda la nación», pues, de ser así, ya no habría guerra. No obstante, cada bando considera que la práctica totalidad de la sociedad (pueblo o nación) está de su lado, mientras que en el otro lado no hay más que un puñado de impresentables.

Ellacuría enseguida percibió este error colectivo de apreciación, esto es, el hecho de que los dos bandos se atribuyeran la única representación legítima del pueblo o de la nación. En palabras de Ellacuría, de 1986: «Todo el mundo apela al pueblo, como si el pueblo entero estuviera detrás de sus posiciones; pero se le da poca oportunidad para que exprese su voluntad y manifieste sus intereses. Algunos partidos políticos pretenden incluso acallarlos, porque se consideran a sí mismos como la única forma o, al menos, la forma más real, de representar la voluntad popular».⁸ No obstante, ambas partes suelen tener un serio problema de legitimidad: «También se da una divergencia muy importante en la autoridad política y en la legitimidad moral que cada una de las partes se atribuye a sí misma y atribuye a la contraria. El presidente Duarte piensa contar con una legitimidad total, al haber sido elegido libremente en unos comicios caracterizados por la afluencia masiva de votantes y por el carácter libre y no fraudulento de los mismos, en el marco de una Constitución, que habría sido aprobada con toda legalidad por una asamblea, también elegida con todas las garantías; sus oponentes no están de acuerdo con este planteamiento, pues desconocen la legitimidad moral de ambos eventos electorales, por cuanto se dieron en circunstancias que no permitían la expresión democrática de la voluntad popular, confirmado este juicio por el hecho innegable de que a ellos no les fue posible participar. Por su parte, el FMLN-FDR considera que cuenta con verdadera legitimidad y con un firme respaldo de gran parte de la población, en razón de que ha defendido durante años, con grandes sacrificios, los intereses de las mayorías populares; de que ha sido víctima de una represión espantosa y de que ha conseguido

⁸ *Id.*: «El Salvador en estado de diálogo», EE.PP., 1.419.

un poder militar capaz de desestabilizar completamente a sus adversarios, si éstos no fueran respaldados por una potencia extranjera. De ahí que el FMLN-FDR sostenga que en El Salvador se dan hoy dos poderes en conflicto; mientras que Duarte sostiene que sólo se da un poder legítimo, un poder que, por otra parte, tiene una consistencia que no tiene el FMLN-FDR, al cual considera tan sólo como un grupo alzado en armas, que pudo tener justificación años atrás, pero que no la tiene ya. El presidente Duarte acepta que el FMLN-FDR sea una fuerza y aun un poder fáctico con el cual ha de llegarse a algún acuerdo, pero no le atribuye ya ninguna legitimidad y menos acepta que [en el conflicto salvadoreño] se trate de dos poderes con los mismos derechos o dos poderes que deben tratarse de igual a igual. Ni de hecho ni de derecho está dispuesto [a] aceptar tal planteamiento. Incluso no quisiera hacer nada que lo legitimase ni siquiera como parte beligerante en una guerra civil».⁹

Incluso no pocos obispos negaron que el Frente tuviera respaldo popular por el hecho de no haberse presentado a unas elecciones supeuestamente democráticas. Ellacuría desactivó esta crítica al mostrar que en una guerra civil las elecciones no son el único canal de representación popular, y puede que ni siquiera sean un canal, por el hecho de no haberse celebrado en condiciones de verdadera democracia. Por ello, apela a otros criterios de representatividad: «Cualquier observador imparcial sabe que, hasta ahora, tras cincuenta años de elecciones, no se puede decir que se haya podido manifestar a través de las elecciones la voluntad popular, y esto no sólo por el fraude del recuento, sino, lo que es más grave, por el fraude de la presión y por el fraude de la enorme desigualdad de oportunidades a la hora de hacer la propaganda. Cualquier observador imparcial sabe también que para marzo [de 1982, dentro de cuatro meses,] no puede haber condiciones mínimamente aceptables para una campaña política que dé un mínimo de legitimidad a las elecciones. Cualquier analista puede predecir que nada cambiará tras las elecciones, porque el poder real del país no sale a elecciones, sino que está establecido de antemano. En estas condiciones no se puede aducir la negatividad de ir a elecciones como prueba de poca popularidad, de escaso respaldo popular. Además, en esto del respaldo popular hay que medir cantidad y cualidad, y después valorar su combinación. Hay grados de respaldo popular: una cierta simpatía, disposición a votar, membresía¹⁰ organizada, colaboración activa,

⁹ *Id.*: «Las primeras vicisitudes...», *op. cit.*, 1.317-1.318.

¹⁰ En algunos países latinoamericanos se escribe «membrecía» para referirse a «membresía», lo cual es tolerado por algunos diccionarios hispanoamericanos.

disposición a la vida. En esta escala parece muy probable que las organizaciones van adelante de cualquier partido en los tres últimos criterios, que son los más valiosos en una coyuntura política excepcional, como es la de El Salvador actual. Ninguna otra organización política tiene tantos miembros y tan decididos como las organizaciones populares; ninguna cuenta con la capacidad de trabajo y sacrificio como ellas. ¿Qué otra cosa significan las casi treinta mil víctimas de la represión? ¿Por qué se reprime bárbaramente al pueblo si no es porque se supone que sus víctimas son actual o potencialmente simpatizantes activos de las organizaciones revolucionarias? Y no se diga que se mata por igual a los de derecha y a los de izquierda, y que matan igual los de derecha que los de izquierda. Esto es sencillamente falso y está probado por las más variadas estadísticas y testimonios». ¹¹

B) LA TERCERA FUERZA SOCIAL

En casi todos los conflictos bélicos nacionales suele haber un importante segmento de población, a veces incluso mayoritario, que no está representado por ninguno de los dos bandos. Es aquel sector —o aquellos sectores, ya que no siempre es homogéneo— que tiene una percepción de la realidad distinta a las percepciones de los dos bandos, unas necesidades que ninguno de los dos frentes recoge, unas aspiraciones no perseguidas por ninguno de ellos. Es lo que Ellacuría denominó «la tercera fuerza social», y es en esta tercera fuerza donde para Ellacuría se jugaba el futuro pacífico del país. En 1984 escribía: «Hay muchos sectores salvadoreños que no se sienten plenamente representados ni por una fuerza ni por otra y hay temas de gran envergadura que no tienen por qué ser decididos por ambas tan sólo». ¹² Dos años más tarde, en 1986, escribía: «los partidos políticos han hecho todavía muy poco a favor del diálogo. Más aún, hasta tiempos recientes han tenido miedo de abordarlo, ¹³ no porque el pueblo no lo reclamara, sino porque temían la represalia y el castigo de los pocos, pero muy poderosos, que se oponían a él. Han tenido que ser los representantes de la *tercera fuerza social* quienes han tomado la iniciativa del diálogo y se han convertido en los canales operativos de esa gran demanda popular. Han sido los sindicatos, las cooperativas, las

¹¹ ELLACURÍA, I.: «La declaración conjunta mexicano-francesa sobre El Salvador», EE.PP., 1.253.

¹² *Id.*: «El aporte del diálogo...», *op. cit.*, 1.355.

¹³ Nos hemos tomado la licencia de escribir «abordarlo» donde el texto decía erróneamente «abandonarlo».

organizaciones humanitarias, las iglesias, las universidades, los gremios, etc., los que más han luchado por hacer del diálogo un problema nacional, y situar a todo el país en estado de diálogo». ¹⁴ Más adelante analizaremos los conceptos, típicamente ellacurianos, de «diálogo nacional» y de «estado de diálogo». Quedémonos ahora con la idea de «tercera fuerza social», ese gran segmento de la sociedad no representado por ninguno de los dos bandos en conflicto bélico, y que quiere una solución dialogada: «Es un hecho indiscutible que cada vez aumenta y se intensifica el ambiente de diálogo en El Salvador. La presión ambiental ha forzado al presidente Duarte a proponer una nueva reunión de las partes en conflicto. Su propuesta y la subsiguiente aceptación de la misma, por parte del FMLN-FDR han contribuido a su vez a la densificación del ambiente de diálogo. Este hecho se manifiesta en la gran cantidad de fuerzas sociales que se pronuncian sobre el diálogo, la mayor parte de ellas en un sentido positivo». ¹⁵ Ellacuría ve que la salvación del país pasa por escuchar a esa tercera voz, no recogida por ninguno de los dos bandos del conflicto armado, una voz múltiple formada por gran número de entidades, grupos, asociaciones, iglesias. Es la voz de los que no quieren la guerra, de los que quieren la paz, de los que no creen en los extremos ni en los reduccionismos ideológicos.

6. El largo camino hacia la paz

Hablemos ya del largo camino hacia la paz. Pero, ¿es posible?, ¿existe ese camino?, ¿se puede llegar a ese horizonte?, ¿de qué paz hablamos? Cuando se está inmerso en el conflicto bélico nacional, la paz parece una quimera. Se cree que no llegará nunca. Se cree también que el conflicto tiene un carácter único, no comparable a ningún otro: así se creía en la Guerra Civil española, en Israel-Palestina, en Irlanda del Norte, en El Salvador, en Sudáfrica, en la región africana de los Grandes Lagos.

Ellacuría estaba convencido de que la paz era posible, pero afirmaba que había que trabajar por una paz verdadera, y no una paz cualquiera, y que había que llegar a ella dialogando, y no disparando. El recorrido es muy largo. Veamos cuál es.

¹⁴ ELLACURÍA, I.: «El Salvador en estado de diálogo», EE.PP., 1.419.

¹⁵ *Ibid.*, 1.417.

6.1. *Analizar las causas profundas del conflicto*

No tiene sentido analizar las posibles soluciones a un conflicto bélico si no se abordan las causas profundas que lo provocaron. Decimos «profundas» porque en historia nunca hay que confundir el gas con la chispa que lo hace estallar. Si una casa salta por los aires como consecuencia de una fuga de gas, lo que hay que estudiar es cómo fue posible la fuga, no cómo saltó la chispa. Chispas las habrá siempre (cada vez que se enciende un interruptor); fugas no debería haberlas nunca. Resulta tentador decir que «no hay que mirar atrás, sino hacia adelante», que «hay que pasar página», que «buscar las causas profundas del conflicto no hará sino poner sal en la heridas». Pues no. Es fundamental estudiar las causas profundas del conflicto, ya que si no se abordan, los conflictos violentos irán resurgiendo cíclicamente, aproximadamente cada 30 años, que es, por ejemplo, lo que va, en El Salvador, de la matanza de 1932 a los movidos años 60, y que corresponde a lo que en historia se considera una generación.

En esto Ellacuría era implacable: «No se trata con ello de terminar con la guerra de cualquier modo. No se puede terminar con la guerra más que cuando haya la seguridad razonable de que no volverán a darse las condiciones que la hicieron estallar. Esto no implica que deba esperarse a superar los males y las injusticias estructurales que secularmente han crucificado al país, pues tal tarea es de todos y por mucho tiempo. Implica tan sólo que se asegure una situación global y una correlación de fuerzas que impulsen el proceso justo para conseguirla de una forma eficaz, lo cual exige, sin duda, la presencia activa en el proceso de quienes más han hecho por cambiar las cosas. El fin de las hostilidades sin garantías suficientes no traería la pacificación y, menos aún, una paz justa y consolidada. Las mismas causas y los mismos agentes producirán antes o después los mismos efectos, si en lo fundamental las mismas circunstancias siguen igual. Desde otro punto de vista sería una vergüenza nacional que hubiera sido en vano tanta sangre derramada y tanto trabajo realizado, y lo sería, si no se lograra un avance sustancial hacia un nuevo orden social, no estructurado según los intereses de las minorías, sino según las necesidades y la voluntad de las mayorías».¹⁶ ¿Cuál fue, entonces, la causa profunda del conflicto salvadoreño, esa causa que —según Ellacuría— había que abordar decididamente para evitar que provocara cíclicamente conflictos bélicos? Sin duda, la injusticia estructural, fruto de siglos de colonialismo, tal

¹⁶ *Id.*: «El aporte del diálogo...», *op. cit.*, 1.349.

como afirma en este comentario que hizo Ellacuría acerca de la visita del Papa Juan Pablo II a Centroamérica y el Caribe: «Esa paz implica terminar con lo que se piensa ser la raíz última de todos los males, incluida la falta de paz: la injusticia estructural, las estructuras injustas»;¹⁷ «el Papa reiteró lo que había dicho en otras ocasiones: que la raíz última de los males que afligen a la región está, en última instancia, en la injusticia estructural, en los sistemas injustos que secularmente se han impuesto sobre la región».¹⁸

6.2. «*Realitas semper maior*»

En el análisis de la realidad conviene darse cuenta de que la realidad histórica siempre es más compleja de lo que ciertas simplificaciones ideologizadas, enfrentadas entre sí, pretenden hacernos ver. Las ideologías son legítimas, pero, en su obsesión por convencer a la sociedad, tienden a caer en ideologizaciones, en enmascaramientos de la verdad, que deben ser detectados y denunciados por la investigación científica social y por la filosofía, en su función crítica. «*Realitas semper maior*», podríamos decir emulando aquella frase de la teología, «*Deus semper maior*». La realidad siempre es mayor. Siempre supera a las ideologizaciones, incluso a las ideologías. «Hay un peligro de que la parte gubernamental y la parte revolucionaria se arroguen prerrogativas que no les competen. Es mucho lo que ambas partes pueden y, consiguientemente, deben hacer para resolver el conflicto, pero esa obligación no las faculta para decidir [acerca] de todo. No es sólo que el ejecutivo tiene que respetar las competencias del poder legislativo y del judicial, ni que el FMLN-FDR tiene que reconocer la existencia de fuerzas sociales que no le han dado su representación; es también que los grandes problemas nacionales desbordan las competencias y las posibilidades de unos y de otros. Una interpretación que dividiera toda la realidad política del país entre la parte gubernamental y la parte revolucionaria, fuese la que fuese la cuota de legalidad y de poder distinta que se atribuye a cada una de ellas, desfiguraría esa realidad».¹⁹ No se puede dejar el análisis complejo de la realidad histórica en manos de ninguno de los bandos en conflicto, ni siquiera en manos de los dos juntos en un proceso de diálogo, ya que la realidad siempre es mayor

¹⁷ *Id.*: «Mensaje ético-político de Juan Pablo II al pueblo centroamericano», en: ELLACURÍA, I.: *Escritos teológicos*, UCA Editores, San Salvador (El Salvador), vol. III, 2002, 60. A partir de ahora: EE.TT.

¹⁸ *Id.*: «El viaje del Papa a Centroamérica», EE.TT., 37.

¹⁹ *Id.*: «El aporte del diálogo...», *op. cit.*, 1.356.

que las aproximaciones partidistas y sesgadas que unos y otros puedan hacer, e incluso mayor que la visión de conjunto que puedan llegar a tener ambos bandos juntos, fruto de un pacto en la cumbre. «*Realitas semper maior*».

6.3. *Hacer intervenir a terceros agentes*

A) LA UNIVERSIDAD

Por ello es importante abrir paso a otros agentes, cuantos más, mejor, y cuanto más serios, aún mejor. En el análisis de las causas profundas del conflicto bélico nacional tiene un papel fundamental la universidad. Esta institución, lejos de posicionamientos partidistas, debe aportar análisis rigurosos acerca de la realidad histórica, debe decir a la sociedad de dónde vienen históricamente los grandes males que sufre el país y por dónde hay que ir para resolverlos. Esta es una de las funciones prioritarias de la universidad: «La forma específica con que la universidad debe ponerse al servicio inmediato de todos es dirigiendo su atención, sus esfuerzos y su funcionamiento universitario al estudio de aquellas estructuras que, por ser estructuras, condicionan para bien o para mal la vida de todos los ciudadanos. Debe analizarlas críticamente, debe contribuir universitariamente a la denuncia y destrucción de las injusticias, debe crear modelos nuevos para que la sociedad y el Estado puedan ponerlas en marcha. Insustituible labor de la universidad en su servicio al país como un todo y a todos los ciudadanos. De esta orientación se aprovecharán además los profesores y estudiantes al vivir en una universidad, que al ser lo que debe ser, les ofrece una tarea crítica y creadora, sin las que no hay formación universitaria».²⁰ Es un trabajo complejo y largo, pero que hay que hacer con valor, y hay que hacerlo desde el interior mismo de la sociedad, sin esperar que desde fuera nos den las soluciones: «[la UCA] desea buscar soluciones centroamericanas para los problemas centroamericanos».²¹

B) LA TAREA PASTORAL Y ÉTICO-POLÍTICA DE LA IGLESIA

Ellacuría dio mucha importancia al papel que podía desempeñar la Iglesia, las iglesias en general y la católica en particular. El hecho de

²⁰ *Id.*: «Discurso de la Universidad Centroamericana 'José Simeón Cañas' en la firma del contrato con el Banco Interamericano de Desarrollo (BID)», en: *Id.*: *Escritos universitarios*, UCA Ed., San Salvador, El Salvador, 1999, 22-23.

²¹ *Ibid.*, 20.

que El Salvador fuera un país mayoritariamente católico le daba mucho juego a la Iglesia. Ellacuría estaba convencido de que la tarea pastoral de la Iglesia en Centroamérica tenía una importante dimensión ético-política —y no era en absoluto una posición sectaria de alguien corto de miras que pretendía barrer para casa—. A la Teología de la Liberación se le había criticado su intromisión en política; se le había dicho que la política no era terreno adecuado para presbíteros, religiosos ni teólogos. Obviamente los teólogos de la liberación decían que el anuncio del Evangelio en un mundo estructuralmente injusto comportaba denunciar las injusticias y promover un cambio estructural. Así lo hizo el Papa Juan Pablo II en su viaje a Centroamérica y el Caribe, cosa que Ellacuría aprovechó para mostrar que había quedado definitivamente claro que lo ético-político forma parte del trabajo pastoral de la Iglesia: «No podrá, por lo tanto, decirse ya más que la Iglesia se sale de su cometido cuando se esfuerza en resolver el conflicto político, militar y social de El Salvador, y cuando intenta hacerlo superando el ámbito de la interioridad para abrirse al campo de lo estructural y público. El Papa lo ha hecho de modo explícito y lo ha hecho no como jefe de Estado o como autoridad suprema de una organización multinacional, sino como pastor y obispo para decirles lo que deben hacer. Los políticos podrán hablar de injerencia extraña en los problemas nacionales o de injerencia en los problemas políticos, pero el ejemplo y las razones del Papa sirven para mostrar que esos problemas no son meramente políticos, sino estrictamente morales y éticos: son problemas, si se quiere, no religiosos, pero que, sin embargo, tienen que ver con la salvación cristiana, con la fe cristiana a la cual pertenece, intrínseca e indisolublemente, la promoción de la justicia y el rechazo de todo cuanto deshumaniza al hombre».²²

Más en concreto, Ellacuría dice que una de las misiones centrales de la Iglesia, en un contexto de enfrentamiento bélico y de lento proceso de paz, consiste en promover la reconciliación entre las partes enfrentadas: «De ahí que la Iglesia salvadoreña no podrá descuidar, ni por un momento, su ministerio ético y político de reconciliación; si lo descuidara o relegara a segundo plano, estaría faltando gravemente a su misión y al mandato del Papa. La Iglesia de El Salvador debe ponerse de lleno a trabajar en la solución de la crisis del país, mucho más de lo que lo ha hecho hasta ahora y de un modo distinto. De lo contrario, no hubiera sido necesaria esta palabra tan apremiante y tan nueva del Papa».²³ Y es que

²² *Id.*: «Juan Pablo II y el conflicto salvadoreño», EE.TT., 21.

²³ *Ibid.*, 21-22.

el Papa no podía haber sido más claro en su visita pastoral, al definir que la misión de la Iglesia incluye la promoción de la armonía, de la paz y de la reconciliación. Así lo resumía Ellacuría: «El Papa recuerda que, en esta ocasión, es propio del obispo ser “artífice de armonía, de paz y de reconciliación”, no sólo en el ámbito de la Iglesia, sino también en el de la comunidad nacional, porque los verdaderos pastores son “portadores de un mensaje de salvación que invita a la fraternidad y a la solidaridad humanas”. El Papa insiste en que el problema de El Salvador tiene una dimensión política, pero tiene sobre todo una dimensión ética; insiste en que la Iglesia está a favor del hombre, en toda su integridad y dignidad, de modo que aguarda y alimenta los verdaderos valores humanos; insiste en que, tratándose de una acción predominantemente cristiana, la Iglesia debe constituirse en fuerza moral ante una crisis que tiene fuerte relevancia moral. La razón última de todo ello es que la libertad y la dignidad de la persona humana se fundan sobre el doble aspecto del amor, el amor hacia Dios y hacia los hermanos. Más aún, el Papa está convencido de que sólo un poderoso rearme moral, una vigorización de los valores evangélicos pueden traer la paz, la libertad y la justicia no sólo a los individuos sino al pueblo entero; por eso, los obispos y sus colaboradores están “llamados a ser ministros y testigos de la obra de reconciliación en la perspectiva del ideal evangélico de la caridad, que Cristo propuso a sus seguidores y a todos los hombres”, por ser el único que última y definitivamente puede superar los enfrentamientos entre ellos».²⁴

C) MEDIADORES INTERNACIONALES: EL CASO DEL GRUPO DE CONTADORA

Otro agente que puede tener importancia en un proceso de paz son los mediadores internacionales. Hablamos de países de la región, cuyos dirigentes tengan ascendencia moral sobre los dos bandos del conflicto bélico nacional. El denominado «grupo de Contadora» (Colombia, México, Panamá y Venezuela), constituido en 1983, desempeñó este papel en el conflicto salvadoreño, y en general en la problemática política y socioeconómica de Centroamérica. No necesariamente todos los miembros de un grupo de este tipo tienen la misma autoridad sobre los dos bandos, pero el grupo como tal sí la tiene. Ahí reside su autoridad moral.

La sensación de soledad suele ser angustiosa en los conflictos nacionales. «Nos están matando y al mundo no le importa». Eso explican,

²⁴ *Ibid.*, 20-21.

por ejemplo, supervivientes de la matanza de Rwanda de 1994, donde casi un millón de tutsis, y de hutus moderados, murieron a manos de hutus extremistas. Cuentan que el hecho de verse abandonados por el mundo les sumía en la desesperación.²⁵ En cambio, cuando se celebran conferencias internacionales, reuniones, cumbres, para abordar un conflicto nacional, las partes podrán protestar por injerencia, pero en realidad se sienten apoyadas y comprendidas.

D) GRUPOS SIMBÓLICOS DE RECONCILIACIÓN: EL CASO DE IRLANDA DEL NORTE

No se puede esperar a que dialoguen los que están en la cumbre. La base social tiene que adelantarse y tiene que presionar hacia arriba. Recuerdo el día en que visité la ciudad de Belfast, en Irlanda de Norte, en 1989, con un amigo. En aquel tiempo, el conflicto norirlandés estaba en pleno apogeo. Paseando por las calles de la ciudad tuvimos la impresión de estar en medio de una guerra: soldados parapetados y apuntando como si estuvieran en el frente, vehículos ardiendo en la calle. Fuimos acogidos por una comunidad religiosa femenina. Las religiosas nos explicaron que ellas participaban en un grupo de oración de protestantes y católicos. Ante nuestra sorpresa, dado el clima de agresiones violentas que había entre ambas comunidades, las religiosas nos dijeron que formaban parte de ese grupo para mostrar que lo que les unía —la fe en Dios y el amor a los hombres— era más grande que lo que les separaba —su condición de filoirlandeses o de filobritánicos—. Con aquella humilde oración ecuménica y transnacionalista estaban preparando una posible futura reconciliación nacional.

Deben surgir grupos, religiosos o no, que anticipen ya la utopía. Son utópicos, son casi escatológicos. En Israel-Palestina hay una orquesta formada por judíos y palestinos. En los conflictos bélicos nacionales, deben surgir grupos que muestren que la fraternidad es posible.

6.4. *Dialogar nunca es un delito*

Ellacuría siempre tuvo claro que dialogar nunca es delito, y que nunca es inmoral. Le llamaron de todo por promover el diálogo. De diferentes flancos le dijeron que dialogar con los del otro lado significaba

²⁵ Recomendamos la lectura de: RUSESABAGINA, P.: *Un hombre corriente*, Península, Barcelona, 2007. La historia de Paul Rusesabagina, asistente de dirección del Hotel des Milles Collines, en Kigali, Rwanda, durante la matanza hutu de 1994, inspiró la película *Hotel Rwanda*, de Terry George.

legitimar su posición, y esto no es verdad. Dialogar significa reconocer que el otro existe, no que el otro tenga razón. Un ejemplo: los educadores, psicólogos y capellanes de cárceles dialogan habitualmente con los presos, algunos de los cuales son criminales, y nadie cuestiona este diálogo. Otro ejemplo: en la diplomacia internacional, el presidente de un país democrático dialoga con el dictador de otro país, y tampoco nadie cuestiona ese diálogo.

El problema reside en el hecho de que, en los enfrentamientos bélicos, sean de guerra civil o de revolución, cada parte se atribuye toda la razón y no acepta que la otra tenga ni pizca de razón. Dialogar con la otra parte supone darle en algún momento la palabra, lo cual podría mostrar que esa parte quizás sí tiene algo de razón, o incluso mucha. Por ello los extremos suelen defender la idea de que dialogar con el enemigo supone darle alas a su discurso. Pues no. Dialogar con el otro es reconocer que está ahí, que existe, que es un hermano, que tiene algo que decir y que debemos escucharlo. Cuanto más le demos la posibilidad de hablar, menos sentido encontrará a la lucha armada.

Así se expresaba Ellacuría en 1984: «Desde hace meses las encuestas muestran un incremento constante en las opiniones favorables al proceso del diálogo. Este incremento se ha visto forzado tras la buena impresión causada por el primer encuentro de La Palma. Tras él, más de un 80 por ciento de los encuestados aprobaba la iniciativa y sólo un 8 por ciento estaba contra ella. Ya meses antes, cuando toda la propaganda iba a favor del proceso electoral, las encuestas mostraban un alto índice interesado en que se probara el proceso del diálogo como vía alternativa o complementaria. Datos tanto más significativos cuanto que la palabra diálogo, como años atrás el término reforma agraria, se consideraba concepto subversivo, cuyo uso podía atraer y atraía consecuencias represivas. No sólo se habla ya con mayor confianza del diálogo, sino que se lo aprecia como una propuesta nacional, hoy oficializada gubernamentalmente, y ya no como una iniciativa del FMLN-FDR. Al ser promovido por las Naciones Unidas, por la Internacional Socialista, por Juan Pablo II y, en el interior del país, por la Iglesia y por la Unión Popular Democrática, entre otras fuerzas sociales, se ha ido consolidando, al menos como posibilidad, desde una perspectiva mayoritaria».²⁶ Y un año después: «El diálogo anunciado en las Naciones Unidas por el presidente Duarte, iniciado en La Palma y paralizado en Ayagualo, ha representado una novedad en el enfrentamiento ci-

²⁶ ELLACURÍA, I.: «El aporte del diálogo...», *op. cit.*, 1.332-1.333.

vil salvadoreño. Hasta que Duarte tuvo la audacia de proponerlo o de aceptarlo era prácticamente un delito y un peligro de muerte hablar de él; después de su propuesta ya no lo es. Y esto implica un avance importante, cuyas consecuencias hay que tener muy en cuenta, sobre todo después de reabrir su discusión tras el resultado de las elecciones y tras el viaje del presidente a Estados Unidos».²⁷

A) RESPUESTA A LAS OBJECIONES AL DIÁLOGO

Ellacuría respondió metódicamente, una a una, a las objeciones que se hacían al diálogo. Había que hacerlo. Había que despejar el camino antes de recorrerlo. No resulta fácil caminar por la senda del diálogo cuando todavía no está claro que sea una buena idea recorrerla. Ellacuría deja claro que no se trata de entrar en un juego dialéctico sin fin acerca de las razones a favor o en contra del diálogo (en este caso, utiliza sobre todo el concepto de «negociación»), sino de darse cuenta de que las supuestas dificultades ante la negociación no son más que «pseudodificultades»,²⁸ superables con el uso de la inteligencia. Veamos cuáles son estas objeciones, y presentaremos a continuación de cada una de ellas la respuesta que propone Ellacuría:

1. *Primera objeción, en defensa de la formalidad democrática:* «Se dice que las negociaciones desconocerán la voluntad popular que se manifestó en las elecciones de marzo de 1982 y que debe manifestarse en las nuevas elecciones». Esta suele ser una objeción habitual allí donde hay democracia, cosa que en el caso de El Salvador era algo discutible, ya que no se puede hablar de democracia cuando miles de personas mueren cada año asesinadas por el ejército nacional por razones políticas. Ellacuría contesta lo siguiente: «Es falso que las elecciones pasadas o que las elecciones inmediatamente futuras sean argumento contra un proceso de negociación. Nadie se ha atrevido a preguntarle al pueblo si quiere o no quiere negociación. Aun aceptando que en las elecciones de marzo de 1982 hubo ochocientos mil votantes (), y, desde luego, no un millón y medio como se quiso hacer creer, la conclusión de ese hecho no es que cientos de miles rechazaran la negociación. La interpretación más correcta es que buscan la paz, una paz que, precisamente, no se la han podido dar las elecciones. Por otro lado, si el actual gobierno tiene una cierta representación popular no desdeña-

²⁷ *Id.*: «El diálogo del gobierno con el FMLN-FDR: un proceso paralizado», EE.PP., 1.367.

²⁸ *Id.*: «Diez tesis sobre un proceso de negociación», EE.PP., 1.289-1.290.

ble, en virtud de esa representación, podría acercarse a la mesa de negociación, al ver que por el camino de la guerra no ha podido dar al país paz y seguridad».²⁹

2. *Segunda objeción, que presenta la sospecha acerca de la mala voluntad del enemigo*: «Se objeta que los comunistas nunca van de buena fe a ninguna negociación y que, una vez que han alcanzado el poder, abusan de él y expulsan de su ejercicio a los demás».³⁰ Ellacuría contesta que no hay que dar tan por supuestas las intenciones del enemigo, ni tampoco idealizar la propia, que está lejos de ser inmaculada: «Ante todo, no debe darse por supuesto que el resultado inmediato de las negociaciones vaya a ser que los “comunistas” tomen el poder; ni debe darse por supuesto que no puedan tomarse cautelas para que, en el caso de que lo tomaran, lo dominasen por completo. () Por otro lado, no es legítimo lanzar esta acusación por parte de quienes se han apoderado del poder del Estado una y otra vez, contradiciendo flagrantemente el veredicto de las urnas. () La objeción, en definitiva, sólo prueba que las negociaciones han de ser cautelosas y garantizadas, pero no que sean imposibles».³¹

3. *Tercera objeción, que defiende que lo que cuentan son las elecciones*: «Se insiste en que las elecciones son la mejor forma de respetar la voluntad popular y de llegar a una estabilidad social y política verdaderamente democrática».³² La respuesta de Ellacuría es extensa y matizada; en ella cuestiona que haya verdadera democracia en El Salvador (cuando escribe el texto, en 1983, ¡ya ha habido 50.000 muertes por causas políticas en sólo tres años!), por lo que el valor de las elecciones queda relativizado:

«El Salvador ha tenido elecciones por más de cien años y los cien años han demostrado que no cualquier tipo de elecciones es la solución adecuada para el secular problema salvadoreño. Esto no quiere decir que las elecciones no sean un instrumento democrático apto; tan sólo quiere decir que no son de fácil manejo para conseguir con ellas los resultados que se propugnan.

Pero lo importante en la coyuntura es afirmar que no hay condiciones objetivas para unas elecciones que, en primer lugar, sean verdaderamente representativas y, en segundo lugar, que sean capaces

²⁹ *Ibid.*, 1.284.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, 1.285.

³² *Ibid.*

de resolver el problema. Por lo que toca al primer aspecto, hay un sinnúmero de razones que lo prueban: ya han tenido que ser retrasadas sobre lo propuesto por Estados Unidos, porque ni siquiera se contaba con lo indispensable para tenerlas; la guerra, la represión y el terror mantienen al país dislocado y sin posibilidad para hacer unas campañas razonablemente iluminadoras; no hay posibilidad alguna de que ni el FDR ni el FMLN participen, porque los hechos demuestran día a día que ni siquiera se deja vivir a sus simpatizantes, cuánto menos hacer propaganda en busca del poder; quienes triunfen en estas condiciones no podrán ejercer de verdad el poder, pues seguirán privando las exigencias de la guerra, que ponen muy en segundo plano las exigencias de un determinado partido político. Por lo que toca al segundo aspecto, es también claro que poco podrán hacer los ganadores por resolver el problema del país, pues se verán enfrentados no sólo con el FDR-FMLN, sino también con los partidos perdedores, que dificultarán su gobierno, sobre todo aprovechándose del estado de excepción que supone el hecho fundamental de la guerra; si ganara ARENA (Alianza Republicana Nacionalista), se verían entonces menos posibilidades de diálogo y negociación y si ganara el partido Demócrata Cristiano, la posible voluntad negociadora de este partido se vería fuertemente obstaculizada, tanto por lo que estuviera dispuesto a conceder como por las presiones a las que se vería sometido, al ser tachado de promarxista, vendepatria, etc.

Lo más probable es que en los primeros meses de 1984 se tengan elecciones, de las cuales habría que sacar el mayor provecho posible en orden a unas futuras negociaciones, a las cuales deberían someterse aquéllas y no éstas a aquéllas. La razón es que se puede negociar tanto el final de la guerra como unas elecciones válidas, mientras que las elecciones son de por sí insuficientes tanto para terminar con la guerra como para favorecer un proceso negociador».³³

4. *Cuarta objeción, según la cual al país sólo le interesa un triunfo del ejército*: «Se afirma que sólo un triunfo militar por parte de las Fuerzas Armadas permitiría la preservación de los valores democráticos, occidentales y cristianos».³⁴ De nuevo Ellacuría contesta extensa y matizadamente:

«Hay que aceptar la realidad de que la Fuerza Armada ha tenido un poder prácticamente indiscutido y casi ininterrumpido desde 1932; ese poder ha sido suficiente hasta ahora para que en El Salvador no se haya dado un régimen marxista-leninista. Pero concluir de ahí que la Fuerza Armada haya preservado valores democráticos, oc-

³³ *Ibid.*, 1.285-1.286.

³⁴ *Ibid.*, 1.286.

cidentales y cristianos en El Salvador es una evidente falacia. En los últimos cincuenta años, El Salvador se caracteriza por lo que la jerarquía católica ha denunciado como pecado social, esto es, todo lo contrario a lo que serían los valores cristianos y democráticos: se caracteriza por la injusticia estructural, por la opresión y la represión, por la violación creciente de los derechos humanos, especialmente, del más importante de todos ellos, el derecho a la vida, como lo han reconocido los propios representantes de la Fuerza Armada en la proclama del 15 de octubre de 1979. Asimismo, como lo han reconocido algunos miembros prominentes del ejército y, desde luego, los organismos veladores de los derechos humanos, ha sido la Fuerza Armada junto con los cuerpos de seguridad la principal causante de las muertes violentas ocurridas en El Salvador, como lo denunció públicamente el embajador norteamericano, Deane Hinton. Por todo lo cual, cabe concluir que un triunfo militar de la Fuerza Armada retrasaría más la presencia efectiva en el poder de los partidos políticos libremente elegidos y supondría un robustecimiento del militarismo imperante en El Salvador inmemorialmente.

Por otro lado, la imprescindible reestructuración y el mejoramiento de la Fuerza Armada no se facilitaría con el triunfo militar, a pesar de que, en el caso de que se diese, no debería atribuirse a la oficialidad, sino a la dirección de los asesores norteamericanos. En efecto, la guerra ha demostrado hasta ahora la poca capacidad de la oficialidad salvadoreña para conducirla, lo cual ha hecho imprescindible que la dirección de la misma pase a manos de la oficialidad norteamericana, a la cual todavía se le pide triplicar sus efectivos para poder triunfar militarmente. Aunque parezca paradójico, en estas circunstancias, un triunfo militar no sería lo que más favorecería el perfeccionismo de la Fuerza Armada y su correcta integración en la marcha del Estado y de la sociedad».³⁵

5. *Quinta objeción, que defiende que la guerra es una agresión externa al país, por lo que el diálogo no tiene lugar:* «Se insiste en que la guerra es fruto de la agresión de fuerzas externas, una lucha importada, frente a la cual el diálogo y la negociación resultarían mecanismos injustos e inútiles».³⁶ Ellacuría responde que «esta afirmación desconoce el hecho de que las causas del conflicto salvadoreño son fundamentalmente endógenas, de modo que los apoyos internacionales a la revolución tienen un valor muy relativo y probablemente cada vez menor. Hoy día no es aventurado sostener que el FMLN tiene dentro del país la suficiente fuerza social y militar para ser tenido en

³⁵ *Ibid.*, 1.286-1.287.

³⁶ *Ibid.*, 1.287.

cuenta por sí mismo y aun para continuar el conflicto sin grandes ayudas externas y, desde luego, con ayudas mucho menores en hombres y recursos extranjeros de las que necesita la Fuerza Armada para no ser derrotada. La autonomía política y la consistencia ideológica y organizativa del FMLN hacen imprescindible que se lo tenga en cuenta, pues ninguna ayuda externa hubiera sido eficaz sin ese poder interno; es posible que su independencia respecto de Nicaragua y Cuba sea mucho mayor que la del gobierno de El Salvador respecto a Estados Unidos, potencia que ni siquiera es latinoamericana. No es, pues, correcto el diagnóstico que desconoce la realidad endógena y la importancia real del FMLN, que hasta ahora no ha podido ser derrotado militarmente». ³⁷

6. *Sexta objeción, en la que se dice que el FMLN no ha de lograr en la mesa de negociación lo que no ha logrado en el campo de batalla*: «En la misma línea se insiste en que el FMLN no debe conseguir en la mesa de negociación lo que no ha podido conseguir en el campo de batalla». ³⁸ Ellacuría, frente a esta objeción, afirma que «si el FMLN no ha podido ser derrotado en el campo de batalla tras años de lucha y con tanta ayuda norteamericana, parecería que ya ha llegado el momento de convencerlo en la mesa de negociación. La guerra lo que ha hecho hasta ahora es robustecer militarmente al FMLN y darle consistencia para pedir u ofrecer negociación, y lo que el FMLN está presentando ahora es una alternativa para terminar cuanto antes con los costos de guerra y apresurar un desenlace. Por otra parte, seguir confiando en que de ningún modo se dará el triunfo militar del FMLN, supone seguir hipotecando más y más el país a la Fuerza Armada y a Estados Unidos; supone, asimismo, cerrar los ojos a los costos terribles de una prolongación de la guerra. Desde un punto de vista distinto y complementario podría decirse que en una mesa de negociación el FMLN no va a sacar lo que pretendería conseguir con una victoria militar, lo cual puede ser ventajoso y más aceptable para quienes temen los maximalismos del FMLN. No por eso ha de verse la negociación como pura maniobra con la que se pretende ganar tiempo y desmoralizar a las fuerzas gubernamentales; los costos que acarrearía al FMLN, dentro y fuera del país, el mal uso del proceso negociador serían tales que no es presumible que caiga en esa trampa; pero, aunque se presentara como una maniobra, lo cual no

³⁷ *Ibid.*, 1.287-1.288.

³⁸ *Ibid.*, 1.288.

parece ser el caso, la otra parte debería, a su vez, encontrar la respuesta adecuada, con la cual se neutralizarían los males que pudiera traer». ³⁹

7. *Séptima objeción, según la cual las partes en conflicto nunca se pondrán de acuerdo ni internamente ni entre ellas*: «Queda todavía la objeción de que el diálogo y la negociación son imposibles, pues no hay posibilidad para encontrar una base de acuerdo, primero entre cada uno de los grupos que constituye cada una de las partes, y luego entre las dos partes». ⁴⁰ Ellacuría admite que «esta es una de las objeciones más serias», por lo que, al menos, conviene buscar soluciones de transición: «¿Es posible que ARENA y el partido Demócrata Cristiano se pongan previamente de acuerdo para ofrecer una propuesta conjunta al FDR y al FMLN? ¿Es posible que las Fuerzas Populares de Liberación y el Ejército Revolucionario del Pueblo se contenten con lo que pudiera parecer suficiente al partido Comunista, a la Resistencia Nacional o al Movimiento Nacional Revolucionario? Por lo que toca, sin embargo, al FDR-FMLN, la oferta general de la negociación y de los demás temas principales está ya sobre la mesa, lo cual supone que han podido alcanzar un mínimo de acuerdo. Por lo que toca a la otra parte, aun sin minimizar la dificultad, hay que afirmar que ni el partido Demócrata Cristiano ni ARENA, ni cualquier otro partido, sería el interlocutor principal como tampoco son protagonistas de la guerra. El hecho es que ya se han dado algunos pasos previos de contacto entre Estados Unidos y el FDR-FMLN y de éstos con el gobierno de El Salvador a través de la comisión de paz; asimismo, los partidos han mostrado alguna apertura para discutir con el FDR-FMLN su participación en las próximas elecciones. Queda, no obstante, mucho por hacer. Sin embargo, la prolongada indefinición del conflicto militar y el agravamiento cada vez más profundo de la situación general podrían convencer a todos de que hay una indefinición efectiva del conflicto social, lo cual obliga al encuentro de soluciones de transición, que no por ser de transición dejen de ser sólidas. Si los diálogos que ya se han iniciado prosperan en alguna medida, todo sería más fácil e incluso sería pensable pasar por alto las oposiciones irracionales de quienes no tienen poder real decisivo más que en conexión con la Fuerza Armada». ⁴¹

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, 1.288-1.289.

8. *Octava objeción, la memoria de los miles de muertos habidos hasta ahora exige llevar la guerra hasta el fin*: «Hay que tratar también una objeción que viene sobre todo del FMLN: los cerca de cincuenta mil muertos que ha tenido el pueblo en esta lucha exigen proseguir la guerra hasta alcanzar el triunfo militar, por más que éste pueda costar y por más lejos que esté, pues los resultados de la negociación dejarían sustancialmente al pueblo en la misma situación que se encontraba antes de emprender la lucha». ⁴² He aquí la respuesta de Ellacuría:

«A esto hay que responder, por de pronto, que el sacrificio heroico de estos últimos años no puede ser estéril y no lo será si se da una negociación seria y si en ella se consiguen resultados importantes en beneficio de las mayorías oprimidas. Desde este punto de vista, hay que aceptar que por las condiciones objetivas y subjetivas del pueblo salvadoreño no podrían aceptarse unas negociaciones que no llevaran a resultados que habría que proponer como mínimos dinámicos indispensables para que el pueblo y sus organizaciones pudieran conquistar, en una política popular prolongada, los derechos fundamentales de los que han sido desposeídos para dar cuerpo y realidad a los ideales que han dado razón de ser a la lucha y han mantenido viva una esperanza interminable.

Aunque es sustancialmente distinta una situación lograda tras un triunfo militar que una situación resultante de una negociación, es también improbable por razones geopolíticas e históricas que tras un hipotético y alejado triunfo militar se pudieran conseguir resultados reales muy distintos de los que pudieran conseguirse en la mesa de negociación, sobre todo si los resultados de ésta se ven como principio de una nueva etapa y de una nueva estrategia y no como el final adquirido de una vez por todas. Por otro lado, no es razonable apostar por un triunfo militar futuro cuando no se tienen en la mano todos los datos empíricos que lo pudieran señalar como probable en un tiempo razonable y calculable, sobre todo si es que ese triunfo menos probable va a traer consigo costos ciertos de enorme envergadura para el propio movimiento popular y para el futuro de El Salvador». ⁴³

Como hemos visto, Ellacuría fue exhaustivo a la hora de recoger las objeciones a la negociación, algunas bastante razonables, y las fue contestando una a otra. Él mismo practicó lo que defendía: dialogar, escuchar al otro, argumentar, razonar.

⁴² *Ibid.*, 1.289.

⁴³ *Ibid.*, 1.289-1.290.

B) EMPEZAR POR EL DIÁLOGO ENTRE VÍCTIMAS DE LOS DOS LADOS: LA FUERZA DE LA DEBILIDAD DE LAS MADRES Y ABUELAS DE LA PLAZA DE MAYO

Como decíamos, el diálogo no puede iniciarse en la cumbre. Sirve de algo, pero de poco. El diálogo, con el precedente de los grupos simbólicos que ya hemos mencionado (utópicos, casi escatológicos), debe empezar por las víctimas, por los familiares de las víctimas, por los que más han sufrido. En la cumbre se discuten mapas, ideologías, interpretaciones de la historia, partes de un pastel. En cambio, en la base se comparte el sufrimiento. Nada une más que el sufrimiento. Este diálogo debe estar compuesto por dos elementos:

1. En primer lugar, *el relato de lo vivido*.⁴⁴ No el análisis de la realidad, sino el relato. El relato personal. Las víctimas han de poder contar su historia, y han de poder hacerlo extensamente. Hay que dar la palabra a las madres de los muertos, a las esposas de los presos, a los hijos de los desaparecidos. Hay que dar la palabra a los presos, a los lisiados de por vida. Y hay que escucharles con mucha atención y con un gran respeto. Es lo que se hizo en las «Comisiones de la Verdad y de la Reconciliación» («*Truth and Reconciliation Commissions*») de Sudáfrica, tras una larga historia de *apartheid* y de violencia racial. El relato no devuelve el hijo muerto a la vida, pero hace que la verdad aflore. La verdad de lo ocurrido. En aquellas comisiones se ponía frente a frente a los que habían disparado y a los familiares de las víctimas, y ambos grupos tenían que escucharse mutuamente durante horas. Todo esto está muy bien expuesto en el libro de Teresa Godwin Phelps, *Shattered Voices*.⁴⁵ Phelps explica que el hecho de dar la posibilidad a las víctimas de explicar la agresión sufrida es una forma de justicia, es la denominada «justicia narrativa», «una justicia —tomo las palabras de un curso impartido por el teólogo suizo, Mathias Nebel, analista de Phelps, en el IQS, Barcelona— que no es retributiva, sino restitutiva». Así, por ejemplo, la mujer cuyo marido ha sido asesinado durante una dictadura no puede recibir justicia retributiva alguna, ya que ninguna sentencia, por justa que sea, le devolverá la vida del marido, ni le quitará los años de dolor sin él. Sin embargo, al tener en cuenta que las dictaduras suelen acompañar sus brutalidades con relatos basados en mentiras, a la mujer en cuestión le resulta liberador poder explicar en público la historia de la muerte de su

⁴⁴ Seguimos aquí nuestro libro, SOLS, J.: *Atrapados en la violencia: ¿hay salida?*, op. cit., 34-36.

⁴⁵ Cfr. PHELPS, T.G.: *Shattered Voices. Language, Violence and the Work of Truth Commissions*, University of Pennsylvania Press, 2004.

marido y su propia historia de dolor. Se le devuelve a ella el relato verdadero. Si lo más grave de una dictadura, de cualquier violencia, es el secuestro del lenguaje, mediante el cual el torturador inyecta en el torturado un nuevo lenguaje, basado en la mentira, lo más grande que se puede lograr es precisamente dar al torturado la posibilidad de recuperar su lenguaje, basado en la verdad. Como dice Mathias Nebel, «la narración de la víctima recompone, reunifica, de manera sacramental, la identidad quebrada, lo cual se expresa muy bien con el verbo inglés *‘to remember’*, que tiene el sentido de “recordar” y al mismo tiempo tiene también el sentido de “rememorar”». Por su parte, Robert J. Schreiter sostiene que la superación del sufrimiento que tiene como origen la agresión violenta «exige el desenmascaramiento de los falsos relatos que se abren camino en el interior de nuestra conciencia, individual y colectiva, sirviéndose de nuestra necesidad de sentirnos seguros y afirmados en nuestro ser. Sólo el descubrimiento y la aceptación de un relato liberador podrán redimirnos del poder seductor y embaucador de la mentira. () Sólo entonces, una vez que se ha recuperado una cierta esperanza de supervivencia espiritual, cabe comenzar a pensar en el perdón y la reconciliación como una posibilidad real». ⁴⁶ La importancia del relato basado en la verdad afecta tanto al agresor como al agredido, y ambos lo viven como una liberación. Ambos estaban atrapados en el relato basado en la mentira; ambos experimentan ahora la liberación a través del relato basado en la verdad.

2. Y en segundo lugar, *el silencio*. El silencio activo tiene un poder extraordinario. Un puñado de madres y abuelas de desaparecidos, de pie en silencio durante horas frente al Palacio de la Moneda, eso una y otra vez, durante años, acabó con la dictadura argentina. Un flacucho hombrecillo, Mahatma Gandhi, con más silencios que palabras, acabó con el dominio del imperio británico en India. Familiares de las víctimas de las dos partes de un conflicto nacional que se juntaran regularmente para orar unidas en silencio: eso tendría más fuerza que varios encuentros en la cumbre. Y esto lo puede promover la Iglesia.

C) DIÁLOGO NACIONAL: SUBSTITUIR EL ESTADO DE GUERRA POR UN ESTADO DE DIÁLOGO

Ellacuría insistió en que no bastaba con que el diálogo fuera entre líderes de bandos opuestos. La guerra tenía que ver con esos dos

⁴⁶ SCHREITER, R. J.: *Violencia y reconciliación. Misión y ministerio en un orden social en cambio*, Sal Terrae, Santander, 1998, 59.

bandos, decía, pero la paz tenía que ver con todos, por lo que todos debían ser escuchados: «la guerra es cosa de las partes en conflicto, mientras que la paz es asunto de todas las fuerzas y de todos los sectores del país». ⁴⁷ El diálogo tenía que ser verdaderamente nacional, a todos los niveles, un diálogo en el que todos los grupos pudieran participar. En 1984, cuando se iba abriendo un proceso de diálogo nacional, Ellacuría afirmó que, «con el diálogo, entendido como proceso nacional y no meramente como reunión de unos cuantos dirigentes, se abren nuevas posibilidades políticas, al introducir en el contraste político a las fuerzas del FMLN-FDR que hasta ahora aparecían como ajenas a todo proceso político». ⁴⁸ Siempre jugueteón con los conceptos, Ellacuría decía que había que sustituir el «estado de guerra» por un «estado de diálogo».

¿En qué consiste el «estado de guerra»? Resulta fácil de saber: balas y bombas por todas partes, violencia, agresiones, enfrentamiento, miedo, tensión, economía orientada al conflicto bélico desatendiendo necesidades humanas básicas.

¿En qué consiste el «estado de diálogo»? Según Ellacuría, «consiste en que la mayor parte de la población esté cada vez más consciente de la necesidad de un diálogo nacional a fin de ponerlo en marcha y de conseguir a través de él la paz que se necesita». ⁴⁹ Para ello, decía, «ante todo, se requiere la puesta en marcha de un gran sujeto colectivo. Cuanto más número de gentes se comprometa en la tarea, cuanto más pueblo se organice a favor de esta causa y cuantas más organizaciones de todo tipo se movilicen en esta dirección, tanto mejor para la paz. Es un error y una trampa pensar que el problema es tan sólo del gobierno y de los frentes revolucionarios. Como es ilusorio pensar que se puede delegar esta cuestión fundamental del diálogo nacional en manos de los partidos políticos, cuando han sido tan incapaces en promoverlo. () El diálogo nacional supone que la mayor parte de la población y la mayor parte de las organizaciones de todo tipo se pongan en estado de diálogo, esto es, que reflexionen sobre cuáles son las soluciones mejores para terminar con la situación calamitosa en la que vive la mayor parte de la población salvadoreña. Supone no sólo que reflexionen sobre sí mismos, sino que se abran a

⁴⁷ ELLACURÍA, I.: «Nueva propuesta de diálogo del FMLN-FDR: los dieciocho puntos», EE.PP., 1.428.

⁴⁸ *Id.*: «El aporte del diálogo...», *op. cit.*, 1.343.

⁴⁹ *Id.*: «El Salvador en estado de diálogo», *op. cit.*, 1.419.

escuchar lo que otras fuerzas o sectores dicen, no importando lo distante que estén sus opiniones». ⁵⁰ En el diálogo nacional deben intervenir todo tipo de agentes sociales, culturales y políticos. El país entero tiene que estar en estado de diálogo, tiene que estar en debate. Cuanto más se dialoga, menos se dispara. El diálogo, mucho más que un encuentro en la cumbre, tiene que constituir una cultura que penetre en todos los órdenes de lo social, un perfume que impregne cada brizna de aire nacional.

Así lo decía Ellacuría en una tesis sintética: «El debate nacional ha respondido a la necesidad de que los grandes problemas del país sean tratados, no sólo por las fuerzas políticas, sino también por las fuerzas sociales y, más en general, por toda la población». ⁵¹ Veamos una parte de su argumentación: «Hasta el debate nacional apenas se había tenido en consideración directa a las fuerzas sociales y a la mayor parte de la población para enfrentar los grandes problemas nacionales, entre otros, por ejemplo, el problema de la guerra con sus causas, sus efectos y sus soluciones. Se había partido del supuesto de que los grandes problemas nacionales son problemas políticos, cuya solución corresponde a los políticos —gobierno, Fuerza Armada, partidos—, dando por asentado, ⁵² en el mejor de los casos, que los sectores políticos tienen la representación plena de la sociedad. Así, hasta ahora el gravísimo y difícilísimo problema del diálogo había quedado restringido al gobierno y a la Fuerza Armada, por un lado, y al FMLN y al FDR por el otro. Ciertamente, el FMLN-FDR había convertido el diálogo de las partes en conflicto en un diálogo de amplia participación. Pero esto no se había conseguido. () La iniciativa de la Iglesia, al convocar el debate nacional, rompió este esquema e intentó que se pronunciaran las fuerzas sociales organizadas, aunque también arbitró un método para que el pueblo, al que no se le ha dado voz en este asunto, se manifestara de alguna manera. La Iglesia, al hacer esto, pretende ampliar el comportamiento ⁵³ por la paz, pero también responde a una vieja doctrina de su magisterio social, según la cual tiene prioridad la sociedad civil sobre la sociedad política, más reconocida como Estado. Sin entrar en discusiones teóricas o constitucionales de a quién le corresponde la primacía en cuestiones que son más sociales que políticas, más cívicas que estatales, el debate nacional llena un vacío, el

⁵⁰ *Ibid.*, 1.419-1.420.

⁵¹ *Id.*: «El significado del debate nacional», EE.PP., 1.469.

⁵² Quizás Ellacuría quería decir «dando por *sentado*».

⁵³ El uso de la palabra «comportamiento» resulta aquí enigmático. Quizás Ellacuría quería decir «compromiso».

vacío creado por la ausencia de la sociedad y, en general, del pueblo en la búsqueda de la solución del conflicto armado». ⁵⁴

D) DIÁLOGO EN LA CUMBRE

Ahora bien, el diálogo en la cumbre tiene que acabar llegando. Ellacuría decía que, «ciertamente, una parte del diálogo nacional consiste en que dialoguen y negocien las dos partes en conflicto, y consiguientemente, es de interés nacional que todo el pueblo, como parte del diálogo nacional, exija y fuerce a que se dé cuanto antes ese diálogo entre el gobierno y el FMLN-FDR. Pero, siendo eso importante y tal vez lo más urgente, no es todo lo que cabe esperar del diálogo nacional». ⁵⁵ El diálogo en la cumbre viene precedido del diálogo nacional (lo que hemos denominado «estado de diálogo»), al que no puede substituir, sino complementar y completar. La cumbre recoge lo que viene de abajo. Es la síntesis final. Ese diálogo en la cumbre debe ser preparado minuciosamente, poco a poco, dado que lo que en él se resuelva marcará la vida del país durante años, y seguramente durante décadas.

Ellacuría siguió exhaustivamente los encuentros, públicos u ocultos, celebrados entre dirigentes de los dos bandos en conflicto. Los analizó concienzudamente. Los promovió con ímpetu. De hecho, dio su vida por ello, pues, cuando la guerrilla entró en la capital en una enorme ofensiva, en noviembre de 1989, estando Ellacuría en Barcelona, él decidió regresar al país, en lugar de quedarse en esta ciudad esperando que las cosas se calmaran; más aún, adelantó su regreso. El gobierno salvadoreño le pidió por fax que regresara cuanto antes para hacer de mediador, y, aunque muchos amigos de España, de El Salvador y de Nicaragua le dijeron que no volviera, porque interpretaban que aquella invitación era una trampa, él creyó en el gobierno, regresó y, dos días después, fue asesinado por el ejército nacional.

6.5. *Consensuar el horizonte: dignidad humana, paz verdadera, justicia social, libertad democrática*

Ahora bien, para sentarse a la mesa del diálogo hace falta tener un cierto lenguaje común, hace falta tener un mínimo horizonte común,

⁵⁴ ELLACURÍA, I.: «El significado del debate nacional», *op. cit.*, 1.469-1.470.

⁵⁵ *Id.*: «El Salvador en estado de diálogo», *op. cit.*, 1.419.

pues, de no haberlos, el diálogo sería imposible. Por ello, lo primero que hay que hacer es buscar qué une a las dos partes de un conflicto. Parece difícil, pero se puede intentar. Preguntemos a una de las partes: «¿qué buscan ustedes?». Seguramente nos contestarán algo así como: «lo mejor para el país». Preguntemos luego a la otra parte: «y ustedes, ¿qué buscan?». Nos contestarán: «lo mejor para el país». ¡Caramba!, resulta que están buscando lo mismo. Ya es algo. Vamos entonces a ver qué entiende cada una de las partes por «lo mejor para el país». Seguramente saldrán expresiones como «la defensa de la dignidad humana», «la paz», «la seguridad», «la prosperidad económica», «la justicia social», «libertad democrática». No deja de ser sorprendente cómo en la formulación del horizonte a perseguir los bandos opuestos se parecen mucho más de lo que habríamos podido imaginar *a priori*. La oposición entre ambos suele estar en la elección del camino a seguir para llegar a ese horizonte.

Aunque parezca irónico lo que estamos diciendo aquí —y, en parte, lo es—, sí es cierto que hay que intentar encontrar un cierto horizonte común de las partes en conflicto, sin el cual el diálogo sería casi imposible. Conviene explicitar qué es lo que busca cada parte y ver qué hay en común. El trabajo del diálogo consiste en regar, gota a gota, esa raíz viva del horizonte común para que pueda llegar a nacer el árbol de la paz.

En 1984, Ellacuría ya atisbó que había un horizonte común a los bandos enfrentados en la guerra: «hay coincidencia, al menos en principio y en abstracto, sobre los objetivos últimos que se deben perseguir: la implantación de un orden justo con libertad, donde las mayorías populares alcancen a disfrutar tanto un estado satisfactorio de justicia social como de libertades políticas». ⁵⁶ Ahora bien, Ellacuría sabía que también era mucho lo que les separaba, dado que alcanzar ese supuesto horizonte común suponía pasar por un terreno que uno u otro bando quizás no estaría dispuesto a recorrer: «la justicia social no podrá alcanzarse sin profundas y cada vez mayores reformas estructurales —y en esto se apartan ambas posiciones de la solución de la extrema derecha—, y la libertad política sólo será alcanzable por una democracia real, de la cual hayan desaparecido el abuso de poderosos grupos minoritarios, que amparados en la fuerza de las armas y en la militarización de la vida política, han vaciado a la democracia de todo sentido popular para convertirla en un caparazón formal, donde el capitalismo reina a su antojo». ⁵⁷

⁵⁶ *Id.*: «Las primeras vicisitudes...», *op. cit.*, 1.314.

⁵⁷ *Ibid.*

En 1988, Ellacuría quiso ahondar de nuevo en esa zona común a todos los grupos, y él mismo quedó sorprendido de lo mucho que encontró:

«Estaría, ante todo, la convicción de la gravedad de la situación, que necesitaría un esfuerzo nuevo para llegar cuanto antes a su superación. Cualesquiera sean las mejoras que cada partido pueda ver en los años transcurridos desde 1979 hasta hoy, todos parecen estar de acuerdo en que siguen dándose graves males, sin cuya solución El Salvador no tiene posibilidad de enfrentar adecuadamente su destino histórico ni el pueblo salvadoreño su pervivencia nacional. Están los males de la miseria de una gran parte de la población como efecto de la mala estructura económica, política y social. Está el mal de la polarización y del enfrentamiento entre distintos sectores de la población. Está la violación de los derechos humanos y la violencia en todas sus formas. Pero está, especialmente, el conflicto armado, que consume una gran parte de los recursos nacionales y de la ayuda exterior, que destruye poco a poco la infraestructura económica y que imposibilita todo esfuerzo continuado y eficaz de renovación, sin la cual la salida del subdesarrollo en todos los órdenes (educacional, salud, vivienda, industrialización, etc.) se hace imposible para una población en constante crecimiento, no obstante la emigración. Contra todo este conjunto de males se han hecho distintos esfuerzos, pero no han resultado eficaces. De ahí que se requiera algo en alguna medida nuevo para salir tan pronto como es necesario de esta situación.

En segundo lugar, independientemente del análisis de causas y efectos, se acrecienta la necesidad sentida de encontrar cuanto antes la paz. Tal vez no de cualquier paz ni de la paz a cualquier precio. En algunos está todavía más vigente la necesidad de superar la injusticia y de asegurar que no se perpetúen los terribles males padecidos; en otros prepondera todavía el no perder sus privilegios o poner en peligro la posición adquirida o los propios intereses, pero en la mayor parte se siente cada vez con mayor fuerza la necesidad de la paz. ()

Entre estos medios [los medios más eficaces para lograr la paz], en tercer lugar, no tiene el primer rango la violencia. De momento, ninguno de los partidos políticos propone buscar la paz por el acrecentamiento de la violencia y de la guerra, a pesar de que entre los partidarios de la extrema derecha y de la extrema izquierda hay quienes proponen en forma distinta un escalamiento de la vía militar. Los partidos políticos consideran que una solución puramente militar o no es posible a corto plazo o ni siquiera es conveniente para la solución definitiva y consolidada de los males del país. De todos modos, el acrecentamiento de la violencia traería tantos males, que es preferible de todo punto el no entrar en él, a no ser como un último remedio, después de que hayan fracasado otros intentos no violentos.

En cuarto lugar, sin dejar de lado totalmente la presencia de lo militar y la vía de las elecciones, se pone más acento que nunca en el diálogo y la negociación. Para superar la división del país y el choque activo y violento, unos ponen más confianza en los procesos electorales, y más en general, en la consolidación del proceso democrático; otros ponen su confianza principalmente en la negociación. Para éstos, los procesos electorales traerían poca novedad y el país necesita algo nuevo para salir de su crisis. Pero, no obstante las diferencias, lo común estaría en la mayor importancia que se atribuiría al diálogo y a la negociación como medios, no suficiente y adecuadamente utilizados, para resolver el conflicto y llegar a un sólido consenso nacional. ()

En quinto lugar, ha ido cambiando el modo de entender el diálogo y la negociación. Antes se proponía predominantemente como cuestión entre las cúpulas de las dos partes en conflicto. Hoy se propone por casi todos en forma mucho más amplia. Debe haber un diálogo nacional, aunque se entienda éste de formas diversas. Unos dan mayor importancia a los partidos políticos y otros a las fuerzas sociales. Y, aunque no se articula bien la presencia de las cúpulas y del resto de los sectores nacionales, hay un cierto consenso en que el diálogo debe ser amplio, de modo que se tengan en cuenta las razones y los intereses de todos los sectores.

En sexto lugar, la negociación tiene un carácter relativamente abierto. Los partidos derechistas ponen ciertos límites como son la no violación de la Constitución y un especial cuidado con todo lo referente a la Fuerza Armada. Pero no por ello la negociación deja de tener una cierta apertura y flexibilidad, por cuanto no se ponen muchas condiciones previas para iniciar el proceso, no se hacen las propuestas de tal forma que no admita corrección, e incluso el conjunto del proceso aparece un tanto indefinido, ya que se deja a ulteriores acuerdos entre los partidos la determinación concreta de lo que éstos ofrecerían al FMLN-FDR. Lo que pierde en indefinición y falta de concreción, se gana de momento en flexibilidad. ()

En séptimo lugar, se acepta comúnmente que el marco de Esquipulas dos puede tomarse como marco de referencia para la pacificación regional y nacional. ()

En octavo lugar, los partidos parecen estar bastante de acuerdo con gran parte de las conclusiones a las cuales llegó el debate nacional organizado por la Iglesia». ⁵⁸

Esto es algo que suele sorprender al observador externo de un conflicto bélico o revolucionario. Escucha a las diferentes partes y se da cuenta de que tienen mucho más en común de lo que ellas mismas re-

⁵⁸ *Id.*: «Los partidos políticos y la finalización de la guerra», EE.PP., 1.460-1.463.

conocen. De lejos, croatas, bosnios y serbios nos resultan muy parecidos. ¿Y qué decir de los hutus y los tutsis? De lejos nos parece que una Irlanda del Norte irlandesa no sería tan distinta de una Irlanda del Norte británica. Su rivalidad, su odio, que en ocasiones viene de muy lejos en el tiempo, hace que las diferentes partes del conflicto sobredimensionen lo que les separa y minimicen lo que les une.

6.6. *La pacificación es anterior a la paz*

Ellacuría solía decir que la pacificación es anterior a la paz. A la paz no se llega de golpe, sino a lo largo de un largo camino de pacificación, un camino que a veces puede sonar a traición a la paz, por no ser idéntico cada uno de los momentos del recorrido al final buscado. Cuando vamos de excursión y queremos subir a una cumbre que está en dirección norte, a lo largo del ascenso iremos zigzagueando en diferentes direcciones. Al ver que en un determinado momento vamos hacia el oeste, alguien podría decir que estamos traicionando nuestro objetivo, pero no lo estamos haciendo; vamos hacia la cumbre, que está al norte, pero no vamos en línea recta, porque eso es, casi siempre, imposible. La pacificación es el zigzagueo lento pero seguro que nos lleva hacia la paz.

Por ello, la clave no reside en el «dónde estamos», sino en el «hacia dónde vamos». La clave no está en un momento en la historia, sino en un proceso dinámico. «Lo que se abre con el diálogo es un proceso, y en un proceso lo importante no son las metas alcanzadas de inmediato, sino los dinamismos que van a predominar en él»,⁵⁹ decía Ellacuría. Y defendía esta tesis con convicción: «El objetivo principal y último del diálogo es alcanzar cuanto antes un verdadero proceso de pacificación que posibilite la superación de los males estructurales que dieron paso al enfrentamiento y a la guerra».⁶⁰ Así justificaba Ellacuría su tesis: «Debe hablarse por lo pronto de pacificación y no de paz. Es claro que el objetivo de la pacificación es la paz, pero la paz es mucho más que la ausencia de la guerra y la ausencia de toda forma de violencia. Lo que necesitamos ya imperiosamente es la puesta en marcha de un vigoroso proceso de pacificación, que vaya encaminado a mediano plazo a la finalización de la guerra».⁶¹

⁵⁹ *Id.*: «Las primeras vicisitudes...», *op. cit.*, 1.322.

⁶⁰ *Id.*: «El aporte del diálogo...», *op. cit.*, 1.347.

⁶¹ *Ibid.*

Dado que lo importante es el dinamismo, el inicio del proceso es todo un éxito: «aunque el diálogo ya se ha abierto y ha encontrado, en principio, una acogida favorable, está todavía lejos de consolidarse como vía alternativa. La ruptura que supone con el pasado y el inicio de un nuevo proceder son dos logros fundamentales de verdadera trascendencia histórica». ⁶² Ellacuría sabía que en el camino hacia la paz habría dificultades, por lo que lo importante no era constatar lo que ya preveíamos —las dificultades—, sino percibir que el tren, lentamente, empezaba a moverse: «No obstante todas estas dificultades y limitaciones [que está encontrando el diálogo nacional], hay que reconocer también sus enormes posibilidades, y con ellas, el avance que puede suponer. El diálogo es algo nuevo en la situación conflictiva del país, es un favor nuevo que, bien trabajado, puede avanzar el proceso que nos lleva más cerca de las verdaderas soluciones». ⁶³

Iniciar un proceso de pacificación supone tener un horizonte al que se pretende llegar, pero no hay que ser maximalistas. Muchos espíritus de buena voluntad, cargados de nobles y radicales ideales, caen en el maximalismo: o todo o nada. Hay que partir de la realidad y ver con paciencia lo que esta puede dar de sí. Esta es la tesis de Ellacuría: «Lo extremadamente distante de las posiciones iniciales sólo podrá ser superado mediante un paciente ejercicio de realismo que tenga ante los ojos el mayor bien posible del pueblo salvadoreño». ⁶⁴ Y así sostiene su tesis: «El levantamiento armado del FMLN pretendió romper revolucionariamente con el sistema capitalista y pro-imperialista que venía imperando en El Salvador, agudizadamente, desde 1932 para imponer un sistema socialista. Desde este planteamiento y propósito, es claro que sus metas y sus medios políticos suponían cambios radicales en la estructura social y en el ejercicio del poder. El discurrir de los acontecimientos desde 1979 ha podido demostrar al FMLN-FDR que sus metas más radicales son, de momento, inalcanzables y que, por lo tanto, deben ser rebajadas. Lo cual no quita que sus ideales puedan seguir siendo los mismos, así como sus intereses fundamentales». ⁶⁵ A veces, hay que retroceder un paso para luego avanzar dos. Hay que girar al noroeste y luego al noreste, una y otra vez, para acabar alcanzando la cumbre que teníamos al norte.

⁶² *Ibid.*, 1.341.

⁶³ *Ibid.*, 1.342.

⁶⁴ *Ibid.*, 1.344.

⁶⁵ *Ibid.*

Ellacuría, no con estas palabras, que son mías, decía que, en el proceso de pacificación, había que abrir una botella de cava con cada paso adelante que se lograba, porque cada paso era muy importante. En lugar de mirar lo lejos que aún estamos del futuro estado de paz, hay que celebrar cada éxito parcial como si fuera muy importante, mejor dicho, porque es muy importante, porque indica que vamos en la buena dirección. Así, por ejemplo, tras la declaración conjunta del Secretario de Relaciones Exteriores de México, Jorge Castañeda, y el Ministro de Relaciones Exteriores de Francia, Claude Chayson, sobre la situación de El Salvador, que se hizo el 28 de agosto de 1981, Ellacuría afirmó lo siguiente: «[esta declaración] representa la novedad política y diplomática más importante en lo que va de desde el reconocimiento internacional del gobierno salvadoreño, surgido del golpe de Estado del 15 de octubre [de 1979] hasta hoy». ⁶⁶

Ellacuría alababa a los que se animaban a iniciar un proceso de diálogo. Lo más difícil era empezar. El resto no era sencillo, pero no era tan complejo como el inicio. Romper el hielo, superar el tabú, era algo muy importante. «También ha de considerarse como de extraordinaria importancia la petición oficial del FMLN-FDR a la comisión de paz del pacto de Apaneca para mantener contactos en vías de ulteriores encuentros del FMLN-FDR con el propio gobierno de El Salvador. () Se ha roto el hielo y el tabú. Aún con algunas excepciones, ya no se ataca violentamente la propuesta de negociación ni por los partidos políticos ni por el Comité de Prensa de la Fuerza Armada, ni por los grandes medios de comunicación. Todavía queda mucho por hacer, pero ya se ha empezado a hacer. El nunca se ha convertido en ahora. Los propugnadores del diálogo y la negociación ya no son tildados de comunistas y traidores». ⁶⁷

No cabe duda de que cualquier proceso de pacificación puede fracasar. Ellacuría lo sabía. Hay que asumir ese riesgo. Aun cuando el fracaso sea posible, vale la pena intentarlo. Por ello, en 1984, Ellacuría escribía que «Duarte y su gobierno han emprendido el diálogo dándole una importancia grande y comprometiéndose con él ante el pueblo salvadoreño y ante la opinión pública internacional. Aunque no se han comprometido en un camino sin retorno y aun cuando dejan salidas abiertas, no hay duda de que un fracaso en el proceso podría resultarles fatal no sólo para traer una solución seria y definitiva a los pro-

⁶⁶ *Id.*: «La declaración conjunta mexicano-francesa...», *op. cit.*, 1.235.

⁶⁷ *Id.*: «Diez tesis...», *op. cit.*, 1.275.

blemas del país, sino también para su consolidación política así como para la de su partido. Duarte, con esa medida audaz, está corriendo serios peligros, fuertes riesgos políticos, lo cual carecería de sentido si su iniciativa no fuera seria y firme». ⁶⁸ Obsérvese que Ellacuría, a diferencia de otros muchos, valora el paso dado por el presidente democristiano Duarte, e incluso reconoce los riesgos que asume dándolo. Otros no veían sino estrategias vacuas en los anuncios del presidente de la República. Ellacuría temía el fracaso del proceso, no en el sentido de que eso supusiera un fracaso personal, cosa que no le preocupaba lo más mínimo, sino por lo difícil que resultaría reiniciarlo. «El peligro mayor del diálogo no es, por lo pronto, que resulte infructuoso de momento, sino que quede interrumpido, cuando no roto. Desde este punto de vista, es imprudente empezar a proponer en él exigencias tales que hagan imposible su continuación». ⁶⁹ De nuevo, volvemos a la imagen de la excursión: quien pretenda alcanzar la cumbre caminando en línea recta, nunca llegará hasta ella, y dejará exhaustos a los que lo hayan intentado. Había algo importante en la propuesta de Duarte: suponía pasar de la violencia bélica a la palabra política. «Y lo esencial de ella [de la propuesta del presidente Duarte del 8 de octubre de 1984] consiste en dar seguridades a los que, abandonando las armas, quieran defender sus ideas con métodos pacíficos que les pueden dar el poder sólo por la vía de las elecciones. Se trata, pues, de lograr que se abandonen las armas y los métodos violentos para entrar en la lucha política; se lograría así la paz o, al menos, el cese de la guerra y la inserción sin represalias de todos los que más o menos justificadamente en el pasado acudieron a las armas, como única forma de llevar adelante sus derechos». ⁷⁰

A lo largo del proceso de pacificación, hay momentos de dificultad, de paro, momentos en los que parece que el proceso se va a pique. Ellacuría no se desanimaba y decía que había que trabajar para revitalizar el proceso: «Lo que se inició como un proceso esperanzador [8 de octubre de 1984, anuncio de un diálogo nacional hecho por el presidente Duarte en Naciones Unidas] es hoy [1985] un proceso paralizado, pero tal vez pueda revitalizarse, a pesar de las dificultades intrínsecas que tiene y de los intereses encontrados en los cuales está envuelto». ⁷¹

⁶⁸ *Id.*: «El aporte del diálogo...», *op. cit.*, 1.335.

⁶⁹ *Ibid.*, 1.357.

⁷⁰ *Id.*, «Las primeras vicisitudes...», *op. cit.*, 1.309.

⁷¹ *Id.*: «El diálogo del gobierno con el FMLN-FDR...», *op. cit.*, 1.359.

6.7. Cambio de estructuras y cambio personal

Ya hemos visto más arriba la importancia que Ellacuría daba a la búsqueda de las causas profundas de un conflicto nacional. Esas causas suelen ser estructurales, y en el caso del conflicto salvadoreño son fruto de la economía y la sociedad resultantes de años de colonialismo, primero español y luego norteamericano. Por ello, ya hemos mostrado cómo Ellacuría afirmaba que «esa paz implica terminar con lo que se piensa ser la raíz última de todos los males, incluida la falta de paz: la injusticia estructural, las estructuras injustas».⁷²

Ahora bien, la experiencia de algunos procesos revolucionarios habidos a lo largo del siglo xx, como el soviético, el chino o el cubano, o incluso el sandinista en Nicaragua, muestran que de poco sirve cambiar las estructuras si ese cambio no va acompañado de un cambio de los corazones. La conversión personal debe acompañar la transformación de las estructuras, pues, de lo contrario, como muy bien describe el escritor británico George Orwell en su novela *Animal Farm* (en español, *Rebelión en la granja*), al final resulta que los revolucionarios que detentan el poder tras la revolución y los antiguos oligarcas, que lo detenían en el régimen anterior, son idénticos.

Ellacuría aprovechó la gira del Papa Juan Pablo II por Centroamérica y el Caribe para defender esta tesis. «Donde el Papa insistió más fue en la creación de aquellas condiciones subjetivas que son indispensables, tanto para el mejoramiento de las personas, como para el cambio de las estructuras sociales. Fue lo que llamó cambio de actitudes, en lenguaje antropológico, y lo que llamó conversión, en lenguaje teológico. Quizá pudiera parecer que insistía demasiado en el cambio de los factores subjetivos, atribuyéndoles demasiado peso a la hora de realizar el cambio estructural. Pero ese cambio, además de ser importantísimo en sí mismo y a la hora de las transformaciones sociales, es el que cae más cerca a la Iglesia y es más apropiado a su misión».⁷³

Veamos: «cambio de actitudes» en lenguaje antropológico y «conversión» en lenguaje teológico. La actitud es la orientación fundamental de la vida. Vamos hacia el Norte, hacia el Sur, hacia el Este o hacia el Oeste: podremos ir rápido o despacio, en coche o andando, solos o acompañados, pero lo fundamental es hacia qué punto cardinal vamos.

⁷² *Id.*: «Mensaje ético-político de Juan Pablo II...», *op. cit.*, 60.

⁷³ *Ibid.*, 69-70.

La actitud es lo que orienta en el fondo todo lo que hacemos. «Cambiar de actitud» significa reorientar el rumbo profundo de nuestras vidas personales y de nuestro ser miembros de una sociedad y ciudadanos de un país. Por su parte, «conversión» (en latín, «*conversio*») es el tercer paso, después del primero, «*versus*», y del segundo, «*aversio*». «*Versus*» es la línea, la orientación que tenemos en la vida; «*aversio*» es el cambio de rumbo con respecto a esta orientación, es la traición, el pecado, la infidelidad; finalmente, la «*conversio*» es, en un nuevo giro, el regreso al primer camino, después de la infidelidad.

El cambio personal refuerza el cambio de estructuras, y el Papa lo apoya probablemente por la filosofía personalista que inspira sus discursos, afirma Ellacuría: «Pero dar la importancia debida a lo estructural no quita para dar mayor importancia, si cabe, a lo personal. Lo estructural es lo más necesario, pero lo personal es lo más importante. Juan Pablo II [durante su gira por Centroamérica y el Caribe en marzo de 1983] ha puesto sus ojos en el corazón del hombre centroamericano y ha urgido a cambios profundos en la esfera de lo personal. De poco sirven los cambios estructurales si no se llega al cambio interior, al⁷⁴ cambio personal, al cambio de actitudes fundamentales. Por su formación filosófica personalista y por exigencias de su catequesis cristiana, el Papa insiste con fuerza en el papel que desempeñan los factores subjetivos personales en la transformación del hombre, de la sociedad y de las estructuras».⁷⁵

6.8. *Qué hacer durante el proceso*

El proceso de pacificación es largo y avanza despacio. Lo que no tiene sentido es considerar que mientras no se haya llegado al estado de paz, hay que actuar única y exclusivamente en tanto que estado de conflicto violento. A lo largo del camino ya se pueden ir haciendo cosas que apuntan hacia el final de paz. Veamos algunas.

A) HUMANIZAR EL CONFLICTO

Los Convenios de Ginebra, que fueron firmados en sendas convenciones, en esta ciudad suiza, en los años 1864, 1906, 1929 y 1949, a los que hay que añadir los Protocolos de Adiciones de 1977, apostaron

⁷⁴ El texto decía «el», en lugar de «al».

⁷⁵ ELLACURÍA, I.: «El viaje del Papa a Centroamérica», *op. cit.*, 40.

por humanizar el conflicto mientras este no fuera resuelto. Está claro que en una guerra no es lo mismo matar a todos los enemigos heridos que cuidarlos en un hospital. Siguiendo esta intuición de Ginebra, Ellacuría defendía la tesis de que, mientras no se lograra resolver el conflicto, al menos había que humanizarlo tanto como fuera posible. Pensemos que entre los años 1981 y 1984, en El Salvador murieron 15.000 personas por año, la mayoría de ellas civiles salvajemente asesinadas en masacres de horror. Para la población salvadoreña era tan importante alcanzar un día la paz como acordar ya ciertas medidas de respeto a los derechos humanos. Por ello, Ellacuría escribía en 1984 lo siguiente: «Mientras el conflicto se prolonga, es menester humanizarlo al máximo posible. Esta humanización exige, por lo pronto, el escrupuloso cumplimiento de los ordenamientos jurídicos, internacionalmente reconocidos, que tienden a disminuir los horrores de la guerra. De nada sirve decir que la guerra en El Salvador no es una guerra reconocida como tal. Es un hecho, y como tal, causa todos los males propios de la guerra y como tal debe ser sometida a las limitaciones que usualmente se impone a la guerra. Pero esa humanización debe ir lo más lejos posible. En eso hay mucho que avanzar por parte y parte. La prioridad está en los aspectos que dicen relación directa con la vida humana de modo que queden suspendidos todos los actos que van contra ella y contra la dignidad de la persona humana, pero puede y debe extenderse paulatinamente a otros aspectos».⁷⁶ Y en 1987 volvía sobre esta idea: «La nueva propuesta [de negociación realizada por el FMLN-FDR en 1987] separa lo que llama acuerdo transcendental hacia la humanización y la reducción del impacto de la guerra, del planteamiento para reabrir el diálogo hacia la solución política global. Ambos procedimientos están ligados entre sí, pero no se confunden. Su vinculación está justificada porque la plena humanización y el cese definitivo del impacto de la guerra sólo llegarán cuando se haya dado fin a la misma y, sobre todo, cuando se haya establecido una paz justa, esto es, una situación en la que hayan desaparecido las causas del conflicto mediante un proceso firme no primariamente de democratización, sino de justificación, esto es, de consecución de una situación justa, donde las mayoría populares pueden desarrollar su vida personal. Pero la separación también está justificada, porque no se avizora en modo alguno la finalización inmediata de la guerra, por lo cual es necesario tomar algunas medidas para que la guerra no haga imposible la paz y para que deje de cebarse sobre la población civil y sobre los escasos recursos estratégicos

⁷⁶ *Id.*: «El aporte del diálogo...», *op. cit.*, 1.351.

necesarios para un mínimo desarrollo económico. Y éste parecería ser uno de los supuestos de la nueva propuesta: la guerra no va a terminar, busquemos entonces el modo de paliar sus efectos. El supuesto no es demasiado optimista en cuanto a la prolongación de la guerra, pero muestra una disposición positiva respecto a las necesidades objetivas del pueblo salvadoreño, entre las cuales se encuentran tanto la humanización de la guerra como la disminución del impacto del conflicto sobre la población civil». ⁷⁷

B) VALORAR LA DIRECCIÓN SEGUIDA, NO LOS RESULTADOS

Ya hemos comentado esta idea más arriba cuando hemos afirmado que «la clave no reside en el “dónde estamos”, sino en el “hacia dónde vamos”». Tanto en el mundo de la política como en el de la economía tendemos a evaluar los procesos recorridos por sus resultados: qué tenemos hasta ahora. El realismo mal entendido del mundo empresarial comporta una miopía de futuro y ve el pasado reciente con lupa, lo que supone una doble deformación de los procesos históricos. No cabe duda de que los resultados son importantes, pero cuando hablamos de procesos tan complejos como son la salida de conflictos bélicos, más importante aún que los resultados es la dirección seguida, el «hacia dónde vamos». Esto es lo que hay que priorizar en el proceso de pacificación, por encima de todo.

C) LOS FRACASOS FORMAN PARTE DEL CAMINO

Ya hemos hablado antes del riesgo de fracaso en un proceso de diálogo. La palabra «fracaso» suena a negativo, no cabe duda. Significa no haber logrado un objetivo propuesto, o no haber cumplido algo anunciado. También podríamos decir que las palabras «cansancio» y «dolor» tienen connotaciones negativas; sin embargo, cuando practicamos en serio un deporte, con entrenamientos duros, sentimos cansancio y dolor muscular, y no por ello consideramos que la práctica de ese deporte sea algo negativo; nos parece que el cansancio y el dolor son intrínsecos a la práctica seria de un deporte. Lo mismo ocurre con el fracaso. Es obvio que en un proceso complejo de pacificación habrá fracasos. ¡Faltaría más! Que todo salga a pedir de boca a la primera de cambio es algo que sólo ocurre en las películas malas, pero no en la realidad. En la realidad histórica, los procesos de pacificación conllevan

⁷⁷ *Id.*: «Nueva propuesta de diálogo del FMLN-FDR...», *op. cit.*, 1.427.

fracasos, y estos fracasos forman parte del camino hacia la paz. Ellacuría repitió esto una y otra vez, por activa y por pasiva, contra viento y marea.

En el proceso de pacificación, el fracaso no supone exactamente el incumplimiento de lo anunciado, sino la constatación de la dificultad del camino a recorrer. Al ser un camino complejo, hay que ir intentando encontrar vías de diálogo, que van saliendo mal, aunque poco a poco se va encontrando la salida al laberinto del conflicto.

D) CELEBRAR CADA PEQUEÑO PASO COMO SI FUERA UN GRAN PASO

El proceso de pacificación requiere una pedagogía. Del mismo modo que en la educación de niños y adolescentes no se da todo de golpe, sino gradualmente, en función de la capacidad de asimilación cognitiva del sujeto (tema bien estudiado por el suizo Jean Piaget), en los procesos que llevan del conflicto a la paz no se puede dar todo de golpe, sino por pasos. Y del mismo modo en que celebramos con alborozo los pequeños grandes éxitos del niño (ya sabe andar, ya sabe hablar, ya sabe leer, ya sabe escribir, ya sabe sumar, ya sabe multiplicar, ya sabe ir en bicicleta, ya sabe nadar), dado que esa celebración motiva al niño para seguir aprendiendo, hay que celebrar también cada pequeño paso en el proceso de pacificación como si fuera un gran paso. Podríamos decir que, de hecho, cada pequeño paso es un gran paso. Todo depende del ángulo de observación donde nos situemos: al adulto le puede parecer algo trivial que un niño aprenda a andar, a nadar o a leer, pues él, el adulto, hace años que domina todo esto; pero para el niño es un gran paso, como también lo fue para el adulto en su infancia de hace años, aunque él ya no lo recuerde. Por ello, si nos situamos en el estado de guerra que poco a poco vamos dejando atrás, cada paso hacia la paz es grande, y hay que celebrarlo. Como decíamos más arriba, en un proceso de pacificación hay que tener buen cava en la nevera, e ir sacándolo, botella tras botella, para celebrar cada pequeño gran paso.

7. Tras el conflicto

Desgraciadamente, Ellacuría no llegó a ver el final de la guerra civil salvadoreña, aunque ya apuntaba en el horizonte. Su muerte por asesinato en noviembre de 1989, junto con cinco compañeros jesuitas, una cocinera y la hija de esta, refugiadas en las casa de los Padres du-

rante los días de toque de queda, precipitó enormemente la llegada de los Acuerdos de Paz, dado que la opinión internacional, especialmente norteamericana, no pudo soportar la imagen de aquellos sacerdotes, hombres de paz, muertos en la hierba de la UCA. No deja de ser curioso que la noticia de 75.000 muertos violentamente, en su mayoría civiles, no conmoviera a la opinión pública internacional, y en cambio sí lo hiciese la imagen de seis sacerdotes asesinados sobre el césped del campus universitario. El hombre será siempre un misterio.

Por ello, Ellacuría no desarrolló tan abundantemente la reflexión sobre esa etapa que aún no había llegado, pero sí nos dejó algunos esbozos. Veámoslos.

7.1. *La reconciliación es posible: del relato de la verdad a la poesía de la reconciliación. El caso de Sudáfrica*

Ellacuría estaba convencido de que la reconciliación era posible. Esto se dice fácilmente, pero, de hecho, cuesta mucho de creer. ¿Nos imaginamos acaso hoy un Estado de Israel (o dos Estados, uno judío y otro palestino) donde hubiera armonía entre judíos y musulmanes, sin miedos ni agresiones entre ambas comunidades? ¿Quién cree que esto pueda llegar algún día? Así estaba El Salvador en los años 80. Pocos creían, prácticamente nadie, en una futura reconciliación nacional. Ellacuría pertenecía a esta minoría soñadora, utópica, que acabó siendo la que defendió una postura más realista, pues esa reconciliación llegó efectivamente, en los años 90, aunque no la solución de las causas profundas que habían generado el conflicto.

En mi libro *Atrapados en la violencia: ¿hay salida?* (op. cit.), analizo la posibilidad real que existe de superar un conflicto violento de gran escala, que no sea simplemente la victoria del fuerte sobre el débil, tras lo cual se plantea la pregunta acerca de si la reconciliación es posible. Una vez acabada la dictadura, o acabada la guerra civil, ¿pueden convivir en la misma ciudad víctimas y verdugos? Una vez superado el *apartheid*, en Sudáfrica se plantearon seriamente esta pregunta. En 1994, año en que el líder negro Nelson Mandela fue proclamado Presidente después de obtener la mayoría absoluta en las primeras elecciones democráticas, se inició una nueva etapa en la historia de aquel país. Hasta entonces, en el contexto del *apartheid*, se habían cometido horrores (de los blancos hacia los negros) y había habido muchos atentados terroristas (de los negros hacia los blancos). Era imposible devolver la vida a los muertos. Era imposible hacer desaparecer el dolor de los hombres torturados y de las mujeres violadas. ¿Qué hacer? Tal como hemos ex-

plicado más arriba, los sudafricanos entendieron que, cuando se ejerce violencia en el contexto de una dictadura o de una opresión de la minoría a la mayoría, se producen dos atentados: 1/ el atentado a la vida, que no se puede restituir, y 2/ el atentado a la verdad. El torturador no sólo agrede el cuerpo del oprimido, sino que le quita la verdad de su relato. El torturador, el vencedor, escribe la historia. Justifica racionalmente su actitud. ¿Por qué, si no, los talibanes de Afganistán eran «guerreros de la libertad», cuando estaban aliados con la Administración Reagan contra los soviéticos, y son hoy «terroristas», cuando son enemigos de la ocupación norteamericana? ¿Por qué, si no, los franceses que lucharon clandestinamente contra los alemanes durante la II Guerra Mundial son recordados como «la resistencia», mientras que los iraquíes que luchan contra la invasión occidental y los palestinos que luchan contra Israel reciben el calificativo de «terroristas»? ¿Por qué, si no, hemos visto infinitas películas sobre lo malos que fueron los nazis y ninguna sobre las bombas atómicas de Hiroshima y Nagasaki, muy pocas acerca de Vietnam, y casi ninguna acerca de las masacres en Centroamérica durante los años 80? Muy sencillo: porque la historia la escriben siempre los vencedores, los que detentan el poder. En España, en la historiografía acerca de la Guerra Civil, tuvimos 40 años de apología de los «nacionales» y de condena de los «rojos»; llevamos ahora 30 años de apología de los «republicanos» y de condena de los «fascistas»; y todavía está por escribir la historia de «la Tercera España» (Luis Lucía Lucía, Manuel Carrasco i Formiguera, etc.), olvidada interesadamente por unos y por otros.

Decíamos que el torturador agrede también el relato. Le quita al torturado la verdad de su relato. Durante las dictaduras argentina y chilena, en los años 70 y 80, los respectivos gobiernos negaban que los miles de desaparecidos hubiesen sido detenidos, y mucho menos asesinados, y llegaban a afirmar que se habían ido del país voluntariamente y que debían de estar viviendo de maravilla en algún rincón del extranjero. A las madres, esposas, hijos, de los desaparecidos, no sólo se les arrebató para siempre el hijo, el marido, el padre, sino también la verdad acerca de lo acontecido. No sólo habían perdido al familiar, sino también la verdad del relato: no podían decir que su familiar había sido detenido y asesinado por el régimen —que era la verdad—, sino que tenían que escuchar cómo se decía que él era un aprovechado que había abandonado a su familia vivía bien en algún rincón del mundo.

Hemos citado más arriba la obra de Teresa Godwin Phelps, *Shattered Voices*, cuando hemos comentado que lo que se intentó hacer

en Sudáfrica fue devolver la verdad a las víctimas, algo que estuvo en el orden de lo que hemos denominado «justicia restitutiva». Esto está muy bien descrito en la obra de teatro de Ariel Dorfman, *La muerte y la doncella*, que luego daría lugar a la película homónima de Roman Polanski. Tras las dictaduras, los familiares de las víctimas, o las víctimas mismas aún vivas, no pueden recuperar a los seres queridos desaparecidos para siempre, no pueden sacarse de encima el recuerdo horroroso de las torturas, violaciones y vejaciones sufridas, pero al menos pueden escuchar en boca de los verdugos estas palabras, mientras les miran a los ojos: «sí, lo hicimos». Y, si a estas palabras se añaden otras de sincero arrepentimiento, tanto mejor: «y lo sentimos». La experiencia de miles de víctimas muestra que sólo esto, tan aparentemente sencillo, pero en realidad tan complejo, resulta liberador, tal como se ve al final de la película *La muerte y la doncella*.

7.2. *La amnistía como problema moral*

Ahora bien, en esta problemática aparecen conceptos distintos que conviene no confundir: «reconciliación», «perdón», «amnistía». Vayamos por partes.

La violencia que se ejerce contra los inocentes en una dictadura o en una guerra afecta a dos órdenes: el orden de la legalidad y el orden de la moralidad. Alguien podría decir que los asesinatos cometidos por el gobierno en una dictadura son legales, aunque no morales, ya que son acordes a la legislación vigente. Esto es falso en la mayoría de los casos. La mayoría de las dictaduras prohíben sobre el papel el asesinato y la tortura, a fin de quedar bien ante la comunidad internacional, aunque luego en la práctica quienes matan o torturan en defensa del régimen gozan de una total impunidad. En el caso hipotético de que la legislación de una dictadura permitiera abiertamente el asesinato y la tortura, entonces todo el sistema como total estaría en la inmoralidad, aunque, obviamente, en ese caso, la tortura y el asesinato cometidos por el régimen serían legales.

Cuando se acaba la dictadura y se revisa lo acontecido, se ve cómo ha habido violación tanto en el orden de lo legal como en el orden de lo moral. El nuevo orden político tiene derecho a juzgar a los responsables de la violación del sistema legal, e incluso puede considerar que se les puede juzgar aun cuando la violación haya sido sólo moral, y no legal, como fue el caso en los juicios de Nuremberg tras la II Guerra Mundial. Y, por supuesto, la cuestión acerca de «quién fue responsable y quién no lo fue» es de una complejidad enorme.

Tenemos aquí, pues, el orden de la justicia, que tiene su propia secuencia lógica: leyes, incumplimiento, juicio, pena. Ahora bien, cuando ha habido agresiones por parte de varios grupos entre sí, o cuando habría que juzgar a medio país para hacer justicia, cabe hablar entonces de una *amnistía*, esto es, de la decisión de no juzgar determinados delitos, tal como se hizo en España al inicio de la democracia en relación a la dictadura del general Franco.

En el orden de lo moral, nos encontramos con el tema del *perdón*. Sólo las víctimas o los familiares de las víctimas desaparecidas pueden perdonar. Ninguna estructura política puede perdonar. Si las víctimas, con el deseo de reconstruir pacíficamente el país, perdonan, darán un paso muy importante, que tiene poco que ver con lo legal, pues la justicia sigue su propio curso. Sólo en casos puntuales se han juntado ambas cosas: en Sudáfrica, en las Comisiones de la Verdad y la Reconciliación, los asesinos que pidieran perdón en público mirando cara a cara a los familiares de sus víctimas, recibían el perdón de estos y la amnistía del Estado. Ambas cosas.

Por su parte, *reconciliación* sería el acuerdo para reconstruir pacíficamente la convivencia en una sociedad tras un período de conflicto violento. Es lo que sigue al perdón y quizás también a la amnistía.

Ellacuría no llegó a ver la paz, pero la preparó, y por ello tiene textos interesantes sobre la amnistía y sobre la reconciliación. Por ejemplo, cuando el presidente Duarte habló, en su discurso del 8 de octubre de 1984 ante la Asamblea de las Naciones Unidas, de la posibilidad de una amnistía tras una hipotética superación del conflicto salvadoreño, Ellacuría recibió el anuncio con optimismo: «Para facilitar la incorporación de los alzados en armas al proceso democrático, el presidente se propone conseguir una amnistía general, inmediata e irrestricta, ofrece controlar cualquier exceso por parte de la Fuerza Armada contra quienes quieran reincorporarse a la vida social y política; igualmente “la libre participación en la organización y actividades políticas” y la posibilidad de inscribirse como partido político, con todas las prerrogativas y derechos del resto de los partidos políticos».⁷⁸ Ellacuría consideraba que era bueno hablar sobre la amnistía. No es que considerara que sistemáticamente los delitos contra la humanidad cometidos durante una guerra o una dictadura debieran quedar sin castigo alguno, sino más bien se trataba de tejer las condiciones de la paz, y para ello era nece-

⁷⁸ *Id.*: «Las primeras vicisitudes...», *op. cit.*, 1.310.

sario hablar de amnistía. «En este contexto [de un proceso de diálogo nacional] debe hablarse de la amnistía. La amnistía de los actuales presos políticos puede ser un signo favorecedor del diálogo y hasta cierto punto favorecedor de la apertura política. Pero lo importante es que se reduzca al máximo y se legisle mejor la figura misma del delito político. También que se normalice y se agilice el proceso de quienes son inculpados». ⁷⁹ Somos conscientes de que aquí hablamos de dos amnistías distintas: la amnistía a la que hacen referencia Ellacuría y Duarte es la de los presos políticos, mientras que la amnistía a la que aludimos nosotros es la de los responsables de crímenes contra la humanidad. Lo que pasa es que en un estado de guerra, cada lado considera que sus crímenes están justificados, por lo que no necesitan de amnistía alguna, mientras que los del lado opuesto no lo están, por lo que se puede hablar de amnistía, aunque con dificultad. En síntesis, amnistía significa no juzgar ni condenar por lo cometido, sino olvidar y construir algo nuevo. Problema moral complejo. Ahora bien, en esa dirección van los textos de Ellacuría y del propio Papa Juan Pablo II, citados por él. «El Papa [Juan Pablo II, en su gira por Centroamérica y el Caribe] hace un llamado a la reconciliación. Mucho habrá de trabajarse por ella. Pero no se puede esperar a que los ánimos se reconcilien para encontrar la salida inicial de los grandes problemas centroamericanos. Mucho antes hay que llegar a una salida de los conflictos, pues de poco servirán las palabras y llamados si la guerra y, sobre todo, la represión siguen fomentando su espiral de odio y de violencia. Hay que acabar con la guerra y la represión, y si el final no ha de venir por la fuerza bruta y por el holocausto, tendrá que serlo por algún otro medio acordado entre las partes principales, que hoy llevan el peso del conflicto». ⁸⁰ Ellacuría, siguiendo al Papa, era consciente de que no cualquier reconciliación era buena, sino una que se diera con determinadas condiciones: «El Papa () clama por la reconciliación, una reconciliación de los ánimos, pero también una reconciliación socio-política. () Hay caminos abiertos para la paz y la reconciliación, según el Papa. Está, ante todo, el cese de toda hostilidad y la renuncia al uso de las armas, lo cual incluye el freno a la lucha armada y, sobre todo, a las represiones brutales; está, en segundo lugar, la "garantía segura de que nadie será objeto de represalia o de venganza"; está, en tercer lugar, el intento de aunar esfuerzos e iniciativas que aseguren al país una vitalidad renovada y un progreso ordenado; está, en cuarto lugar, el trabajo por la reconcilia-

⁷⁹ *Id.*: «El aporte del diálogo...», *op. cit.*, 1.355.

⁸⁰ *Id.*: «Mensaje ético-político de Juan Pablo II...», *op. cit.*, 73.

ción en el ámbito de la familia, en el ámbito eclesiástico y también en el ámbito del trabajo, “donde con tanta frecuencia se agudizan los problemas humanos que atormentan a la comunidad nacional”; está, en quinto lugar, la palabra y la acción de la Iglesia, constituida en una sólida fuerza moral a favor de la fraternidad y de la solidaridad, a favor de los derechos humanos y de la identidad moral y cultural de una nación cristiana. Estos serían algunos caminos de la paz, si es que son emprendidos con la firme convicción de que la raíz de todos los males salvadoreños es la injusticia social y de que no hay paz verdadera si no responde a los dictados de la verdad, de la justicia social, de la libertad y del amor. Es posible la paz, dice el Papa, es urgente, pero los métodos emprendidos para alcanzarla no han sido los adecuados o no son ya los adecuados. Hay que cambiarlos, hay que sustituir la metodología de la violencia por la metodología de la paz; hay que sacar de la responsabilidad de las soluciones a los militares y a sus métodos para ponerlas en manos del pueblo y de la sociedad civil». ⁸¹

Para Ellacuría, fue muy importante el hecho de que el Papa pidiera que ambos bandos abandonaran las armas como paso previo al proceso de reconciliación: «“Esa reconciliación () debe realizarse a todos los niveles y, ante todo, entre hermanos que empuñan las armas, movidos por intereses contrarios y guiados por ideologías que sacrifican las aspiraciones fundamentales de la persona humana. Para unos y para otros, condición indispensable de la reconciliación es el cese de toda hostilidad y la renuncia al uso de las armas”. Es una de las afirmaciones más graves y comprometidas del Papa [en su gira por Centroamérica y el Caribe]. El Papa está proponiendo que los dos bandos abandonen el uso de las armas, cada uno de ellos con sus propios intereses y con su propia ideología». ⁸²

7.3. *La paz verdadera*

¿Qué paz hay que buscar? No cabe duda de que hay muchos tipos de paz. Si por paz entendemos «ausencia de violencia», «ausencia de conflictos», en ningún lugar hay tanta paz como en un cementerio, donde todos están muertos. Por ello, Ellacuría insistió una y otra vez en que no cualquier paz era buena, sino sólo la «paz verdadera». «De ahí que carezca de sentido», decía Ellacuría, «proponer como legí-

⁸¹ *Id.*: «Juan Pablo II y el conflicto salvadoreño», *op. cit.*, 28-30.

⁸² *Ibid.*, 26.

tima una fórmula de pacificación sólo porque se invoque el nombre de la paz. No se puede ir a la paz, dice el Papa, con “renuncia a la debida justicia o a la defensa de los pobres marginados ni se puede alcanzar la paz con intentos de pseudojusticia”. Una paz con menoscabo de la defensa de los pobres y de los marginados, ni es paz verdadera, ni es paz cristiana. Los pobres siguen necesitando de defensa eficaz de sus vidas y de sus derechos, y la Iglesia está obligada a tomar sobre sus hombros la causa de los pobres, por muchos problemas que esto le acarree. Hay que buscar la paz, pero la paz verdadera, la paz que resuelva los problemas nacionales. Hay que buscar la paz por el camino de la reconciliación, que exige esfuerzos de las dos partes en conflicto y no sólo de una de ellas, por el hecho de que esté en la oposición. Hay que trabajar por la paz que lleve “a instaurar una convivencia fundada sobre el respeto de cada individuo y de los valores de cada sociedad civil”. Cuando, por consiguiente, el Papa rechaza la violencia, no está por eso propiciando el pacifismo, que impide al violentado defenderse de su violentador; el pacifismo que se consigue con el terror, la muerte y la desaparición de todo aquel que se atreve a disentir. Ni pacifismo, ni violencia. ¿Qué entonces? Paz verdadera». ⁸³

La paz verdadera lleva incorporado el trabajo por la verdad, por la justicia, por la libertad y por el amor, sin el cual carece de legitimidad, tal como dice Ellacuría citando al Papa Juan Pablo II: «“Esta palabra quiere ser sobre todo una reiterada llamada a la paz y a la reconciliación”, dice el Papa. Pero, ¿de qué paz se trata? Es una paz que “debe realizarse en la verdad, debe construirse sobre la justicia, debe ser animada por el amor, debe hacerse en la libertad”. Verdad, justicia, libertad, amor. Sin ellas no hay paz». ⁸⁴ Dicho sintéticamente, y con esto concluyo: «El objetivo final es claro: paz con justicia, paz con dignidad». ⁸⁵

⁸³ *Ibid.*, 25-26.

⁸⁴ *Ibid.*, 24-25.

⁸⁵ *Id.*: «Mensaje ético-político de Juan Pablo II...», *op. cit.*, 59.

Inteligencia espiritual. Aproximación conceptual

por Dr. Francesc Torralba

*Conferencia pronunciada
el 17 de febrero de 2010*

Forum Deusto

Inteligencia espiritual. Aproximación conceptual

Dr. Francesc Torralba
Doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona
y Doctor en Teología por la Facultad de Teología de Cataluña

Durante los últimos veinticinco años se ha escrito abundantemente sobre la teoría de las inteligencias múltiples. Desde que Howard Gardner identificó ocho formas de inteligencia en el ser humano, se han desarrollado aportaciones muy distintas que, por un lado, confirman y desarrollan la teoría de Gardner, pero, por otro, se han abierto nuevas vías de investigación, todavía muy pioneras, que amplían y complementan significativamente sus intuiciones.

Investigadores competentes de distintas universidades del mundo sostienen la tesis de que el cuadro de las inteligencias no es completo si no se incluye en él la *inteligencia espiritual*, también denominada *existencial o trascendente*¹.

La inteligencia espiritual es propia y característica de la condición humana, y, además, posee un carácter universal. Todo ser humano, más allá de sus características externas o internas, posee este tipo de inteligencia, a pesar de que puede hallarse en grados muy distintos de desarrollo. Toda persona tiene en su interior la capacidad de anhelar la integración de su ser con una realidad más amplia que la suya y, a la par, dispone de la capacidad para hallar un camino para tal integración.

Lo propio de la dimensión espiritual es la salida de sí, la penetración en la estructura de las cosas. Es lo que permite el fluir, que la persona se desprenda de sí misma y se abandone. La vida espiritual no es cerrazón, menos aún autismo. Es todo lo contrario: fluidez, donación y apertura.

¹ He desarrollado abundantemente el *status questionis* de la inteligencia espiritual en *Inteligencia espiritual*, Plataforma, Barcelona, 2010.

Una persona espiritualmente sensible no se contenta con el conocimiento superficial de las cosas, del mundo, de lo que le rodea; no le basta con una visión panorámica; pretende ir a fondo y en este caminar descubre una serie de elementos y propiedades, de niveles de la realidad que a simple vista le habrían pasado desapercibidos. La vida espiritual es profundidad, movimiento hacia lo desconocido, interés por lo que está oculto, por lo que es invisible a los ojos.

Esta potencia de irradiación es inherente a la dimensión espiritual, pero también puede darse la preocupación por sí mismo. El que se encierra en sí mismo herméticamente detiene la irradiación. Quien obra de esta manera, actúa en contra de lo espiritual y se niega a sí mismo.

La inteligencia espiritual impulsa a plantearnos interrogantes existenciales y a vivir experiencias que trascienden los límites habituales de los sentidos, que conectan con el fondo último de la realidad y que nos acercan al descubrimiento del verdadero potencial de cada uno. Es una especie de dinamismo que mueve a buscar la plenitud, al perfecto desarrollo de todo nuestro ser, a la profundidad y al sentido de lo que hacemos, padecemos y vivimos. Se expresa en una profunda aspiración a una visión global de la vida y de la realidad que integre, trascienda y dé sentido a la existencia.

Esta inteligencia ocupa, dentro de la unidad de la naturaleza humana, un lugar central y dominante. Es ella quien da al todo el carácter de la personalidad y de la auténtica individualidad, quien hace que todos los estratos estén penetrados de ese carácter.

La inteligencia espiritual no nos contrapone al mundo —tanto al exterior como el interior—, sino que nos hace tomar postura frente a él, adoptar un *comportamiento* y este comportarse es libre. El ser humano no es esclavo de sus instintos. Toma postura, en cada instante, de su existencia tanto frente al entorno natural y social, el medio ambiente externo, como frente al mundo interno, psicofísico. Aspira a comprenderse a sí mismo y al mundo, a vivir una vida plena mientras esté en él.

En nuestras sociedades se requiere el cultivo de tal dimensión, pues están dominadas por la velocidad, el funcionalismo y el economicismo. El sentido no es algo que venga dado en ellas. Se muestran incapaces de procurar una visión global de la existencia humana y la consecuencia final de ello es la frustración y el vacío. Para hacer frente a tal situación, se requiere el cultivo de la inteligencia espiritual, la búsqueda de respuestas razonables a partir de la indagación personal y del diálogo,

de la lectura y de la meditación de los grandes textos espirituales de la humanidad.

La vida espiritual no es patrimonio de las personas religiosas. Todo ser humano, por el mero hecho de serlo, es capaz de vida espiritual, de cultivarla dentro y fuera del marco de las religiones. En virtud de su inteligencia espiritual, necesita dar un sentido a su existencia y al mundo en el que vive, experimenta su existencia como problemática y necesita pensar qué tiene que hacer con ella.

La vida espiritual es el producto de la inteligencia espiritual. Si en el ser humano no hubiere esa forma de inteligencia, nunca jamás se habría planteado la apertura al misterio, el sentido de pertenencia al Todo, la búsqueda de un sentido a la existencia. Lo espiritual es una emergencia humana, el aspecto más noble que hay en él, su función más elevada, le convierte en un ser distinto del bruto.

La vida espiritual no se puede identificar con el conocimiento del propio yo, de sus rasgos psicológicos, límites y posibilidades naturales. Es apertura, movimiento, dinamismo hacia lo infinito. Este dinamismo todavía no demuestra la existencia del Absoluto, pero indica una sed de plenitud, un movimiento hacia lo que no se es, hacia lo que no se posee. La vida espiritual está en potencia en el ser humano; requiere de unas condiciones, de unos contextos y de una educación para que se articule creativamente, para que alcance su máxima expresión.

La espiritualidad es inherente a la persona como lo es su corporeidad, sociabilidad o su naturaleza emocional. Ningún ser humano puede vivir sin esta dimensión, especialmente si se mueve con hondas motivaciones y convicciones. Perteneció al sustrato más profundo del ser humano. Se dice de muchas maneras, incluye muchos campos posibles de realización. Según el teólogo suizo Hans Urs von Balthasar, la espiritualidad es la actitud básica, práctica o existencial propia del ser humano, es una conformación actual y habitual de su vida a partir de su visión y decisión objetiva y última.

La inteligencia espiritual abre la mente a una constelación de preguntas que exceden las posibilidades de las otras modalidades de inteligencia. Son las preguntas últimas que, de un modo espontáneo, emergen del ser humano cuando no se le reprime ni se le coacciona. Tales preguntas carecen de una respuesta definitiva por parte de la ciencia, pero no por ello son absurdas ni estériles. Expresan un dinamismo profundamente arraigado en el ser humano: una insaciable voluntad de

saber. No basta con decir que carecen de sentido, que son insensatas o que son cuestiones mal formuladas. Expresan el deseo de trascender, de cruzar los umbrales y los límites del saber.

A nuestro juicio, estas preguntas últimas se pueden desglosar en siete bloques:

- a) Preguntas por el propio yo, su realidad, su fundamento último. Se resumen en la pregunta: *¿Quién soy yo?*
- b) Preguntas sobre el destino futuro, la inmortalidad personal y el propio modo de ser después de la muerte. Se resumen en la pregunta: *¿Qué será de mí?*
- c) Preguntas sobre el propio origen, el yo del pasado y lo que queda o no queda de él, el enigma del nacer y, últimamente, la propia razón de ser. Se resumen en la pregunta: *¿De dónde vengo?*
- d) Preguntas por el sentido de la vida, el ser de las cosas, la realidad y la ficción, el enigma del universo y el secreto de la vida. Se resumen en la pregunta: *¿Cuál es el sentido de la vida?*
- e) Preguntas por la finalidad de la vida humana y del universo entero, por el para qué radical de todo. Se resumen en la pregunta: *¿Para qué todo?*
- f) Preguntas por el origen del mundo, el por qué último de todo o el sentido del pasado y la historia humana. Se resumen en la pregunta: *¿Por qué todo?*
- g) Preguntas sobre la posibilidad de un Dios, sobre el misterio del mal en el mundo, sobre nuestra hipotética relación con Él. Se resumen en las preguntas: *¿Existe Dios? ¿Dónde está?*

En virtud de la inteligencia espiritual, el ser humano es capaz de generar un mundo intangible. Por ello, es más que cuerpo. Los demás seres están sentenciados a vivir sujetos al repertorio de conductas dictadas por la especie, aunque este complejo repertorio pueda ser enriquecido por el aprendizaje. El ser humano es mucho más que eso. Sólo el hecho de reflexionar sobre ello señala un campo que le sitúa en un plano radicalmente distinto.

Se puede discutir si este campo es inferior o superior, pero, en cualquier caso, distinto. En esta distinción radica ese tesoro que denominamos *libertad*. El principio de libertad radica en la posibilidad de liberarse de los dictados imperiosos del cuerpo. No podemos salirnos del cuerpo, no podemos dejar de ser cuerpo, pero podemos ser más que cuerpo.

El cuerpo no es solamente una realidad material, sino el instrumento de que nos valemos para actuar y crear. El pintor, el músico y la mayor parte de los artesanos dependen de la inteligencia corporal, en particular de la habilidad de sus manos, para llevar a cabo sus obras. Al igual que para muchas profesiones se requiere fuerza o movilidad de todo el cuerpo para alcanzar los objetivos. En todos estos casos, la salud y el funcionamiento normal del cuerpo son condición del éxito.

El cuidado y la ejercitación del cuerpo, realizados conforme a un plan y con vistas a unos objetivos determinados, contribuyen a que pueda llegar a ser lo que está llamado a ser. Sólo lo alcanzará si obedece a los fines e ideales que se establecen desde la inteligencia que es la que impulsa y guía voluntariamente la vida de la persona.

El cuerpo es la expresión y el instrumento de la inteligencia. El que es un agudo observador y está acostumbrado a la reflexión profunda, lo expresa en su mirada, y también su frente tiene una impronta similar. La impronta que comunican al cuerpo, y especialmente al rostro, está en directa correspondencia con el cultivo de la inteligencia, ya que los movimientos puntuales y su frecuente repetición tienen sus raíces en las disposiciones de la inteligencia.

Por regla general, nuestro cuerpo atrae nuestra atención y se convierte en objeto de actos voluntarios solamente cuando notamos resistencia y obstáculos de su parte, como sucede con el cansancio corporal o con las actividades para las que aún no está ejercitado.

Una persona espiritualmente enérgica obtiene de su cuerpo, incluso contra la resistencia de éste, cuanto necesita de él para realizar una tarea: sigue caminando, aunque esté cansado, para llegar a su destino, o repite los ejercicios de digitación hasta que puede tocar con la facilidad de quien está practicando un juego.

Quien trata así a su cuerpo, lo tiene en su poder de una manera totalmente distinta de quien cede a él. La recia disciplina es algo que se nota en el cuerpo mismo, a la vez que implica también una determinada impronta de la inteligencia.

La inteligencia espiritual da poder al ser humano para formularse preguntas últimas o cuestiones fundamentales de la existencia. No son cuestiones absurdas éstas. Aunque no tengamos respuestas concluyentes ni definitivas a las mismas, este tipo de interrogaciones son un producto de la inteligencia espiritual.

No pretendemos realizar el inventario completo de las mismas, pero sí, cuanto menos, identificar algunas de las fundamentales: ¿Para qué estoy en el mundo? ¿Qué sentido tiene mi existencia? ¿Qué puedo esperar después de mi muerte? ¿Qué sentido tiene el mundo? ¿Para qué sufrir? ¿Para qué luchar? ¿Qué es lo que merece ser vivido? ¿Qué merece la pena hacer? ¿Cómo debo dotar de sentido a *mi* vida?

Estas cuestiones emergen de lo más hondo de la consciencia humana, pero sólo pueden emerger porque en el ser humano hay un tipo de inteligencia diferencial. Esta inteligencia da la capacidad para penetrar en la más íntima estructura de la realidad, en esos interrogantes que trascienden el método científico y que están fuera del imaginario social.

No disponemos de respuestas evidentes a tales preguntas, pero el preguntar último, la búsqueda del para qué constituye un estímulo al desarrollo filosófico, científico y tecnológico de la humanidad.

La búsqueda sin término, el anhelo de una vida plena, la aspiración a la total realización son rasgos perfectamente identificables en el ser humano. Se expresan de múltiples modos, pero desde su experiencia de ser inacabado, siempre está en búsqueda.

La búsqueda del sentido no es un producto de la cultura, ni un fenómeno artificial. Emerge de lo más hondo del ser, como una necesidad primaria, como una pulsión fundamental. Puede permanecer en un estado silente, como en letargo, pero en determinados contextos, brota con fuerza. El ser humano, en virtud de su inteligencia espiritual, es capaz de interrogarse por el sentido de su existencia, tiene el poder de preguntarse por lo que realmente dota de valor y de significado su estancia en el mundo.

Esta cuestión resulta extraña y ajena a cualquier otro ser vivo. En los seres vivos más complejos detectamos propiedades y capacidades similares a las del ser humano. En grados distintos, podemos distinguir en los mamíferos superiores formas de inteligencia lingüística, emocional, interpersonal, pero la inteligencia espiritual es una modalidad específicamente humana.

La inteligencia espiritual permite, por un lado, interrogarnos por el sentido de la existencia y, por otra, buscar respuestas plausibles a la misma. No existe una única respuesta a tal pregunta, ni tampoco se puede esperar una respuesta concluyente desde las ciencias experimentales. Cada ser humano está llamado a dotar de sentido su existencia,

pero el modo como la dote depende del desarrollo de su inteligencia, de las interacciones y de su bagaje educativo y cultural.

La pregunta por el sentido es la primera expresión de que el ser humano no es un mero hecho natural. Está abierto a unas realidades y a unos valores que dan a su vida dignidad. Sea cual sea la formulación concreta, «¿Vale la pena vivir?», «¿Tiene sentido la vida?», «¿Qué me cabe esperar?» son preguntas que hacen explícito el carácter misterioso de la persona. Este carácter aflora cuando uno se hace preguntas sobre sí mismo y sobre el mundo. Cuando se supera el nivel de las apariencias accesibles y se llega a las raíces se desata una intensa vida espiritual.

La inteligencia espiritual da poder para tomar distancia de la realidad circundante, pero también de nosotros mismos. Tomar distancia es una operación aparentemente simple, pero, sin embargo, básica para la existencia humana. Es la condición de posibilidad de la propia conciencia de la singularidad y de la realización de la vida en un marco de libertad. Sin distancia, uno queda atrapado en el contexto, en el entorno, y carece de capacidad para hacer de su vida un proyecto singular. Tomar distancia no debe entenderse en un sentido físico.

En definitiva, la inteligencia espiritual permite separarnos del mundo, del propio cuerpo, pero tal operación es únicamente mental. Vivimos en un cuerpo, crecemos, nos desarrollamos y nos comunicamos a través de él, pero gracias a la inteligencia espiritual podemos trascenderlo, ir más allá de sus necesidades, sin dejar de ser seres corpóreos.

El rol de las ONGs en tiempos de cambio

por Ignasi Carreras

*Conferencia pronunciada
el 9 de marzo de 2010*

Forum Deusto

El rol de las ONGs en tiempos de cambio

Ignasi Carreras

Director del Instituto de Innovación Social de Esade

Cuando Javier me dijo que viniese, le pregunté sobre qué quería que hablara, y me dijo que sobre lo que quisiera por eso no hemos acordado ni él ni yo el título, pero de hecho lo que quiero hablar es del propósito de las ONGs, ¿sirven para algo o no?.

Antes las ONGs, durante los años 90 especialmente, tenían una pátina de ser «bien vistas». Tanto que la gente ni se planteaba para qué servían. Las personas más de izquierdas les cuestionaban que se dedicasen a «poner parches» en un sistema que no funcionaba, y que como se ponían muchos parches el sistema no se hundía. Ahora el sistema se ha hundido con lo cual podemos realmente ver si sirven para algo o no las ONGs. Yo creo que las ONGs sirven, o deben servir para transformar la realidad, pero hay muchas maneras de transformar la realidad. Las ONGs deben de ser utópicas, en el sentido de que tengan un destino lejano, y han de tener la capacidad de movilizar a muchas personas e instituciones, si es posible también a Gobiernos y Administraciones Públicas, para que cada una de ellas sea catalizadora de esa transformación de la sociedad.

Luchar contra el trabajo infantil no se solventará en cinco años, pero si no hay esas ONGs que plantean una serie de medidas, referentes para que se actúe, al cabo de los años necesarios no habremos llegado a ese destino. Las ONGs son catalizadoras de la transformación social, pero pueden ser muchas más cosas como ahora iré explicando. Normalmente cuando hablamos de ONGs, mucha gente lo relaciona con las catástrofes humanitarias y con la ayuda necesaria para poder asistir a las personas afectadas. Cómo en los terremotos de Chile y de Haití. En el caso de Haití las circunstancias han sido particularmente dramáticas, con más de 200.000 personas fallecidas, un millón de personas se han quedado sin casa, y esto hace que personas como las que vemos en la foto tengan que vivir en campos de desplazados con solo lo más básico.

La primera solidaridad nunca viene de las ONGs, siempre viene de la propia gente que está en el país, y esto lo tenemos que reconocer todo el mundo. En el caso de Haití, de los casi 3 millones de personas que vivían en la zona metropolitana de Puerto Príncipe, medio millón de personas se han ido a otras zonas del país, desplazadas por el terremoto y han sido acogidas por familiares o por conocidos. La segunda solidaridad suele venir de las ONGs locales. En Haití son débiles, muchas quedaron afectadas por el terremoto, y tuvieron el apoyo de las ONGs internacionales, que en estos momentos son unas setecientas las que trabajan en el país desarrollando labores muy diversas. Esto es lo que es más visible de la ayuda de urgencia, pero el rol fundamental de las ONGs es construir sociedad civil, y ser la «punta de lanza» de cambios que se quieren conseguir en nuestro mundo desde la sociedad civil.

En esos países donde la sociedad civil es débil, seguramente los Estados serán débiles. Esto es un problema como también lo es cuando los Estados son muy fuertes y la sociedad civil es débil, como es el caso de China. Lo interesante es cuando tenemos países donde los Estados, donde el aparato público es fuerte y donde la sociedad civil es fuerte. Cuando se dan ambos requisitos es cuando realmente se puede transformar un país. Por eso Haití está en un momento especial. Las ONGs deben construir sociedad civil, para propiciar una ayuda que no salga solo de organismos internacionales, sino desde las propias capacidades de la gente, muchas veces afectadas por el terremoto. La voluntad es construir otro Haití que responda a las prioridades de la gente que vive en la pobreza, pero que sobre todo fortalezca la propia capacidad de la gente para abordar sus problemas.

Transformar la sociedad desde la sociedad civil, éste es el rol de las ONGs. Un papel que se tiene que hacer en un contexto de cambio. Estamos en una época de cambios profundos porque la crisis financiera y económica marcará un antes y un después. Antes de esta crisis hemos tenido unos 15 años de una fuertísima expansión económica en nuestro mundo, unos años muy marcados por la globalización, la última crisis fue en el año 1993, y esos 15 años han representado para algunos países oportunidades que han sabido aprovechar: el caso de China, más de 300 millones de personas han salido a la pobreza. En otros lugares del mundo, pues no. Africa sigue teniendo una situación muy difícil, tuvo los últimos años antes de la crisis financiera unos años de mayor estabilidad y crecimiento, especialmente dado que se redujeron un poco los conflictos armados, y porque pudieron aprovechar un poco más sus recursos naturales para generar ingresos. Pero Africa con sus

setecientos millones de habitantes sigue representando sólo un 1% del producto interior bruto mundial. España con 45 millones de habitantes representa un 2% de ese producto interior bruto.

En África esa etapa de expansión económica no se ha notado, y en América Latina ha habido de todo, ha servido para adelantar en algunos indicadores sociales a nivel de educación, de salud, pero esa expansión económica no ha servido para reducir las desigualdades ni el número de personas que viven con menos de 1 dólar al día. En 1991 el 10% de la población de América Latina vivía con menos de 1 dólar al día, y después de 15 años, en 2006 ese 10% sólo se ha reducido al 9%. Como decía, ha sido una expansión muy marcada por la globalización que ha sido muy asimétrica en cuanto a los beneficios.

La crisis que vivimos ahora, y que pensábamos haría replantear buena parte de los fundamentos de nuestro sistema económico mundial, no va a ser tanto, va a marcar un antes y un después.

Para los países pobres la crisis económica se suma a la del precio de los productos básicos. Los alimentos en los años 2006, 2007 y 2008 se incrementaron sustancialmente y esto ha hecho que para muchas familias que estaban ya en una situación de supervivencia, su canasta de la compra, la parte de los alimentos de la cual no pueden prescindir, subiese, poniéndoles en una situación muy grave. De las estadísticas que analiza la FAO nunca había habido tantas personas pasando hambre en el mundo. Si en el año 2007, 848 millones de personas pasaban hambre en el mundo, en el 2009 hemos superado 1000 millones de personas.

También está incidiendo muy negativamente en los países más vulnerables el cambio climático. Un cambio climático que hemos generado ese 20% de la población que vivimos en los países ricos. Desde 1990 hasta ahora, dos terceras partes de las emisiones de CO₂ las hemos generado los países ricos. Ahora está cambiando porque sí que es verdad que China, India, Brasil, van a ser de los principales emisores de CO₂ en el futuro. China ya lo es, ha superado a Estados Unidos, y en el caso de la India, con el tiempo será también muy determinante.

También se tiene que decir que un 25% de las emisiones de China en estos momentos son de producciones que hemos externalizado los países ricos, que en vez de hacerlas aquí las estamos haciendo allá. Pero esa emisión de CO₂, ese calentamiento de la Tierra, esa afectación al régimen de lluvias de los países pobres, en los cuales el 70% de la población vive de la agricultura. Una agricultura de secano en la que la tierra recibe cada vez menos agua y produce menos. El objetivo sería conse-

guir que el clima de la Tierra no superase dos grados centígrados respecto a lo que era el clima antes de la industrialización. Si eso se consiguiese, en algunas zonas de África ese incremento de temperatura llegaría a los cuatro grados, los cuales representarían que hacia el año 2030 muchos de los cultivos, si se siguiesen produciendo como se están produciendo hasta ahora, verían su productividad reducida en un 50%.

África subsahariana tiene en estos momentos una población activa de unos 125 millones de personas. Para el año 2050 se estima que la población activa será de unos 300 millones de personas. Si no hay una revolución industrial vivirán de una agricultura con mucha menos lluvia, y esto generará muchas dificultades para poder sobrevivir. Cambio climático, incremento del precio de los alimentos, crisis económica y financiera: una época de cambios, que repercute con intensidad en las familias, que viven en una situación de altísima vulnerabilidad.

Es una situación de crisis que no sólo afecta a Asia, África y América Latina, afecta mucho aquí, quizá un poco menos en el País Vasco por su economía más sana y menos dependiente de la construcción y el turismo. En otras partes del Estado Español y de Europa tenemos las personas que ya vivían bajo el umbral de la pobreza, aquellos que en el caso de España son 8 millones de personas que están en una situación de vulnerabilidad, y los nuevos pobres, aquellas familias que se han hipotecado, tienen varios hijos, y que tienen muchas dificultades para llegar a final de mes.

Ya sea esos jóvenes que tienen una tasa de desempleo del doble que lo que tiene el conjunto de la sociedad española, familias uniparentales con hijos a cargo en situaciones difíciles. O bien personas mayores que viven con una pensión muy reducida, y que han visto cómo esa pensión está cada vez más esquilada, o los 4 millones de personas inmigrantes que han llegado a España durante los últimos 10 ó 15 años, y que se dice que más del 50% está actualmente en la economía informal. Esos son realmente los que están sufriendo la crisis, y a esos son los que se tienen que dedicar las ONGs.

Aun con la crisis seguiremos viviendo situaciones dramáticas como las que plantean las muchas pateras, que aprovechando el buen tiempo intentan llegar a las costas de Andalucía o de Canarias. Seguirán viniendo de África, por muchas barreras que pongamos, seguirá habiendo una diferencia de renta entre África, América Latina, o Asia, y las oportunidades que hay en los países ricos.

Las ONGs se encuentran con una situación a corto plazo de más demanda social. También los servicios de asistencia social de los Ayun-

tamientos y de las Comunidades Autónomas tienen mucha más demanda; se encuentran con una serie de retos de largo plazo mucho más difíciles de abordar. Las ONGs se encuentran en un contexto donde se están reduciendo sus ingresos, (se han reducido el 2009 con respecto al 2008, y se siguen reduciendo en el 2010 con respecto al 2009), aproximadamente en un 10% los particulares y un 20% en el caso de las empresas.

Esto marca mucha presión a las ONGs: responder a una situación de crisis, estar al lado de quienes la sufren, y contar con unos recursos más limitados. Una época de crisis en una época de riesgo y de oportunidad. Los chinos cuando hablan de crisis ponen dos dedos juntos: uno es para riesgo y el otro para oportunidad. Las ONGs han de reforzar su rol de transformación social y no solo abordar el de asistencia y ayuda. Han de denunciar más aquellos aspectos del sistema que no funcionan. Aportar posibles soluciones para que ese sistema sea más justo, más equitativo y más sostenible.

¿Pero cuál es el rol de las ONGs? Antes de contestar a cuál es el rol de una ONG, hay que contestar a qué es una ONG. Una ONG son muchas cosas. El término «ONG» sale en los años 60, finales de los 50, cuando en Africa hay todos los procesos de descolonización. Muchos países que hasta ese momento eran colonias de Gran Bretaña, de Francia, España y otros países europeos se independizan, y esos países europeos que hasta ese momento realizaban sus flujos internos de transferencias de los recursos, empiezan a poner en marcha programas de cooperación bilateral, de país a país.

Son años también posteriores al nacimiento de Naciones Unidas, donde se crean una serie de agencias que tienen también sus programas de cooperación multilateral. Hay un tercer canal, que es el de las organizaciones de la sociedad civil, muchas de ellas pertenecientes a la Iglesia, que hace una cooperación al desarrollo directa, de sociedad a sociedad, y a esa cooperación se la llama «no gubernamental». A los actores que la llevan a cabo, se les llama «ONG». En principio sólo eran «ONG de cooperación al desarrollo», con los años toma fuerza y a todo tipo de organizaciones (sociales, medioambientales, derechos humanos) se les llama «ONG».

Cuando hablamos del rol de las ONGs, hay tres funciones que les son fundamentales, y que deberían de desarrollar, puesto que son el centro de la voluntad de transformación social de las ONGs. La primera función, que quizás no es la más característica del rol de transformación social, es la de estar al lado y ayudar a aquellos que están fuera

del sistema, por lo menos del sistema de derecho y del sistema de bienestar social. Es lo que se conoce como la opción preferencial por los pobres: con la imagen de la Madre Teresa de Calcuta, no hace falta explicar muchas cosas.

Hay una segunda función que es la de ser pioneros, de lanzar nuevas ideas, nuevas respuestas a necesidades evidentes ahora, pero que en su momento a lo mejor a nadie se le ocurría. Un ejemplo de esto sería el caso de los microcréditos, algo que con el tiempo se ha convertido en un instrumento fundamental para el desarrollo.

La tercera función está basada en el enfoque de derechos: la incidencia política, las campañas, el ir a las causas, el cambiar políticamente las cosas. Gandhi fue un líder de las ONGs y fue un líder político, porque la frontera muchas veces es una frontera difusa. Buena parte de las causas de las ONGs son causas políticas. O Mandela, que también era un líder político y social. Una función realmente fundamental y que está ganando mucha fuerza.

Las ONGs que saben combinar estas 3 funciones son las que apuestan claramente por la transformación social. También son las ONGs que en diferentes momentos pueden jugar diversos papeles, cada uno de ellos fundamentales. El primero, esa opción por los más pobres y de asistencia con humanidad. Cojamos la asistencia a la tercera edad, si la ley de dependencia tuviese más dinero, seguramente lo que antes sólo hacían las ONGs, con recursos públicos, otras entidades (las propias administraciones o las empresas) querran desempeñar este servicio de atención a sus necesidades básicas, ¿y cuál es el rol de las ONGs cuando otros pueden ofrecerlo?, pues ofrecen algo que otros no pueden ofrecer: apoyo y compañía

La principal enfermedad de muchas personas mayores es la soledad, y a esta enfermedad normalmente no hay respuesta ni por las Administraciones Públicas ni por parte de las empresas. Y eso es parte del alma de las ONGs, por eso las ONGs que se profesionalizan y que avanzan, nunca pueden perder aquello que les dio fuerza en su inicio: el «espíritu del voluntariado», aquello que realmente da sentido a su labor y que despierta el compromiso, la vinculación y la vocación.

Comencé a trabajar, con dedicación completa, en una ONG en el año 1988. Trabajaba hasta ese momento en la Administración Pública en un tema que me encantaba, el ahorro energético y las nuevas energías. También llevaba muchos años colaborando como voluntario con varias ONG. Hubo un momento en que se me hacía muy difícil tener

unas responsabilidades en la Administración Pública, y por las tardes, noches y fines de semana seguir colaborando como voluntario con las ONGs. En el momento en que dije que dejaba la Administración Pública y me dedicaba a pleno tiempo a las ONGs, lo que me dijo mi madre fue «¿tú estás loco o qué?, dejas un trabajo estable para ir a otro que no se sabe cómo va a ir en un par de días».

El contexto ahora es bastante diferente. Trabajar en una ONG, es una aspiración para muchas personas: la causa es preciosa, te puedes implicar mucho, con un equipo de gente que tiene una calidad humana tremendamente positiva. Eso sí, las condiciones retributivas son mucho más bajas que las que tienes en la empresa privada, pero estás muy motivado por lo que es, hace y consigue tu ONG.

Las ONGs al profesionalizarse pueden y deben ganar eficiencia y conseguir más impacto, pero lo que nunca pueden perder es ese espíritu de voluntario. Esa vocación, ese compromiso no puede estar sólo en el voluntario, sino en cualquier persona que está en la ONG, y eso es lo que da fuerza para estar con los más vulnerables. Es una opción preferencial por los pobres, a veces de empoderamiento de la gente, a veces sólo de asistencia, siempre una calidad técnica de sus actuaciones.

La segunda función deseable para las ONGs, es que sean pioneras y aporten innovación. ¿Qué es la innovación social?, nuevas estrategias, conceptos, ideas, organizaciones que abordan retos sociales de todo tipo. Ahí puede haber desde cosas que hacíamos de una manera, y las hacemos de otra, a cosas que no hacíamos y las empezamos a hacer. Son sobre todo retos a abordar.

La innovación social se puede desarrollar en las ONGs, o en otras entidades como en los Gobiernos y en las empresas. Donde tiene más impacto, y es más efectiva es en ese espacio de colaboración entre los tres sectores. Las ONGs han sido pioneras de diferentes iniciativas novedosas. Un ejemplo lo tenemos en la Fundación Arete que está en Barcelona. Nació hace quince años, y la idea es muy sencilla: muchas personas que están en prisión hacen trabajos, unos para aprender y otros para reducir la condena. Una de las formadoras se dio cuenta de que conseguían reducir las condenas, pero las personas cuando salían de la prisión si no tenían una red social en la cual apoyarse o unos medios de vida de los cuales beneficiarse, volvían a delinquir. La iniciativa aprovecha la tercera parte de la condena penitenciaria (donde durante el día están fuera de la prisión, y durante la noche vuelven a la prisión), para formar, acompañar y buscar oportunidades de empleo para 120

mujeres al año. Ya sea en actividades textiles, de catering o de hostelería, tienen todo un proceso de inserción laboral durante dos años hasta que consiguen estar en un puesto de trabajo estable.

En nuestros países cada vez invertimos más en policía y prisiones, y menos en conseguir que la gente que está en prisión se pueda reincorporar a la sociedad. A veces es cuestión de dar la vuelta a las cosas. Funciona muy bien: tienen un 75% de personas que finalmente consiguen reintegrarse en la sociedad.

La tercera función de las ONG está basada en el enfoque de derechos. Por ejemplo, en los países pobres, la educación no debería ser abordada por las ONGs por ser una necesidad no cubierta, se aborda porque es un derecho, y se debe hacer todo lo necesario para que ese derecho no sea teórico sino real. Esto exige de las ONGs que sepan denunciar y proponer, exigir a aquellos que deben cumplir con el derecho que lo hagan efectivo.

El caso de la agricultura es evidente, ¿de qué sirve que las ONGs trabajen durante años para mejorar la productividad y capacitar a los productores agrícolas, cuando luego el comercio internacional es tremendamente injusto con los países pobres?. Los países pobres por cada euro que reciben como ayuda al desarrollo, pierden dos euros como consecuencia de unas leyes internacionales que les perjudican terriblemente, ya sea porque limitamos la importación de productos a Europa, ya sea porque hacemos la competencia desleal con productos que subvencionamos a la producción y la exportación, e inundamos los mercados internacionales con esos productos a precios por debajo de los costes de producción.

Hay tres factores más recurrentes que generan o mantienen la pobreza en el mundo. Uno es «poder y política», países que son dictaduras o democracias pseudo-formales, pero en donde hay mucha corrupción y las minorías gobiernan para una minoría, donde los ciudadanos no pueden ejercer libremente sus derechos civiles y políticos. Otro factor son las reglas del comercio internacional tremendamente injustas, y finalmente, el tercer factor es la vulnerabilidad ante los desastres.

Ante estos factores que generan pobreza, ¿cuáles son los grandes catalizadores del desarrollo?: los ciudadanos activos y Estados fuertes. Ciudadanos activos que son capaces de tomar el control de sus propias vidas y poner en marcha iniciativas individuales y colectivas para conseguir un futuro mejor; que son capaces de organizarse para exigir sus derechos; que son capaces de poner en marcha campañas de inciden-

cia política para cambiar cosas. Estados fuertes que apoyan los esfuerzos de la gente para salir de la pobreza; que son garantes de los derechos fundamentales; que protegen a quienes están en una situación más vulnerable. Esos son realmente los catalizadores del desarrollo, de los cambios. Las ONGs deben ser catalizadores de cambios locales y globales al mismo tiempo. Por eso cada vez más intentan complementar sus programas sociales con campañas y presión política.

Una ONG exitosa es aquella que tiene impacto, que aporta gran valor a los destinatarios, pero también es eficiente, transparente y que rinde cuentas. Que tiene un apoyo creciente por parte de la sociedad, y para ello se ha de tener alta credibilidad, que es considerada como un lugar ideal para trabajar por voluntarios, trabajadores, socios.

Necesitamos otro mundo, otras personas, y las ONGs han de ser catalizadoras de ese tipo de personas, sus propios estilos de liderazgo, el modo en el que abordan las cosas. Creo que el rol de las ONGs no sólo es hacer cosas, sino hacerlas de una manera distinta, que sean semillas de la manera de hacer las cosas distintas en cualquier organización. Confiamos en lo puedan hacer y que tengan un rol fuerte de transformación social.

Retos del mundo actual:
respuestas del
Pensamiento Social
Cristiano

por **Michel Camdessus**

*Conferencia pronunciada
el 15 de marzo de 2010*

Forum Deusto

Retos del Mundo Actual: respuestas del Pensamiento Social Cristiano

Michel Camdessus
Director General del FMI

Saldremos de la crisis, buena noticia, ya que en ciertos momentos podíamos dudar de ello. ¿Cuándo y cómo? Cuándo, realmente no sé mucho de esto, y como dijo el gran Galbraith, esto no es ejercicio en economía sino en el noble arte de astrología o retorno al abecedario de nuestra niñez. Me llama mucho la atención el hecho de que eminentes economistas nos hablan de letras, para ilustrar y resumir las efectivas. Hay todo un abanico de letras. Bueno, está la «uve», minoritaria aunque optimista, «uve» significa caída fuerte y recuperación rápida. Existe la «ele», minoritaria y muy pesimista, caída fuerte y estancamiento. Existe también la «u», que es políticamente más correcta, caída fuerte, cierto estancamiento y recuperación fuerte. Hay una muy preocupante «doble v», caída, subida, recaída y al fin salida. Hay una variante de la «doble v», la llamaría con una sigla, es la «mrmi» a ver quién sabe lo que significa esto. Pues significa montañas rusas del Monte Igeldo, bajan, suben, bajan, suben, bajan, suben, bajan, suben, y acaban bajando. Esto no es mi propia previsión, porque no me gustan nada las profecías autorealizables, que las hay mucho en este momento. O sea, que lo que les voy a decir sobre el cuándo no sería mucho más que lo que acabamos de oír de nuestro eminente Comisario.

Qué hay detrás de esta crisis, cómo pudo ocurrir en la aldea global, en un mundo tan sofisticado, tan seguro de sí mismo, tal desarreglo, tal catástrofe. Pues miren, no veo mejor manera de explicarlo que referirme a lo que ocurría en los pueblos de mis antepasados y supongo también en los pueblos de Euskadi, en siglos pasados. Bueno, cómo estaba organizado todo: había un Consejo de hombres respetados, mi tatarabuelo era miembro de él, que decidían las reglas de la vida colectiva. Había también un guardia-policía, que hacía respetar estas reglas, y había un sacerdote y un maestro que promovían una moral colectiva y los principios del convivir. Había paz en el pueblo. Pero si venía a ocu-

rrir un acontecimiento de mayor importancia y el Consejo prefería ignorarlo o hacer de avestruz, si al mismo tiempo el policía, estaba durmiendo por ahí porque había bebido demasiado txakoli y, no se daba cuenta, y como era frecuente, si el sacerdote y el maestro reñían hablando de la escuela o de lo que sea, entonces los que se apoderaban del poder y, finalmente, definían las normas éticas del pueblo, eran los pícaros. Como decíamos en mi pueblo «los que robaban las gallinas». Pues esto es lo que ha ocurrido en la aldea global. No estoy diciendo que todos los banqueros han sido pícaros, no, nada de esto. Pero sí es verdad, que los actores de la esfera financiera tuvieron que desempeñar su tarea indispensable en un universo sin reglas, sin instituciones con poder de corregir los abusos y tuvieron que desempeñar esa tarea innovadora, fundamentalmente útil, en un universo que, en gran parte, había perdido su compás ético. Pues tres carencias básicas.

Lo que nos toca hacer ahora es mirar lo que se está haciendo o se debería de hacer en torno a la cumbre de Londres, para corregir estas carencias. Es clarísimo para mí que no hay salida sostenible si no se responde o al menos se empieza a responder a estas tres carencias de regulación, carencia institucional y carencia ética. Bueno, mirémoslas.

Salimos de un período durante el cual el Estado era el problema, no la solución, son palabras de Reagan. Las reglas eran vistas como inútiles o nocivas. Fue un período, en el cuál la fe en la actitud del mercado, a autocontrolarse era la respuesta de tipo casi ideológico a los excesos reglamentaristas de decenios anteriores. En la esfera bancaria y financiera, en rapidísima expansión desde el principio de los años 80, con grandes beneficios, por cierto, para la economía global, era claro que el Estado o las instituciones no habían de meterse. El tiempo es corto pero no resisto decirles que tres minutos después de entrar en la oficina de Margaret Thatcher, donde venía a hablar de la necesidad de un esfuerzo colectivo, incluso de los bancos para salir de la deuda en América Latina, ella me dijo, «never lecture the bancos», nunca se meta a dar lecciones o consejos a los bancos. Y ella con este grito de su corazón, expresaba la visión colectiva de los dirigentes del mundo en ese momento, hay que recordarlo. «Never lecture the bancos».

Ahora se da un paso determinado en la dirección opuesta. Dijo el G20, en Washington el 15 de noviembre pasado, que no debe haber sector financiero sin reglas, o sin control o supervisión. Y esto ha de tocarlo a todo, incluso a lo que era tabú hace tan poco tiempo, incluso los fondos especulativos; incluso las agencias de rating, estas agencias de anotación que tal mal lo hicieron durante la crisis; o los llamados

paraísos fiscales. En torno a esto, todo el mundo ya está trabajando intensamente y, estos últimos tres meses, han visto una actividad de negociación y de búsqueda de soluciones sin precedentes durante los últimos 30 años. También se revisan las reglas prudenciales para combatir efectos pro-cíclicos y se organiza la cooperación europea entre supervisores, particularmente cuando hay bancos multinacionales. Todo este trabajo de mejora reguladora, se está haciendo y me parece que producirá algún resultado, aunque para esto como para las demás carencias, el gran riesgo que hemos conocido después de la crisis asiática es éste, que se requiere de crisis para empezar a reformar. Durante las crisis se reforma algo, pero pasada la crisis se regresa al business as usual y se dejan las reformas más difíciles por la próxima crisis, exactamente lo que acabamos de vivir.

Bueno, pero esperemos que al menos esta última lección la recordemos cuando, ojalá pronto, esta crisis haya terminado sin que la asignatura pendiente haya sido completamente terminada.

Carencia institucional. Nos habíamos quedado en el año 45, teníamos un guardia para el campo monetario, pero no lo había para el ámbito financiero, este campo inmenso que se había abierto desde el principio de los 80 y si pensaba el guardia meterse por ahí, se le prohibía ir. Bueno, esto ya nos hemos arrepentido de esto, y la comunidad internacional durante los últimos meses ha trabajado también intensamente para, reconociendo este error, reformar al Fondo Monetario Internacional y un poco al Banco Mundial. Se empezó por lo más urgente, ver qué más recursos se le daba, y como ha dicho el Comisario, al menos vamos a doblar el capital del Fondo Monetario Internacional —y está muy bien, posiblemente más sería necesario—. También los hay, que piensan que el derecho especial de giro podría ser un instrumento muy importante y, finalmente, monetariamente menos nocivos. Y se ha trabajado discretamente para ver, qué otros cambios había que introducir en la institución financiera cumbre del mundo. He tenido el privilegio, aunque no siendo nada sabio, de ser parte del grupo de los sabios que ayer tarde publicó su informe sobre lo que había que hacer; había ahí gente muy eminente como el Gobernador del Banco de China, el de Méjico... bien, buena gente y un hombre de a pie como su humilde servidor.

¿Qué hemos dicho?, pues hay proposiciones muy revolucionarias en lo que dijimos incluso recomendando que Estados Unidos y mañana Europa, renuncie a su poder de veto allí. Siendo lo más importante, que se decidiría que el Fondo Monetario tendría competencia ahora

ensanchada desde el ámbito monetario, a todo el ámbito financiero; y eso siendo mucho poder para una sola institución, decidiendo cambios radicales en su gobierno, haciendo que aquí primero los países pobres y emergentes tengan el poder, la representación correspondiente a su importancia en el mundo, haciendo que en esta institución muy tecnocrática, donde los que decidían hasta ahora eran los técnicos, se añada, también a los Ministros, que hasta ahora sólo tenían poder de dar una opinión, de dar consejos. Aquí hay que hacer un cambio copernicano y es lo que se recomendó, como también cambiar el modo de nombramiento arcaico de sus dirigentes.

Bien, todas estas proposiciones están ahí, esto puede ser importante, esto es necesario, pero esto es solamente parte de la tarea, puesto que hay otras instituciones mundiales que requieren de un cambio similar. Y si hablamos, por ejemplo, de cambio climático, si hablamos del problema dramático de las migraciones, tenemos que recordar que no tenemos instituciones mundiales para lidiar con esos problemas, ¿y por qué?, porque en el año 45, cuando se creó el sistema de Naciones Unidas, estos problemas no existían. Había problemas de refugiados pero no de emigraciones. La palabra medioambiente en español como en francés, no significaba de ninguna manera lo que significa hoy, porque no había problemas medioambientales como los conocemos hoy. Hay que crear estas instituciones y, por encima de todas ellas, establecer un sistema mucho más democrático que el G8, posiblemente algo más legítimo y compacto que el G20, para que al nivel más alto, haya impulsión estratégica-democrática sobre toda esta constelación de instituciones.

Ahora corresponde que hable de la tercera carencia, de la cual tampoco nos atrevemos hablar en la aldea global: la carencia ética. Se puede observar, que a cada una de las etapas de esta crisis que podríamos identificar 5 o 6, o 7, se puede observar a cada una de estas etapas, comenzando con la crisis del subprime, faltas éticas graves, íntimamente vinculadas a los errores técnicos o profesionales. Esas faltas han sido flagrantes. Es, por ejemplo, contrario a la ética otorgar préstamos tan arriesgados a personas cuya solvencia está lejos de poder ser demostrada. Esto fue el subprime. Es, igualmente contrario a la ética, vender instrumentos representativos de estos créditos, sin hacer explícita su naturaleza, así como utilizarlos para hacer más remuneradores instrumentos monetarios vendidos al público, sin informar a los clientes de los riesgos reales. Es, contrario a la ética para los inversores y las instituciones financieras, contentarse a ciegas, sin hacer sus propias investigaciones y análisis de riesgo de las anotaciones de agencias de rating,

que cuando se presentan en las Cortes de Justicia, pretenden que su opinión es de la misma naturaleza que la de la prensa financiera. Hubo también faltas éticas de parte de los reguladores, o de las autoridades financieras, que han dejado establecerse un clima en el cuál la búsqueda de «maximación de beneficios de corto plazo» fuera la sola ley y el frenesí de los traders de la ingeniería financiera, no sólo conocía pocos límites impuestos por los gestores de sus empresas sino que estaba intensificados por remuneraciones cuyo régimen y cuyos montos era un desafío a una sana deontología profesional. Y también se podría hablar del simple deber de competencia técnica, del cual muchos directivos de alto nivel parecen verse dispensados.

Bueno, ahí está esta mezcla de carencias éticas con carencias técnicas. Esto desde luego es fundamental, vemos que los principios básicos de unas finanzas al servicio de una economía más humana, se han ido ignorando, este sentido de la moderación de la codicia, esta preocupación del servicio de la comunidad que Adam Smith esperaba de todos los actores de la economía de mercado. En una palabra: esta crisis financiera es realmente también un... y posiblemente ante todo, un desastre ético.

Desde luego ustedes no han venido aquí para escuchar un curso de ética, pero no podemos pasar por alto este aspecto de la crisis que tiene un componente de «crisis de civilización». No hay razones fundamentales para que la economía de mercado sea economía de cinismo, de codicia. No hay fatalidad para que nuestra sociedad continúe siendo consumista, materialista y avariciosa, y que sólo ofrezcamos a nuestros hijos como destino, el consumo.

Tenemos pues, que reconstruir un sistema más digno del hombre en torno a valores y experiencias ya conocidas que estábamos olvidando: ¿qué valores? Tuve que pensarlo mucho durante los últimos años de tiempo en el Fondo Monetario Internacional; encontré tres, que me parecían básicos y a los cuáles hay que dar contenido concreto: responsabilidad, responsabilidad de todos para todo, en un mundo global. Solidaridad y particularmente con los más pobres a nuestras puertas, a 14 kilómetros de las orillas de España, y lamento no tener más tiempo, pero ahí se juega nuestro destino de seres humanos. Y ciudadanía global. Somos parte, somos ciudadanos de la aldea global, debemos de actuar allí como ciudadanos. ¿De qué serviría cambiar el Fondo Monetario Internacional, crear nuevas instituciones si no las habitamos, si no nos apoderamos de ellas y no las utilizamos para un bien común universal?.

La vigilancia necesaria sobre la actuación de los países más grandes, y en particular, de los países que contribuyen más a los desequilibrios globales de cuentas corrientes, esa vieja espada de Damocles, que más y más amenaza (aunque se prefiera no hablar de ella) la economía mundial.

Hay muchos otros cambios por considerar, habrá que considerar tales cambios por difíciles que sean como imposibles, después de tantos esfuerzos y muchos fracasos. Me parece que de no aceptarlos la próxima crisis sería para muy pronto. Son necesarios, y donde hay necesidad debe haber un camino.

Pero esta búsqueda de ese camino, debe apoyarse sobre una ética global, puesto que queda claro que el mundo hoy descubre las consecuencias dramáticas de la ignorancia de las normas éticas más elementales, y hoy oímos un concierto universal de voces condenando el culto del dinero, como si después de dos mil años finalmente aceptáramos la opinión de Pablo en su Carta a Timoteo: «el amor del dinero es fuente de todos los males».

Pero pocas son las proposiciones que sobrepasando el horizonte inmediato de la crisis, reconocen que las raíces de la codicia y de la búsqueda de beneficios inmediatos están en el corazón del hombre, lo cual sugiere un cambio radical de paradigma pasando del «tener más» a «ser más», y construyendo una sociedad más justa, lo que implica una lógica muy diferente de la del sistema que se descalabra.

Y aquí viene el tema de la búsqueda de un código común global, para construir esta nueva sociedad mundial. Déjeme decirles unas pocas palabras, aunque el tiempo se va haciendo muy corto; algunas palabras sobre este tema del código ético. Tuve que pensarlo un poco desde hace 20 años, puesto que al caer el muro de Berlín, los gigantes del siglo pasado llamaron mi atención sobre la necesidad de ir por esto. Eran el Papa Juan Pablo II y Batlas Haven, curiosamente casi al mismo tiempo y casi en los mismos términos.

Lo estuve pensando y viajando de un país a otro. Pasé mucho tiempo interrogando a mis interlocutores sobre cuáles podrían ser los pilares de una ética común, basada sobre el zócalo del respeto absoluto a la dignidad humana. Finalmente identifiqué tres de ellos, y que las principales religiones ya propugnan cada una a su manera: responsabilidad, solidaridad y el sentido de responsabilidad mundial.

¿Por qué insistir sobre estos tres? El sentido de responsabilidad es un elemento central de la antropología y de la ética de las principales reli-

giones. Encuentra un eco profundo en el mundo de hoy, ilustrado por el principio de responsabilidad de Hans Jonas. Es claro que el enorme poder que la financiación pone en manos de los hombres invita, al igual que las tecno-ciencias, a una nueva dimensión de la responsabilidad, como son las amenazas a que sometemos al medio ambiente.

Me parece pues legítimo aplicar el principio de Jonas, actuar de tal forma que las consecuencias de nuestros actos sean compatibles con la permanencia de una vida auténticamente humana sobre ésta tierra. No es poco decir. Este es claramente un sentido que se impone de manera imprescindible a los Gobiernos, a las empresas y a las entidades financieras como a todos nosotros.

No es menester que detalle lo que esto implica de parte de los gobiernos o de las empresas, esto significa responsabilidad social empresarial, desde luego. Y de las entidades financieras, donde acabamos de ver las consecuencias de su olvido.

El segundo de estos valores es la solidaridad para enfrentar el desafío sistémico de la pobreza, e introducir en los intercambios internacionales esta dimensión del compartir que parecía pasada de moda, cuando sigue siendo un elemento estructurante esencial de una sociedad realmente humana.

No hay mejor definición de la solidaridad que la que nos da la solicitud o raíz social: «la determinación firme y perseverante de trabajar para el bien común». Un bien común que *Cáritas In Veritate* calificará de hoy en adelante de «universal».

El bien común es decir, para el bien de todos y de cada uno, porque somos todos verdaderamente responsables de todos. Esta palabra de la solidaridad o raíz social ya estaba en no sé que texto de Dostoievski unos cuantos decenios atrás. Estas palabras expresan de una manera magnífica el vínculo entre estos dos pilares nuestros: responsabilidad y solidaridad.

Hace explícita también en el universo de la economía y de las relaciones sociales esta obligación totalmente olvidada, pero realizada para todos los hombres sólo por ser hombres, por la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, y que dice en su artículo 1.º: «todos tenemos el deber de obrar, unos para con los otros en un espíritu de fraternidad».

Este principio por cierto, todas las religiones lo propugnan como central en su doctrina, y particularmente el cristianismo, para el cual

esta fraternidad es otra cara de la revelación de un padre común, nuestro Dios. Y llegando aquí, no puedo sino expresar mi admiración por la manera en que la *Cáritas In Veritate* introduce en el corazón mismo de la economía de mercado la necesidad de la solidaridad como condición esencial de su sostenibilidad. Dice en su párrafo 35: «sin formas internas de solidaridad y de confianza recíproca, el mercado no puede cumplir plenamente su propia función económica».

Entre estas formas internas de solidaridad hay de manera prominente lo que Benedicto XVI llama en el párrafo 34 «la sorprendente experiencia del don». Hay que meditar este magnífico texto, basado en esa afirmación de que el ser humano creado a la imagen de Dios, está hecho para el don, que es el ser mismo de Dios.

Sobreabundan los terrenos en los que éste principio se debería de imponer, si pudiese yo daría prioridad absoluta al respeto del cumplimiento de nuestros compromisos, como son los objetivos del milenio, el respeto de nuestra obligación de consagrar un porcentaje de la ayuda oficial al desarrollo, y muy particularmente el esfuerzo en común para luchar contra las consecuencias dramáticas del cambio climático, que podrían hacer del migrante climático la figura más relevante y lamentablemente más trágica de este siglo.

Hay que recordar lo que dijo el premio Nobel, Dr. Pachauri, que alrededor del año 2020, entre 75 y 200 millones de hombres y mujeres serán desterrados de sus países, el oeste de Africa principalmente, por el cambio climático.

El tercer valor es un sentido exigente de nuestra ciudadanía mundial, lo que hemos visto sobre instituciones, etc. lo hacen obvio. Es verdad que necesitamos mucho lo expresado en el Concilio Vaticano II, sobre la necesidad de establecer una autoridad pública de competencia universal, con capacidad de actuar eficazmente en el plano jurídico y político mundial.

Concluyo observando que lo que percibimos detrás de nuestra respuesta a la carencia ética, junto con las dos otras carencias de nuestros antepasados y del mundo actual, es nada menos que la necesidad de una revolución ética, ó de un cambio radical que en el lenguaje cristiano se traduce por conversión.

Hacer que en todas las circunstancias de la vida económica se imponga el objetivo de crear una sociedad justa, brindando a cada hombre lo que requiere su dignidad. Este cambio es lo que nos debe movilizar a todos y cada uno.

Para esto puede servir esta crisis: abrimos los ojos sobre las dimensiones hoy mundiales de nuestra responsabilidad, de nuestra solidaridad, y de nuestra soberanía. Y si no bastara la crisis, pues que lo haga esta Cuaresma puesto que me parece que es también tiempo de conversión para que en la luz pascual seamos más ardientes en este mundo para hacerlo más humano.

Tarea imprescindible puesto que como decía su compañero jesuita, el P. Baryon, «Dios sólo puede divinizar lo que el hombre humaniza».

The making of an Ethical Executive

por William J. Byron, S.J.

*Conferencia pronunciada
el 16 de marzo de 2010*

Forum Deusto

The Making of an Ethical Executive

William J. Byron, S.J.

University Professor of Business and Society, St. Joseph's University,
Philadelphia, Pennsylvania, USA

I number myself among those who were disappointed with the negative treatment given by *The* [London] *Economist*, in a special supplement in a section labeled “Capitalism and Ethics” (January 20, 2005), to the “good company” theme that is enjoying serious consideration in business circles these days. I happened to be teaching a course on Corporate Social Responsibility when that unexpected but not unwelcome challenge to what I was doing appeared in the pages of *The Economist*, a journal that I respect and admire. It was unexpected because I judged both the tone and the content of the critique to fall short of *The Economist's* normally high standards. It was not, however, unwelcome because I was able to introduce the article for classroom discussion with my Loyola MBA students that semester. My students were MBA “fellows”—mid-level, full-time managers with business experience, who were, in terms of executive responsibility, a cut below the Executive MBA level, but more experienced in the business world than the typical full-time MBA student.

Before summarizing *The Economist* critique of Corporate Social Responsibility, let me state my fundamental thesis: *Principles of corporate social responsibility and business ethics can, if clearly articulated in the classroom by word, image, and example, be understood and assimilated (internalized) by students and remain within them to be drawn upon as prompters of ethical behavior in later years.*

I. *The Economist* Critique

In a January 20, 2005 editorial on “The Good Company,” *The Economist* declared it “a pity” that the movement for corporate social responsibility (CSR) appeared to be winning the battle of ideas.

The editors found no evidence that businesses that were committed to CSR were notable, as measured by a percentage of pre-tax profits, for charitable contributions either in cash or in kind. Setting gift-giving aside, *The Economist* next noted that the CSR activities of large corporations were more “tokenism” and nods to political correctness than evidence of a genuine concern to “give back to the community.” CSR is “mostly for show,” says *The Economist*, acknowledging, however, that there “are many interesting exceptions—companies that have modeled themselves in ways different from the norm; quite often, particular practices that work well enough in business terms to be genuinely embraced; charitable endeavors that happen to be doing real good, and on a meaningful scale.” But for most big companies, says the magazine, “CSR is little more than a cosmetic treatment.” And the editors reinforce this point by saying: “The human face that CSR applies to capitalism goes on each morning, gets increasingly smeared by day and washes off at night.” At best, CSR is “a gloss on capitalism.”

The critique continues: “Better that CSR be undertaken as a cosmetic exercise than as serious surgery to fix what doesn’t need fixing.” Although some CSR initiatives may do good, “it is important to resist the success of the CSR idea—that is, the almost universal acceptance of its premises and main lines of argument.” The premises, of course, point to flaws in the capitalist system; and the main lines of argument urge, often from a standpoint of justice, that corrective or compensatory action must be taken.

The Economist acknowledges that private enterprise must operate within laws and requires governmental regulation and the consent of electorates. There is a role too for business ethics and “managers need to be clear about that, and to comprehend what it implies for their actions.” Moreover, the magazine acknowledges that “private enterprise serves the public good *only if* (emphasis mine) certain stringent conditions are met. As a result, getting the most out of capitalism requires public intervention of various kinds, and a lot of it: taxes, public spending, regulation in many different areas of business activity. It also requires corporate executives to be accountable—but to the right people in the right way.”

Presumably, the “right people” would be the shareholders, and the “right way” would be personal integrity and private initiative.

There are battle lines here, to be sure, but the gap between CSR advocates and their critics (at least criticism from *The Economist*) may not be as wide as some would think. On either side of the line, ideology can distort reality. Fear of being labeled “a liberal” can prompt

business leaders to dismiss the notion of corporate social responsibility, even when they might otherwise be inclined to act in that way; fear of appearing friendly to capitalism can blind the reformer to the potential for good within the capitalist system. I would count myself as one who believes a humanistic capitalism is not only possible but desirable. And I would reject both fatalism and revolution, while choosing reform, as the instrument of social change that is waiting to be applied to the circumstances that surround us today in our search for The Good Company. The existing system needs reform.

II. The Essentials of Corporate Social Responsibility

It is a pleasure to acknowledge here my debt to Archie B. Carroll for “The Pyramid of Corporate Social Responsibility: Toward the Moral Management of Organizational Stakeholders,” an article that appeared in *Business Horizons* (July-August, 1991) and was later incorporated into his textbook on the social responsibilities of business. Carroll’s “pyramid” can be thought of as a four-level box or four-drawer file-cabinet that both defines and describes a socially responsible business organization. Here is how I present it to students.

These four layers represent the essentials of CSR. At bottom, first and fundamental is the economic level—the organization must be economically viable if it is to be socially responsible. Hence profit is not a dirty word. It is an essential element of social responsibility. In classroom lectures I typically use an analogy to make this point with students. Just as a human person cannot survive without food, a business firm cannot survive without profit. But, I always ask, who would tell you that it is a good idea to maximize your intake of food? So when deciding what’s best for a firm, you should work to optimize the firm’s long-term viability, but not make the mistake of thinking profit-maximization is the way to make that happen.

The second level of corporate social responsibility is the legal. In the opening days of any undergraduate business ethics course, a typical student will define business ethics as “making sure you operate within the law.” But not all ethical requirements are mandated by law (nor are all unethical behaviors forbidden by law). So the legal is an important element but the social responsibility story does not end there.

The third level—above the economic and the legal—is the ethical. This means doing the right thing. It marks the introduction of “ought” and “ought not” into managerial decisions and deliberations.

The sources of ethical sensitivity and standards can be found in reason (through philosophical inquiry), religion and revelation (through theological reflection), experience (by a review of personal, vicarious, historical, literary experience), and common sense (too often overlooked as an ethical standard). It is at this third level—the ethical—that considerations of character—what it is, how it is formed, and what strengthens or weakens it—enter the picture.

Fourth and finally, at the top of the pyramid, is what Archie Carroll calls the voluntary/discretionary/philanthropic dimension of corporate social responsibility. At this level, the corporation does good things that are not necessarily profit-producing. Nor are they required by law. Nor would one be considered unethical for omitting them. But they are good for the community and a good corporate citizen should be doing them—e.g., helping the homeless, supporting the symphony orchestra, supporting both public and private education, doing volunteer community service on or off company time. One of my Jewish friends, himself an admirably socially-conscious citizen, insists that there is nothing “discretionary” about his philanthropic and volunteer activity. He subsumes it under the “ethical” and regards it as part of his Jewish cultural/religious responsibility. He considers himself thus obliged.

Within, and indeed through, this four-level framework, I ask my students to look at the real world of business and take the measure of corporate social responsibility.

III. Making Room for Classroom Discussion of Business Ethics

In the *New York Times* on February 8, 2005, Robert J. Shiller, an economics professor at Yale, published an essay under the title, “How Wall Street Learns to Look the Other Way.” His point of departure for the article was publication of a report of the board of the New York Stock Exchange on the notorious compensation package given to its former chairman, Dick Grasso. The report did not provide, noted Professor Shiller, “an answer to an obvious question: Why did nobody on the exchange’s board look at that astronomical sum and feel some personal responsibility to find out what was happening?”

Shiller’s explanation draws the reader into the typical business school classroom and curriculum. He states flatly that “the view of the world that one gets in a modern business curriculum can lead to an ethical disconnect. The courses often encourage a view of human nature that does not inspire high-mindedness.” He focuses on financial

theory, “the cornerstone of modern business education.” Financial theory, highly mathematicized, as we all know, “portrays people as nothing more than ‘maximizers’ of their own ‘expected utility.’ This means that people are expected to be totally selfish, constantly calculating their own advantage, with no thought of others.” This approach leaves little room for classroom talk about ethics!

Turning to the August 7, 2003 board meeting where Mr. Grasso received approval to pocket \$139.5 million, Shiller says questions whether the compensation was too high were raised, but got no traction. “Maybe it is not too surprising that they were ignored: executive compensation has been soaring in recent years, and to people today, it may well seem that these increases must be entirely the result of respectable ‘market forces.’” The problem, says Shiller, is that modern business education encourages “excessive respect” for whatever a free market produces. Ultimately, the problem at the level of business education is, says Shiller, a tendency toward overspecialization. Professors have their research interests and expertise; subject matter is defined accordingly. “The specialty of financial theory has largely come to be defined by skills manipulating a narrow class of mathematical models of purely selfish behavior. Business ethics is just another academic specialty, and can seem as remote as microbiology to those studying financial theory.”

The Grasso compensation problem as well as the scandals at Enron, Tyco, and other well-known venues, would have been “a little less likely,” in Shiller’s view, “if more of us professors integrated business education into a broader historical and psychological context.” This is an acknowledgment that all of us are shaped by cultural forces and there should be room in the classroom and in the curriculum for exposure to an understanding of the values that shape the right cultures. If, for example, the dominant value is greed, a corresponding culture will develop. If the dominant value is cooperation, or justice, or concern for the common good, remarkably different cultures will emerge.

A narrow outlook will never catch the big picture. Education for business should locate itself within the context of the humanities if it is ever going to produce men and women of both broad vision and ethical sensitivity.

IV. Substance and Style in the Communication of Principles

To repeat a point I made at the beginning of this paper: *Principles of corporate social responsibility and business ethics can, if clearly artic-*

ulated in the classroom by word, image, and example, be understood and assimilated (internalized) by students and remain within them to be drawn upon as prompts of ethical behavior in later years.

In working with students, I take great pains to point out that principles are initiating impulses; they are internalized convictions that produce action. Principles direct your actions and your choices. Your principles help to define who you are. Principles are beginnings; they lead to something. That's why I like to tell students that on the road to success in business, they should "let their principles do the driving."

The substance of the principles that I want to communicate in courses on corporate social responsibility and business ethics can be found in revelation—e.g., the Ten Commandments, the Beatitudes (and the rest of the Sermon on the Mount), also in what I call the "Pauline Criteria" for identifying the presence of the Holy Spirit in one's life and surroundings. Paul calls them, in Galatians 5:22-23, the "fruit" of the Spirit and identifies them as "love, joy, peace, patience, kindness, generosity, faithfulness, gentleness, and self-control." Words taken from these three (and many other sources) can be articulated as principles, then explained, and eventually internalized.

Reason too can produce appropriate sets of principles. So can history and literature. The great tradition of Catholic Social Teaching can be summarized in principle form. (I attempted that in an article that has been widely adopted for courses and translated into many languages: "Ten Building Blocks of Catholic Social Teaching," *America*, October 31, 1998, pp. 9-12.) Each of these "blocks" is part of the substance that I want to communicate.

For research that produced my book *The Power of Principles: Ethics in the New Corporate Culture* (Orbis Books, 2006), I incorporated ten "old ethical principles" for discussion in interviews with business executives to see how they would articulate them and explain their meaning to young persons just starting out in business and interested in avoiding the ethical quicksand that pulled down Arthur Andersen, Enron, WorldCom and others in recent years. I will list those principles here in summary form:

First, the principle of integrity, which I think of in terms of wholeness, solidity of character, honesty, trustworthiness, and responsibility.

Second, the principle of veracity, which involves telling the truth in all circumstances; it also includes accountability and transparency.

Third, the principle of fairness, by which I mean justice, treating equals equally, giving to everyone his or her due.

Fourth, the principle of human dignity, the bedrock principle of all ethics—personal and organizational—acknowledging a person’s inherent worth. It prompts respectful recognition of another’s value simply for being human.

Fifth, the principle of participation, which respects another’s right not to be ignored on the job or shut out from decision-making within the organization.

Sixth, the principle of commitment. What I have in mind here is that a committed person can be counted on for dependability, reliability, fidelity, loyalty.

Seventh, the principle of social responsibility, which points to an obligation to look to the interests of the broader community and to treat the community as a stakeholder in what the corporation or organization does.

Eighth, the principle of the common good, which operates as an antidote to individualism; it aligns one’s personal interests with the community’s well-being.

Ninth, the principle of subsidiarity, best understood, perhaps, in terms of delegation and decentralization, keeping decision-making close to the ground. It means that no decision should be taken at a higher level that can be made as effectively and efficiently at a lower level in the organization. This could be viewed as a “principle of respect for proper autonomy.”

Tenth, the ethical principle of love, which I see as a principle, an internalized conviction, that prompts a willingness to sacrifice one’s time, convenience, and a share of one’s ideas and material goods for the good of others.

The style that works best in communicating these principles is, I’ve found, conversational. No emphasis on memorization. No dictionaries or philosophy notes to be consulted. Just start talking about the relevant principles. Declare each student to be the world’s leading expert on his or her own opinion and then simply ask: How do you understand integrity? What for you is the meaning of veracity? How do you understand the common good, social responsibility, and on down the list of the “old ethical principles”? And then broaden the inquiry to ask students to recall excerpts from films, plays, speeches, novels

and other literary or historical sources that capture the essence of one of these principles. What persons do you know who embody them? What might you be willing to disclose about their presence or absence in yourself?

I do not at all discount the importance of introducing students to textbook summaries of principles of business ethics. I particularly like to have students read, parse, and discuss the implications of documents like the famous Caux Round Table set of "Principles for Business." The "CRT Principles" date back to a gathering in 1986 in Caux-sur-Montreus Switzerland of global corporate leaders interested in reducing trade tensions. Journals like the *Harvard Business Review* offer abundant material to feed the minds and fuel the conversations of business students who are on their way to positions of corporate responsibility. My point is that without those classroom conversations now, decisions to be taken later in the real-time, real-world of corporate decision-making may not be the kind of principled decisions that can contribute to an improved ethical environment in business.

Hence, "the making of an ethical executive" begins with creative ethical conversations in the business school classroom. That will not happen without creative classroom instruction by a principled professor who (1) is unwilling to take recorded messages in response to probing questions, (2) respects not only the dignity of the student-person, but also the value of well-reasoned student opinion, and (3) knows that it is a professional challenge now for him or her (just as it is for the parent of an adolescent) to know where trust ends and neglect begins. No one ever knows for sure. But of this anyone can be certain: The developing student will soon face the challenge in business of honoring all trusts and neglecting no responsibility. The right classroom conversations now will go a long way in preparing students to meet that challenge.

Derechos humanos y principio de justicia universal

por Joaquín Giménez García

*Conferencia pronunciada
el 20 de abril de 2010*

Forum Deusto

Derechos humanos y principio de justicia universal

Joaquín Giménez García
Magistrado del Tribunal Supremo

I. Introducción

Ha sido larga la evolución de la humanidad hasta arribar a la conciencia colectiva de que hay determinados delitos que por su enormidad no pueden quedar impunes en ningún caso cualquiera que sea el lugar de su comisión.

Es por ello que existe una conexión íntima entre Justicia Universal y Derechos Humanos, cuyo origen histórico próximo, aparte de otros antecedentes a los que me referiré se encuentra en las atrocidades cometidas en la segunda guerra mundial.

Los Derechos Humanos protegen la dignidad del hombre al que ponen como centro de su atención y constituyen lo que podría llamarse la dimensión ética del derecho.

Frente a una ética descriptiva y neutral que se limitaría a dar cuenta de las especialidades de los diversos sistemas jurídicos existentes sin tomar partido por uno de ellos y sin buscar un núcleo o mínimo común denominador vertebrado alrededor de la dignidad del hombre, los Derechos Humanos actúan como el núcleo duro de una ética normativa que vertebrada alrededor de la dignidad del hombre, fija unas exigencias comunes para cualquier sistema jurídico, teniendo como centro de su reflexión a la dignidad de la persona humana.

Hoy sin duda alguna, nos encontramos en una sociedad plural y globalizada en la que conviven diversos códigos de todo tipo, morales, normativos, sociales, religiosos, etc. etc., sin embargo en todos ellos debe de ser exigible la existencia de un catálogo de derechos que salvaguarden la dignidad del ser humano.

El pluralismo es hijo de la tolerancia y ésta se define en negativo: hay cosas que son intolerables porque tolerar no es ni puede ser algo

ilimitado, como dice Sartori: «*la tolerancia se opone a los dogmatismos y es recíproca: ser tolerante con los demás, esperando, a su vez ser tolerado por ellos*», pero desde un plano de igualdad, no estimando ser superior nuestra cultura de la de los otros pero con un mínimo común denominador compartido y que debe actuar como el núcleo duro que permite una sociedad compuesta, con pluralidad de valores y opiniones pero todos respetuosos con los derechos de la persona. Por eso sociedad plural no es equivalente a sociedad multiétnica en la medida que ésta actúa como círculos cerrados sin conexión, y por tanto la sociedad plural reconoce el conflicto, porque toda sociedad, y más las nuestras son sociedades que en cuanto democráticas reconocen el conflicto y tienen vías de solución.

La alteridad —los otros— es un complemento necesario de nuestra identidad porque unos y otros habitamos el mismo espacio, pues bien, un elemento de ese mínimo común denominador de identidad compartido desde el respeto al pluralismo ideológico, ético, social y religioso, es precisamente el respeto a los Derechos Humanos.

En otras palabras los derechos forman parte de la esfera de lo indecible en palabras de Ferrajoli, es decir que queda extramuros de la facultad normativa de los parlamentos elegidos democráticamente, porque la dignidad del hombre es anterior a la sociedad, por eso los ataques a ese núcleo duro constituyen actos intolerables que en modo alguno deben de ser permitidos, ni aún con el argumento de mayorías parlamentarias.

Y en esta materia de la proclamación de los Derechos Humanos, importa más que la propia proclamación de los mismos en las Constituciones, la existencia de mecanismos de control que los hagan efectivos y en este sentido el recordatorio al principio de efectividad reconocido en el art. 9.3 de la Constitución resulta esencial.

Como precursor de la idea de Justicia Universal puede citarse a Hugo Grocio. Este jurista holandés experto en derecho natural y considerado como uno de los fundadores del Derecho Internacional en 1625 puso los primeros cimientos del principio:

«también debe saberse que los reyes, y aquellos que tienen un poder igual al de los reyes, tienen el derecho de infligir penas no sólo por las injusticias cometidas contra ellos y sus súbditos, sino aún por aquellos que no los afectan particularmente, y que violan hasta el exceso el derecho de la naturaleza o de gentes, respecto de cualquiera que sea (el autor de los excesos). Porque la libertad de proveer por medio de castigos a los intereses de la sociedad humana, que en el

comienzo, como lo dijimos, pertenecía a los particulares, ha quedado, después del establecimiento de los Estados y de las jurisdicciones a las potencias soberanas...» (Grocio, H., De iure Belli ac Pacis, Libro III).

Por su parte, Suárez, jesuita e inspirador de Grocio, recordaba cómo las primeras calificaciones de conductas constitutivas de crímenes que afectaban al Derecho de Gentes, como la prohibición de esclavizar a prisioneros de guerra y la piratería se remontan al III Concilio de Letrán de 1179. Suárez afirmó que la guerra contra la piratería llama a los hombres a las armas por la violación general del derecho de la humanidad y el mal hecho a la naturaleza humana.

También en nuestro Siglo de Oro, Diego de Covarrubias defendió con ahínco el principio de justicia universal, al considerarse partidario de la extraterritorialidad absoluta de la Ley Penal para todos los delitos graves y nos decía: *«son tan graves que su impunidad, a causa del grave escándalo, sirva de insigne ejemplo y de prevención a futuros delitos a cualquier república».*

Ya en tiempos modernos, en 1872 Gustave Moynier lanzó la idea de establecer una instancia internacional dedicada a hacer aplicar, directamente, sobre los individuos, las normas del Derecho Humanitario que empezaba a desarrollar la Cruz Roja.

Gustave Moynier, nacido en 1826, ginebrino, se licenció en Derecho en París en 1850. Su vida transcurrió entre tres instituciones:

- a) La Sociedad de utilidad pública general.
- b) La Cruz Roja.
- c) El Instituto de Derecho Internacional creado en Gante el año 1873.

II. Positivación del Principio de Justicia Universal y de la Universalización de los Derechos Humanos

Como *primer texto* legal puede estimarse la Convención de 1864 para la protección y garantía de los soldados heridos y enfermos en campaña. El año anterior acababa de nacer el Comité Internacional de la Cruz Roja, y la Convención indicada suponía el primer texto legal en garantías y efectividad del principio humanitario que dio vida a la Cruz Roja.

La segunda positivación fue consecuencia derivada de los horrores de la II Guerra Mundial que dieron lugar a los Convenios de Ginebra de 1949, integrados por cuatro Convenios y dos Protocolos Adicionales.

Los Convenios son:

- Para mejorar la suerte de los heridos y enfermos de las fuerzas armadas en campaña.
- Para mejorar la suerte de los heridos y enfermos de las fuerzas armadas en el mar.
- Relativo al trato de los prisioneros de guerra.
- Relativo a la protección de personas civiles en tiempo de guerra.

Los Protocolos son dos:

- I. Relativo a la protección de las víctimas de conflictos armados internacionales.
- II. Relativo a la protección de las víctimas de los conflictos armados sin carácter internacional.

El art. 3 común a los cuatro Convenios, está considerado como la primera norma jurídica internacional de carácter convencional específicamente aplicable a los conflictos armados no internacionales. Este artículo ha sido calificado como «*convenio en miniatura*».

Dicho art. 3 dice:

«*se prohíbe en cualquier tiempo y lugar*», lo que le da una permanencia y extraterritorialidad al mandato.

¿Cuál es el mandato de prohibición respecto de las personas protegidas? Están prohibidos:

- a) Los atentados contra la vida y la integridad corporal, específicamente el homicidio en todas sus formas, las mutilaciones, los tratos crueles, tortura y los suplicios.
- b) La toma de rehenes.
- c) Los atentados contra la dignidad personal, y especialmente los tratos humillantes y degradantes.
- d) Las condenas dictadas y las ejecuciones sin previo juicio ante un Tribunal legítimamente constituido, con garantías judiciales reconocidas como indispensables por los pueblos civilizados.

Como se ve, de forma sintética se enuncia el núcleo de los derechos humanos fundamentales que los Estados tienen obligación de respetar en todos los casos de conflicto armado *no* internacional.

Por eso esta cláusula incluida en los cuatro Convenios de Ginebra de 1949 fue un logro revolucionario. Como dijo Gasser, suponía «...*la primera quiebra en el marco de la soberanía del Estado...*».

Este artículo viene a constituir el mínimo de humanidad respecto de la protección de los derechos humanos que no tienen parte activa en las hostilidades, o hayan dejado de hacerlo.

No se define conscientemente qué ha de entenderse por «*conflicto armado no internacional*».

Con la finalidad de desarrollar y completar el art. 3 común, como se ha dicho, a los cuatro Convenios, se adoptó en 1977 el Protocolo Adicional II a los Convenios, relativos a la protección a las víctimas de los conflictos armados sin carácter internacional en el que se contiene una definición de conflicto armado *no* internacional.

Según el art. 1 del Protocolo II, éste se aplicará a los conflictos que se desarrollen en el territorio de una Alta Parte entre sus fuerzas armadas y otras fuerzas armadas disidentes o grupos organizados que bajo la dirección de un mando responsable ejerzan un control en parte del territorio que les permita realizar operaciones militares sostenidas.

Quedan excluidas las situaciones de tensiones internas y disturbios tales como motines, y actos esporádicos de violencia o análogos.

En realidad el Protocolo II solo se aplicaría solo a las guerras civiles clásicas.

De esta suerte el Derecho Internacional Comunitario tiene una doble naturaleza: consuetudinaria en sus orígenes, y codificada, singularmente a partir de la Convención de Ginebra de 1949, aunque ya desde 1864 existía texto escrito, como ya he dicho.

La *tercera* positividad se encuentra en la Declaración Universal de Derechos Humanos de 10 de Diciembre de 1948.

Si hasta entonces los primeros pasos del derecho internacional estaban motivados por la idea de humanizar la guerra, en la Declaración Universal de Derechos Humanos la protección se globaliza a toda la Humanidad. Preámbulo:

«...Considerando que el descontento y el menosprecio de los Derechos Humanos han originado actos de barbarie, ultrajantes para la conciencia de la Humanidad, y que se ha proclamado como aspiración más elevada del hombre el advenimiento de un mundo en el que los seres humanos, librados del terror y de la miseria, disfruten de la libertad de palabra y de creencia...».

«...Considerando esencial que los derechos humanos sean protegidos por un régimen de derecho, a fin de que el hombre no se vea compelido al supremo recurso de la rebelión contra la tiranía y la opresión...».

Finalmente, como *cuarta* positivación se debe citar el Convenio de 8 de Diciembre de 1948 para la prevención y sanción del genocidio (en vigor en España desde el 13 de Diciembre de 1968).

Retengo el art. I de dicha Convención: *«las partes contratantes confirman que el genocidio, ya sea cometido en tiempo de paz o en tiempo de guerra, es un delito de derecho internacional que ellas se comprometen a prevenir y a sancionar»*.

Hasta aquí, nos hemos movido en el campo de los grandes principios y declaraciones de derechos, falta, faltaba, el mecanismo de hacerlos efectivos porque en esta materia, se estará de acuerdo que, al menos, tan importante como las declaraciones de derechos, es el establecimiento de sistemas de coacción que hagan efectivos y no ilusorios los derechos que se reconocen.

Derecho sin mecanismo que garantice su efectividad queda o puede quedar reducido a una mera declaración de intenciones, cuya vulneración queda impune.

No basta con denunciar la injusticia, es preciso arbitrar expedientes que hagan efectivas las consecuencias de las vulneraciones.

III. Tribunales Internacionales. Primeras Experiencias

Aparecen a consecuencia del impacto derivado de los horrores nazis y japoneses durante la II Guerra Mundial, y suponen el primer intento de materialización del principio de justicia universal y por tanto de la criminalización de la barbarie.

Son dos, como de todos es sabido.

Tribunal Militar de Nuremberg (1945)

Constituyó el primer referente efectivo del Derecho Penal Internacional.

No estuvo exento de crítica concretada en varios aspectos:

- Discusión sobre su legitimidad política y jurídica.
- La alegación de que fue el éxito de la justicia de los vencedores.
- La inexistencia de juicios por los crímenes de guerra cometidos por los aliados.
- La aplicación retroactiva de las penas y el principio de legalidad planteó el interrogante sobre si los hechos eran punibles y típicos de acuerdo con el derecho internacional consuetudinario.
- También se criticó la falta de motivación de las condenas y de su punibilidad.

A pesar de estas críticas el «Derecho de Nuremberg» constituye una pieza esencial del Derecho Penal Internacional.

Como mera referencia estadística, diré que se acusaron a 24 personas y se juzgaron a 21, los tres restantes, uno se suicidó, otro fue declarado incapaz y otro fue condenado en rebeldía.

Tribunal Militar para el Lejano Oriente (1946), o Tribunal de Tokio

Se juzgaron crímenes contra la paz, contra la guerra y crímenes contra la Humanidad. Las sesiones se iniciaron en Mayo de 1946 y se prolongaron hasta Noviembre de 1948. Todos los acusados —25— fueron condenados. Como es sabido en el acto de rendición de Japón el 2 de Septiembre de 1945, se excluyó expresamente de cualquier responsabilidad al Emperador.

Destaca respecto del Estatuto del Tribunal de Nuremberg, que así como éste estuvo formado por las cuatro potencias vencedoras en Europa, el Tribunal de Tokio fue más amplio: se formó por once Magistrados de otras tantas nacionalidades.

Ambos fueron Tribunales multinacionales no internacionales en sentido estricto.

Además de estos dos Tribunales Internacionales, las Potencias vencedoras en la II Guerra Mundial, de acuerdo con la Declaración de Moscú de 1943 y el Estatuto de Londres de 1945 (que creó Nuremberg y Tokio) ejercieron su jurisdicción por los hechos cometidos en su terri-

torio y contra sus ciudadanos, ya que ambos Tribunales, tenían reservada su jurisdicción para los grandes criminales de guerra.

Para el enjuiciamiento en las diferentes zonas de ocupación o estados liberados se utilizó el propio sistema judicial del país, aunque fueran Tribunales militares.

Estos procesos se sucedieron en los diversos países hasta el año 1949. De entre ellos se pueden citar:

- a) Los juzgados por Tribunales norteamericanos, tanto en Nuremberg (como el caso Jaegerstab), como en Roma (caso Dostler) o en Filipinas (caso Yamashita). Contra sus sentencias se dio recurso de casación ante el Tribunal Supremo de Estados Unidos.
- b) Juzgados por Tribunales británicos como el caso Pellens, estando el Tribunal compuesto, en parte, por ciudadanos británicos.
- c) Juzgados por Tribunales griegos, franceses y rusos.

Los problemas de legalidad, punibilidad y retroactividad de la Ley Penal, e incluso la incompatibilidad de este incipiente Derecho Penal Internacional con el derecho interno de los países concernidos, quedó despejado pronto como consecuencia de la recepción por parte de estos tribunales locales del Derecho Penal Internacional consuetudinario de la reglamentación por lo que se rigieron los Tribunales de Nuremberg y Tokio.

De alguna manera, una vez acreditado que los acusados lo fuesen por violación del Derecho Internacional, quedaban desplazadas todas las dudas referentes a la impertinencia de aplicar la Ley de un estado determinado para la punición de los crímenes de guerra.

Por eso es difícil encontrar un nexo común legislativo, más allá del «Derecho de Nuremberg» para los juicios celebrados por los Tribunales Locales de los diversos Estados.

IV. Instrumentos Jurisdiccionales para la efectividad de los Derechos Humanos

1. Convenio Europeo para la protección de los Derechos Humanos y de las libertades fundamentales 1950

Europa ha sido, históricamente, una adelantada en la proclamación, y sobre todo en buscar formas de efectividad de los derechos

proclamados. A subvenir esta necesidad surgió el Convenio de 1950 que frente a la solemne declaración Universal de Derechos de 1948, aquí se ve un mecanismo efectivo para la defensa supranacional de esos derechos, lo que supuso la ruptura de algunos postulados de derecho internacional clásico considerados, hasta entonces, como fundamentales.

En efecto, si la Carta de S. Francisco de 1945 —germen de ONU— consagró el principio de no injerencia en asuntos internos como elemento de convivencia, en el Convenio se consagra el derecho de injerencia en todo lo referente a Derechos Humanos. El Estado tiene obligaciones jurídicas con el individuo, sin que sea necesario el vínculo de la nacionalidad, el individuo goza de protección no por ser ciudadano, sino por ser persona.

Paralelamente a ello, se concede a todo individuo el derecho de denunciar a cualquier estado parte del Convenio, incluso a aquél del que es nacional el individuo. Se arbitra un recurso individual y se crea el Tribunal Europeo de Derechos Humanos.

PROBLEMA DE LA EFECTIVIDAD DE SUS SENTENCIAS

Hay que reconocer que la posibilidad de ejecución de las sentencias emanadas del TEDH sigue siendo una cuestión controvertida en nuestro derecho.

Existe una coincidencia doctrinal en relación a la necesidad de apurar las posibilidades argumentales para lograr la eficacia de las decisiones del Tribunal Europeo de Derechos Humanos.

Recientemente España ha ratificado el Protocolo n.º 14 de la Convención Europea (firmado el 10 de Mayo de 2005 y ratificado el 15 de Marzo de 2006). Dicho Protocolo da una nueva redacción al art. 46 del Convenio Europeo proclamando la fuerza obligatoria de las resoluciones del TEDH y atribuyendo al Comité de Ministros un papel destacado en la superación de los obstáculos que se opongan a la efectividad de lo acordado.

Dice el actual texto del art. 46:

«...Las Altas Partes Contratantes se comprometen a acatar las sentencias del Tribunal en los litigios que sean parte. La sentencia definitiva del Tribunal será transmitida al Comité de Ministros que velará por su ejecución...».

Sin embargo, el Protocolo no ha entrado en vigor todavía. El art. 19 del mismo exige que hayan transcurrido tres meses desde la ratificación por todos los Estados, y Rusia —miembro del Consejo de Europa— todavía no lo ha ratificado.

Nuestro Tribunal Constitucional ya en la primera sentencia que abordó este tema, —STC 245/1991— ha confirmado el carácter meramente declarativo de las sentencias del Tribunal Europeo de Derechos Humanos.

De todas las condenas que ha tenido España ante el Tribunal Europeo de Derechos Humanos —algo más de de una veintena, aproximadamente— solo en una, —el caso Barberá Mesegué y otros— se produjo una efectiva aceptación de la sentencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos en forma de sentencia dictada por el propio Tribunal Constitucional que declaró la nulidad de la STS y del propio Tribunal Constitucional como única reparación posible de la vulneración declarada del Convenio por el Tribunal Europeo de Derechos Humanos.

En los demás casos, no se ha producido una reparación equitativa.

El auto de 29 de Abril de 2004, el Tribunal Supremo aborda esta cuestión reenviándola al Parlamento, a fin de que se busque una solución legislativa.

A falta de cobertura legislativa el Tribunal Supremo también ha propugnado una interpretación flexible del vigente recurso de revisión, a fin de aceptar que la sentencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos que declare la violación del Convenio Europeo, puede tener el carácter de hecho nuevo a los efectos del recurso de revisión del art. 954-4º.

En este sentido se puede citar el auto de la Sala II de 21 de Octubre de 2001, si bien en el caso concreto, se denegó la revisión por existir otras pruebas de cargo independientes de las intervenciones telefónicas declaradas nulas por el Tribunal Europeo de Derechos Humanos.

En el derecho francés, tras la modificación de la Ley de 15 de Junio de 2000 se admitió el reexamen de las causas declaradas nulas por el Tribunal Europeo de Derechos Humanos a petición del Ministerio de Justicia, Fiscal del Tribunal de Casación o del condenado, cuestión que será resuelta —el reexamen del asunto en el que el Tribunal Europeo de Derechos Humanos comprobara la vulneración del Convenio— por una Comisión de siete Magistrados de la Corte de Casación.

2. *El Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 16 de Diciembre de 1966*

También aquí la declaración de derechos que se contiene en los arts. 1 a 27, solo será relevante en la medida que contenga medios coactivos de imposición al Estado que vulnere el Pacto.

En tal sentido, en el art. 28 y siguientes se establece un Comité de Derechos Humanos, compuesto por 18 miembros de los distintos Estados firmantes (máximo uno por país) ante el que los Estados se comprometen a presentar sus informes.

Ante este Comité se pueden presentar recursos individuales por vulneración del Pacto. España de acuerdo con lo previsto en el art. 41 del Pacto, reconoció la competencia del Comité para recibir y examinar las comunicaciones que otro Estado parte alegue respecto el incumplimiento de las obligaciones que impone el Pacto —BOE 4 de Diciembre de 2001, declaración del Gobierno Español del 19 de Diciembre de 1996—.

España ha sido denunciada y condenada varias veces en relación a la vulneración del art. 14-5º del Pacto que prevé que *«toda persona declarada culpable de un delito tendrá derecho a que el fallo condenatorio y la pena que se le haya impuesto sean sometidos a un Tribunal Superior conforme a lo previsto en la Ley»*.

Se refiere a la ausencia de la doble instancia penal en los delitos juzgados en primera instancia por las Audiencias Provinciales y cuestiona que el recurso de casación ante la Sala II del Tribunal Supremo sea un recurso efectivo a los efectos del Pacto.

Ha habido pronunciamientos diversos del Comité de Derechos Humanos, siempre en atención al caso enjuiciado, y así:

Los Dictámenes 1095/2002; 1073/2002; 1101/2002 y 1325/2004 concluyeran que existió vulneración del Convenio.

Por el contrario los dictámenes 1153/2003; 1399/2004 y 1385/2005 concluyeron que no existió vulneración.

En cuanto a la efectividad que tengan sus decisiones, hay que decir que verificado por el Comité la vulneración y que el solicitante tiene derecho a un recurso efectivo y a que la condena del autor sea revisada de acuerdo con el art. 14-5º del Pacto, se dice que el Estado Parte, está obligado a tomar las medidas necesarias para evitar vulneraciones similares.

En cumplimiento de ello, se creó por L.O. 19/2003 las Salas de Apelación en los Tribunales Superiores de Justicia de las Comunidades Autónomas y en la Audiencia Nacional —art. 64 bis 73 LOPJ— tales recursos de apelación al día de hoy solo tienen existencia legal.

¿Qué naturaleza tienen las decisiones y observaciones del Comité de Derechos Humanos según nuestro Tribunal Constitucional?

Según la STC 116/2006, las observaciones, que en forma de Dictamen emite el Comité, no son resoluciones judiciales porque el Comité no tiene facultades jurisdiccionales porque el Pacto no le concede tal competencia.

Por otra parte el actual recurso de casación penal español, liberado de formalidades pasadas es un recurso efectivo en la medida que permite el reexamen de la culpabilidad y la pena del condenado.

3. *Otros órganos de ámbito regional encargados de velar por los Derechos Humanos*

— La Convención Americana de Derechos Humanos o Pacto de San José de 22 de Noviembre de 1969. Esta Convención creó dos órganos para la protección y efectividad de los Derechos Humanos: la Comisión Interamericana de Derechos Humanos y la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Esta ejerce competencias consultivas y contenciosas, pero no existe un recurso individual ante ella, sino que la jurisdicción contenciosa está reservada a los Estados que hayan aceptado la jurisdicción del Tribunal.

— Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos de 1981 (Nairobi).

4. *Tribunales Internacionales ad hoc*

Hay que reconocer que la efectiva vigencia de los Derechos Humanos solo existirá con la existencia de eficaces controles jurisdiccionales y ellos, a salvo, y con las limitaciones ya expresadas, en el Tribunal Europeo de Derechos Humanos, han constituido el talón de Aquiles. Realmente solo con la creación de los Tribunales Internacionales ad hoc, mixtos o internacionalizados, y que constituye el precedente inmediato de Tribunal Penal Internacional, se puede hablar de eficacia en el respeto a los Derechos Humanos.

Hay, pues, una progresiva y rápida consolidación de un nuevo Derecho Penal de ámbito internacional.

Especial importancia tienen los Tribunales Penales Internacionales de la antigua Yugoslavia y de Ruanda, en los años 1993 y 1994, respectivamente.

Ambos creados por el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas en resolución 1329 de 2000.

Otros Tribunales Internacionales:

- Tribunal especial para Sierra Leona 2002.
- Tribunal especial para Camboya 2003.
- Tribunal especial para Timor-Este 2000.
- Tribunal Especial ad hoc de Derechos Humanos de Yakarta-2002.
- Sala de Crímenes de Guerra del Estado de Bosnia y Herzegovina-2005.
- Tribunal especial para el Líbano-2007.

Unos tienen un origen común: están creados por el Consejo de Seguridad de la ONU, a excepción del de Bosnia Herzegovina que lo fue por propuesta del Alto Representante en dicho Estado y del Tribunal Penal Internacional, y otros están creados por acuerdo directo entre el Estado concernido y la ONU —Sierra Leona y Camboya—.

Normalmente, estos Tribunales tienen una naturaleza mixta, y como tales están compuestos por Jueces internacionales y nacionales del país correspondiente, encontrándose integrados dentro de la propia organización judicial del país.

El Tribunal de Bosnia y Herzegovina forma parte del derecho judicial interno, y todos son competentes para juzgar crímenes de genocidios de Lesa Humanidad y de guerra. Mención especial hay que hacer al Tribunal del Líbano y que tiene por finalidad juzgar a los responsables del asesinato del Primer Ministro, Rafí Hariri.

Mención, también, hay que hacer al Tribunal de Irak que es un Tribunal internacional asistido, creado por la Autoridad Provisional de la Coalición y el Consejo de Gobierno de Irak y que condenó a muerte a Sadam Hussein junto con otros altos cargos. Los delitos para lo que es competente son los ya dichos —genocidio, humanidad, crímenes de guerra— y aquí tiene especial relevancia la existencia del pueblo kurdo.

5. *Finalmente hay que consignar el inicio de acciones judiciales por parte de Estados que en su legislación tenían reconocido el principio de Justicia Universal*

Solo me referiré a los casos de Bélgica, Francia, Alemania e Italia.

BÉLGICA

- a) Condena del Tribunal de Bruselas a dos monjas benedictinas, un profesor de la Universidad de Ruanda, un empresario; fueron condenados por crímenes cometidos en conflicto armado interno en Ruanda.
- b) Procedimiento abierto (y archivado) contra el Primer Ministro israelí Ariel Sharon.
- c) Procedimiento contra Hissene Habré expresidente del Chad acusado de genocidio y crímenes contra la humanidad y guerra.

FRANCIA

El Tribunal de casación aceptó la competencia en el caso de Wenceslao Munyeshyaha por crímenes cometidos en Ruanda.

Por el contrario no se aceptó la competencia en el caso Javor, delito contra ciudadanos bosnios.

En el caso Barbie se determinó la competencia de los Tribunales franceses para persecución de delitos contra la humanidad, fuera de sus fronteras.

Caso Alfredo Astiz, militar argentino, por la desaparición de dos monjas francesas. Fue condenado a cadena perpetua, sin embargo el título fue justicia universal más la conexión con la personalidad pasiva de las víctimas, que eran francesas.

En todo caso, es preciso según la legislación francesa que el denunciado esté en territorio galo.

ALEMANIA

Dos causas por genocidio cometido en Bosnia, hubo condena.

Dos procesos por tortura en la cárcel iraquí de Abu Ghraib y en Guantánamo se sobreesayeron las dos al no existir punto de conexión con internos alemanes y de acuerdo con el principio de oportunidades y por no existir posibilidad real de concluir una investigación eficaz.

Uno de los imputados era Donald Rumsfeld, ex secretario de defensa de Estados Unidos.

ITALIA

Tiene reconocido el principio de Justicia Universal, y como criterio de conexión habilitante, la nacionalidad italiana de la víctimas.

Juicio y condena de varios militares argentinos, fueron condenados en rebeldía.

Proceso sobre el secuestro en Milán y traslado a Egipto de forma clandestina del imán Omar Mustafa —Abu Omar—. Se han interesado la extradición de 26 agentes de la Cía. El Estado italiano *no* ha cursado ninguna de ellas.

Abu Omar fue sacado de Italia por la base militar de Aviano, pasó cuatro años en prisiones varias de Egipto, sin juicio.

A la aplicación del principio de Justicia Universal en España me referiré al final de mi exposición.

V. El Tribunal Penal Internacional. Estatuto de Roma. 17 Julio 1998

La idea de crear un Tribunal Penal Internacional permanente, aparece en la resolución 44/39 de la Asamblea General de 4 de Diciembre de 1989 y se concretó en la Conferencia de Roma que alumbró la Corte Penal Internacional en el año expresado.

Para hacerse idea de la complejidad de la negociación que acabó en la plasmación de la Corte Penal Internacional (CPI), hay que recordar que en la Conferencia de Roma intervinieron delegaciones de 160 Estados, lo que da idea del interés despertado en la Comunidad Internacional.

El Estatuto de Roma de la CPI debe ser interpretado como lo que es: un Tratado multilateral elaborado bajo los auspicios de la ONU y que crea una institución internacional, una institución independiente en un doble sentido.

- Independencia e imparcialidad como cualquier otra instancia jurisdiccional.
- Independencia en el sentido de que es una institución con personalidad jurídica propia, por tanto con recursos autónomos.

Ahora bien, esta independencia no es igual a aislamiento ya que forma parte de la constelación de instituciones que forma parte de la ONU.

El Preámbulo lo declara con claridad.

«...Decididos, a los afectos de la consecución de estos fines y en interés de las generaciones presentes y futuras, a establecer una Corte Penal Internacional de carácter permanente, independiente y vinculada con el sistema de las Naciones Unidas que tenga competencia sobre los crímenes más graves de trascendencia para la comunidad internacional en su conjunto...».

¿Qué fines son esos?

«...Decididos a poner fin a la impunidad de los autores de esos crímenes y a contribuir así a la prevención de nuevos crímenes...».

¿Qué crímenes?

Están definidos en los arts. 5 a 9.

- Genocidio.
- Crímenes de Lesa Humanidad.
- Crímenes de guerra.
- Crimen de agresión.

Delitos que se describen minuciosamente a continuación.

La naturaleza de esta institución se encuentra en el acuerdo consensuado de los Estados firmantes, lo que le distingue de los anteriores Tribunales ad hoc citados, aunque hay que reconocer que todavía no se ha reconocido su autoridad ni por tanto su competencia por países como Estados Unidos, China, Israel y la India. Prácticamente la mitad de la población del globo, pero como se ha *dicho* «...*en esta materia es tan importante pesar los votos, como contarlos...*».

Este cambio de naturaleza es importantísimo, porque todos los Tribunales creados hasta entonces, eran órganos subsidiarios del Consejo de Seguridad, donde cinco países tienen el derecho de veto, —Estados Unidos, Rusia, China, Francia e Inglaterra— con la consecuencia de que estos países y solo éstos decidían donde y cuando se hacía justicia. Por el contrario la CPI es una institución independiente, permanente y con personalidad jurídica propia, como ya se ha dicho.

Unas pinceladas sobre la regulación del Tribunal

Art. 1 – principio de subsidiariedad en su actuación y por tanto su actuación es complementaria de las jurisdicciones nacionales.

Art. 11 – competencia temporal, solo para los delitos cometidos después de la entrada en vigor.

Art. 17 – Inadmisibilidad de la competencia, si ya está investigando un Estado.

Art. 18 – Antes de actuar la CPI, notificación a los Estados que tengan información del caso concernido para ver si ellos van a actuar (de forma confidencial).

Art. 20 – Cosa juzgada, siempre que el Tribunal nacional haya actuado de forma imparcial y con las garantías debidas o sea un proceso fáctico.

Lógicamente se reconocen los principios del debido proceso:

- Presunción de inocencia.
- Interdicción de dilaciones.

Se reconoce la imprescriptibilidad de los delitos.

Art. 86 – Se fija el deber de cooperación internacional con la CPI. A tal respecto se puede citar la L.O. 18/2003 de 10 de Diciembre.

La L.O. 18/2003 de 10 de Diciembre – de Cooperación con la CPI

Su estructura es semejante a la de las Leyes Orgánicas 15/1994 y 4/1998 de Cooperación, respectivamente, con los Tribunales Internacionales para la ex-Yugoslavia y Ruanda.

1. La Ley regula con claridad el «*mecanismo de activación*» en virtud del cual, España solicitaría de la CPI el conocimiento por ésta de un caso. Tal competencia se residencia exclusivamente en el Gobierno «*...en razón de las diversas variables de política exterior que deben ser ponderadas exclusivamente por éste...*».
2. Regula los conflictos entre la CPI y los Tribunales españoles. La competencia española se sostendrá por el Ejecutivo cuando los Tribunales españoles ya estén conociendo de la causa.
3. El Estatuto de la CPI impide dictar, sentencias en rebeldía, de ahí la obligatoriedad de acceder a la entrega de la persona concernida si estuviese en España, debiéndose acordar como re-

gla general, mientras tanto, esa posición provisional; ni siquiera la existencia de cosa juzgada impedirá la entrega de la persona concernida.

4. En relación a la ejecución de las sentencias de la CPI, España expresó su disposición a recibir en España a los condenados para su cumplimiento.
5. Se mantiene la competencia de la Audiencia Nacional para la cooperación pasiva con la CPI en lo referente a la entrega, y los restantes órganos judiciales para la cooperación activa.
6. En lo político-administrativo, el enlace la CPI se efectuará a través del Ministerio de Asuntos Exteriores.
7. Se regula la intervención de España como «*amicus curiae*». Los Ministerios de Justicia y Exteriores regularán en cada caso la conveniencia, oportunidad y términos de la participación.

VI. El principio de Justicia Universal en la legislación y práctica judicial española

1. Legislación

ART. 23-4º I LOPJ ANTERIOR REFORMA L.O. 1/2009

Se regula de una manera absoluta el principio de justicia universal de «*ratione materiae*» sin ninguna otra conexión. Basta la comisión de un delito del catálogo legal para que, con la única limitación, de que no esté conociendo de dicho delito otro Tribunal, sean competentes los Tribunales españoles, y en concreto la Audiencia Nacional.

Frente a este criterio absoluto del principio de justicia universal recogido en la LOPJ, en el derecho comparado, en los países en que existe se exige, además, un punto de conexión con los intereses del país que ejerza tal competencia.

Tales puntos de conexión pueden ser:

- a) Personalidad activa: que el presente autor sea nacional del país que ejerce la competencia.
- b) Personalidad pasiva: en atención a la nacionalidad de las víctimas.
- c) Protección real: que estén concernidos los intereses del Estado actuante.
- d) Principio de subsidiariedad, es decir, imposibilidad de persecución en el país origen del delito.

- e) Efectividad, que el responsable se encuentre en el territorio del Estado que la ejerce.

La LOPJ responde en esta materia competencial *ratione materiae* a un sistema mixto.

Competencia sin restricción y absoluta para el catálogo de delitos que se fija en dicho artículo:

- a) Genocidio
Terrorismo.
Piratería y apoderamiento de aeronaves.
Falsificación de moneda extranjera.
Prostitución y corrupción de menores.
Tráfico de drogas.
Mutilación genital femenina si están en España. L.O. 3/2005.
- b) Fórmula de cierre: cualquier otro que según los Tratados Internacionales deba ser perseguido en España.

2. *Jurisprudencia*

CASO GUATEMALA. STS 327/2003, DE 25 DE FEBRERO

Hechos: Genocidio Maya y asalto a la Embajada de España con muerte de unos ciudadanos españoles, en concreto, del primer Secretario de la Embajada.

Actores: Diversas Asociaciones de Derechos Humanos, Rigoberta Menchú, etc.

Resolución en Primera Instancia: Auto de la Audiencia Nacional en el que se acuerda no haber lugar en este momento a que la jurisdicción española conozca de los hechos, al no estar acreditada la inactividad de los Tribunales de Guatemala al conocer de los hechos.

Resolución en Casación: STS de 25 de Febrero de 2003. Resumen de los argumentos fundamentales de la sentencia:

Fundamento Jurídico 5.º: El principio de justicia universal extendido en sentido absoluto, supone un juicio negativo de los Tribunales del país donde se cometió el hecho, y ello puede afectar a las relaciones internacionales de España que corresponden ex art. 97 de la Constitución al Gobierno.

Fundamento Jurídico 6.º: El Convenio sobre Genocidio no consagra el principio de jurisdicción universal «*ratione materiae*» sin límite.

Fundamento Jurídico 8.º: El principio de no intervención en asuntos de otros Estados, aunque admite limitaciones en relación a los Derechos Humanos, exigiría acuerdos de la Comunidad Internacional o de las Naciones Unidas, no pudiendo los Jueces de un país, en este caso, de España, tomar unilateralmente la decisión de enjuiciar.

No le corresponde a ningún Estado en particular ocuparse de establecer el orden, recurriendo al Derecho Penal contra todos y contra todo el mundo. Es preciso que concurren en el caso puntos de conexión.

Fundamento Jurídico 10.º: No puede extraerse del Convenio sobre Genocidio el establecimiento de un principio de jurisdicción universal *ratione materiae* de naturaleza absoluta.

No consta que los presuntos culpables estén en España y no hay conexión con intereses nacionales, ni existió genocidio de ciudadanos españoles.

Fallo (por mayoría, ocho Magistrados): Declara la competencia de los Tribunales Españoles para la investigación y enjuiciamiento de los hechos cometidos contra ciudadanos españoles en la Embajada de España, exclusivamente.

Voto Particular (siete Magistrados). Argumentos fundamentales:

1. La jurisdicción universal en materia de genocidio no se rige por el principio de subsidiariedad, sino por el de concurrencia de jurisdicciones, y los Tribunales de Guatemala **no** han podido ejercer efectivamente la jurisdicción sobre el genocidio maya.
2. La Sentencia del Tribunal Supremo efectúa una *reformatio in peius*.
3. La Sentencia realiza una Interpretación *contra legem* del art. 23-4º LOPJ que no exige **ningún** tipo de conexión.
4. Resulta inaceptable declarar la imposibilidad de actuar de los Tribunales españoles porque **no** existió genocidio de españoles.
5. No es necesaria presencia de los culpables en territorio español. Ello afecta a la practicidad no a la competencia.
6. Resulta conveniente la existencia de vínculos o nexo de conexión y en el caso de autos existieron varios.
7. No puede interpretarse el art. 23-4º LOPJ en tal modo que quede vaciado el principio de Justicia Universal que proclama.

Sentencia del Tribunal Constitucional nº 237/2005 de 26 de Septiembre: Concede amparo a los recurrentes y anula la Sentencia del Tribunal Supremo. Argumentos fundamentales:

Fundamento Jurídico 2.º: Por medio de una decisión no fundada en derecho se priva a los recurrentes del acceso al proceso. Se les deniega el acceso a la jurisdicción a partir de una interpretación restrictiva del principio de Justicia Universal.

Fundamento Jurídico 3.º: La LOPJ reconoce el principio de justicia universal con un alcance amplísimo, puesto que la única limitación es el de la cosa juzgada.

Fundamento Jurídico 4.º: No es aplicable el principio de subsidiariedad de los órganos jurisdiccionales españoles respecto de los de Guatemala.

Fundamento Jurídico 5.º: No se requiere la presencia de vínculos de conexión. La Ley española (LOPJ) incorpora un amplio principio de jurisdicción universal que **no** requiere la vinculación a intereses nacionales.

Fundamento Jurídico 7.º: En el presente caso existieron vínculos de conexión. La ausencia del autor podrá impedir el juicio *in absentia*, pero ello no justifica la negativa de apertura del proceso.

OTROS CASOS DE LOS QUE HA CONOCIDO LA SALA II DEL TRIBUNAL SUPREMO

Caso Perú. STS 712/2003, de 20 de Mayo

La Audiencia Nacional rechaza la competencia y la Sentencia del Tribunal Supremo confirma la decisión, por aplicación del principio de subsidiariedad: Las autoridades judiciales peruanas, se dice, están investigando los hechos.

Caso General Cornelio – Chile. STS 319/2004, de 8 de Marzo

Toda vez que existieron víctimas españolas, se afirma la competencia de los Tribunales españoles.

Caso Matías – Argentina. STS 1362/2004, de 15 de Noviembre

Se acusa por los delitos de genocidio, torturas y terrorismo. Las víctimas fueron españolas y el imputado está en España. Se afirma la competencia de los Tribunales Españoles.

Caso Tibet – China. STS 354/2005, de 18 de Marzo

No hay víctimas españolas ni se encuentra en España los acusados. La Sentencia deniega la competencia de los Tribunales españoles. La STC 227/2007, de 22 de octubre concedió el amparo a la recurrente.

Caso Falung Gong – China. STS 645/2006, de 20 de Junio

Se declara la competencia de los Tribunales españoles en esta causa por genocidio y torturas. Se presentó la querrela, estando en Madrid, en visita oficial el Presidente del Comité Nacional del Consejo Consultivo Político del pueblo Chino, uno de los querrellados. Se constató la inactividad de los órganos jurisdiccionales chinos.

Voto Particular mío en el sentido de que para perseguir el genocidio **no** hace falta punto de conexión según la doctrina del Tribunal Constitucional, y por tanto la referencia al principio de no intervención no era admisible.

Caso Couso y Otros Periodistas – Irak. STS de 11 de Diciembre de 2006

Competencia española por tratarse de personas especialmente protegidas conforme al IV Convenio de Ginebra y además por ser víctima un español.

Caso Scilingo y Desaparecidos Dictadura Argentina. STS 798/2007, de 1 de Octubre.

Se niega la acusación por genocidio y Lesa Humanidad. Se condena por 30 delitos de asesinato y 255 delitos de detención ilegal.

Votos Particulares, entre otros, el mío por haberse negado el genocidio.

3. La L.O. 1/2009 de reforma de la LOPJ y Oficina Judicial

Resolución aprobada en el Pleno de Política General, del Congreso de los Diputados el 19 de Mayo de 2009.

El Congreso de los Diputados insta al Gobierno a:

«Primero. – Promover con urgencia la reforma del artículo 23 de la LOPJ, a fin de limitar y clarificar el alcance del principio de jurisdicción universal penal, de acuerdo con el principio de subsidiariedad y la jurisprudencia del Tribunal Constitucional y del Tribunal Supremo; es decir, deberá quedar acreditado que sus presuntos responsables se encuentran en España o que existan víctimas de nacionalidad española y, en todo caso, que en el país del lugar donde se cometieron los hechos delictivos, o en el seno de un Tribunal internacional, no se ha iniciado causa penal que suponga una investigación y una persecución efectiva, en su caso, de tales hechos punibles.

El proceso penal iniciado ante la jurisdicción española se sobreseerán provisionalmente cuando quede constancia del comienzo de otro proceso sobre los hechos denunciados en el país o por el Tribunal a los que se refiere el párrafo anterior».

La L.O. 1/2009 sobre la implantación de la nueva Oficina Judicial y reforma de la LOPJ. Art. 23-4º actual:

«4. Igualmente, será competente la jurisdicción española para conocer de los hechos cometidos por españoles o extranjeros fuera del territorio nacional susceptibles de tipificarse, según la ley española, como alguno de los siguientes delitos:

- a) Genocidio y lesa humanidad.
- b) Terrorismo.
- c) Piratería y apoderamiento ilícito de aeronaves.
- d) Delitos relativos a la prostitución y corrupción de menores e incapaces.
- e) Tráfico ilegal de drogas psicotrópicas, tóxicas y estupefacientes.
- f) Tráfico ilegal o inmigración clandestina de personas, sean o no trabajadores.
- g) Los relativos a la mutilación genital femenina, siempre que los responsables se encuentren en España.
- h) Cualquier otro que, según los tratados y convenios internacionales, en particular los Convenios de derecho internacional humanitario y de protección de los derechos humanos, deba ser perseguido en España.

Sin perjuicio de lo que pudieran disponer los tratados y convenios internacionales suscritos por España, para que puedan conocer los Tribunales españoles de los anteriores delitos deberá quedar acreditado que sus presuntos responsables se encuentran en España o que existen víctimas de nacionalidad española, o constatarse algún vínculo de conexión relevante con España y, en todo caso, que en otro país competente o en el seno de un Tribunal internacional no se ha iniciado procedimiento que suponga una investigación y una persecución efectiva, en su caso, de tales hechos punibles.

El proceso penal iniciado ante la jurisdicción española se sobreseerá provisionalmente cuando quede constancia del comienzo de otro proceso sobre los hechos denunciados en el país o por el Tribunal a los que se refiere el párrafo anterior.»

Crítica a la L.O. 1/2009

Hay que reconocer que la reforma que se comenta surgió sin ninguna discusión parlamentaria y con una inusual urgencia, tanto que tuvo que injertarse en la propia L.O. de la Nueva Oficina Judicial.

La novedad más importante es la exigencia de conexiones con los intereses españoles para legitimar la acción de la justicia española. Hay que recordar que la existencia de tales conexiones fue considerada como una limitación inaceptable por el Tribunal Constitucional en su STC 237/2005, caso Guatemala, y que curiosamente, en los Votos Particulares de dicha sentencia sí se hacía referencia a la modulación de este principio en base a la concurrencia de puntos de conexión que permiten una atemperación y una utilización razonable del mismo.

No obstante, hay que reconocer que la reforma ha merecido generalizadas censuras de la doctrina científica, y que, asimismo, alguna de las aportaciones más relevantes de la justicia española en relación al principio de Justicia Universal no habrían tenido lugar con la actual regulación de dicho principio. De alguna manera y en el campo de la lógica, es contradictorio hablar de Justicia Universal para a renglón seguido supeditarla a la concurrencia de conexiones.

Una última reflexión:

El ejercicio del principio de Justicia Universal sin puntos de conexión puede provocar una interferencia importante en las relaciones internacionales que le corresponden al Gobierno —ex art. 97 de la Constitución—, máxime si se tiene en cuenta, y con esto concluyo, que la práctica totalidad de actuaciones judiciales llevadas a cabo en España en el marco de este principio lo han sido en el ejercicio de la acción popular, institución que no tiene precedentes en los sistemas jurídicos ni europeos ni sudamericanos ni del mundo anglosajón.

Los retos energéticos del futuro

por **Eduardo González**

*Conferencia pronunciada
el 12 de mayo de 2010*

Forum Deusto

Los retos energéticos del futuro

Eduardo González

Director General de Energía y Sostenibilidad de FCC Energía, S.A.

Lo que me propongo es hacer un cierto recorrido sobre el mundo de la energía, las fuentes de energía, los problemas que tenemos y a los que nos vamos a enfrentar y, quizá, hacer una reflexión global sobre lo que eso va a suponer para nuestra sociedad a medio plazo.

Actualmente trabajo en FCC empresa conocida por sus actividades en el mundo de las infraestructuras, el mundo de los servicios ambientales (recogida de basuras). Aquí por ejemplo, en Bizkaia, aparte de temas de recogida de basuras participa en Zabalgarbi. La Unidad de Energía se creó hace un par de años, yo me incorporé allí para desarrollar las actividades ligadas al mundo de la energía. Los temas que pretendo abordar son los siguientes:

- Energía. Introducción sobre los temas de energía en términos generales, muy básicos.
- Niveles de consumo.
- Demanda de energía que existe en nuestra sociedad y su evolución.
- Distintas fuentes. Tipos de energía.
- El mix energético necesario, retos a medio plazo.

Primero, la energía está íntimamente ligada, y vamos a ver algunos datos sobre ello, al desarrollo y al bienestar. Nuestra sociedad ha evolucionado gracias al acceso a las fuentes de energía, y ello es lo que ha permitido que lleguemos a los niveles de bienestar de los que hoy en día gozamos, sobre todo en los países desarrollados.

La energía es la capacidad que se tiene para realizar algún tipo de trabajo. Nos sirve para subir, para bajar, para calentar, para movernos, para alumbrar, para explotar... En fin, fórmulas famosas: la fuerza es proporcional a la masa por la aceleración. El calor que se mete en un objeto crea un incremento de temperatura según la masa que tenga.

La energía es similar, es lo mismo que el trabajo —a veces la gente lo confunde— y tenemos distintas unidades:

- Unidades de fuerza como es el kilo, como es la tonelada, como es el newton.
- Unidades de energía. Energía es la cantidad de trabajo acumulada en algo.
- La unidad de potencia que es la energía en un determinado momento, de la que se dispone.

Son conceptos bastante sencillos pero que a veces la sociedad los confunde. Lo que es el megavatio, lo que es el megavatio-hora, son conceptos que yo creo que son sencillos (claro, a los que hemos trabajado en ello nos parecen sencillos), pero que en el discurso social a menudo se malinterpretan, de manera que lleva a veces a decisiones o a opiniones muy confusas sobre estas cuestiones cuando no absolutamente confundidas.

¿Qué significaba el tren en el siglo pasado? El paradigma de la capacidad de conversión de energía en trabajo, en trabajo físico, eso era la máquina de vapor, hoy obsoleta. Era el paradigma del desarrollo a mediados del siglo pasado. Como decía antes, la energía está ligada muy directamente al desarrollo y a la capacidad de consumo de las sociedades.

Consumo de energía

El nivel de ingresos de nuestras sociedades marca los niveles de consumo de energía. Las sociedades con ingresos bajos pueden disponer de temas de biomasa o de energía muy directamente ligada al mundo físico directamente conocido (el mundo agrícola por ejemplo). Aquellos de niveles medios van teniendo acceso a más facilidades, a más capacidades energéticas. Y los muy altos tienen acceso a niveles más sofisticados de uso de energía, usando ya refrigeración, cocinas avanzadas, iluminación avanzada, etc. Evidentemente, en cada momento hay una distribución de los distintos consumos, pero el consumo medio ha ido aumentando de manera enorme desde las sociedades primitivas hasta nuestros días. Se puede considerar que se ha multiplicado por unas veinticinco veces la energía que podía consumir una persona en una sociedad primitiva a lo que podemos consumir en una sociedad actual.

Las sociedades han ido evolucionando en el consumo de energía según ha ido creciendo, llevando un consumo cada vez mayor al transporte y a la industria. Ciertos consumos, como puede ser la alimentación, se mantienen en cantidades relativamente parecidas y su peso relativo va disminuyendo de manera muy importante. Claramente la energía está ligada a niveles de consumo elevados.

En el transcurso del tiempo también va habiendo una distribución distinta de los costes de las distintas fuentes de energía, y podemos ver que en la actualidad la electricidad es la fuente de energía más barata para usos domésticos. Esto a veces no es conocido, pero la electricidad como elemento básico del bienestar es una variable que los gobiernos muchas veces utilizan para frenar estadísticas sobre coste de la vida y temas de ese tipo. De manera que tiene un precio muchas veces muy controlado, no así como otros productos que están en un mercado más libre.

En resumen, **la energía, el consumo de energía, está muy ligado a la riqueza, al nivel de vida de los países.** Podemos ver que tanto el Norte de América (Estados Unidos y Canadá) como Europa y algunos países avanzados, como puede ser Japón o como puede ser Australia, tienen niveles de consumo de energía veinte veces superiores a los de la pobreza energética en el mundo; los niveles de millones de personas sin acceso a la electricidad y a la energía en general, y que por tanto se apoyan fundamentalmente en la biomasa.

Hoy en día se habla mucho de la biomasa como una energía moderna. Pero la biomasa es la energía más antigua que existe y en la que se apoyan las sociedades primitivas para tener algún tipo de energía: la biomasa de la madera o la biomasa de los excrementos, la biomasa directamente de su vida.

Si observamos una foto del nivel de iluminación a nivel mundial. Fotos de la NASA. Apreciamos cuáles son las concentraciones de electricidad, coinciden con las zonas de mayor desarrollo económico.

Por tanto, como resumen, el consumo de energía está directamente ligado al desarrollo económico, está ligado al bienestar y existe una gran desigualdad mundial en este campo. Prácticamente, el 20% de la población mundial consume el 80% de los recursos energéticos.

Formas de energía

La energía se presenta de distintas maneras. Podemos señalar energía química, energía radiante, energía nuclear y se transforman unas en

otras, en energía mecánica, en energía térmica o en energía eléctrica, que son las que más directamente utilizamos en la sociedad. Vamos a entrar en los distintos tipos y consumos de energía y cómo ha ido evolucionando en los últimos años.

Podemos ver que, a pesar de la evolución que aparentemente se presenta en la información diaria, los niveles, las producciones de las distintas fuentes de energía se mantienen bastante estables. Por ejemplo, el carbón, que está muy denostado, se mantiene a pesar de todo, en un crecimiento del consumo, del suministro mundial de energía, que se ha multiplicado casi por dos en 30 años, se mantiene en unos niveles muy importantes; el petróleo, evidentemente, y el gas, que ha ido entrando posteriormente.

La energía nuclear ha crecido hasta unos niveles que se mantienen más o menos iguales en estos momentos. Las energías renovables que han ido creciendo de manera absoluta pero su impacto relativo sigue siendo pequeño. Aquí está incluida la biomasa fundamentalmente tradicional, se mantiene en unos niveles de una cierta estabilidad como componente fundamental de las EERR.

Las previsiones. Si avanzamos del año 2000 al 2030, las previsiones que existen en estos momentos —estos datos que yo manejo son fundamentalmente datos de la Oficina de Información Energética de Estados Unidos y de la Agencia Internacional de Energía de la OCDE, en París—, podemos ver las previsiones de consumos futuros: el carbón sigue aumentando su consumo; ha crecido de manera espectacular y va a crecer todavía el gas natural; el petróleo sigue siendo una fuente importante de suministro; el nuclear se mantiene en unas cantidades parecidas, en torno a las que podemos estar en estos momentos, y luego están las nuevas renovables no hidráulicas, que van creciendo de manera importante pero al final tienen un impacto relativamente limitado sobre la demanda previsible futura.

No voy a detenerme más en estos temas. Quizás, señalar que la previsión de futuro del crecimiento, se basa fundamentalmente en el crecimiento de Asia, lo que no es OCDE es decir, China, India. El incremento tremendo de consumo de energía se va a producir en los países que consiguen despegar, que están consiguiendo despegar en estos momentos, como son fundamentalmente China y la India, y algo también América del Sur. África sigue estando muy estancada, no se ve que vaya a despegar. Y el mundo no OCDE de Europa, aparte de Asia, tampoco va a crecer de manera muy significativa.

Entramos ahora un poco en los tipos de energía. La verdad es que es muy difícil tener una clasificación única, pero podemos distinguir entre:

- Energías no renovables y renovables.
- Las que han sido tradicionales y las tecnológicas. Por ejemplo, podemos considerar que la energía hidráulica o la energía eólica son energías tradicionales. Todos, en fin, y más en España, conocemos los molinos de Don Quijote. Sin embargo, esos molinos no serían utilizables hoy en día y a base de tecnología se puede aprovechar la eólica.
- Existen las energías básicas: química, mecánica, nuclear.

Se transforman unas en otras, a lo largo de la historia van siendo sustituidas unas por otras según el nivel de capacidad tecnológica que tenemos para utilizarlas y los descubrimientos que vamos desarrollando.

Petroleo

Hablemos del petróleo. El petróleo —hemos visto anteriormente— es la mayor fuente de consumo de energía que tenemos. Es la base del desarrollo del siglo xx. Ha sido el alimento que nos ha permitido crecer como hemos crecido en los últimos 150 años. Sin embargo, se plantean problemas en el suministro futuro. Existe en estos momentos un debate muy importante sobre el petróleo, ligado no tanto al agotamiento del recurso como a la diferencia entre la capacidad de extracción y la demanda. Es lo que llaman «la teoría del pico del petróleo».

Según esta previsión, puede llegar un momento donde el incremento de la oferta, el incremento de la producción, no sea suficiente para hacer frente al incremento de demanda de una sociedad mundial que crece en volumen y en bienestar. Esto produciría un estrangulamiento del suministro del petróleo que nos llevaría a un estrangulamiento de nuestra sociedad basada en el petróleo para muchísimas actividades. La más evidente es la del transporte. Entonces, para seguir creciendo, necesitaríamos crecer en nueva producción lo que presenta muchas dificultades a la hora de la producción.

En estos momentos el suministro de petróleo es un suministro muy desigual a nivel mundial. Fundamentalmente, tenemos petróleo en las zonas de Oriente Medio, en Venezuela, en Nigeria y también, quizá, en la antigua Unión Soviética, pero este petróleo es el que tiene que ali-

mentarnos a todos, el acceso al mismo es una de las razones de las dificultades geopolíticas a las que nos enfrentamos. Luego veremos que en el tema del gas es también así. Esto nos lleva, junto con las dificultades de suministro, a proyecciones a medio plazo sobre el precio del petróleo de incrementos muy significativos. Con lo cual, nuestra sociedad, basada, como decía antes, en un precio bajo del petróleo, en un precio muy asequible, en la medida en que este petróleo, su demanda presente tensiones sobre la oferta, producirá un incremento de los precios. Nuestra sociedad, como decía, se encontrará sometida a tensiones muy graves.

En este momento estamos asistiendo a una crisis económica muy importante a nivel mundial, y no se puede olvidar que el petróleo pasó, en tres años, de estar a 30\$ el barril hasta 150\$ el barril. En estos momentos está en el entorno de los 80\$, pero en la medida en que haya una recuperación mundial se puede colocar otra vez en niveles de precio de 150, de 200\$ el barril, con lo cual produciría otra vez estrangulamientos de la economía. Éste es un aspecto muy importante desde el punto de vista de la necesidad de, si no tenemos acceso a fuentes como el petróleo, tener acceso a sustituir el petróleo manteniendo el nivel de vida o el nivel de bienestar como el que tenemos en estos momentos.

Podemos ver cómo el nivel de producción de petróleo (las reservas conocidas, las de los descubrimientos anteriores podemos ver que en la segunda mitad del siglo xx fueron muy importantes) poco a poco va disminuyendo el nivel de nuevos descubrimientos, cuando la producción va aumentando y la demanda va aumentando. La limitación en los nuevos descubrimientos es lo que nos llevaría a una dificultad de extracción, aparte de que cada vez la extracción puede ser más cara, a una dificultad de extracción que nos llevaría a estas tensiones de precios.

El petróleo ha sido la base del desarrollo económico del mundo en el siglo xx; esta muy desigualmente repartido y ésta es una de las causas de las tensiones mundiales.

El petróleo, el gas y el carbón, al ser elementos que muestran su energía a través de una reacción química de combustión, producen CO₂, uno de los temas que más preocupan en la actualidad para el desarrollo de la Humanidad por ser causa del llamado cambio climático. Esta es una de las razones más poderosas para sustituir este tipo de elementos fósiles de la manera más rápida posible.

La extracción cada vez es más costosa y por eso empezamos a tener problemas de estrangulamiento en su suministro, y la demanda

está creciendo de manera muy importante a medida que el mundo va creciendo.

Todo esto supone unas dificultades muy grandes para el transporte puesto que el petróleo es el elemento fundamental en el transporte. El precio del transporte es una de las variables que hace que nuestro mundo sea pequeño. Nosotros tenemos muchísimos suministros de países como China o como India, que nos llega aquí precisamente porque el transporte de esas materias es muy barato, y ese transporte se hace fundamentalmente a través de un petróleo barato.

En la medida en que el petróleo tenga dificultades de suministro, ligado al incremento del precio, el mecanismo mundial de producción y lo que es la globalización se verá afectado y el mundo será en ese sentido un poco más grande. Volveremos a vivir más en nuestros entornos más cercanos. Para seguir creciendo nuestra sociedad necesitará encontrar a medio plazo sustitutos para el petróleo.

Gas natural

Al lado del petróleo en los últimos años se ha desarrollado mucho el consumo de gas. El gas, hasta los años 70 prácticamente se consideraba una materia que no había que quemar porque era una materia de alto valor que se podía aplicar a muchas actividades, pero a partir de la crisis del petróleo en los años 70 se decidió que era un material que estaba disponible y que había que intentar consumir también. De esta manera se ha convertido en uno de los grandes apoyos para el desarrollo energético de la segunda mitad del siglo, sobre todo a partir de los años 80/90. En España, por ejemplo, hemos instalado centrales, lo que llamamos las instalaciones de ciclo combinado, de manera muy importante. Teniendo en la actualidad una potencia eléctrica instalada cuatro veces superior a la nuclear.

Al gas natural le ocurre un poco lo mismo que al petróleo: al final no está muy bien repartido. Existe bastante gas en Norteamérica, existe bastante gas en Oriente Medio y existe bastante gas en Rusia, en la Unión Soviética, y también en algunos puntos más. Pero es una materia prima muy desigualmente repartida.

La zona estratégica es la zona de Oriente Medio. Esta es la razón principal de los conflictos de todo tipo que tenemos en Oriente Medio. También en el Este de Europa; los conflictos que pueden existir entre Rusia y Ucrania, los conflictos chechenos, etc., están muy ligados a toda la problemática del gas.

Las previsiones de transporte de gas desde los centros de producción a los centros de consumo, desde Oriente Medio y desde Rusia, por ejemplo, tienen que alimentar a Europa; también hay que alimentar la zona asiática, la zona Oeste del Pacífico, y el propio Estados Unidos que, a pesar de ser un gran productor de gas natural, tiene unas necesidades de energía tan grandes que también tiene que importar gas de manera importante.

El gas contamina menos que el petróleo en las emisiones de CO_2 ; el gas por una misma energía producida emite la mitad de CO_2 . Está muy desigualmente repartido, al igual que el petróleo —por eso tenemos conflictos con su abastecimiento y, previsiblemente, más en el futuro— y su precio está ligado al petróleo, aunque ahora puede tener una cierta independencia de él.

El gas es un elemento que se puede utilizar para el transporte, aunque el producto más adecuado para el transporte es el petróleo. Existe un trabajo muy importante de desarrollo tecnológico para transformar gas en líquido y así conseguir más abastecimiento de combustibles para el transporte. Es una línea de desarrollo del gas.

Carbón

El carbón, a diferencia de las dos fuentes de las que hemos hablado antes, es un material muy repartido, es un material mucho más repartido que las otras fuentes y es un material muy abundante. Si hablamos de reservas existentes sobre niveles de consumo actuales a nivel mundial, de petróleo se considera que tenemos reservas como para unos 60 años de consumo actual, de gas podemos tener para unos 40 años, y de carbón podemos tener como para unos 200 años de consumo actual. El carbón es una fuente más abundante y más accesible que las demás y más barata.

De todas formas, se considera que va a haber un incremento del consumo muy grande, sobre todo China, El nivel de consumo de carbón se va a incrementar fundamentalmente en los países de la no OCDE, como China, como la India, etc.

El carbón es un material muy abundante; tiene un precio muy asequible y, por tanto, seguirá siendo una base importante de suministro energético; es muy contaminante en cuanto a emisiones de CO_2 . A pesar de esto y a pesar de todo lo denostado que está el consumo de carbón, por sus cualidades de reparto, de precio, etc., seguirá siendo un

material muy importante en el suministro en los próximos decenios a nivel mundial. Y con relación al carbón existe también hoy en día un desarrollo tecnológico muy fuerte para llevar carbón a líquido y a gas. De manera que el carbón se consolida, de todas formas, como una fuente de energía muy importante a medio plazo.

Emisiones de CO₂ – cambio climático

Existe un debate muy grande hoy en día en el mundo científico y en el mundo político relativo al cambio climático. Presentaré los datos con relación al problema del cambio climático. Está ligado fundamentalmente a la emisión de ciertos gases como el CO₂ y el metano. En este momento se considera que las fuentes antropogénicas de gases de efecto invernadero están en el origen del cambio climático.

Comparando datos de cómo la temperatura media ha evolucionado en los últimos 400.000 años, y cómo han evolucionado las concentraciones de CO₂ en ese mismo período podemos observar una grave correlación entre ellas.

Las concentraciones de CO₂ se basan en los estudios que se han hecho de las capas de hielo en el Ártico, perforando el hielo. Las concentraciones de CO₂ han estado en el entorno, como máximo, de unas 200 partes por millón, y las temperaturas se han movido entre unos +8° y -2°, una horquilla de 10° a lo largo de estos 400.000 años. Lo que está ocurriendo actualmente es que la concentración de CO₂ se ha disparado y está en el entorno de los 370-380 partes por millón, y está creciendo a unas 2-3 partes por millón al año. *El efecto invernadero*, actúa sobre el cambio climático, las concentraciones de ciertos productos en la atmósfera reflejan parte de la energía que emite el sol y que nos llega a la Tierra, de manera que evita que salga otra vez del Planeta, vuelva a entrar, y eso al final —por eso se llama *el efecto invernadero*— es el efecto de un invernadero en el jardín de una casa.

Los datos de temperatura de los últimos 1.000 años muestran cómo está incrementándose la temperatura en los últimos años de manera alarmante.

Los estudiosos del clima consideran que si la concentración de CO₂ alcanza unos 450-500 PPMs, los modelos que tenemos en estos momentos de transferencia de masa y de energía en el Planeta, entre el mar, la atmósfera, las propias corrientes marinas o las propias corrientes de la atmósferas, sería un modelo que no sabrían muy bien cómo ma-

nejar, o sea, que entraríamos seguramente en épocas de inestabilidad muy importantes, que llevaría aparejado situaciones catastróficas.

El IPCC, Panel Intergubernamental de Cambio Climático, realiza un seguimiento de indicadores sobre distintas concentraciones de gases nocivos en la atmósfera. El dióxido de carbono está creciendo de manera importante; el metano, que tiene un efecto veinte veces superior al del CO₂, también está creciendo. El impacto de nuestra civilización sobre el Planeta se nota, y es perceptible.

En lo relativo a futuros desarrollos de emisiones de CO₂ se intenta reducir las emisiones del escenario de referencia, e intentar frenarlos para que la concentración se quede en el entorno de los 400-450 PPMs. Esto debe conseguirse a base de introducir por un lado menos consumo de energía, producir más con renovables, y también producir más con nuclear.

En este momento se baraja también por parte del IPCC, cómo debemos en un ciclo de mejora intentar disminuir las emisiones y concentraciones de gases de efecto invernadero a través de un desarrollo socio-económico frenado, que consiga mitigar estas emisiones, de manera que consigamos un menor cambio climático.

Con relación al cambio climático, por tanto, los combustibles fósiles son los que emiten CO₂. Esto está teniendo un impacto sobre el calentamiento del Planeta y por lo tanto tenemos que conseguir reducir las emisiones de CO₂. En este momento es una preocupación mundial. Tenemos que conseguir evolucionar a un sistema energético con menos carbono, y la solución que todo el mundo apunta, aparte de un menor consumo, es el desarrollo de las energías renovables y también la consolidación del uso de la energía nuclear, que no emite CO₂.

Energías renovables

Hoy en día leemos continuamente sobre energías renovables. En España en estos momentos existe un debate muy importante sobre cómo la estamos desarrollando en la producción de energía eléctrica. El desarrollo tecnológico, que es la base en la que nos podemos apoyar a medio plazo, ha permitido que estas fuentes hoy en día sean viables y sean más económicas. Todas tienen como origen el Sol. La geotérmica es la que no tendría el origen en el Sol.

En Estados Unidos que está haciendo un esfuerzo enorme de desarrollo de energías renovables. Más o menos el 7% de la energía es

energía renovable. En esa energía renovable está incluida la energía de biomasa, que es una energía muy tradicional, incluye la energía hidroeléctrica e incluye la energía geotérmica.

Las energías que se desarrollan de manera muy importante, como son el viento y la solar, siguen siendo una parte muy pequeña del mix energético. El petróleo, el carbón y el gas natural siguen siendo la base de la dieta energética en Estados Unidos, que de todas formas es un consumidor energético enorme. La energía nuclear en el mix global de energía significa más o menos el 8%; en el mix eléctrico, significa en torno al 20%, un nivel parecido a la de España.

A nivel mundial las previsiones que existen en estos momentos de crecimiento de energías renovables siguen basándose en el crecimiento de la energía hidráulica. La energía eólica, que es de las energías renovables modernas la que está más cerca de un coste comercial similar al de otras fuentes, también tendrá un incremento importante sobre todo en los países de la OCDE, no en los países no OCDE. Pero, dentro de las energías renovables, las previsiones para el crecimiento en el año 2030 sigue siendo fundamental el incremento de la energía hidráulica.

- En España se han instalado últimamente 3.000 megavatios fotovoltaicos generando un debate muy importante sobre los costes de esta energía.
- La energía eólica, que en España ya hay instalados 18.000 megavatios. Somos uno de los países que más ha desarrollado este tipo de tecnologías.

Las energías renovables son necesarias para evitar las emisiones de CO₂ y son autóctonas. En España tenemos un recurso solar y un recurso eólico importante.

En la Unión Europea hay un compromiso muy importante (resumido en el 20-20-20). La política de la Unión Europea quiere llevarnos a que en el año 2020 hayamos conseguido que un 20% de la energía sea de origen renovable y que hayamos conseguido un ahorro en el consumo de energía en torno al 20%. Ese 20% de energía renovable, global, para la Unión Europea es un reto muy importante que, entre otros, ha podido llevar a desacuerdos con otros países, con China o con el propio Estados Unidos. Si recordamos la última cumbre de Copenhague sobre el cambio climático precisamente, sobre una continuidad a los compromisos de Kioto ha sido un fracaso en la medida en que las demandas de la Unión Europea no se han tenido en cuenta. La

Unión Europea está en una avanzadilla a nivel mundial. Desgraciadamente no escuchada tanto como nos gustaría. En Europa queremos llevar una política de vanguardia en estos campos.

Energía nuclear

La energía nuclear es muy controvertida y no se va a agotar el debate sobre ella. Acaba de publicarse un documento de la Agencia Internacional de Energía de París y la Agencia de Energía Nuclear de la OCDE, de París también, una comparación de los costes de producción de electricidad según los datos de los distintos países. Han realizado un estudio con una variable en dos niveles paramétricos distintos para hacer un estudio de sensibilidad, una tasa de descuento del 5% y una tasa de descuento del 10%. Con la tasa de descuento del 5% la distribución de los costes de la producción de energía eléctrica sería:

- En el nuclear estaría en torno de los 60\$ megavatio/hora.
- El ciclo combinado, 85\$, carbón, etc. megavatio/hora
- La eólica, 80\$ megavatio/hora.

Si vamos a una tasa de descuento del 10% sobre la inversión, entonces existe un incremento de todas ellas, sobre todo el de aquellas que son más intensivas en capital. En este caso, la nuclear pasa a ser más cara que antes, aunque siga estando en unos niveles similares al de otras. La eólica y la solar, que son fundamentalmente intensivas en capital, también se ven incrementadas.

La energía nuclear desde el punto de vista del precio es una energía asequible. En su precio está incluida la segunda parte del ciclo o el tratamiento del combustible. El uranio está relativamente repartido a nivel mundial y existe una parte importante, casi el 50% de las reservas, en países ligados al mundo desarrollado.

Rusia sigue siendo también uno de los grandes suministradores de uranio. Rusia en términos geopolíticos es un gran suministrador de energía a nivel mundial. Todo ello hace que el acceso al uranio se considera bastante asequible para nuestra sociedad.

El uranio es la materia prima. El uranio como mineral hay que enriquecerlo, hay que concentrarlo para poderlo utilizar en los reactores que tenemos actualmente. Así como las fuentes de uranio, más o menos el 50%, están en países de la OCDE y otro 50% en países no OCDE, el enriquecimiento de este uranio está básicamente en los paí-

ses desarrollados, que son los países OCDE y Rusia, y en estos momentos se están desarrollando nuevas capacidades de enriquecimiento en estos países.

El enriquecimiento del uranio es, precisamente, origen del conflicto que en estos momentos existe con Irán. Irán participa en la sociedad europea del enriquecimiento del uranio y tiene instalados reactores nucleares de tipo alemán, que han desarrollado capacidad de enriquecimiento importante que les permitiría tener combustible para las centrales nucleares que ellos están desarrollando.

La duda que existe es si esa capacidad de enriquecimiento podría llevarles a enriquecer material a nivel de arma atómica, que requieren concentraciones mucho más elevadas. Las concentraciones que usamos en las centrales nucleares están en el entorno de 4% al 5%, mientras que las concentraciones de bomba atómica tienen que estar por encima del 80-90%. En la naturaleza el uranio-235, que es el que usamos actualmente, está en el entorno del 0,7%.

En el mundo nuclear se considera que existen reservas para unos 80 años al ritmo actual, y que el desarrollo tecnológico es el que va a permitir que, a pesar de que el uranio como fuente natural tenga estas limitaciones, pueda ser utilizado en reactores más avanzados. De manera que podríamos contar con uranio para unos cientos de años o, quizás, miles de años con tecnologías avanzadas, lo que se llama en la jerga nuclear «reactores rápidos», que son reactores que produciendo energía producen nuevos combustibles, de manera que alarga la capacidad de suministro de energía de esta fuente.

En estos momentos existe una producción de energía nuclear bastante extendida en el mundo. Existen países con un porcentaje de generación nuclear muy importante, como es Francia, como es Lituania. Países en el Este de Europa hay bastantes que tienen reactores diseñados por los rusos, por la Unión Soviética en su momento. Países como Suecia o Bélgica también tienen un componente muy importante nuclear, y luego existen países que están en el entorno de entre el 10% y 20%, que son países como España mismo, el Reino Unido, Estados Unidos, Rusia...

Con relación a la energía nuclear:

- En estos momentos funcionan más de 400 centrales a nivel mundial.
- No emiten CO₂, con lo cual se considera que es una fuente de futuro en el problema del cambio climático.

- Existe una oposición del público, esto es una realidad que, en fin, los técnicos y los políticos tienen que abordar para conseguir poderla utilizar si verdaderamente es necesaria.
- El tema de los residuos es uno de los grandes debates sobre el tema nuclear, que es un debate muy complicado porque a parte de la propia peligrosidad de los residuos tiene componentes sociológicos, psicológicos, etc., muy complicados, que hace que las decisiones sean muy difíciles de tomar.
- Es competitiva a nivel económico.

Electricidad

La electricidad es, como decía antes, el vector de consumo eléctrico que más crece, y es el sistema eléctrico, del cual dependemos todos nosotros, un sistema que está en continuo equilibrio entre la producción y el consumo porque no tenemos mecanismos de almacenamiento. No voy a entrar en los mecanismos de generación de energía eléctrica. Fundamentalmente, las distintas fuentes de energía se utilizan para producir una energía mecánica que al final se traduce en una energía eléctrica. La que fundamentalmente no cumple esto es la energía solar, fotovoltaica, que aprovecha el efecto fotovoltaico para producir energía eléctrica de manera directa.

¿Cómo se reparte la producción de electricidad en la Unión Europea y cuáles son las previsiones para los próximos años?. La energía nuclear, que en estos momentos se considera que se va a estabilizar en un volumen de producción, va a ir disminuyendo en su porcentaje. En la Unión Europea casi un tercio de la energía eléctrica hoy en día es de origen nuclear. Crece el peso del gas; el gas crece de manera muy importante. El carbón cae en proporción aunque no de manera importante. Y se produce un incremento de las renovables. La hidráulica se mantiene y existe incremento previsible de la energía eólica.

Y aquí me gustaría insistir en los temas de la generación eléctrica. Es un sistema de inversión a largo plazo y, por lo tanto, las distintas fuentes están sometidas a las leyes de la rentabilidad de las inversiones. Para las instalaciones de gas o de carbón el coste final del producto eléctrico, de la electricidad, está muy ligado al precio del combustible, en el gas más que en el carbón y desde luego más que en el nuclear.

En instalaciones nucleares como la inversión es muy elevada tiene un impacto muy importante la inversión sobre el coste. De esta manera para las instalaciones sin costes de combustible significantes de alta in-

versión nuclear, eólica, solar el precio de la electricidad es estable a lo largo de la vida de la planta. Para instalaciones con combustible gas, carbón, su coste estaría sujeto a mayor volatilidad.

Al principio hablábamos del tren, la máquina de vapor. Hoy en día tenemos los AVE. O sea, hay una evolución del transporte hacia el tema eléctrico y también al tema del vehículo eléctrico. Tendríamos que entrar en otras consideraciones sobre la curva de demanda de electricidad para también ver la justificación de este tipo de fuentes, pero clarísimamente se considera que la electricidad puede pasar a ser un vector importante en el tema del transporte.

Como decía, la electricidad es la fuente que más se va incrementando y va capilarizando su consumo a nivel social; permite la integración de renovables, y hay una línea de desarrollo hoy en día de las redes inteligentes que permitirá esto de manera más importante, y debe ayudar a ir sustituyendo el petróleo, en cierta medida, en el consumo que tenemos para el transporte en el sistema ferroviario o el vehículo eléctrico. El transporte es un reto que debe afrontar el tema eléctrico porque, como decía al principio, el transporte va a ser uno de los elementos más afectado por el incremento de precio de los combustibles fósiles y por la problemática del cambio climático.

Hemos visto a lo largo de esta charla cuáles son los retos a los que nos enfrentamos en el ámbito energético:

- La energía está muy ligada al desarrollo y por tanto es imprescindible.
- El suministro de energía es desigual y el ritmo de crecimiento es muy elevado. Se considera que en los próximos 30 años puede haber un 50% de incremento de la demanda. Hemos visto por otro lado que existen estrangulamientos en las fuentes.
- La distribución desigual y compleja de las fuentes energéticas implicará problemas geopolíticos.
- El desarrollo tecnológico debe permitir una mejor utilización de las distintas fuentes.
- Y un aspecto muy importante: el reto ambiental y la necesidad de un uso racional de la energía.

¿Qué soluciones podemos apuntar?

- Tenemos que tener acceso a distintas fuentes y a fuentes autóctonas. Antes habábamos de las energías renovables, la hidráulica

lica, y desde luego la mejor fuente o la mayor fuente de energía es el no consumo. Tenemos que conseguir un consumo eficiente de la energía.

- El desarrollo tecnológico estará muy ligado a la capacidad real que tengamos de cumplir con los requisitos anteriores para usar fuentes nuevas, sustituir fuentes contaminantes, y necesitamos un acceso a fuentes distintas de las fósiles, del petróleo.
- El impacto ambiental global, no local sino global, nos lleva a la necesidad de las renovables y de la nuclear. Y todo ello al final se basará en un futuro desarrollo sostenible, en el cual no podemos perder de vista ninguna de las tres patas básicas. A veces se pone énfasis en una de ellas, pero tenemos que seguir manteniendo un desarrollo social, tenemos que tener un desarrollo económico que permita hacer frente a estas necesidades, y el aspecto ambiental. Ninguno de estos aspectos puede prevalecer sobre los demás porque, si no, tendremos un crecimiento desequilibrado que nos llevará a estrangulamientos que llevarían a situaciones, a escenarios caóticos o de enfrentamientos graves para la Humanidad.

La autoridad moral en la cultura (Meditación en el centenario de León Tolstoi)

por **Mauricio Wiesenthal**

*Conferencia pronunciada
el 26 de mayo de 2010*

Forum Deusto

La autoridad moral en la cultura (Meditación en el centenario de León Tolstoi)

Mauricio Wiesenthal
Escritor

Conmemoramos este año el Primer Centenario de la muerte de León Tolstói y quisiera compartir con ustedes una sencilla meditación sobre la vida y el pensamiento de este escritor que fue uno de los últimos maestros que defendieron con autoridad moral los valores sagrados de nuestra cultura.

Las epopeyas, el teatro y la literatura de nuestros grandes clásicos fueron obras de auténticos maestros: hombres que poseían una «autoridad moral.» No escribían para entretener a un pueblo ocioso y aburrido, sino para comunicar a sus lectores una experiencia de la vida.

En el viejo mundo que se apagó a comienzos del siglo xx aún quedaban pensadores, políticos y escritores que conservaban los valores humanistas y la preocupación moral que distinguieron al pensamiento europeo. Pero las cosas han cambiado mucho desde que los cerebros del materialismo conquistaron el poder y crearon un *nouveau régime* más fuerte que el antiguo, basado en el imperio de la riqueza, así como en las ambiciones sin medida de los sistemas capitalistas.

Estos monarcas del oro —y las instituciones políticas que les sirven— ya no tienen nada por encima de sus cabezas: ni las virtudes nobles del mundo pagano ni la fe que los enciclopedistas minaron y demolieron, tan cuidadosamente. No quieren problemas, sino entretenimiento. Y pagan lo que haga falta para que los artistas, en vez de crearles inquietudes, les proporcionen un jardín de las delicias.

No habían pasado cuatro años desde la muerte de Tolstói, cuando la Primera Guerra Mundial ahogó en sangre y fuego las ambiciones del capitalismo europeo y los delirios militares de los nacionalismos. Todo eso lo había previsto el viejo León. Y, después de la caída de los zares, se abatiría sobre su querida Rusia el despotismo del imperio soviético

que destruía los valores del humanismo con la simplicidad filosófica del materialismo científico. Pero aún faltaban otros capítulos vergonzosos en la historia del siglo xx. Y, muy pronto, sobre la Europa en ruinas aparecerían los movimientos nazis y fascistas que olvidaban todo ideal de humanismo y de renacimiento, confundiendo la resurrección moral de una cultura con un plan industrial de poderío militar, de organización estatal y de reconstrucción económica. ¿Cómo no pensar que una cultura se destruye cuando carece de valores reales de justicia y cuando olvida sus ideales de renacimiento, proponiendo sólo un horizonte de abundancia, de oportunismo moral y de progreso material sin fe?

El sabor del pan

Hace muchos años, Eugen Relgis, escritor rumano que frecuentó el círculo de Tolstói, me regaló un pan duro que había sido horneado en Iásnaia Poliana. Rebelde internacionalista y pacifista, Eugenio Relgis murió exiliado en Montevideo. Conservo su correspondencia y sus libros, dedicados con una letra tan diminuta que ahora me cuesta trabajo leerla. Pero estaba lleno de sabiduría y de calor humano, como aquellos profetas pacifistas y socialistas que fueron sabios y maestros de fe en otros tiempos. Fue amigo de Zweig y de Gorki, de Gandhi, de Romain Rolland y de Leon Bazalgette, de Georg Friedrich Nicolai y de Federica Montseny. Era sordo y esta condición le llevó a interesarse apasionadamente por la comunicación con otros seres humanos, hasta tal punto que no creo que nadie haya conocido a más personajes interesantes en la vieja Europa.

A través de Relgis y de sus libros y sus cartas llegué a completar mi conocimiento del mundo tolstoiano porque él había sido amigo de Pável Birukoff, uno de los últimos discípulos de Tolstói: uno de los personajes que Sofia Tolstaia llamaba «oscuros» y que amargaron sus últimos años.

Birukoff era un socialista y pacifista tolstoiano y se refugió, después de la Revolución de Octubre, en Villa Russe: una casita color de rosa en el pueblecito suizo de Onex. Muy cerca, también a orillas del lago Lemman, vivió Romain Rolland, otro de los grandes humanistas del siglo xx que fue amigo de Relgis.

Romain Rolland podía considerarse el alma de la Cruz Roja y una de las pocas personas que, en la locura de la Primera Guerra Mundial, conservó ideales de solidaridad. En septiembre de 1914 había publi-

cado en las páginas del *Journal de Genève* un artículo con el título de *Au-dessus de la Mêlée* que le situaba en la primera línea del pensamiento pacifista. Este discípulo de Tolstói levantaba sobre Europa la voz de la inteligencia y convocaba a los artistas y a los intelectuales a luchar contra «las guerras zoológicas».

Al acabar la Primera Guerra Mundial, ya Romain Rolland tenía claro que los europeos habían quemado su propia casa y que los norteamericanos serían los únicos que tendrían dinero y espíritu para comprar, al menos, las ruinas. Se adivinaba, en las palabras pesimistas del maestro, el temor de que los artistas, comprados por el capitalismo, no volvieran a ser, nunca más, hijos del espíritu. Pero los europeos somos así: no sólo hemos sido capaces de destruirnos ferozmente entre nosotros mismos sino que, como salvajes, arrasamos Lovaina, bombardeamos la catedral de Reims y, cuando impusimos el materialismo sobre nuestra vieja cultura de las luces, destruimos, también, nuestro Arca de la Alianza: el secreto críptico de nuestra historia y nuestra condición moral...

Pável Birukoff, el discípulo de Tolstói, tenía innumerables recuerdos de lásnaia Poliana y era, sobre todo, un gran conocedor de las ideas políticas y religiosas tolstoianas. A las personas que le visitaban solía mostrar la primera edición de *El reino de Dios está en vosotros* y leía con voz profunda las palabras de Tolstói:

«El obrero de nuestros días, aun cuando su trabajo es mucho más fácil que el de un esclavo de la antigüedad, aun cuando ha obtenido la jornada de ocho horas y el salario de tres dólares, no dejará por eso de sufrir, porque produce cosas que nunca aprovechará»

Así explicaba también Birukoff la exigencia capitalista de producir cosas inútiles y la necesidad de imponer la fuerza, para crear mercados, llevando los pueblos a la guerra. Nadie puede ser moralmente feliz en un mundo que produce lujosos y terribles juguetes para entretener a los ociosos.

Eugenio Relgis me regaló un pan negro horneado en lásnaia Poliana. Y fue él quien me puso tras las huellas de los amigos de Zweig y de Gorki, de Thomaš Masaryk y de aquellos últimos maestros a los que muchos de mis contemporáneos de mediados del siglo xx comenzaban a preterir y a olvidar. ¡Qué privilegiado me siento de haber conocido a estos personajes del mundo antiguo que pronto serán reliquias sagradas!

Aquel pan duro de lásnaia Poliana lo guardé entre mis reliquias, hasta que se lo regalé a un mendigo. Era un místico hereje que no en-

traba en la iglesia, pero se acercaba discretamente a la puerta del templo, cada domingo. A veces me confesaba que algunos sacramentos, como el pan y el vino, le confortaban de lejos, con sólo olerlos. Y yo recordaba que los discípulos de Jesús le reconocían a cien metros, cuando —en días de tormenta y de mala pesca— oían su voz en la otra orilla del Lago de Tiberíades y el Maestro les decía cómo y dónde debían lanzar sus redes para sacarlas llenas.

Francisco, el mendigo, era ya muy viejo. Había sido anarquista en la Guerra de España, jardinero en Brasil, curandero en Argentina y mendigo en Barcelona. Hablaba de Tolstói como si lo hubiese conocido. Un día le convencí para que me acompañase a una taberna, aun sabiendo que —como tolstoiano— era abstemio. Pero le conté la historia sagrada de aquel trozo de pan duro, horneado en casa de Tolstói, y nos lo comimos mojado en vino, como si estuviésemos celebrando la comunión de los pobres.

La primera vez que llegué a Moscú decidí encaminarme enseguida a la vieja casa solariega donde habían vivido los Tolstói. Para encontrar el camino recordaba de memoria todas las pistas que me habían dado Eugenio Relgis y los amigos *oscuros*. Los místicos marcamos siempre los caminos con migas de pan.

No se celebraban las fiestas religiosas en la Unión Soviética, pero en mi calendario ruso era la vigilia del Domingo de Ramos cuando llegué a la capital. Las últimas nieves de la Cuaresma formaban, todavía, sombreros blancos en los tejados y en los árboles de los parques, pero las manchas que quedaban en el suelo tenían ya un color sucio de estaño. ¡Cuaresma! ¿Quién se acordaba entonces de estas fechas religiosas que estaban marcadas en el calendario tolstoiano que me habían dado mis amigos «oscuros»?

Me aburría soberanamente aquella inmensa ciudad de policías, soldados y burócratas que algunos consideraban misteriosa capital del Telón de Acero. Todo estaba programado por mis guías oficiales: la visita de los museos, las entrevistas, los conciertos, el teatro, el encuentro con el director de la Pravda, los lugares que querían enseñarme para que yo escribiese sobre los Juegos Olímpicos de Moscú y hasta me proporcionaban un programa diario con sugerencias para las horas de paseo

En mi calendario era Semana de Pasión y, cuando visitaba la casa de madera donde había vivido Tolstói en el barrio de Khamóvniki, me imaginaba tiempos pasados: la noche del Jueves Santo y, en los trineos, mujeres con velos que iban a los oficios de los Doce Apóstoles. Había

manchas de nieve bajo los árboles y las cortinas olían a humedad. No había nadie en la casa de Tolstói: los sillones de piel vacíos, las vajillas dispuestas sobre la mesa del comedor, los juguetes de los niños tirados en torno al caballo de madera, las tareas sin acabar y un reloj despertador a las diez y cinco. Y en mi hora antigua, los penitentes que habían asistido a la primera Misa —mal vestidos en señal de arrepentimiento— se arreglaban bien para el último oficio del día.

En los años de mi viaje había sólo unas pocas iglesias ortodoxas abiertas en Moscú. Mis atentos acompañantes de la KGB no perdían ocasión de hacer propaganda y me hablaban del Día de la Ciencia, del Día del Genio o del Día de la Radio. Sobre todo me costaba no sonreír cuando me hablaban del Día del Tanquista.

Yo veía huevos de Pascua decorados en los escaparates y me imaginaba la Catedral del Kremlin en los oficios de Pasión. Esa era la Rusia de Tolstói y, por eso, buscaba en todas partes el culto poético de la iglesia ortodoxa. Y, mis amigos, al ver que —a diferencia de otros visitantes de la Unión Soviética— no me interesaba en absoluto por la mitología de las Fuerzas Militares, debían tomarme por loco. Tenían ya claro que no era espía —a pesar de que mi apellido judío les inquietaba sobremedida— ni era un turista curioso ni tampoco un intelectual indoctrinado por los prodigios de la Unión Soviética. Por eso me invitaban a sus casas, con toda confianza, a oír por radio los partidos del Torpedo, del Lokomotiv y del Dynamo. Yo les llevaba algo de comer y ellos dejaban que sus abuelas y sus hermanas me hablasen de religión, de canciones antiguas, de romances y de amor: otras figuras mágicas, aparentemente escondidas o desaparecidas en medio del Gran Teatro Soviético del Telón de Acero. Tenían un gramófono y discos antiguos de tangos y romanzas con títulos que a mí me sonaban como versos de Anna Ajmátova y de Marina Tsvetáieva: mi trenza morena, rosa de hielo encanecida, o déjame olvidarte a tu lado.

Recuerdo una canción que hablaba de una rosa escarchada y que cantaba una mujer de voz pastosa y cálida. ¡Qué ambiguas pueden ser las palabras Amado-Amada en una noche de Pasión prohibida!

¡Amor mío! ¡Escucha, escucha, amor mío!

No me acuerdo bien de la letra, pero siento la música.

Es de noche y nieva. Moscú duerme y yo no duermo, pero ¡cómo no duermo! Amor mío. ¡Cómo canta ardiente la sangre de noche, escucha, oye, escucha amor mío!

Debía ser un verso de Sofia Parnok; eran sus rosas, eran sus nieves, eran sus cielos de plata, sus madreperlas y sus amores femeninos, pero lo tengo todo perdido en mi ignorancia y en mi olvido.

Bailaba con la hermana de uno de mis amigos, apoyando la mejilla en su mejilla, besándola sólo con la música, sintiéndola en mis brazos, dejándonos llevar por la poesía, la nieve y las rosas escarchadas. Y la voz maravillosa y cálida de la cantante revoloteaba sobre la guitarra *¡Escucha, escucha, amor mío, moya dusha (mi alma)!*

Pero el baile duraba poco, porque las abuelas querían contarme cosas de Rusia, de la otra Rusia, de una Rusia que estaba entonces —como la Pasión de Cristo— prohibida.

Una de las abuelas se emocionaba al ver cómo me interesaba por las liturgias de la Iglesia Ortodoxa. Se asombraba cuando le preguntaba por figuras que entonces no significaban nada para la mitología comunista. Pero a mí me interesaban las mujeres evangélicas que llevaban los perfumes de mirra: las *mirróforas*, como María Magdalena que le dice a Jesús: «Señor, desata mis pecados, como yo suelto mis cabellos».

En aquella Pasión prohibida de mis días en Moscú (en ruso «pasión» se dice también *Srast*, igual que el amor desenfrenado) me imaginaba a María de Magdala escondiendo el Santo Grial para guardar el recuerdo de un amor puro. Sin duda, el *rabí* Jesús no le quitó la pasión —como enseñan ciertos moralistas—, sino que le enseñó una nueva forma de amar; igual de apasionada... pero más bella.

La sencilla casa de las abuelas no era precisamente la catedral del Kremlin con sus coros de monjes. Pero, cuando leía las descripciones de los oficios en Tolstói, sentía que la gente de aquel pueblo ruso que tanto he amado era la misma de siempre: las mujeres con sus velos, los hombres con sus gorros de piel, envueltos en largos abrigos; los niños alegres con cabellos brillantes y engominados, y las niñas preciosas con sus lazos de colores.

Leía las descripciones de la fe popular en Tolstói y sentía también la emoción de Rilke cuando pudo asistir en el Kremlin a la Misa de la Noche de Pascua. Y así, interrogando a las abuelas, asistiendo a pequeñas ceremonias litúrgicas y buscando fotos y estampas en casa de mis amigos, iba tomando las notas que luego me permitieron describir los oficios en mi novela *Luz de Vísperas*.

Mis amigos —yo estaba aún convencido de que todos debían informar luego a la KGB— jugaban a los naipes, dormitaban, escuchaban el

partido de fútbol en la radio o bebían el vodka que yo, como extranjero, les conseguía en el economato. Y las abuelas, sollozando, hablaban y hablaban, haciéndome vivir aquella liturgia dorada. Una de ellas —blanca como la nieve— estaba impedida en una silla y, cuando hablábamos de religión, se enjugaba con un paño de cocina las lágrimas de sus ojos enrojecidos.

— ¿Os acordáis? —explicaba la abuela paralítica—. Encendíamos los cirios y salíamos de la catedral en procesión, siguiendo a los popes con sus coronas y sus galas

Las tres ancianas parecían en trance, transportadas por sus recuerdos. Se iban completando las frases, como si rezasen:

- Y los sacristanes con la Cruz —decía una.
- Y los báculos —seguía otra.
- Y los relicarios y los iconos...

La abuela impedida —inmóvil, como un copo, bajo su manteleta de lana blanca— era la que más hablaba.

Yo escribía incansable, imaginando todo lo que ellas contaban y componiendo con sus palabras el escenario de la Pascua Rusa. Me parecía que tocaban para mí todas las campanas del Kremlin

- ¡Mira, mira! —me decía una de las abuelas, mostrándome una postal antigua.

Era otra noche más lejana. En la habitación contigua se oía el partido de fútbol. Pero en la postal se veía la colina del Kremlin, las luces de la ciudad, las ventanas iluminadas de los palacios, los bulbos de las torres de las iglesias.

- «*Khristós vaskries!*, «¡Cristo ha resucitado!», rezaban los popes, alzando los cirios.
- «¡En verdad ha resucitado!», *Vaistinu vaskries!* —respondían las otras abuelas mostrándome una estampa en la que se veían los popes con candelabros.

Me habría gustado llamar «madrecitas» a las tres abuelas que me explicaban estas cosas, llorando y santiguándose mil veces, alentadas por la pureza de su fe.

- ¡Mira esta flor cómo ha florecido! —me dijo una de ellas, mostrándole una maceta en la que despuntaba un capullo blanco como la nieve.

La abuela que no podía moverse de la silla se persignó, llevando los dedos desde la frente al vientre y del hombro derecho al izquierdo. Me sentía lleno de emoción, arrastrado por aquel vendaval de sentimiento y de ingenuidad, de ternura y de alegría. «El Señor hizo este día, repelían las mujeres.»

En mi calendario antiguo era el Día de Pascua. La cocina resplandecía bajo el polvo dorado de las estrellas.

Los maestros de la autoridad moral

En mi novela *Luz de Vísperas* hice que el protagonista, Gustav Mayer, comenzase su camino de escritor con una peregrinación a casa de Tolstói para conocer al Maestro que, entonces, encarnaba el sentimiento de la «autoridad moral».

Y no faltaban en aquellos tiempos, hombres de ascendente espiritual como Romain Rolland y Jean Jaurès en Francia, Benedetto Croce en Italia, Karl Spitteler en Suiza, Miguel de Unamuno en España, Thomaš Masaryk en Bohemia, Ellen Key en Suecia, Frederik van Eeden en Holanda y George Bernard Shaw en Inglaterra, por citar sólo algunos.

Otros personajes de tanta dignidad y altura espiritual, como Gandhi, reconocieron también esa importancia de la figura de Tolstói. El pensamiento del Mahatma debe mucho a la lectura de *El reino de Dios está en vosotros*. Una de las primeras comunidades agrícolas fundadas en Johannesburgo por el profeta hindú llevó el nombre de Granja Tolstói y, desde entonces, los dos apóstoles de la «no-violencia» mantuvieron una larga relación epistolar.

En mis tiempos de estudiante habían ya desaparecido todos esos personajes, pero muchos jóvenes sentíamos aún la pérdida de aquellos maestros, igual que los huérfanos sufren la falta de sus padres. Recuerdo que nos reuníamos para hablar de ellos, para intercambiarnos sus libros, sus ediciones en otros idiomas o sus fotos; o, incluso, para copiar páginas enteras de algunas de aquellas obras que sólo encontramos en las Bibliotecas porque no estaban a nuestro alcance.

Así he pasado horas en la Biblioteca Nacional de Madrid. Y no cuento las jornadas enteras —saltándome la hora del almuerzo— que dediqué a la lectura en la Bibliothèque National de Paris. Allí, en el viejo edificio de la calle Richelieu, dejé muchas horas mágicas de mi juventud, convertido en un monje de la literatura, repasando manuscritos y

leyendo bajo una luz santificante que dibujaba tonsuras en nuestras cabezas: llenas de locuras y fantasías. Algunos días tenía muy poco que llevarme a la boca, pero procuraba olvidar el hambre, escribiendo como un alma en pena. Y, en los días fríos del invierno, no tenía otro amparo que escuchar el órgano de Nôtre Dame des Blancs Manteaux y refugiarme, luego, en la Biblioteca Nacional para leer a Tolstói y a todos aquellos maestros que —antes de la caída moral de Europa— habían pensado que una cultura sólo se sostiene sobre horizontes de Fe y sobre un proyecto de ideas y de convicciones espirituales.

Tolstói era, para nosotros, más trascendente que Nietzsche, porque los dos habían visto con claridad cuáles eran las graves carencias espirituales de la civilización europea moderna. Para ambos, la sociedad burguesa que hizo la Revolución en Francia alcanzó su momento épico cuando defendió un nuevo proyecto de regeneración moral; aún a costa de manchar sus ideales republicanos y filantrópicos con los delitos, crímenes y robos que acompañan inevitablemente a las grandes revoluciones. Pero, pocas generaciones más tarde, aquella misma burguesía —enriquecida por los nuevos mercados que se abrían con las guerras y con las tierras que habían expropiado al clero y a los nobles—, demostró ser incapaz de asumir los valores idealistas de la cultura, desarrollando sólo un proyecto de poderío industrial y militar que se apoyaba en una costosa burocracia de Estado y que, en época reciente, distinguiría tanto al capitalismo como al comunismo. Ante ese vacío moral, el autor de *Zaratustra* quiso reemplazar las nobles y antiguas virtudes perdidas por una voluntad pagana, bárbara y heroica, que fue aceptada —con diferentes matices— por comunistas, fascistas y nazis. Y, en el lado contrario, el viejo León proponía una vuelta a los valores campesinos sencillos, a los nobles ideales artesanos y a una sabiduría franciscana basada en el sentimiento evangélico, en el respeto a la naturaleza, en el trabajo y en la exigencia moral. Por eso Tolstói encarna, mejor que nadie, la vieja idea europea de que el dinero es una vergüenza si no va unido a la cultura y a un proyecto social civilizador. Y, al defender esta visión antimoderna del progreso —batalla que libró con todas las exageraciones de un artista genial—, se presentó a los ojos de los europeos como un peligroso enemigo de la Ilustración.

Mis recuerdos de la Rusia de Tolstói

En aquellos tiempos de mi juventud en París —tiempos de hambre y visiones, de romanzas y literatura mística—, tenía amigos rusos exiliados y así aprendí a escribir en cirílico. Amor, amistad, pan y vino fueron

mis primeras palabras en la lengua de Tolstói. Mi primavera comenzaba en abril, como el antiguo año ruso, pues este era el tiempo pasional del clima de Moscovia que lleva un mes de retraso. Es la fecha en que los abedules blancos dan la fuerza de su savia a quien los abraza. En ruso, el abedul (la *birioza*) es femenino y, por eso, las canciones y los poetas hablan del abedul como si fuese una niña, un hada o una mujer. Esénin, por ejemplo, habla de «las trenzas de seda del abedul». Me sabía de memoria los versos de Púshkin, igual que las romanzas de Alla Bayanova, con su voz cálida y tierna. Poemas inolvidables: *Ya ehala domoj* (al regresar a casa) y el maravilloso verso de Anna Ajmátova *Chernye kosy*: un hilo plateado se ha enlazado en mis trenzas negras...

Cuando, al fin, pude viajar a la Unión Soviética y tuve el privilegio de conocer la casa de Tolstói en Moscú y su finca de Iásnaia Poliana, regresé lleno de papeles copiados a mano; muy torpemente algunos de ellos porque tenía que caligrafiarlos en cirílico. Me sabía de memoria la biblioteca de Tolstói (aún es la misma y todavía me manejo allí como si fuese su secretario) y me conozco todos los rincones de la casa.

Pensé que mi primer viaje a Rusia debía ser también una peregrinación interior. Así lo relaté en mi novela *Luz de Vísperas*. Para entender a Tolstói hay que comprender que —antes de la Revolución de Octubre— se conservaban en Rusia muchas ideas cristianas que ya se habían perdido en el fondo turbio de la cultura europea, pero que habían sobrevivido en la tradición de la Iglesia Ortodoxa. A diferencia del materialismo superficial de las sociedades burguesas, en aquel mundo campesino y artesano se mantenían los ideales de pobreza, tal como los formularon los Padres de la Iglesia.

Para que un lector occidental entienda cómo era aquel pueblo debe comprender primero la sed de luz y de absoluto que distingue a la mística oriental, tal como la encontramos todavía en los cuentos populares de los peregrinos rusos. Por eso, antes de hacer mi viaje —como luego lo novelé— estudié la doctrina de los *chestnye startsi* (venerables maestros) que predicaban la fe al pueblo ruso; pero no llevándoles por complicadas vías teológicas sino haciéndoles sentir la alegría de los árboles, de la tierra, de la luz y de todo lo creado, como un canto de optimismo y de gracia que conduce a la salvación.

Los largos viajes en tren de San Petersburgo a Moscú, a Tula, o a Kazán no eran fáciles. Todo era distinto en los trenes rusos: los vagones anchos y pesados, el olor de las pieles y del té caliente, el perfume dulce de los cigarrillos y la vigilancia de la policía que pedía los pasaportes continuamente... Por la noche, en las estaciones desiertas, las con-

versaciones sonaban como un poema de Púshkin o una página inacabada de Pasternák. Con las frases entrecortadas se oía el largo suspiro de la máquina cansada. Y, luego, se escuchaban tres tañidos de campana, mientras el convoy arrancaba lentamente —muy lentamente—, confundiéndose con la neblina de los bosques iluminados por la luz de la luna. Y, a veces, los árboles estaban tan cerca de la vía férrea que los nudillos de las ramas nevadas golpeaban las ventanillas como manos amenazantes.

Pero en aquellas peregrinaciones fui comprendiendo mejor a los rusos y dándome cuenta de que el mundo soviético no era más que una terrible pantomima política y militar superpuesta, como un velo, sobre la verdad de Rusia. Incluso la idea de «telón de acero» quedó ya para siempre en mi mente como la imagen de un inmenso teatro. Poco a poco, llegué a adivinar —en medio de la propaganda moderna— la realidad del drama que se ocultaba desde hacía siglos en la tierra rusa. Fui aprendiendo a leer y a mirar dentro de esas tinieblas de despotismo y de injusticia que habían ido modelando el «alma rusa» y fui descubriendo así los valores que nos permiten comprender mejor la obra de Tolstói, sus ideas y su mensaje moral.

Todavía conocí a algunos que —setenta años antes— habían vivido el Domingo Sangriento en San Petersburgo y contaban, de forma dramática, cómo fue el asalto de los cosacos a los manifestantes que pedían justicia, menos horas de trabajo y supresión de la censura. Cargaban incluso contra las mujeres que llevaban cochecitos de niños pequeños. Siempre hacían lo mismo. El suelo estaba lleno de sangre y de banderas rojas y los Dragones seguían cargando, a latigazos, contra las mujeres y los niños que huían. Mis amigos rusos recordaban todavía la carta que Tolstói había enviado a Alejandro II cuando el zar juzgó y condenó a muerte a los anarquistas que habían asesinado a su padre:

«No podéis alimentar más que sentimientos de venganza hacia hombres que han asesinado a vuestro padre, y también un sentimiento de horror ante la responsabilidad que os cae encima. Pero la palabra de Cristo esta ahí para destruir esta tentación. «Habéis oído que se ha dicho: Amarás a tu prójimo y odiarás a tus enemigos. Y yo, yo os digo: Amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os odian» (Mateo, 5,43).

Muchos años más tarde, en días de luto y de sangre, algunos recordarían esta carta preguntándose qué habría ocurrido en Rusia si el terror hubiese sido conjurado con la piedad y la venganza con la clemencia. «La cobra pierde su veneno al morder», escribiría Gandhi, quizá

evocando la petición que Tolstói había enviado al zar en 1881 cuando le propuso indultar a los asesinos de su padre y enviarlos al exilio, publicando un manifiesto encabezado por esta frase:

«Y YO, YO OS DIGO: AMAD A VUESTROS ENEMIGOS»

Fuera de las grandes ciudades, en las aldeas, caía la nieve y, en el interior de las casas, se oía el agua caliente borboteando en el samovar. El humo olía a resina y a madera de pino. A orillas del Volga se veían las gabarras, dormidas en el ancho río, embarrancadas entre montañas de hielo y nieve. Sólo las cúpulas doradas y las cruces de los monasterios emergían en medio de la capa de armiño. El pueblo seguía esperando un milagro: unos pensaban en una Revolución, otros en un *stárets* milagroso como Raspútín y otros en un profeta como el padrecito Tolstói.

Había dos mundos: en la ciudad los intelectuales que pensaban en Revoluciones sangrientas y, en el campo, los pobres, los iluminados, los ofendidos. Estos no compartían las ideas de los «intelectuales». Querían una Revolución que hiciese justicia a los necesitados, pero no exactamente la de los libros. No comprendían el «sentido de la historia» y esas cosas de las que hablaban Herzen, Bakunin, Marx, Trotski y Lenin.

Para ellos la vida era como el Volga: un mundo bello por arriba y cruel por abajo, donde las especies luchan para procrear, desovar y alimentarse. En invierno todo está helado, las barcas se llevan a las casas hasta que llega la primavera y, en junio, las orillas aparecen llenas de flores. La vida de los pobres es así: eres feliz cuando te enamoras, cuando llevas a bautizar a tus hijos o cuando ves amanecer en el río, desde el puente de tu barcaza... Si naces en el río tienes que vivir en el río, amar el río, morir en el río. Y la revolución no consiste en «cambiar el sentido de la historia» ni en desviar el curso del río ni en negar a Dios que hizo las cosas como las hizo. Bastaría conseguir que los pobres que nacen en el río puedan vivir en el río.

Tolstói, al ser un campesino y un artesano, se dio cuenta de que la civilización industrial conduciría a la violencia tecnificada, al abuso de las burocracias de Estado y a nuevas formas de injusticia social, si no se la dotaba de una conciencia moral y de un contenido espiritual; sobre todo, marcándole unos límites y abriéndole horizontes humanistas. El Renacimiento fue tan grande porque supo utilizar la ciencia y la técnica —la brújula, el reloj, las lentes, el estudio de la anatomía— para conocer mejor el mundo, el universo y, sobre todo, el hombre. El siglo xx sería, por el contrario, tan inhumano porque utilizó buena parte

del progreso para crear riqueza sin conciencia. Ya algunos de los contemporáneos de Tolstói se dieron cuenta de que en el viejo aristócrata había una experiencia moral (podríamos llamarlo memoria histórica de clase) que no tenían los burgueses enrolados en las filas comunistas, como Lenin.

Y, por eso, muchos socialistas y anarquistas se sentían más cerca de Tolstói y desconfiaban de la idea bolchevique del Estado y de las ambiciones de Lenin, a quien Gorki —pese a admirarle en su valía intelectual— llamaba «hidalgüelo». Con cierta ironía podría decirse que Lenin sentía el tradicional rencor burgués hacia los aristócratas y, por eso, los condenaba; mientras que Tolstói, al reclamar el fin de la propiedad y exigir la liberación de los siervos, quería «salvar el alma» de los propietarios. En Tolstói no existen ni el odio de clase ni el odio racial: las dos formas brutales de injusticia que distinguieron a los teóricos de las revoluciones sociales del siglo xx y que fueron la causa de tantos y tan miserables crímenes.

Tolstói había visto ya que la ruina de Europa era inevitable. El momento europeo había quedado escrito con ceniza sobre nuestra frente el mismo día en que desaparecieron la fe y los ideales de nuestra cultura: la estrella que guiaba a nuestros peregrinos, el trabajo humilde y paciente de los artesanos, la misericordia y la piedad, el sueño de la obra bien hecha, la pobreza modesta y consentida, los deseos ardientes del corazón, los iconos milagrosos de las Madrecitas, los dedos que se vuelven transparentes al encender una vela, la gaya ciencia de aquel antiguo poeta florentino que nos enseñó cómo, en apuestas de amor, nada se pierde *Amor, ch'a nullo amato amar perdona*. Amor, que a nadie amado amar perdona...

El mundo de ayer no está tan lejano

No sé si un contemporáneo puede presumir de conocer mejor a un maestro por haberlo tratado personalmente. Yo tuve que conformarme con leer pacientemente obras, biografías y cartas de Tolstói, buscando a sus amigos y discípulos, recorriendo su mundo y visitando muchas veces sus casas en Rusia.

Me dolía en el alma comprobar que mis contemporáneos hablaban de Tolstói como si fuese un resto arqueológico perdido en la oscuridad de los siglos. Me apenaba ver cómo inculcaban a los jóvenes una imagen lejana y empolvada del maestro, creando una falsa distancia que

los expertos del oscurantismo iban ahumando intencionadamente para crear un efecto tenebroso. Me daba cuenta de que, en el escaparate del mundo materialista moderno, hay expertos en ensombrecer y ocultar, igual que hay especialistas en iluminar. Es muy fácil dirigir un foco a un escenario para dar fuerza a un figurante y, por el contrario, oscurecer a una primera figura apagándole las luces. Ni comunistas ni capitalistas, ni piadosos ni ateos amaban la figura de Tolstói, el viejo profeta ruso que, leyendo el Evangelio de San Mateo había fundamentado una filosofía de la no-violencia. Menos aún le apreciaban los burgueses que le habían oído repetir mil veces la frase de Proudhon: «la propiedad es un robo». Y, al final de su vida, muchos le consideraban un viejo loco, más que un maestro; sobre todo desde que —a causa de sus ideas místicas pero rebeldes— había sido excomulgado por la Iglesia Rusa.

Pero, a pesar de que el burdo materialismo del siglo xx quería apartarnos del pasado espiritual de Europa y pretendía entretenernos con fuegos artificiales, algunos nos dábamos cuenta entonces de que Tolstói no estaba tan lejos y que sus diatribas contra la caída de los valores y la falta de fe eran apasionantes. Porque la «autoridad moral» no sólo es el fundamento de la política sino también la base conmovedora de la gran Literatura.

No todo el pasado se había hundido en las tinieblas y en la lejanía, como querían hacernos creer los vendedores de «novedades». Alexandra Lvovna Tolstaia —Sacha, la hija de Tolstói— vivía en Valley Cottage (Nueva York) en 1972, cuando pude conocer a esta fiel compañera de su última y desesperada fuga. Era ya casi nonagenaria, pero aún se ocupaba de los huérfanos y de los emigrantes y, en la Tolstoy Foundation, mantenía vivos los ideales pedagógicos, humanistas y morales de su padre. Fue ella quien ayudó a Vladímir Nabokov y a Sergei Rachmaninoff a huir de los bolcheviques.

Explico estas cosas porque tengo la fundada sospecha de que la propaganda frívola, escandalosa y confundidora del siglo xx sometió a los jóvenes a una experiencia brutal: alejarles la imagen de sus abuelos y sus mayores, de forma que el mundo pareciese rodar a una velocidad enloquecida en la que los valores que llamaban «antiguos» iban siendo sustituidos por otros más eficaces, mejores y más grandes. No creo, naturalmente, que los verdaderos valores cambien, pero estoy convencido de que nadie se interesaba hace cuarenta años cuando yo decía que la hija de Tolstói estaba viva y que merecía la pena invitarla en las televisiones o entrevistarla para que los jóvenes conociesen el mensaje de su padre ¡Cuántas sonrisas escépticas!

Creo que los jóvenes del siglo **xxi** ya han tenido tiempo suficiente para descubrir la falacia de aquellos vendedores de plástico que querían sustituir la literatura por juegos de palabras y pretendían transmutar los valores a base de «devaluaciones» ¡Cuántas devaluaciones aplicadas sobre el esfuerzo moral de generaciones de trabajadores honrados y humildes! Cada vez que veo escrita en grandes titulares la palabra «Crisis» siento dolor por los jóvenes, pero pienso también con pena en los padres y las madres que —arrastrados por el materialismo de la época— les han legado este mundo.

En ese juego de supresión de valores y rupturas, que ocupó a muchos intelectuales del siglo **xx** —entre crímenes, campos de exterminio, revoluciones culturales, Gulags, dictaduras, inflaciones y otros entretenimientos— se fueron acumulando en la cabeza de los jóvenes muchos nombres «comerciales», hasta hacerles perder de vista cuáles eran los verdaderos valores que desaparecían enterrados entre tantas marcas y tan repetitiva propaganda.

Me dolía comprobar —cuando hablaba en universidades— que muchos jóvenes no sabían ya dónde incluir los grandes nombres del pasado porque ciertos maestrillos les habían convertido la historia en arqueología. ¿Quién les habló jamás de Ellen Key, la escritora sueca que tanto combatió a favor de la mujer, pero que además luchó por el sueño idealista —tan vilmente profanado— de que el siglo **xx** fuese conocido en la historia como «el siglo del niño»? ¿Quién les habló de Georg Friedrich Nicolai, el maestro espiritual de Einstein? ¿Quién les ha explicado la vida de Charles Freer Andrews, el discípulo de Cristo, de Tolstói y de Gandhi? A nuestros jóvenes les han arrinconado en un horizonte remoto y oscuro los nombres de Borís Pasternak (m.1960), de Benedetto Croce (m.1952), de Stefan Zweig (m.1942), de Ortega y Gasset (m.1955), de Georg Friedrich Nicolai (m. 1964), de Romain Rolland (m.1944) o del mismo Tolstói (m.1910) —¡el mundo de ayer!— mientras les sustituían la memoria de los grandes maestros, y el respeto que debemos a nuestros mayores, por una nómina de personajillos que se hacían famosos en el teatro de títeres de la política, en la fábula de mal gusto de los nuevos ricos, en el aparatoso espectáculo de los Oscars —¡cuántos genios, Señor, cuántos genios!— o en penosos festivales de la canción

La revolución pendiente de la autoridad moral

El estudio de los clásicos nos permitía a los jóvenes, hace medio siglo, encontrar sistemas fiables de comparación y de medida, calibrando

nuestros «valores». En el mundo de los valores se necesita siempre un instrumento de medida que dependa lo menos posible de criterios arbitrarios, deficientes y caprichosos.

La *paidea* antigua, al valorar a los clásicos, influyó decisivamente en la formación de los jóvenes europeos, convirtiéndonos en hombres de carácter; más preocupados por la «autoridad moral» y el destino de nuestra cultura que por las modas y las experiencias oportunistas del mercado del arte contemporáneo. Afortunadamente, teníamos a los viejos maestros literarios para darnos cuenta de la exigencia de formación, paciencia y trabajo que reclama el oficio intelectual. Y, por eso, algunos idealistas —quizá los jóvenes menos astutos y prácticos de nuestra generación— intentábamos preservar esa herencia, guardando sus reliquias. Hicimos lo mismo con muchos símbolos y principios ideales de la fe religiosa que nos siguen pareciendo humanistas, tolerantes, propagadores de amor, fundamentales para la cultura, iniciáticos para un camino de sabiduría y, por lo tanto, sagrados.

Pero, después de expropiarnos a los clásicos, los fabricantes de material de consumo y basuras comenzaron a vendernos toneladas de saldos, juguetes peligrosos para adultos y productos defectuosos a precio de grandes marcas. No hace falta ser un genio de la economía para comprender la bajeza de este juego, pero al menos hay que reconocer que aquellos «cerebros del materialismo del siglo xx» eran unos fulleros laboriosos y aplicados; unos pícaros tremendamente inmorales pero bien preparados.

Tengo la idea de que el materialismo tiene una responsabilidad infinita en estos crímenes realizados contra los jóvenes del siglo xxi. Ya se oye decir —¡qué tarde!— que, en los fundamentos de las nuevas crisis económicas del capitalismo (vendrán otras muchas y peores, que nadie se engañe), hay una crisis de valores. Dedicué mi novela *Luz de Vísperas* a esa tragedia.

Recuerdo que, cuando vi cómo Alexandra Tolstaia —la hija menor de Tolstói, su discípula más fiel— vivía dedicada como una hermana misionera a los emigrantes en Estados Unidos, sentí la pervivencia real del viejo Maestro en el Nuevo Mundo. No hace falta ser coetáneo de un maestro para convertirse en su discípulo y sentirlo presente. Esto es algo que deberíamos enseñar también a nuestros hijos.

Me conmovió la presencia del «pensamiento» de Tolstói *in partibus infidelium*, porque allí, en los Estados Unidos, estaban también los más fuertes y optimistas promotores de la nueva revolución capitalista

y los apóstoles del olvido de los valores del Viejo Mundo. Occidente ha producido buena parte de la propaganda materialista e inmoral que hemos consumido con avidez; sobre todo desde que los títeres del Telón de Acero —que eran la alternativa a los cómics capitalistas— dejaron de representarse cuando se les derrumbó el teatro. Y, sin embargo, mientras esos halcones volaban sobre el mundo, triturando en una máquina de dinero los valores de la cultura, los Estados Unidos —en sus pueblos y sus escuelas, en sus iglesias y sus bibliotecas, en sus museos y salas de conciertos— guardaron como un tesoro a sus maestros.

Los norteamericanos no han perdido sus símbolos de identidad cultural ni sus valores. Saben distinguir todavía entre sus costosísimos —y, a veces, vulgarísimos— «shows» donde todo se amontona a toneladas, y los valores sencillos de la vida democrática y de la verdad interior. Creen en sus precursores y en sus pioneros, mantienen su fe y defienden hasta el heroísmo a un país gobernado democráticamente para que la política no corrompa los ideales de la cultura.

«*Grave and hesitating*, grave y titubeando —leemos en Whitman— escribo estas palabras: Los muertos están vivos. Quizá son los únicos vivos, los únicos reales, y yo el aparecido, yo el fantasma.»

¿Sentiremos esa vergüenza los europeos al conmemorar el Primer Centenario de Tolstói? ¿Tendremos la valentía de proclamar que nuestros muertos también están vivos?

Quizá ya es tarde para Tolstói e, incluso, para Nietzsche que aún sería más duro con estos filántropos de la política (creo que ahora les llaman «buenistas»). Hemos perdido la idea del bien común que fue tan importante para el cristianismo y, también, para el excomulgado Tolstói: «*El reino de Dios está en vosotros*». Pero el bien común implicaba deberes y derechos, mientras que el «buenismo filantrópico» consistió siempre en dar lo que nos pidan, sin responsabilidad ni criterio, para que nos dejen tranquilos.

No nos respetamos a nosotros mismos —diría Tolstói— y por eso no sabemos amar. Defendemos lo mismo una condena de muerte que un derecho de vida. Cerramos los ojos ante los sometidos al hambre, a la discriminación arbitraria, a la dictadura o a la miseria, diciendo que los «buenos» no deben movilizarse ni intervenir ante las injusticias sino pagar impuestos. ¿A quién?

Hemos creado un mundo capaz de globalizar una enorme riqueza material, pero somos incapaces de globalizar la infinita riqueza moral y espiritual que tenemos en nuestra ciencia y en nuestra cultura...

¿Esperamos acaso que la felicidad universal se parezca a la posesión espasmódica de la riqueza material? ¿Nadie lee ya el Evangelio de San Juan?: «El conocimiento de la verdad es lo que os hará libres». Medio mundo cree en verdades fanáticas sin libertad. Y el otro medio busca una experiencia de la libertad sin verdad.

La revolución comienza por la revelación

Pienso que sería hoy interesante iniciar un debate para hablar de Tolstói como Autoridad Moral. Es algo que se está perdiendo en la Literatura donde los autores, llevados por las ventas y por la política comercial de los grandes números, se convierten en juglares del entretenimiento. A veces me pregunto qué recursos tenemos hoy quienes creemos en valores libres, en ideales y en proyectos humanistas para responder a las tormentas de terrorismo o de fanatismo que nos amenazan y que serán cada día más frecuentes en las próximas décadas.

El mundo occidental, falto de fe y de autoridad moral, va dejando inmensos desiertos de ideas y valores en el alma de los hombres. Y esas landas áridas de desengaño y aburrimiento son claramente visibles por cualquier enemigo que tenga un mínimo de inteligencia y de fuerza. Los desiertos morales son siempre «espacios conquistables». No es extraño que los fanáticos redoblen sus golpes y sus asaltos en esos vacíos donde ven la flaqueza de su enemigo. Hace muchos años, un camellero del Sahara me enseñó que los hombres del desierto explican a sus hijos una sabia y prudente cautela: si el jeque no construye una Ciudadela en la roca más alta, la comarca será invadida, tarde o temprano, por una tribu de bandidos.

Cuando Gandhi inició la lucha por la independencia de la India y la fundamentó en la no violencia, sabía lo que hacía: eligió la vía de la «autoridad moral». Y Churchill y Lord Mountbatten —sus adversarios políticos— se dieron cuenta pronto de que estaban perdidos ante aquel profeta que vestía como un paria pero que sabía ocupar las alturas de la ciudadela. Y así ocurrió que los propios británicos se rindieron y fueron conquistados por la no-violencia y la autoridad moral de Gandhi. He tenido en mis manos los libros que el Mahatma Gandhi enviaba a su maestro Tolstói y que se conservan en la biblioteca de Iásnaia Poliana.

Los británicos perdieron el Imperio en esa batalla intelectual porque son un pueblo que entiende —o entendió siempre— el lenguaje de la

«autoridad moral». Y no habrían perdido jamás el imperio en una guerra convencional. Hitler fue ajusticiado en una guerra con Inglaterra y Estados Unidos, pero Gandhi no perdió la suya.

Gandhi fue asesinado, sin embargo, por un fanático musulmán. Y hoy reaparece ese problema que nos afecta tanto a nosotros como a los propios musulmanes liberales. Hay unos fanáticos que se disfrazan de «autoridad moral» y seducen a las masas. ¿Qué tenemos nosotros para oponerles?

Presentar hoy un debate sobre el Escritor como Autoridad Moral sería ya un acontecimiento en este Centenario de Tolstói, porque nadie sabe ni siquiera lo que eso significa. Ahí estamos los escritores, orgullosos de nuestros premios y nuestras cifras de venta. ¿Qué ideas aportamos? ¿Qué significamos para la Fe de los hombres? ¿Qué valores proponemos a la sociedad? ¿Qué somos más que vendedores de historias de papel? Por eso el anonimato, el folleto y la producción en serie amenazan al pequeño librero.

El materialismo nos destruye y nos arrastra en su caída por falta de valores. Y, al otro lado, en nuestro desierto moral sin ciudadelas, el fanatismo siempre encontrará supersticiones para exaltar a terroristas y kamikazes.

Hay que reconocerlo claramente: a quienes creemos en la libertad, en los valores espirituales, en la vía de amor, belleza y paz de las religiones y de la cultura, no nos servirán las bonitas razones del «sereno ateísmo racionalista» para luchar contra esa barbarie. Tolstói fue ya un precursor en esta batalla, cuando se rebeló contra la frialdad racionalista y la tibieza del relativismo moderno. Tenemos que responder con nuestro corazón y nuestra fe. Este es un reto que, en estas fechas del Centenario de Tolstói, se plantea claramente a los jóvenes. No son los políticos los que pueden recuperar los valores de nuestra cultura, sino que se necesitan «autoridades morales»

Siglo XXI: periodismo de usar y tirar

por **Rosa María Calaf**

*Conferencia pronunciada
el 9 de noviembre de 2010*

Forum Deusto

Siglo XXI: periodismo de usar y tirar

Rosa María Calaf
Periodista galardonada

En este s. XXI el periodismo está en la UVI, es un enfermo terminal. Eso dicen ¡los optimistas! Esta afirmación puede que parezca una broma, una provocación. Sin embargo, no anda lejos de la realidad. Señalaba Juan Marsé, al recibir el premio Cervantes, que la literatura debía estar hecha de buenas historias. Bien, pues el periodismo debe estar hecho de buena información.

No es una obviedad, aunque pudiera parecerlo. La cobertura rigurosa y en profundidad de temas esenciales, que exija responsabilidades a los poderosos ha dado paso a una tóxica mezcla de sensacionalismo, trivialidad y manipulación. En suma, de lo que ya ha dado en llamarse info-entretenimiento.

Tanto es así, y es así en todas partes, que el presidente Obama ha tratado este año el tema del mal periodismo tanto en un discurso en la Universidad de Michigan como en la cena anual con los corresponsales acreditados en Washington. Habló de momentos difíciles, de cambios estructurales, de ansiedad e incertidumbre ante el futuro. Así como de que del éxito de la industria de la información depende el éxito de la democracia, que necesita una prensa seria y activa.

El presidente norteamericano pedía honestidad, rigor, ética ante los juegos políticos y económicos. Es un momento de renovación y reinención y en eso hay que esforzarse, insistió.

Voy a referirme, primordialmente a la televisión, que es lo que mejor conozco, aunque males y bondades son compartidos por todos los medios, en general. Hay una primera pregunta clave: ¿los medios de comunicación son espejo de la realidad? O, por el contrario, ¿son un simple maquillaje de la misma para hacerla más productiva? Entre los serios problemas con los que se enfrenta la sociedad en todo el mundo está, por una parte, la digestión de la sobrecarga de información diaria.

Por otra, la garantía de que la información responda a la verdad y llegue a los receptores con la eficacia y la solvencia debidas.

La avalancha de comunicaciones instantáneas, es decir, los móviles, los faxes, el teléfono satélite, internet están creando un muro de ruido y un movimiento frenético. Como si una tiránica tecnología buscara suspender los momentos de silencio y de reflexión.

Es vital para periodistas y ciudadanos disminuir el *tempo* de nuestras vidas y ampliar el espacio de nuestra atención. El gran reto, en esta época, es que seamos capaces de distinguir, como decía Antonio Machado, las voces de los ecos.

En la película *«la sombra del poder»*, que encara la crisis de la prensa actual, se acusaba a los blogs de ocuparse de rumores y opiniones y los confrontaba con el viejo periodismo escrito de investigación. Por extensión, podríamos hacer lo mismo confrontándolos con la vieja televisión del gran reportaje de investigación.

Thomas Jefferson, tercer presidente norteamericano, decía que: *«una nación ignorante nunca puede ser libre»*. Sin duda, no dejar saber es una forma de dominio. En una carta de 1787, afirmaba que *«si le daban a escoger entre un país con un gobierno, pero, sin periódicos o un país con periódicos, pero, sin un gobierno, prefería, sin dudar, esto último»*.

Me pregunto si pensaría lo mismo ahora ante unos medios en los que, a menudo, la charlatanería ocupa el lugar de la información fundada en el conocimiento serio y documentado de la realidad.

Los medios parecen olvidar que su función es crear una opinión pública sana capaz de ser bastión y defensa de las libertades y de la justicia. Curiosamente, en la época de la globalización y la tecnología de la información, estamos peor informados y los grandes temas internacionales interesan cada vez menos. Ocupan menor espacio, ocultos tras los rifeos locales, las grescas entre políticos, el morbo, las banalidades, la publicidad disfrazada de producto cultural, el deporte.

Es inquietante porque, cada vez más, lo que sucede lejos hoy nos afecta mañana. Pero, el periodismo se ha convertido en negocio y deja de ser servicio.

El periodismo como negocio

Cuando en Estados Unidos se decidió, hace ya unos cuantos años, que la información debía de dar dinero, la transformaron en mercancía.

El descubrimiento de este aspecto mercantil ha dirigido el gran capital hacia los medios de comunicación.

Aquellos periodistas en busca de la verdad, aquellos directores de cabeceras en busca de servir al ciudadano han sido reemplazados por empleados y por empresarios. Con frecuencia, trabajadores y patrones mediáticos responden al grupo y a sus intereses.

Parafraseando al gran teórico italiano Furio Colombo, podemos decir que los medios, especialmente la televisión, han convertido la realidad en espectáculo. En todo el mundo se ven inmersos en las mismas tendencias perversas, aunque unos sucumban más que otros.

El periodismo se está, pues, deteriorando y transformándose en otra cosa. Cotiza en bolsa y debe dar beneficios. En el Forum 2004 de Barcelona, se celebró una reunión de profesionales del periodismo en torno a una frase de un pasado congreso en Salzburgo: «las presiones del mercado están erosionando la calidad del periodismo».

Las amenazas contra la libertad de prensa, a lo largo de la historia, han sido de carácter político. En estos momentos, a comienzo del s. XXI, ha surgido un nuevo tipo de peligro: la presión económica.

Colocar, por ejemplo, en la portada de los periódicos y en los títulos del telediario la entrega del premio Príncipe de Asturias 2010 a la selección española de fútbol, cuando estaban premiados también grandes nombres de la literatura, del pensamiento, de la medicina, de la solidaridad significa dar prioridad a lo que vende sobre lo que es importante.

Cabe, además, preguntarse por qué se quiere considerar más importante el fútbol y cuál es el mensaje que con ello se envía a la sociedad.

La naturaleza de la prensa, vista como negocio, la ha hecho cambiar de forma drástica. El mercantilismo incentiva la mezcla de información y entretenimiento como estrategia para aumentar las audiencias y las ventas.

Se amplían los presupuestos para deportes, para los programas de cotilleo, para los *reality shows* y se recortan para la investigación periodística. Ha cambiado la presentación de la prensa en papel y la estética de los telediarios es la de un programa de sábado noche.

Recordemos, por ejemplo, la CNN cuando empezó con la práctica de colocar esas bandas en la parte baja de la pantalla a modo de titular: guerra al terror, guerra a la gripe aviar. O, la Fox cuando mostraba la alerta terrorista como si se tratara de una alerta meteorológica.

Se presentan las coberturas de catástrofes o de tragedias como las de un evento deportivo o musical. Asimismo, en los telediarios se pasa, a menudo, de un tema a otro sin una explícita diferenciación visual y de tono. Los más jóvenes, los menos preparados pueden confundir fácilmente la valoración.

Un veterano colega de la BBC me decía que las noticias de verdad y el periodismo auténtico murieron en los años 90 y que la televisión se ha convertido en un circo. Se difumina, con frecuencia, el principio de que si bien las opiniones son libres, los hechos son sagrados.

El juego del espectáculo

El criterio de selección de las noticias se basa, cada vez menos, en lo que debe conocer el ciudadano. Lo que impacta está por encima de lo que importa. Priman la banalización e, incluso, la deformación de la realidad.

Se ven periodistas con chaleco antibalas. Reporteras con velo, informadores con mascarilla cuando no es necesario, cuando alrededor hay personas locales que no los llevan. Efectivamente, queda mucho más vistoso, sin embargo, desinforma en lugar de informar.

Es como si hubiera que actuar, hacer un papel en el juego del espectáculo. Tal vez, porque la celebridad se alcanza no en base al talento y al esfuerzo en una tarea útil a los demás. Porque se confunde el éxito con la excelencia.

Hasta el lenguaje se pone al servicio del nuevo concepto de la información. Con frecuencia, se dice «vamos a ver unas imágenes espectaculares». En verdad, lo que se debería decir es «imágenes trágicas, dramáticas, tristes, intolerables...» sin embargo, todos estos adjetivos han caído en desuso porque lo único que llama la atención es que se acerquen al espectáculo.

En la cobertura de conflictos se han llegado a provocar acciones violentas, simulado disparos, inventando localizaciones en pro de imágenes efectistas. La escasa importancia dada a los contenidos, y la excesiva a las formas conduce a que se prefiera, a menudo, a alguien que dé bien en imagen, como si se tratase de un concurso, o de las variedades del sábado noche, a alguien que siga las pautas del entretenimiento antes que el buen hacer o el conocimiento de los temas.

En cierta ocasión, le oí decir a un colega británico: «ya están aquí los que saben mucho de cubrir crisis y nada de las crisis que cubren».

Los magos de la técnica han creado el hardware —la tecnología— y las empresas periodísticas invierten en ella. Pero, los periodistas son el software y en él no invierten apenas nada. La precariedad está ya generalizada. Se convierte al periodista en lector de comunicados de prensa, sin contrastar, sin verificar, sin confirmar.....

André Malraux decía que la verdad de un hombre empieza a partir de lo que oculta. Cada vez hay más empresas e instituciones dominantes que están consiguiendo una influencia desproporcionada en la construcción y diseminación de mensajes y, por tanto, de valores.

Dice Ignacio Ramonet, uno de los principales teóricos actuales sobre medios de comunicación, que queda definida una situación en la que se manipula, pero ni siquiera está claro cómo se hace. A menudo, no sólo no se reproduce la realidad, sino que, se produce.

La concentración mediática y el dominio de los medios por grandes empresas que no tienen nada que ver con el mundo de la información y si con otros intereses están cambiando el panorama periodístico.

Influencia de la tecnología

Los cambios del periodismo son facilitados por los cambios tecnológicos. Se ha pasado de la radio que imperaba durante la segunda guerra mundial a la guerra en directo en el salón o la televisión a la carta vía internet cuando y donde queramos.

No obstante, eso no significa estar mejor informados. Se reciben unas imágenes y unos textos, nada más. En Francia, después de la guerra del Golfo hubo una encuesta y el 67% de los periodistas dijo que la prensa no había hecho bien su trabajo. Se ha llegado a un punto en el que se quiere hacer creer que ver un acontecimiento en directo es sinónimo de comprenderlo y, de hecho, no es así.

La guerra fría ha sido sustituida ahora por la guerra contra el terrorismo. Antes todo eran comunistas y ahora todo son terroristas. Las cosas no son tan sencillas. Es primordial, además de la imagen en directo, disponer de claves para la interpretación y la comprensión de esa imagen.

Según una encuesta en Estados Unidos, las noticias se basan cada vez menos en hechos, confirmaciones y explicaciones. No se informa. Se informa a medias, cuando no, lisa y llanamente, se desinforma.

La información al instante

La realidad no es blanco o negro. Pero, la información al instante obliga a que se explique de esa manera. La instantaneidad puede ser positiva, hay que sacarle todo el provecho posible, pero, es peligrosa. Amenaza el análisis, la reflexión y el rigor en la información.

Junto al culto a la inmediatez se instala la obsesión por el directo. También, Ignacio Ramonet dice que hemos llegado a un punto en el que una información sin ninguna importancia, pero, en tiempo real, tiene más valor que una información con mucha importancia, pero, que llega en diferido.

Por otra parte, hay que llegar el primero, aunque sea para no poder contar nada, porque no ha habido tiempo para informarse.

Las nuevas tecnologías, sobre todo el teléfono celular, el vía satélite, el correo electrónico han transformado radicalmente la relación entre la redacción, es decir, la central y el periodista que está en una misión exterior. Antes investigaba qué estaba pasando, descubría, verificaba, seleccionaba la información y la confeccionaba. Ahora, ya no hay tiempo para todo eso.

Asimismo, se exige tanta conexión en directo que resulta difícil compaginarlo con averiguar lo que está pasando, con contrastar. Lo importante para las empresas periodísticas no parece ser contar con alguien en disposición de narrar lo que pasa, sino de contar con alguien que esté simplemente ahí.

En un informe norteamericano, el *pew project* para la excelencia en el periodismo, se constata que, en Washington, ha aumentado la presencia de medios extranjeros.

En 1968 estaban acreditados unos 160 corresponsales extranjeros. En 1994, los medios eran 507. En la actualidad, la cifra es en torno a los 1500. Se debe en gran medida a la incorporación de medios chinos, mediorientales y africanos. Así como, la llegada de cadenas como al *ya-zeera* y al *arabiya*. Sin duda, factor esencial han sido los avances en las comunicaciones más rápidas, más baratas y más fáciles.

Lo significativo es que si bien la cobertura informativa de Estados Unidos es más amplia y más plural no es, sin embargo, más profunda y mejor. Muy raramente, resalta el informe, se producen exclusivas.

Parece que consiste en estar presente. Más que en investigar, saber y contar. Se tiende a olvidar que la tecnología es una herramienta, que

se debe poner al servicio de la información, no la información al servicio de la tecnología. Lo esencial debe ser el contenido.

La rapidez posible sustenta la prisa. La prisa convierte los periódicos en blogs, las cartas en sms, los telediarios en sucesión de titulares.

Las crónicas se encogen, son cada vez más cortas, las noticias nacen, viven y mueren en un pis, pas, son cada vez más efímeras. La atención se agota enseguida. Las cámaras se van, aunque las víctimas se queden.

Muchos grandes temas son ignorados. Muchos conflictos olvidados. Solo las crisis «homologadas» ocupan espacio informativo. Esta tendencia a la superficialidad, a la uniformidad, sobre todo en tv, es una característica del actual periodismo de usar y tirar.

El corresponsal, es una especie en extinción. Resulta caro para las empresas y prescindible en un escenario donde la calidad informativa no es el objetivo. De hecho, el ahorro pasa por el uso de agencias de información pese al riesgo de interpretar el mundo en función de lo que ellas establezcan.

El corresponsal para sobrevivir se ve forzado a transformarse en un vendedor de temas, a banalizarlos para que se los compren, a trabajar a la pieza, a transformarse en hombre orquesta multifuncional que grave y escriba para televisión, radio, prensa y la red. Ante la información es cada vez más pasivo, más reactivo que activo investigador.

Las empresas argumentan que las nuevas tecnologías y avances en los transportes permiten a los enviados especiales llegar inmediatamente al punto en crisis, cuando se decide enviarlos. Eso implica que ya sólo se cubren crisis. No se informa de su gestación o resolución. Ni precrisis, ni seguimiento.

Habiéndose decidido en los despachos del poder que lectores y espectadores de la post guerra fría están más interesados por las celebridades, los escándalos políticos, las noticias locales, los ejecutivos mediáticos han decidido reducir el tiempo dedicado a la información internacional y a la investigación.

Más cantidad que calidad

En Estados Unidos prestigiosos periodistas atribuyeron a ese recorte la confusión e incertidumbre que creó el 11 de septiembre. Martin Ba-

ron, del Boston Globe dijo que la mayoría de norteamericanos no tiene ni idea de geopolítica, ideologías o religiones en el mundo actual y que la prensa tiene gran parte de responsabilidad.

James Kelly, de Time, dijo que, incluso americanos relativamente sofisticados deben ser perdonados por creer que el mundo iba siendo cada vez más parecido a América. «¿cuántos reportajes de inauguraciones de Mc Donalds en Moscú, en Ulan Bator, en China no habrán leído en los últimos años?», se interrogaba.

No es que se ignore completamente la realidad exterior, pero sólo una pequeñísima parte ocupa espacio en los medios.

Cabe preguntarse si la prensa está donde está la noticia, o si la noticia está donde está la prensa.

Kapucinski, reconocido escritor y teórico polaco —Premio Príncipe de Asturias— hablaba de las bandas de enviados especiales que recorren el mundo, que se vigilan unos a otros. «Hay que tener la información primero —constataba—. Es la primicia o la muerte. Y, aunque varios acontecimientos se produzcan simultáneamente, los medios cubren sólo uno y allí están todos. Eso no quiere decir que sea el más importante, ni que sea allí donde haya que estar.»

En el golpe de estado en la URSS, en el 91, decía «los enviados especiales y los periodistas estaban en Moscú, donde no sucedía nada, mientras que lo relevante estaba sucediendo en Leningrado».

El corresponsal tiene la función de hacer entender problemas distantes, enseñar más allá de las fronteras de las propias vidas a la gente que no tiene la oportunidad de estar en esos lugares. Y, para llevar a cabo esa función hay que reivindicar el tiempo como condición imprescindible para una aproximación justa a cualquier tema, por insignificante que parezca.

Se necesita tiempo para prepararse y tiempo para contar. Y, falta para ambas exigencias

El pew project señala que las corresponsalías son las más afectadas por los recortes, además, en las centrales se suprimen los controles de calidad. Y menciona, asimismo, que la mitad de los estados norteamericanos no cubren ya el congreso. Todo ello conduce a efectos negativos en el producto final, puntualiza el estudio.

Otra alarma que salta es la de hasta qué punto el profesional de la información interviene en el diseño de la agenda informativa. La respuesta es que, cada vez, en menor medida.

La concentración empresarial y la escasez de programas de calidad, son los dos males principales de la televisión europea, según un estudio del Open Society Institute.

El peso de la redacción ha disminuido y la voz del periodista se debilita. No se le impone que hay que decir, pero se le impone de qué hay que hablar. Se establece el orden del día. ¿por qué terrorismo y crisis, y no pobreza e injusticia?

La pobreza, que resulta de la injusticia, es el problema mayor en este cambio de siglo. Se suele describir como un hecho circunstancial que deriva de una sequía o una inundación, de un conflicto puntual que obliga a un grupo de personas a irse de sus casas, pero, casi nunca se habla de que hay millones que viven permanentemente en la miseria. Y, si se hace, entonces, como reitera el escritor uruguayo, Eduardo Galeano, se la refleja como algo inevitable. En ambos supuestos se exime de responsabilidad al hombre cuando, no obstante, su verdadera causa es la actuación de unos cuantos que sirven a determinados intereses.

Me gustaría citar a un maestro de periodistas, Indro Montanelli, privilegiado testigo del siglo xx *«los males del periodismo que venimos mencionando son, decía, como la bomba atómica. Ya no se pueden desinventar. El oficio se ha hecho más difícil, tanto para los informadores como para los informados, porque todo se confunde»*.

La globalización trajo una buena noticia y otra mala. La buena era que el mundo estaba interconectado. Que el acercamiento al «otro», a lo diferente, a la diversidad era más fácil que nunca. Que la cohesión de los distintos mundos que están en este mundo era más asequible de lo que jamás lo fue.

La mala es que la globalización no se utiliza para esos fines. Se suele anteponer lo que separa a lo que une, las diferencias a las similitudes. No parece propiciarse el conocimiento sino el enfrentamiento.

Nunca nuestra relación con la realidad ha sido tan sistemáticamente mediatizada. Sin embargo, aunque las nuevas tecnologías han sabido abolir las distancias, no han sabido, o no han querido, reducir las diferencias. Es un espectáculo referencial compartido con todos. Debería crear aproximación y no obstante, se debilitan los valores colectivos.

La televisión, especialmente, es diseminadora de prejuicios y de estereotipos. De gritos irrelevantes y de silencios injustos.

En los últimos años, hemos asistido, por ejemplo, a varios escándalos de periodistas que inventaron sus artículos, en algunos de los principales periódicos norteamericanos. Esto nos lleva a pensar que el interés prioritario de las empresas periodísticas por el dividendo y la obsesión individual por el éxito anteponen estos parámetros a la calidad informativa.

En resumen, los grandes grupos de comunicación no tienen ganas de ver en la plaza pública el tema de la censura económica en el contexto de la creciente concentración de medios, los gobiernos autoritarios están poco inclinados a responder por su régimen de censura permanente y los gobiernos democráticos se esfuerzan por anular el control de la prensa debilitando su credibilidad con connivencias inapropiadas.

Me gustaría pedir que las empresas ganen dinero con los concursos, contando las vidas privadas de todas esas gentes vacías que pululan por las pantallas, con las polémicas inventadas, con los deportes... pero, que nos dejen a los periodistas hacer el periodismo serio, comprometido que necesita la sociedad.

Me gustaría ser capaz de llamar la atención sobre el escaso respeto con que se trata la información y me gustaría llamarla también sobre la indiferencia social ante este hecho inquietante. Estar informado es un derecho a exigir y es una obligación que cumplir. Es importante manejar la propia dieta de medios y dedicarle el tiempo preciso, así como aprender habilidades críticas y buscar nuevas vías para el discurso ciudadano.

Tucídides decía que hay que elegir entre descansar o ser libres. Los medios fallan en proporcionar la información que la sociedad necesita para tomar decisiones que la afectan. Pero, esta no parece darse cuenta, somos un público apático, conformista, indiferente, cada vez más peligroso para nosotros mismos. Los actores de la sociedad civil, aunque les sea difícil hacer oír su voz, deben movilizarse por una información veraz.

Los medios, insistía Montanelli, no pueden olvidar que la paz y la estabilidad no se consiguen construyendo murallas sino reforzando las instituciones y con una prensa que cumpla su objetivo primordial: informar con rigor y responsabilidad, que no convierta la noticia en mercancía de usar y tirar. Si están de acuerdo, pasen la voz.

JACQUES MARITAIN
Su pensamiento político
y el humanismo cristiano
hoy

por Roberto Papini

*Conferencia pronunciada
el 9 de diciembre de 2010*

Forum Deusto

JACQUES MARITAIN

Su pensamiento político y el humanismo cristiano hoy

Roberto Papini
Secretario General del Instituto Internacional Jacques Maritain

1. Quién es Maritain y cómo leerlo

Come leggere Maritain es el título del pequeño pero precioso libro del lúcido filósofo italiano Ítalo Mancini, quien observa que «para tener una medida de la función, la importancia y la validez de la inmensa *summa* maritainiana, no es necesario bucear en la historia europea del pensamiento filosófico. Desde este punto de vista, Maritain se presenta como desarraigado; de ello surge su conocida y deseada antimodernidad... Quien desee aferrar completamente la envergadura y la validez del fenómeno Maritain, debe leerlo como un fenómeno intraeclesial como lo fue la encíclica de León XIII *Aeternis Patris* de 1879, en cuya huella se posiciona con un contragolpe original... La de Maritain es la mayor síntesis moderna de la comprensión católica»¹. Esto es particularmente verdadero para las obras de Maritain que aparecieron antes de la Segunda Guerra Mundial, en las que traza una estrategia para la cristiandad de los años treinta, y lo es en menor grado para las obras de filosofía y de estética que siguieron, menos vinculadas al contexto eclesial y al de la misma Europa².

¹ I. MANCINI, *Come leggere Maritain*, Brescia, Morcelliana, 1993, pp. 11-12.

² Todas las citas de Maritain son extraídas de Jacques et Raïssa Maritain, *Oeuvres complètes*, Paris, Editions Universitaires Fribourg Suisse, Editions Saint Paul Paris, 1986-2008, 17 volúmenes (Los volúmenes XIV y XV poseen los escritos de Raïssa, el 17 contiene los Índices generales y la bibliografía). En la revista del Instituto Internacional Jacques Maritain, «Notes et Documents» n. 63, enero/abril 2002, está publicado un Índice analítico por temas de dieciséis volúmenes. Se ha proyectado la *Opera Omnia* en lengua inglesa, en la colección *The Collected Works of Jacques Maritain*, University of Notre Dame Presse, Notre Dame (USA, Indiana), en la que ya han aparecido varios títulos. Una presentación analítica de cada libro de los Maritain se halla en P. VIOTTO, *Dizionario delle opere di Jacques Maritain*, Roma, Città Nuova, 2003 y *Dizionario delle opere di Raïssa Maritain*, Roma, Città Nuova, 2004, ambos de próxima publicación en español por parte del *Club de Lectores* de Buenos Aires. Ver también P. VIOTTO, *Grandi amicizie. I Maritain e i loro contemporanei*, Roma, Città Nuova, 2008.

Aunque Maritain vivió en el siglo xx, el de las grandes «narraciones» ideológicas que van del idealismo al marxismo, es un filósofo que pertenece plenamente también al siglo xxi, porque retomando y desarrollando la filosofía de Aristóteles y de Santo Tomás, se confronta con las ideologías modernas e indica caminos que busquen resolver los problemas de nuestro mundo en el respeto a las diferentes culturas y civilizaciones. Su tomismo, atento a lo real, puede aparecer como una forma de existencialismo, como él mismo señala en el *Breve tratado de la existencia y de lo existente*³, una obra escrita en Roma en 1947.

Hablar hoy de Jacques Maritain no es sin embargo fácil, en primer lugar porque precisamente se trata de un pensador tomista, es decir, de un discípulo de un filósofo medieval que no se oye nombrar en nuestras cátedras universitarias dominadas por la hermenéutica, la fenomenología, el positivismo y el marxismo. En segundo lugar, porque la multiplicidad de los intereses y de los temas sobre los que desarrolla su reflexión dificulta una síntesis temática, tanto más porque su desarrollo ha seguido muy de cerca los cambios de su tiempo, las perturbaciones del «siglo breve», hasta hacerlo asumir, según los años y los contextos, posiciones aparentemente divergentes. Es por ello que su pensamiento fue definido como un pensamiento en movimiento, un pensamiento que interroga sin cesar a la realidad y a la experiencia, que está a la escucha de la germinaciones de la vida y de la inteligencia, como él mismo escribe en *Carnet de notas*⁴ (1965); un pensamiento cuyo punto de partida será siempre *la intuición intelectual del ser* y su trascendencia, como destaca en *Siete lecciones sobre el ser* de 1934⁵.

Por muchos motivos a Maritain puede aplicársele la célebre expresión de Mounier: «el evento será nuestro maestro interior». El mismo Maritain se identificó muchas veces en la figura que se expresa en el li-

³ J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris, Hartman, 1947 (O.C., IX, p. 13).

⁴ Escribe Maritain: «Que suis-je donc moi-même, me demandais-je alors. Un professeur ? Je ne crois pas; c'est par nécessité que j'ai enseigné. Un écrivain ? Peut-être. Un philosophe, je l'espère. Mais aussi une espèce de romantique de la justice trop prompt à s'imaginer, à chaque combat livré, qu'elle et la vérité auront leur jour parmi les hommes. Et aussi peut être une espèce de sourcier collant son oreille sur la terre pour entendre le bruit des sources cachées, et des germinations invisibles. Et aussi peut-être, comme tout chrétien, en dépit et au milieu des misères et des défaillances et de toutes les grâces trahies dont je prends conscience». *Carnet de notes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965 (O.C., XII, p. 130).

⁵ J. MARITAIN, *Sept leçons sur l'Être*, Paris, Tèqui, 1934 (O.C., V, p. 571).

bro *El filósofo en la ciudad*⁶ de 1953, en el que siempre se considera un filósofo. El filósofo es un hombre en busca de sabiduría y la sociedad no puede prescindir de él, porque sólo de la filosofía pueden llegar las «razones mismas de vivir, sufrir y esperar. El filósofo en la ciudad testimonia la dignidad suprema del pensamiento, muestra lo que en el hombre es eterno»⁷.

Todo cuanto afirmamos sobre Jacques Maritain es válido también, en gran medida, para su esposa Raïssa. Ambos provenían de ambientes burgueses y republicanos y se convirtieron juntos al catolicismo en 1906. Raïssa fue la compañera en la búsqueda espiritual e intelectual de toda una vida. Por la intensidad de las relaciones establecidas con muchos intelectuales franceses, europeos y americanos de su tiempo, Jean-Luc Barré⁸, principal biógrafo del filósofo, escribe que la pareja de mayor relieve del siglo xx no fue la de Jean Paul Sartre y Simone de Beauvoir, sino la de Jacques y Raïssa Maritain.

El análisis debería ser profundizado porque no es fácil delimitar la universalidad de la influencia de su pensamiento, a menudo más citado que leído, como escribió el amigo Henri Bars, distinguiendo la realidad de lo que podríamos quizá definir como «el mito», es decir, la atracción que ejerció su persona, punto de referencia para movimientos artísticos y literarios y partidos políticos como los demócrata cristianos, sobre todo en Europa entre las dos guerras y después en América del Norte y América del Sud⁹. Las relaciones de Maritain iban de los filósofos (Bergson, Mounier, Marcel, Berdjaev, Gilson, Simon) a los teólogos (Garrigou-Lagrange, Journet, Barth, Zundel, Merton), de los artistas (Severini, Rouault, Chagall) a los músicos (Satie, Stravinsky, Lourié), de los poetas (Reverdy, Max Jacob, Cocteau, Claudel) a los novelistas (Bernanos, Julien Green, Mauriac), al mundo de la política (De Gaulle, Bidault, Frei, Dardo Regules, Dossetti, La Pira) y los políticos

⁶ J. MARITAIN, *Le philosophe dans la Cité*, Paris, Alsatia, 1960 (O.C., XI, pp. 9-130).

⁷ *Ib.*, O.C., XI, p. 16.

⁸ Jean-Luc BARRÉ, *Jacques et Raïssa Maritain: biographies croisées*, Paris, Stock, 1995. También son importantes otros escritos biográficos como los de Julie Kernan *Our friend Jacques Maritain. A personal memoir*, New York, Doubleday, 1975; Ralph McNerny, *The Very Rich Hours of Jacques Maritain*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame, 2003; Nora Possenti Ghiglia, *Les trois Maritain*, Saint Maure, Parole et Silence, 2006.

⁹ F. MICHEL, *La pensée catholique en Amérique du Nord: Réseaux intellectuels et échanges culturels entre l'Europe, le Canada et les Etats-Unis (années 1920-1960)*, Paris, DDB, 2010. Este autor habla de un liderazgo maritainiano en los Estados Unidos, pp. 528-529.

vascos como el presidente José Antonio Aguirre y el canónigo Alberto de Onandia¹⁰.

Ciertamente notable fue su influencia (y no sólo en Francia) en el período entre las dos guerras. Era considerado el filósofo católico por excelencia (quizá aun más que Maurice Blondel y los otros filósofos no tomistas y los tomistas), y también durante la Segunda guerra mundial. Pero en el período de la embajada en el Vaticano, entre 1945 y 1948, su nombre comienza a ser olvidado en el mundo intelectual y académico francés, donde se afirmaban otras tendencias filosóficas. Tanto es así que, al regresar de Roma, algunos de sus amigos no lograron que le fuese asignada una cátedra en el Collège de France (que paradójicamente le había sido ofrecida en 1941) y Maritain se vio prácticamente compelido a enseñar en la prestigiosa Universidad de Princeton que lo había invitado. Su ausencia de París, cuando el existencialismo y el marxismo primero y la fenomenología después, se estaban afirmando en las universidades (y en los cafés del Barrio Latino), facilitó la progresiva declinación de su imagen en Francia, si bien en la escena pública estaba todavía parcialmente viva: baste pensar en su influencia sobre algunos dirigentes del Movimiento Republicano Popular.

A ello debe agregarse el hecho de que Maritain no había creado una escuela en el Institut Catholique de París donde había enseñado. Su acción se había difundido especialmente fuera del medio académico, en el mundo de las organizaciones católicas, los ambientes artísticos y literarios, las revistas de vanguardia (es bien conocido cuánto trabajó para «Esprit», «La vie intellectuelle», «Vendredi» y «Sept»), la edición de libros, viajes y conferencias en distintos países y los numerosos contactos con intelectuales franceses y de todo el mundo (los domingos de Meudon, los jueves de Nueva York y los encuentros de Princeton eran ocasiones de intercambio con intelectuales de todo origen, como lo testimonia también la nutrida correspondencia desarrollada durante toda su vida, hasta que se retiró, ya anciano, en los Pequeños Hermanos de Jesús en Toulouse)¹¹. También fueron muchas las conver-

¹⁰ Cfr. P. VIOTTO, *Grandi amicizie. I Maritain e i loro contemporanei*, cit. Para la lucha en apoyo de los vascos, se vea la historia de la LIAB de Jean-Claude Larronde, *Exilio y solidaridad. La Liga Internacional de Amigos de los Vascos*, Bidasoa, Bilbao, 1997.

¹¹ Se señala en particular J. MARITAIN - E. MOUNIER, *Correspondance 1929-1939*, Paris, Editions du Seuil, 1973; J. MARITAIN - J. GREEN, *Une grande amitié, 1926-1972*, Paris, Gallimard, 1982; Eduardo FREI MONTALVA, *Memorias 1911-1934. Correspondencias con Gabriela Mistral y Jacques Maritain*, Santiago de Chile, Planeta, 1989; E. GILSON - J. MARITAIN, *Correspondance 1923-1971*, Paris, Vrin, 1991; *Exiles & Fugitives; Letters J. & R. Maritain*,

siones al catolicismo inspiradas por los Maritain, especialmente en los años 20 y 30, como por otra parte sucedía en torno a otros *convertidores* como Stanislas Fumet, el padre Altermann, León Bloy o Paul Claudel y tampoco faltaron durante el período americano. Debe recordarse también su influencia sobre la Iglesia y sobre el Concilio Vaticano II, especialmente a través de su amigo Pablo VI. Al respecto es muy importante el memorando que Maritain envió a Pablo VI desde su retiro en Toulouse el 14 de marzo de 1965. En efecto, la declaración conciliar *Dignitatis Humanae* sobre la libertad religiosa retoma las razones maritainianas, reconociendo que el testimonio de la verdad no puede prescindir del respeto a la libertad de conciencia. El mismo discurso es válido para la *Gaudium et Spes* y, en parte, para *Nostra aetate*.

En la medida en que disminuía la atención por Maritain en Francia, su reputación se extendía y aumentaba en muchos otros países y sus obras se traducían a numerosas lenguas de los cinco continentes, inclusive al árabe, chino, coreano y japonés. En particular fue destacada su influencia en América del Norte y América del Sur y no se limitó sólo a filósofos y artistas, sino que también se ejerció sobre políticos (por ejemplo, algunos del entorno de Kennedy), sobre líderes del mundo laboral (como Saul Alinski o Dorothy Day), escritores, artistas y científicos como Julie Kernan, Allen Tate, John Nef, Robert Hutchins, Robert Oppenheimer y Thomas Merton.

El agudo escritor italiano Carlo Bo definió a Maritain como el «maestro de nuestra juventud», recordando su influencia sobre literatos y artistas, pero también sobre los jóvenes que ingresaron a la política en los años 30 y 40 en Italia, en muchos países de Europa occidental y central y en América del Norte y del Sur. La elección que muchos hicieron por la democracia se debe tanto a la influencia de Maritain como a la de otros pocos intelectuales cristianos, cuando el catolicismo nacionalista ejercía una gran atracción y a muchos los regímenes de Pe-tain, Mussolini, Franco, Salazar, les parecían modelos de cristiandad.

Habría que hablar aquí largamente sobre el tipo de tomismo de Jacques Maritain, que encontró admiradores pero también críticos no

Allen Tate & Caroline Gordon, Presse Louisiana State University, 1992; J. MARITAIN - J. COC-TEAU, *Correspondance 1920-1973*, Paris, Gallimard, 1993; *The Philosopher and the Pro-vocateur, The Correspondance of J. Maritain and Saul Alinsky*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994. Se vea también la correspondencia entre Maritain y Charles Jour-net, editada en seis volúmenes entre el 1996 y el 2006 por Editions Universitaires Fribourg Suisse - Editions Saint Paul Paris, Éditions Saint-Augustin de Suiza y Parole et Silence.

sólo entre los filósofos del área no católica sino también entre los mismos tomistas. Me parece que su adhesión a Tomás de Aquino fue ante todo un modo de ejercicio de la inteligencia con respecto al ser, no sólo para razonar sobre metafísica, sino también para mirar con realismo los grandes cambios del siglo xx. El descubrimiento de Tomás es esencial en su camino, aunque mantendrá una notable libertad con respecto a su pensamiento y no titubeará en desarrollar algunos aspectos no suficientemente tratados por Santo Tomás como la filosofía estética, la filosofía política y el sentido de la historia. Y es precisamente en estos aspectos, donde Tomás es a menudo emparentado con Agustín y a veces con Bergson en los que, según algunos, Maritain pondrá en evidencia toda su originalidad y también su modernidad, después de haber atravesado los años del antimodernismo¹². Hay también un aspecto que se debe tener siempre presente en un acercamiento a la obra de Maritain, mejor dicho, a la obra de los esposos Maritain, y es cuánto la misma existencia de los Maritain haya estado consagrada a la verdad y a la contemplación, cuánto deba ser considerada, como afirma el teólogo dominico P. Alberto Viganò, un «tratado de mística»¹³. El filósofo Berdjajev, que lo conocía bien, lo definió como un «místico», pero «muy sensible a las nuevas tendencias modernas ... Su sensibilidad se une sobre todo al campo de las artes, al cual está muy ligado, a la mística, a la filosofía de la cultura y a los problemas sociales. Fue el primero que introdujo el tomismo en la cultura»¹⁴.

También querría citar el juicio de Etienne Gilson, el otro gran filósofo y especialmente historiador de la filosofía tomista: «Hablar de mi eminente amigo Jacques Maritain es para mí un placer, pero es difícil. Una vida como la suya, una obra como la suya, un hombre como él, son temas inagotables ... él actúa por una acción de presencia. Yo vi auditorios fascinados con su palabra, aun cuando no le comprendían muy bien. Él sólo adhirió a la verdad tal como él mismo la conocía»¹⁵.

¹² Cfr. en particular, J. MARITAIN, *Antimoderne*, Paris, Editions de la Revue des Jeunes, 1922, p. 247 (O.C., II, pp. 922-1136).

¹³ P. Alberto VIGANÒ, *Mística naturale e mística soprannaturale in Jacques Maritain*, «Rivista di Asceca e Mística», n. 3, 2007, p. 590.

¹⁴ «... très sensible aux nouvelles tendances modernes.... Sa sensibilité se rattache surtout au domaine des arts, avec lequel il est très lié, à la mystique, à la philosophie de la culture et aux problèmes sociaux. C'est lui qui le premier introduisit le thomisme dans la culture», «Cahiers Jacques Maritain», 4-5, nov. 1982, p. 48.

¹⁵ «Parler de mon éminent ami Jacques Maritain est pour moi un plaisir, mais c'est difficile. Une vie comme la sienne, une œuvre comme la sienne, un homme comme lui, sont des sujets inépuisables... il agit par une action de présence. J'ai vu des auditeurs fascinés par sa parole, alors même qu'ils ne la comprenaient pas très bien... Il n'a jamais adhéré qu'à la vérité telle qu'il la connaissait lui-même», *ib.*, p. 31.

Y el escritor François Mauriac, defendiéndolo en «Le Figaro» de los ataques de los franquistas, escribía: «Hoy somos muchos a los que se podría creer desesperados, que saben que nada está perdido mientras existan, en una casa de Meudon donde Dios habita, este hombre y esta mujer cuya mirada y voz traen más que una promesa: la presencia visible de la misericordia»¹⁶.

Pero quizás la expresión más completa además de muy autorizada sobre nuestro filósofo a su muerte es la de Pablo VI: «Es verdaderamente un gran pensador de nuestra época, un maestro en el arte de pensar, de vivir y de orar».

Ahora quisiéramos detenernos en algunos aspectos —los menos intraeclesiales para citar otra vez a Ítalo Mancini— sobre los cuales se expresó su pensamiento, en particular nos referiremos a su filosofía política que, además de la filosofía de la educación y de la estética, ciertamente es uno de los aspectos de Maritain que atrajo el mayor interés, como recientemente lo ha destacado también un filósofo de valía como el P. Valadier, s.j. al escribir en *Maritain à contre-temps. Pour une démocratie vivante*: «Consideraremos el aspecto político de esta gran filosofía, que nos parece la más pertinente y la más original en el seno de una considerable obra de conjunto»¹⁷.

2. Su pensamiento político humanista

El desarrollo de la filosofía política de Jacques Maritain, como toda filosofía política, nace de una negación, en este caso de la ruptura con esa mezcla de integrismo y positivismo político representado por la *Action française* que, al menos hasta su condena pontificia en 1926, había ejercido una atracción sobre Maritain. También había influido sobre una gran parte del catolicismo francés, con no muchas excepciones, entre las cuales la más relevante fue la de los demócratas populares, seguidores más bien de pensadores «espiritualistas» como Blondel y Laberthon-

¹⁶ «*Nous sommes plusieurs aujourd'hui, qu'on pourrait croire désespérés, qui savent que rien n'est perdu pour eux tant qu'il existera, dans une maison de Meudon que Dieu habite, cet homme et cette femme dont le regard et la voix leur apportent plus qu'une promesse: la présence visible de la miséricorde*», *ib.*, p. 54.

¹⁷ «*On s'en tient à l'aspect politique de cette grande philosophie, qui nous paraît la plus pertinente et la plus originale au sein d'une œuvre d'ensemble considérable*», P. VALADIER, *Maritain à contre-temps. Pour une démocratie vivante*, Paris, Desclée de Brouwer, 2007, p. 9.

nière (en aquel entonces el tomismo se ubicaba más bien a la derecha). A la concepción de «la primacía de la política» de Charles Maurras, líder de aquel movimiento, crítico de la democracia considerada como principio de disolución de la sociedad y cuyo pensamiento carecía de toda referencia metafísica y moral, Maritain opondrá la *Primacía de lo espiritual*, libro aparecido en 1927¹⁸. De esta ruptura nace su toma de conciencia de la crisis de la civilización capitalista, liberal y burguesa que, después de la gran depresión económica de los años 30, el crecimiento de los totalitarismos, las esperanzas y las desilusiones del Frente Popular en Francia, las tensiones y posterior Guerra Civil en España, parecía conducir a dramáticos desarrollos. Maritain hablará entonces de «desorden radical» y Mounier de «desorden establecido» de las sociedades europeas. Pero Maritain esperaba que se pudiera superar la *impasse* política y el vacío ideológico de aquellos años con una filosofía fuerte, basada sobre una cierta idea del hombre, una visión del mundo y una filosofía de la historia y de la cultura. La idea central de esa perspectiva maritainiana es que el hombre es una persona, no un fragmento de una totalidad social, y la sociedad es para las personas y no las personas para la sociedad. En otras palabras, como escribe Etienne Borne, la filosofía política de Maritain es un humanismo personalista¹⁹.

Esta concepción irá madurando a través de los años y se expresará a través de varias obras: parcialmente en 1932 en su más importante

¹⁸ Cfr. Ph. CHENAUX, *Entre Maurras et Maritain: une génération intellectuelle catholique (1920-1930)*, Paris, Les Editions du Cerf, 1999. Es interesante notar que, no obstante la generalizada acogida positiva del libro de Jacques Maritain, Luigi Sturzo, esta vez más laico que el filósofo francés, critica su posición porque consideraba el comportamiento de Pío XI un acto del poder indirecto de la Iglesia cuando escribía que: «la prohibición hecha a los católicos de leer el diario y formar parte de la Action Française no limitaba su libertad política, que permanecía íntegra en el marco del Estado, pero venía sólo a dar forma positiva a un deber de conciencia de todo católico, el de no seguir ciegamente a los dirigentes de la A. F. en las cosas que corresponden a la fe o a la moral». *Chiaramenti su Maritain*, en *Miscellanea Londinese*, Bologna, Zanichelli, 1965, vol. I, pp. 159-167 (el texto había sido publicado precedentemente en «Le mouvement des Faits et des Idées», n.º 25, diciembre 1927). Sturzo en cambio juzga el libro siguiente de Maritain *Clairvoyance de Rome*, Paris, Spes, 1929 (O.C., III, pp. 1025-1191), «como obra muy bien hecha bastante sutil para comprender la cuestión de la A.F.», L. STURZO-M. STURZO, *Carteggio*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1985, vol. I, p. 225.

¹⁹ En el mismo sentido se expresa otro filósofo personalista, E. Mounier, que insiste sobre la dimensión relacional del hombre: «el primer movimiento que revele un ser humano en la primera infancia es un movimiento hacia los otros [...] las otras personas no limitan (a la persona), sino que le permite ser y desarrollarse; ella no existe sino en cuanto dirigida hacia los otros, no se conoce sino a través de los otros», *Il personalismo*, Roma, AVE, 1964, pp. 48-49.

obra epistemológica, *Los grados del saber*²⁰, y más acabadamente, en su libro (quizá el más conocido) *Humanismo integral* de 1936. Hará falta una grave crisis que ponga en peligro también la unidad religiosa del mundo católico para que Maritain, ya cincuentenario, descendiera de los cielos de la metafísica y comenzara una reflexión profunda sobre los problemas de la sociedad, castigada, en su opinión, por una «corriente de marea irracionalista», resultado inesperado del proyecto de emancipación de la modernidad. Maritain considera que «la desdicha del humanismo clásico fue el haber sido antropocéntrico y no el haber sido humanismo»²¹.

El análisis del filósofo se sitúa en primer lugar en el plano de la relación entre religión y civilización, entre fe e historia. Su problema es cómo pensar la inserción de lo espiritual en lo temporal, manteniendo la autonomía de los dos planos pero no su confusión. Se rechaza tanto la secularización de la política como así también la politización de lo sagrado. No obstante el valor de la laicidad, los dos términos no pueden prescindir uno del otro, su interacción puede ser fecunda²². Él viene desarrollando la convicción de que la civilización europea ha llegado ya a su fin (el breve ensayo sobre *El crepúsculo de la civilización*²³ de 1939 es paradigmático en este aspecto). Él mira entonces hacia la civilización medieval, no con nostalgia, sino reconociendo en ella valores que, por analogía, trata de recuperar y de «repetir» en los nuevos contextos, como tributo a una nueva civilización de inspiración «personalista y comunitaria». La «nueva cristiandad» a la que Maritain mira sólo podrá ser «profana» porque la relación entre lo espiritual y lo temporal está modificada en una sociedad pluralista. El Estado no podrá ya estar religiosamente alineado, sino que deberá tutelar todas las confesiones religiosas presentes en la sociedad civil. La Iglesia debe abandonar toda aspiración a una hegemonía política, debe colaborar con el Estado para el bien común de la sociedad y debe trabajar más bien para «reintegrar las masas» marginadas y reducidas a «fuerzas de producción». La tarea de los laicos cristianos será no tanto actuar a través de formaciones po-

²⁰ J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, Paris, Desclée de Brouwer, 1932 (O.C., IV, pp. 257-1111).

²¹ J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, Paris, Aubier, 1936 (O.C., VI, p. 23).

²² Cfr., P. VALADIER, *Du spirituel en politique*, Paris, Bayard, 2008, en particular las pp. 48-54 donde el autor vuelve también a *Humanisme intégral*. Para un desarrollo complementario, del mismo autor, *Détresse du politique, force du religieux*, Paris, Seuil, 2007.

²³ J. MARITAIN, *Le Crépuscule de la civilisation*, Paris, Éditions Les Nouvelles Lettres, 1939 (O.C., VII, pp. 9-49).

líticas confesionales, sino animar la vida política y social desde el interior de la sociedad, haciendo crecer en ella la espiritualidad y la moralidad, superando toda forma de maquiavelismo y poniendo en práctica un humanismo integral, abierto a lo trascendente. Debe notarse que Maritain no habla de catolicismo integral, como en aquel momento se acostumbraba como reacción a la modernidad, sino precisamente de humanismo integral.

Durante el conflicto bélico y, posteriormente, con la experiencia de la democracia en Estados Unidos que, aun con la separación entre Iglesia y Estado han mantenido un *humus* cristiano en la sociedad, Maritain profundiza su pensamiento político con categorías más laicas, más cercanas a la filosofía política y a la ciencia política contemporáneas. También cambia su lenguaje, no habla más de «nueva cristiandad» sino de «nueva democracia», considerándolos casi sinónimos. Con *Cristianismo y democracia*²⁴, *Los derechos del hombre y la ley natural*²⁵, *La persona y el bien común*²⁶ y, sobre todo, con *El hombre y el estado*²⁷ se retoman e incluso se desarrollan los valores de la modernidad política, en particular la democracia, los derechos humanos y la idea de un Estado no absolutista. Ya no habla más sólo de pluralismo, sino que progresivamente va afirmando la idea de democracia personalista —no sólo política sino también económica y social— que se opone a la democracia liberal y capitalista.

La «nueva democracia» a la que mira Maritain no es más esa individualista y liberal de sello rousseauiano, no es sólo un sistema de gobierno, sino también un ideal de vida en común y, en cuanto tal, basado sobre valores: se trata de una democracia invadida sobre valores cristianos. Maritain, siguiendo al judío Bergson, afirma que la democracia tiene su fundamento en el cristianismo, pero distinguiendo entre cristianismo como revelación sobrenatural y cristianismo como fermento cultural de la vida política y social, como «energía histórica». Enriquece así su perspectiva democrática, y al mismo tiempo evita riesgos de integrista. El fin que deben perseguir las instituciones demo-

²⁴ J. MARITAIN, *Christianisme et démocratie*, New York, Éditions de la Maison Française, 1943 (O.C., VII, pp. 699-762).

²⁵ J. MARITAIN, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, New York, Éditions de la Maison Française, 1942 (O.C., VII, pp. 617-695).

²⁶ J. MARITAIN, *La personne et le bien commun*, Paris, Desclée de Brouwer, 1947 (O.C., IX, pp. 167-237).

²⁷ J. MARITAIN, *Man and the State*, Chicago, University of Chicago Press, 1951. L'edizione francese: *L'homme et l'Etat*, Paris, PUF, 1953 (O.C., IX, pp. 471-736).

cráticas es lograr el bien común, que no es la suma de los bienes individuales, sino la «buena vida humana de todos», como resultado del interés del uno por el otro. El tema es particularmente actual porque el término mismo de «bien común» casi ha desaparecido de nuestro lenguaje, adaptado a la creciente corporativización de la sociedad, a su espíritu utilitarista y a la consiguiente primacía del contrato con respeto a otras formas de relaciones jurídicas y sociales. Se habla más bien de «bienestar general», entendido como la suma de los bienes individuales (manteniendo por lo tanto las diferencias y desigualdades existentes), en tanto que el bien común no se refiere a la persona en su individualidad aislada de su entorno, sino en relación con otras personas, es decir, como la suma de bienes relacionados²⁸.

En cuanto a los derechos del hombre, no considerará sólo los derechos políticos expresados por la visión liberal, sino también los derechos sociales. Como es sabido, Maritain dio una contribución importante a la Declaración Universal de los Derechos del Hombre²⁹, la que tendrá, junto a otros aportes, un fuerte sello *personalista*³⁰. De acuerdo con el

²⁸ Cfr. S. ZAMAGNI, *L'economia del bene comune*, Roma, Città Nuova, 2007. La noción correcta de bien común es hoy retomada en economía también con el término, por muchos motivos similares, de «capital social» (Cfr. R. D. PUTNAM, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, Nueva York, Simon and Schuster, 2000) especialmente cuando se lo interpreta como «confianza generalizada» (y no como «confianza particularizada» ligada a los que pertenecen a un mismo grupo), factor fundamental del desarrollo económico y social.

²⁹ Maritain contribuirá a la concepción *personalista* de la Declaración ya sea indirectamente, como uno de los padres del personalismo, doctrina que tendrá sus momentos de gloria antes y después de la segunda guerra mundial, expresada en su obra a partir de 1933 con *Du régime temporel et de la liberté*, París, Desclée DE BROUWER (O.C., V, pp. 319-515), después con *Humanisme intégral* de 1936 y especialmente con *Les Droits de l'homme et la loi naturelle* (1942), ya sea directamente, al responder al cuestionario de la UNESCO enviado a los «sabios» de diversas culturas y religiones, cuyas respuestas fueron reunidas precisamente por Maritain en el volumen *Human Rights: Comments and Interpretations*, Nueva York, Columbia University Press, 1949 (O.C., IX, pp. 1081-1089 y pp. 1204-1215). La compaginación del volumen le fue confiada por J. HUXLEY, Director General de la UNESCO, precisamente al filósofo tomista porque sus tesis «metodológicas» se habían afirmado unánimemente. Cfr. R. PAPINI, «La declaración universal de los derechos del hombre. Génesis, evolución y problemas actuales-1948-2008», en G.F. FERNÁNDEZ, Jorge H. GENTILE (comp.), *Pluralismo y derechos humanos*, Córdoba, Alveroni Ediciones, 2007, pp. 49-67.

³⁰ La palabra «persona» (a menudo acompañada de «dignidad de la») aparece 23 veces en el texto final de la Declaración, cuya arquitectura general refleja en su conjunto el lenguaje *personalista*. M. A. GLENDON (*A World Made New. Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, Nueva York, Random House, 2000) prefiere hablar de influencia del catolicismo social. Este autor destaca justamente la influencia de

filósofo, el fundamento de los derechos se encuentra en la naturaleza humana, en la igualdad de naturaleza entre los hombres sin la cual la noción de derechos humanos no sería pensable. La ley natural, como explicará en *Principios de una política humanista* no es un concepto racionalmente comprensible, sino «un misterio escondido en el corazón del individuo y de lo concreto en la sustancia de cada uno»³¹ y es conocido por «inclinaciones naturales», por «connaturalidad». Según Maritain, la ley de la naturaleza (que a través de los siglos fue interpretada con diferentes concepciones) no debe ser entendida estáticamente, sino que es tomada por la conciencia moral inserta en la historia, y por lo tanto es entendida en modos diferente según los tiempos y los contextos. Dicha interpretación es importante porque abre al diálogo también a los que no reconocen el valor de dicha ley y puede fundamentar una «fe secular» en una común «carta democrática». Una doctrina de los derechos humanos es entonces una referencia esencial para la democracia, y el pensamiento político de Maritain aúna la filosofía de la democracia y la filosofía de los derechos humanos³².

El Estado pues, no es una mónada en sí separada del cuerpo político, sino que es la expresión y un «órgano» de este último; así la soberanía pierde el carácter «sustancialista» y «absolutista» que había asumido en los albores de la modernidad. Además Maritain observará ya en *El hombre y el estado* que, de hecho, la mundialización económica (término usado por él con una increíble anticipación a los tiempos) erosiona la soberanía de los Estados y que la paz no podrá ser asegurada sino por una «sociedad política mundial», dotada de una «Autoridad mundial» propia que debe ser construida progresivamente, en la me-

los países latinoamericanos, en su conjunto católicos, que en la primavera de 1948 habían aprobado en Bogotá la Declaración de los Derechos y de los deberes del hombre. Maritain especifica (*Les Droits de l'homme*, cit. p. 11, O.C., VII, p. 622): «*La personne est un tout, mais n'est pas un tout fermé, elle est un tout ouvert, elle n'est pas un petit dieu sans portes ni fenêtres comme la monade de Leibnitz, ou une idole qui ne voit pas, n'entend pas, ne parle pas. Elle tend par nature à la vie sociale et à la communion*» (*La persona es un todo, pero no es un todo cerrado, es un todo abierto, no es un pequeño dios sin puertas ni ventanas como la mónada de Leibnitz, o un ídolo que no ve, que no entiende, que no habla. Tiende, por naturaleza, a la vida social y a la comunión*). Cfr. igualmente E. MOUNIER, *Manifeste au service du personalisme*, Paris, Montaigne, 1936.

³¹ J. MARITAIN, *Principes d'une politique humaniste*, Nueva York, Éditions de la Maison Française, 1944, p. 100 (O.C., VIII, pp. 183-375).

³² Para Maritain los derechos humanos son los políticos y los sociales, íntimamente unidos. En la colección que dirigió «Civilization» (de las *Éditions de la Maison Française*) en 1944, publicará en Nueva York el importante libro de G. Gurvitch, *La Déclaration des droits sociaux*.

dida en que los pueblos tomarán conciencia del significado de «vivir juntos» sobre la misma tierra. Esto no será posible llevarlo a cabo solamente con los acuerdos entre los Estados, más o menos soberanos, porque existirá siempre el riesgo de que el más fuerte quiera prevalecer sobre los otros. De este modo Maritain rechaza una «teoría puramente gubernamental de la organización del mundo» y sostiene en cambio «una teoría plenamente política», expresión democrática de la voluntad de los pueblos³³. No obstante la carga utópica de dicha perspectiva —baste considerar la dificultad de pensar en lo concreto en una autoridad mundial que tenga como meta un bien común universal— es la única que puede democratizar y humanizar a la globalización, quizá el mayor problema con el que nos enfrentamos³⁴.

El camino trazado por Maritain presupone la posibilidad de un entendimiento común entre hombres de diferentes culturas y religiones, concepto muchas veces expresado por el filósofo en sus escritos, pero de la forma más magistral en la segunda conferencia de la UNESCO en la ciudad de México en 1947³⁵. Maritain desarrolla la idea de que, si bien es difícil y quizá imposible un entendimiento sobre principios «teóricos» diferentes con respecto a la vida moral y social, no lo es en cuanto se refiere a algunos principios «prácticos» comunes, como son precisamente los derechos fundamentales del hombre. Puede haber un entendimiento sobre una formulación común de los derechos del hombre y, al mismo tiempo, no estar de acuerdo sobre sus fundamentos; con este discurso, y considerando el año en que se desarrollaba, probablemente Maritain pensaba también que no era imposible una colaboración con los comunistas en un plano puramente práctico. Este tema es hoy de gran actualidad, especialmente por la fuerte reivindicación de los derechos culturales. En una posición similar a la de Maritain, pero naturalmente con ciertas diferencias, encontramos a John Rawls con su teoría del consenso por intersección (*overlapping consensus*)³⁶, a Martha Nussbaum y su teoría sobre las capacidades³⁷ y también a Amartya

³³ *L'homme et l'Etat*, cit., (O.C., IX, pp. 721-723).

³⁴ Sobre este punto cfr. L. BONANATE y R. PAPINI, *La democracia internacional. Una introducción al pensamiento político de Jacques Maritain*, Buenos Aires, Club de Lectores, 2008.

³⁵ El texto completo se halla en *La voi de la paix* (O.C., IX, pp. 143-164).

³⁶ John RAWLS, *Political liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993. Naturalmente la defensa de la universalidad de los derechos humanos puede fundarse sobre diferentes presupuestos, sobre un plano ontológico o puramente consensual.

³⁷ M. C. NUSSBAUM, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

Sen³⁸. En una posición distinta (no tanto en la crítica al neoliberalismo) están los *communitarians* norteamericanos a partir de Ch. Taylor, quienes no se limitan a defender el reconocimiento de los derechos colectivos de una comunidad cultural (entendida como principal o única posibilidad del individuo de realizarse), sino que dudan de la posibilidad de entendimiento sobre valores universales³⁹. También otros, se sabe, defienden los valores asiáticos⁴⁰ o los valores islámicos⁴¹. Es necesario reconocer que la cultura de la ONU, universalista y difundida en todo el mundo, todavía contribuyó al desarrollo de algunos rasgos de un lenguaje común, aunque al mismo tiempo y precisamente por esto, puede haber empujado hacia un repliegue hacia la propia identidad⁴².

3. Un filósofo comprometido

Maritain vivirá su tiempo no como espectador, sino que se involucrará directamente en los problemas principales. Su visión política estará a menudo acompañada por un compromiso político directo en el sentido más amplio del término, pero sin adhesión a ningún partido político, ni siquiera a esas formaciones políticas inspiradas en su pensamiento. Me refiero, en particular, a algunos partidos europeos formados en la Resistencia y en el período posterior a la Segunda Guerra mundial, como el Movimiento Republicano Popular francés, la Democracia Cristiana italiana y los partidos demócrata-cristianos de Polonia y de Hungría. Estos últimos se refundarán durante la Resistencia y tendrán una cierta libertad de acción en los primeros años después de la Segunda Guerra mundial, hasta cuando los partidos comunistas, con la ayuda del Ejército Rojo, tomarán el poder y harán desaparecer toda oposición. Un caso aparte es el de los partidos de inspiración cristiana

³⁸ A. K. SEN, *Identity and violence: the illusion of destiny*, Nueva York-Londres, Norton & Co, 2006.

³⁹ Ch. TAYLOR, *Multiculturalism and the politics of recognition: an essay*, New Jersey, Princeton, 1992. Las distintas posiciones son más bien matizadas. También las de A. MCINTYRE, M. SANDEL, M. WALTZER... En ciertos aspectos aparecen como defensores de una «sociedad comunitaria».

⁴⁰ Cfr. *The Bangkok Declaration*, en Michael C. DAVIS (ed.), *Human Rights and Chinese values*, Hong Kong, Oxford University Press, 1995.

⁴¹ Entre los numerosos autores cfr. E. HIRSCH (dir.), *Islam et droits de l'homme*, Paris, Librairie des libertés, 1984.

⁴² Cfr. para este propósito M. MODICA, *La progresiva internalizzazione dei diritti dell'uomo nel mondo arabo-islamico (1948-1994)*, en P. UNGARI-M. MODICA, *Per una convergenza mediterranea sui diritti dell'uomo*, Roma, Euroma-La Goliardica, s.d.

de algunos países de América Latina, y en particular el PDC chileno de Eduardo Frei, político muy apreciado por Maritain, sobre los cuales Maritain no se pronunció⁴³.

Por un lado, Maritain teme toda posible mezcla entre política y religión y, por el otro, se desilusiona rápidamente después de la Guerra por la acción de los partidos europeos, incluso los de denominación cristiana, por sus crecientes compromisos con el poder y por la pérdida progresiva de los principios e ideales; más aún ya en la *Carta sobre la independencia*⁴⁴ de 1935, auspiciando la independencia de los católicos entre la derecha y la izquierda extremas, había esperado el nacimiento futuro de nuevas formaciones políticas de inspiración «vitalmente cristiana de acuerdo con los principios del humanismo integral». En el momento (había nacido el Frente Popular en Francia), había pensado en un «tercer partido», nunca bien definido, un movimiento reformador, expresión de la sociedad civil, retomando el tema del importante manifiesto *Por el bien común*⁴⁵ firmado juntamente con Ch. Du Bos, E. Borne, E. Gilson, G. Marcel, J. Lacroix, Y. Simon y otros intelectuales⁴⁶.

Hemos dicho que Maritain es también el filósofo *comprometido*, el observador lúcido de los acontecimientos de su época. Una de las más importantes responsabilidades políticas asumidas por el filósofo es la llevada a cabo durante la guerra civil española (1936-1939). Después de un primer momento de dudas por las masacres de los republicanos (en especial por los anarquistas) contra religiosos y monjas, Maritain rechaza reconocer la revolución de Franco como una «cruzada», una «guerra santa» y, junto a muchos otros intelectuales franceses

⁴³ Sobre este tema cfr. en particular la carta de Maritain a Gregorio Peces-Barba en *Persona, Sociedad, Estado: Pensamiento social y político de Maritain*, Madrid, Edienca, 1972, pp. 312-316.

⁴⁴ J. MARITAIN, *Lettre sur l'indépendance*, Paris, Desclée de Brouwer, 1935 (O.C., VI, pp. 253-288). Cfr. el comentario del mismo Maritain: «Conferencia de Jacques Maritain a propósito de la «Carta sobre la independencia»», en *Sur*, n. 27, diciembre 1936, pp. 7-70.

⁴⁵ J. MARITAIN, *Pour le bien commun*, Paris, Desclée de Brouwer, 1934 (O.C., V, pp. 1022-1041).

⁴⁶ Ya en *Humanisme intégral* Maritain, aún condenando al fascismo y al comunismo, no los sitúa sobre el mismo plano; reconoce al segundo una motivación ideal (aunque negada en la práctica), la de luchar a favor de los pobres y, en *Christianisme et démocratie* (1943) hipotetizaba una colaboración práctica con los comunistas para una sociedad mejor, idea que retomó en *À travers la victoire* (1944). Maritain ve al marxismo como «La dernière et tout a fait la plus radical hérésie chrétienne» («La última y enteramente la más radical herejía cristiana») en *La personne et le bien commun*, Paris, Desclée de Brouwer, 1947 (O.C., IX, p. 233).

entre los cuales se encuentran Mauriac y Mounier, españoles como Mendizábal y en Gran Bretaña Luigi Sturzo, Wickham Steed y muchos otros, organiza los Comités para la paz civil y religiosa en España. Dichos Comités, presentes en algunos países además de Francia, trabajarán para ayudar a los fugitivos y para sensibilizar a los países democráticos a que actúen en pos de una mediación entre los dos frentes en lucha, en tanto que los regímenes totalitarios alemán e italiano envían ayuda a los rebeldes. En 1937 Maritain escribirá un ensayo crítico sobre la «guerra santa», publicado en la «Nouvelle Revue Française» y después como introducción al libro del jurista español Alfred Mendizábal *En los orígenes de una tragedia. La política española de 1932 a 1936*⁴⁷, en la cual condena la guerra civil como medio de solución de los problemas y subraya las razones sociales y políticas, más que las religiosas, que condujeron a la guerra en España. Dicho ensayo tendrá un gran éxito pero también suscitará una gran aversión hacia su autor. Naturalmente no será Maritain el único que escriba contra el alzamiento de Franco, baste pensar en el libro de Bernanos *Los cementerios bajo la luna*, pero Maritain será considerado el principal adversario de la nueva España no sólo en los ambientes filofascistas de Europa y de las dos Américas, sino también por parte del mundo católico aliado masivamente con Franco.

En ese mismo año los citados Comités reaccionan contra el bombardeo aéreo de Guernica efectuado por los aviones alemanes e italianos, con un Manifiesto que hará escándalo, *Por el pueblo vasco* (texto que también será firmado, entre otros, por Aguirre y Luigi Sturzo —que en ese momento se encontraba exiliado en Gran Bretaña—), en el cual se pide a los católicos, «sans distinction de parti», que sean los primeros a hacer sentir su voz para que «soit épargné au monde le massacre impitoyable d'un peuple chrétien»⁴⁸. El comportamiento de Maritain con respecto a la guerra española será ásperamente atacado y desde ese momento él se transformará en el «cristiano rojo». La ruptura se producirá también con algunos de sus amigos dominicos (entre ellos el P. Garrigou Lagrange) y con el denominado «partido romano» (es decir, el grupo más reaccionario y antimaritainiano, como lo definiera el historiador Andrea Riccardi), que no titubeará en atacarlo repetidamente también en los años siguientes. En la revista «Civiltà Cattolica» aparecerá en 1956 el famoso artículo del P. Messineo, s.j., que define al hu-

⁴⁷ Paris, Desclée de Brouwer, 1937, pp. 7-56 (O.C., VI, pp. 1215-1276).

⁴⁸ J. MARITAIN, O.C., VI, p. 1131.

manismo integral maritainiano como un «naturalismo integral»⁴⁹. Pero ya durante su larga estadía en América Latina en 1936 y en particular en Argentina, estos problemas comienzan a pesar sobre la figura de Maritain, siempre más hostilizado por los adherentes al nacional-catolicismo⁵⁰. Además, como escribe Olivier Compagnon en su libro dedicado a la influencia de Maritain en América Latina, «en los años 30 el ideal histórico de una nueva cristiandad fue comprendido como una respuesta posible a esa tentación del político que caracterizaba a toda una generación de católicos sudamericanos en el período entre las dos guerras mundiales. Si Frei, Castillo, Pividal y otros luchan quince años contra los detractores de Maritain, es que la obra filosófico-política de este último les parece que posee las respuestas que el catolicismo sudamericano no pudo dar a los principales desafíos del mundo contemporáneo. Es en esas condiciones que comienza un proceso complejo de apropiación del maritainismo, concebido progresivamente como un verdadero modelo político, algo que jamás pretendió ser»⁵¹. De una manera inteligente este autor observa un «consumo político de Maritain en América del Sur»⁵², una filosofía política consumida sin las necesarias mediaciones

⁴⁹ Un segundo artículo del Padre Messineo ya estaba listo en borrador, pero Pío XII detuvo su publicación. Quien quisiera leer este texto que confirma lo complejo del problema, no reducible a cuestiones políticas italianas de aquel momento, lo encuentra en «Notes et Documents», N. 2, mayo-setiembre 2005, pp. 52-71 con un ensayo introductorio de Jean-Dominique DURAND, pp. 34-51. Anteriormente el texto no había salido nunca de los archivos de «La Civiltà Cattolica».

⁵⁰ Maritain había sido invitado por el Pen Club cuyo congreso se tenía en Buenos Aires y por los Círculos de Cultura Católica. El contexto era el estallido de la Guerra Civil española, «La presencia de Maritain en Buenos Aires había sido esperada por Leonardo Castellani y Julio Menvielle como un aporte importante a la anhelada intervención política de la Iglesia. En textos posteriores de esos autores se refleja la decepción ante la senda «equivocada» tomada por un católico que no advierte la nobleza de la cruzada franquista». Cfr. E. COZARINSKY, «Benjamin Fondane en la Argentina», en *La Nación*, 25 de abril de 2006. Los intelectuales católicos argentinos se dividieron entre tradicionalistas y liberales, estos últimos seguidores de Maritain.

⁵¹ «Dans les années 30 l'idéal historique d'une nouvelle chrétienté a été compris comme une réponse possible à cette tentation du politique qui caractérisait toute une génération de catholiques sud-américains dans l'Entre-deux-guerres. Si Frei, Castillo, Pividal et les autres bataillent quinze ans durant contre des détracteurs de Maritain, c'est que l'oeuvre philosophico-politique de ce dernier leur semble porter en elle les réponses que le catholicisme sud-américain n'a pas su donner aux principaux défis du monde contemporain. C'est dans ces conditions que débute un processus complexe d'appropriation du maritainisme, progressivement conçu comme un véritable modèle politique qu'il n'a jamais prétendu être», O. COMPAGNON, *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud. Le modèle malgré lui*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2003, p. 249.

⁵² *Ib.*, p. 253. El primer encuentro de los demócratas cristianos latinoamericanos desarrollado en Montevideo en 1947, que dará origen a una organización partidaria continental, la ODCA, está totalmente bajo el signo de *Humanisme intégral*.

nes de las ciencias sociales en la práctica política. En ello subyace una verdadera incompreensión de su pensamiento político y de su concepción de la política, la cual necesita, según sus palabras, «de una filosofía para la sociedad y de una filosofía que sea sana»⁵³, es decir fundada en la verdad y atenta al contexto histórico. A este respecto Etienne Borne escribe «que se debe ubicar a la filosofía política en una posición precisa dentro de la jerarquía de lo que Maritain llama los grados del saber y que esta filosofía política es necesaria para comprender lo que es la política y cómo se debe actuar políticamente»⁵⁴. Agrega que «hoy parece que se está cada vez menos persuadido de ello en el mundo de los políticos y de los politólogos. La política no es ciertamente un ciego empirismo fruto del azar o una práctica irracional»⁵⁵. Contra él se levantarán numerosos autores, sobre todo entre los adversarios católicos nacionalistas y tradicionalistas, entre los que cabe recordar el célebre libro del Padre J. Meinvielle cuyo título *De Lammenais a Maritain* es más que elocuente. La sospecha de no ser un católico ortodoxo (o por lo menos obediente) lo acompañará desde entonces toda la vida.

Debe recordarse también la acción anticipada de Maritain contra el antisemitismo y, entre sus diferentes obras sobre el tema, el pequeño libro *Los judíos entre las naciones*⁵⁶ de 1938. En el mismo año lo seguirá el Manifiesto *Ante la amenaza*⁵⁷ en el cual se apela a la resistencia el día después del *Anschluss* que anexaba Austria a Alemania. Tampoco debe olvidarse su posicionamiento contrario al conflicto itálico-etíope de 1935 con el Manifiesto *Por la justicia y la paz*, redactado juntamente con Mounier y firmado por diversos intelectuales franceses (en el mismo año Sturzo escribirá seis artículos contra la invasión italiana en la revista «L'Aube», afín a los demócrata cristianos).

En otras ocasiones nuestro filósofo adoptará también fuertes posiciones, como en el caso de sus críticas al régimen de Vichy, colaboracionista con el nazismo bajo las apariencias de un gobierno que, en

⁵³ «... d'une philosophie pour la société et d'une philosophie qui soit saine», J. MARITAIN, *Le philosophe dans la cité*, cit., p. 6.

⁵⁴ E. BORNE, *La filosofía política di Jacques Maritain*, en G. GALEAZZI (compilador), *Il pensiero politico di Jacques Maritain*, Milán, Massimo, 1974, p. 30.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ J. MARITAIN, *Les Juifs parmi les nations*, Paris, Éditions du Cerf, 1938; texto incorporado también en el volumen *Le mystère d'Israel*, Paris, Desclée de Brouwer, 1992 (O.C., XII, pp. 429-660).

⁵⁷ Manifiesto publicado en «Le Soir» el 20 de mayo de 1938, el día después del *Anschluss* (O.C., VI, p. 1192).

los primeros tiempos, parecía querer aplicar la doctrina social cristiana, atrayendo así, por lo menos en sus comienzos, si no las simpatías al menos el abstencionismo de muchos católicos socialcristianos e incluso de muchos obispos. Pero él no se encontrará en Londres con el General De Gaulle, hacia quien tendrá durante un tiempo ciertas reservas; quizá como Raymond Aron temía el «cesarismo popular»⁵⁸.

*A través del desastre*⁵⁹ de 1941 es el libro que hará famoso a Maritain instalado ya en Estados Unidos. Él escribe no sólo para hacer comprender a los estadounidenses la situación de Francia sino también para sostener el ánimo de los franceses y de quienes comienzan a comprometerse con la Resistencia. Difundido en Francia, en un principio en la zona no ocupada y a través de numerosos medios, el libro tuvo un eco profundo y desempeñó un rol importante al despertar las conciencias adormecidas por la tragedia de la derrota. Pasó «de mano en mano, leído con emoción», según el testimonio de Pierre Méndes France⁶⁰. La *red* de los amigos del filósofo (Gilson, Mounier, el P. Bernardot, Fumet, etc.) contribuyeron a difundirlo como así también los amigos suizos congregados en torno a Charles Journet y Albert Béguin. El mismo Maritain resumía los contenidos del libro a través de la radio (que Léon Blum, prisionero en Dachau, pudo escuchar). Con el famoso libro del P. G. Fessard, s.j., *France prend garde de perdre ton âme! (Francia, ¡ten cuidado de no perder tu alma!)* de 1941, el libro de Maritain *A través del desastre* tuvo una influencia enorme durante la Resistencia. El filósofo continuó publicando artículos y opúsculos (además de comenzar sus radiomensajes semanales de los miércoles) que los servicios de información estadounidenses contribuyeron a divulgar en Europa. En particular deben recordarse: *Cristianismo y democracia* (1942), *Los derechos del hombre y la ley natural* (1943), *A través de la victoria* (1945).

⁵⁸ R. ARON escribía en *L'ombre de Bonaparte*, («La France libre», VI, 34, 1943, pp. 280-288): «Nunca me gustó el culto a la personalidad que comenzó en ese momento», pero se comprometerá con las Forces Françaises libres. J. Hellman escribe: «Prominentes franceses en América -Alexis Léger (el poeta Saint-John Perse), el gran «europeísta» Jean Monnet, Antoine de Saint-Exupéry, al igual que Maritain, confirmaban la percepción de Roosevelt sobre este joven y desconocido general (de Gaulle) como un dictador potencial. Una solitaria excepción a la indiferencia a de Gaulle es Yves Simon», *The Anti-Democratic Impulse in Catholicism: Jacques Maritain, Yves Simon and Charles de Gaulle During World War II*, «Journal of Church and State», vol. 33, Verano 1991, n. 3, pp. 454-455.

⁵⁹ J. MARITAIN, *À travers le désastre*, New York, Éditions de la Maison Française, 1941 (O.C., VII, pp. 337-425).

⁶⁰ Pierre MÉNDES FRANCE, *Liberté, liberté chérie... choses vécués*, Nueva York, Didier, 1943, p. 81.

Con *Humanismo integral* sus escritos circularán no sólo por Francia sino también por Bélgica, Holanda, Suiza, Inglaterra, Rumania... y hasta en los campos de concentración alemanes. Como escribe Raymond Aron, Maritain, con Bernanos y Saint-Exupéry, fue una de las «conciencias de los franceses en el exterior»⁶¹.

Maritain mismo, con otros intelectuales franceses (H. Grégoire, H. Focillon, B. Mirkine-Guetzévitch, A. Koyré, C. Levi-Strauss, Jean y Francis Perrin, Denis de Rougemont, Raymond de Saussure, R. Jakobson, George Gurvitch y otros) se empeñó en materializar una Universidad Francesa en el exilio. Así, en el otoño de 1941, en Nueva York surgió la *École libre des Hautes Études*, que fue un lugar de encuentro y una fuente de publicaciones de excepcional interés. En aquel momento el filósofo fue una especie de «guía espiritual» de muchos refugiados europeos. La estaba en los Estados Unidos de hombres como Maritain y Luigi Sturzo, para no citar más que dos figuras católicas de gran relieve (mientras otros, como el canciller alemán católico Brüning recibido en Harvard no hicieron sentir su voz), fue extremadamente importante también para hacer comprender a los estadounidenses la verdadera apuesta de la guerra contra el nazismo: la defensa de la libertad en el mundo⁶².

Su denuncia de los totalitarismos y el análisis de sus raíces políticas y morales —la insuficiencia de las democracias burguesas— no tiene nada que envidiar a la de otros pensadores como Hannah Arendt o Carl Friedrich. Sólo una democracia fundada en la participación de los pueblos que opere efectivamente, la que Maritain define como una «racionalización moral de la política», podrá sobrevivir a las tormentas de la historia. En *El hombre y el estado* Maritain escribe: «Con respecto a la dirección racional de la vida colectiva y política, nos hallamos todavía en una era prehistórica. Hay dos caminos opuestos para entender la racionalización de la vida política. El más fácil —y que no conduce muy lejos— es el *técnico* o *artístico*. El más fatigoso —pero constructivo y progresivo— es el moral. La *racionalización técnica*, a través de medios externos al hombre, contra la *racionalización moral*, a través de medios que son el hombre mismo: su libertad y su virtud. Éste es el drama que está enfrentando la historia»⁶³.

⁶¹ Cfr. el *Préface* al libro de Saint-Exupéry, *Ecrits de guerre*, Paris, Gallimard, 1982.

⁶² Cfr. M. FOURCADE, *Maritain et l'Europe en exil, 1940-1945*, «Cahiers Jacques Maritain», 28, 1994.

⁶³ «En ce qui concerne l'organisation rationnelle de la vie collective et politique, nous en sommes encore à un âge préhistorique. Il y a deux modes opposés de com-

Todo lo dicho es de una gran actualidad, especialmente después de haberse observado el debilitamiento de las esperanzas de una difusión de la libertad y de la democracia a nivel mundial que había creado grandes expectativas después de 1989. Pero son los modelos autocráticos —de Putin a Chávez, del chino al de los tigres del Sudeste asiático— los que se están afirmando cada vez más, a veces también bajo una pátina de socialismo, pero son en realidad formas de capitalismo más o menos salvaje. Pero ¿el «capitalismo autoritario» es más capaz de promover el desarrollo que las democracias liberales? Y ¿en qué medida el mismo «capitalismo anglosajón», preponderantemente financiero, es compatible con la equidad y la democracia? El tema es de gran actualidad.

Debe recordarse también la importante influencia que las ideas de Maritain, expresadas en los años de la guerra, tuvieron sobre los pioneros de la reconstrucción europea. Baste recordar su influencia intelectual y política sobre el personaje principal de esa obra histórica, Robert Schuman, y su visión de una Europa federal⁶⁴.

4. Su pensamiento político: unos problemas

Antes de terminar nos podríamos preguntar si no hubo una evolución significativa en la filosofía política de Maritain, para decirlo brevemente, entre *Los tres reformadores*⁶⁵ de 1925 y *El hombre y el estado* de 1951. Es preciso reconocer que especialmente el Maritain del

prendre la rationalisation de la vie politique. Le plus facile, et il ne mène à rien de bon, est le mode technique ou artistique. Le plus exigeant, mais il a valeur constructive et progressive, est le mode moral. Rationalisation technique, par des moyens extérieurs à l'homme, contre rationalisation morale, par des moyens qui sont l'homme lui-même, sa liberté et sa vertu, tel est le drame dans le quel l'histoire de l'humanité est engagée», J. MARITAIN, *L'Homme et l'Etat*, cit. (O.C., IX, p. 543).

⁶⁴ R. MOUGEL, *Schuman et la philosophie politique de Jacques Maritain* (en R. CLÉMENT y E. HUSSON, eds., *Robert Schuman – Homme d'Etat, citoyen du Ciel*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2006, p. 74), escribe: «La primera vez que leí este texto de Schuman (el volumen Pour l'Europe, ndr) tuve la impresión que en el capítulo III el autor había perdido el uso de las comillas y olvidado de ponerlas por todas partes, todas sus formulaciones reproducían las de Maritain». La cita está tomada de A. P. FINISTER, Robert Schuman, *Integral Humanism and European integration*, «Notes et Documents», 9/2007, p. 75. Cfr. J. MARITAIN, *Europe and the federal idea*, «The Commonweal», Abril 1940 (O.C., VII, pp. 993-1016).

⁶⁵ J. MARITAIN, *Les Trois Réformateurs Luther, Descartes, Rousseau*, Paris, Plon, 1925 (O.C., III, pp. 429-655).

período estadounidense supera la visión rousseauiana de una democracia elitista basada en la «voluntad general» y la contrapone a una democracia que, aunque pluralista, se basa sobre una «carta democrática» aceptada por todos los ciudadanos, a su vez fundada en los derechos humanos. Quizás por esto Maritain hablará largamente de democracia asociándola al adjetivo «personalista» y en esto tendrá razón porque, como demostrará a lo largo de toda su obra, la verdadera democracia no puede ser más que personalista. Desde esta perspectiva —el valor de la persona y un sistema político que la promueva— comenzará la «conversión» de la Iglesia Católica hacia la democracia y los derechos humanos, en particular con Pío XII en los primeros años de la segunda guerra mundial.

En esta reflexión sobre la naturaleza de la democracia (y asimismo sobre el Estado), algunos autores⁶⁶ observaron una insuficiente atención por parte del filósofo al problema del poder en cuanto tal, del Estado, con respecto a la atención que manifestó por la política y por la sociedad. Esta crítica es pertinente sólo en parte, como lo demuestra su mayor obra de filosofía política *El hombre y el estado*, en el cual el papel del Estado es considerado en un cuadro de una «correcta» visión de la democracia, porque es sólo «parte» del cuerpo político y no está dotado de soberanía. No nos encontramos entonces frente a una visión falsa y abstracta de la política, sino frente a una concepción profundamente democrática *de lo político*, la única verdaderamente utilizable en el plano nacional e internacional.

Otra cuestión que el mismo Maritain, ya anciano, destaca en el Prefacio del libro de Henri Bars *La política según Jacques Maritain*⁶⁷, es si su filosofía política fundada, como él escribe, sobre «la razón y las enseñanzas de la Iglesia» y, más aún, una política de inspiración cristiana, pueden tener éxito en la situación actual del mundo. Maritain se limita a decir que cree que por lo menos «salvó el honor». Este juicio será re-

⁶⁶ Cfr. G. DE THIEULLOY, autor de *Le chevalier de l'absolu. Jacques Maritain entre mystique et politique*, Paris, Gallimard, 2005, que en modo particular en una reciente recensión (*J. Maritain et la démocratie*, «L'Homme Nouveau», n. 7, junio 2008, pp. 21-22) del libro ya citado de P. VALADIER *J. Maritain à contre-temps*, habla del «antipoliticismo de Maritain. Por cierto Maritain ha mirado con favor la democracia. Pero él sólo lo hizo en un marco general caracterizado por una forma de alergia al poder político como tal». En definitiva, para Maritain la democracia sería más un «espíritu» que una «institución».

⁶⁷ Henri BARS, *La politique selon Jacques Maritain*, Paris, Les éditions ouvrières, 1961; prefacio de Maritain en O.C., XII, pp. 1269-1276.

tomado en «*El campesino del Garona*»⁶⁸, este libro bello y sufrido pero a veces excesivamente crítico con respecto a las filosofías modernas. En un cierto sentido podría parecer una posición pesimista pero no se limita allí: Maritain de todos modos ha puesto en discusión los verdaderos problemas. Y el «viejo filósofo» restablecía su confianza en una renovación de las democracias a partir de «minorías proféticas» capaces de cuestionar el presente, despertar el ethos popular y ser puntos de esperanza de un mundo mejor. Esta actitud de Maritain podría aparecer como una excesiva espiritualización de la política, mientras que no es más que un comportamiento realista, sabiendo perfectamente que por su ambivalencia en la historia, el bien y el mal se mezclan en el mundo⁶⁹. Hay una época en la cual no nos queda más que tener nostalgia por el bien. En *Humanismo integral* Maritain, con mucho realismo, había escrito: «para el cristianismo, la verdadera doctrina del mundo y de la ciudad temporal es que son a la vez el reino del hombre, de Dios y del diablo. Así aparece la ambigüedad esencial del mundo y de su historia; es un campo común a los tres. El mundo es un campo cerrado que pertenece a Dios por derecho de creación; al diablo por derecho de conquista, a causa del pecado; a Cristo por derecho de victoria sobre el primer conquistador, a causa de la Pasión. La tarea del cristiano en el mundo es disputar al diablo su dominio, arrancárselo; en ello debe esforzarse y sólo en parte lo logrará mientras dure el tiempo. El mundo está salvado, sí; está liberado *en esperanza*, en marcha hacia el reino de Dios»⁷⁰.

Maritain hizo más que salvar el honor. Como filósofo cristiano de la democracia volvió a poner en movimiento categorías anquilosadas del pensamiento cristiano y del pensamiento político *tout court*, ni más ni

⁶⁸ J. MARITAIN, *Le paysan de la Garonne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, p. 41 (O.C. XII p. 698). Cfr. E. BORNE, «La philosophie politique de Jacques Maritain», en J. ALLARD (ed.), *Jacques Maritain, philosophe dans la cité*, Ottawa, Editions de l'Université d'Ottawa, 1985, p. 225.

⁶⁹ Cfr. J. MARITAIN, *On the Philosophy of History*, New York, Scribner's Sons, 1957 (O.C., X, pp. 649-650).

⁷⁰ «Pour le christianisme, la vraie doctrine du monde et de la cité temporelle, c'est qu'ils sont le royaume à la fois de l'homme, et de Dieu, et du diable. Ainsi apparaît l'ambiguïté essentielle du monde et de son histoire; c'est un champ commun aux trois. Le monde est un champ ferme qui appartient à Dieu par droit de création; au diable par droit de conquête, à cause du péché; au Christ par droit de victoire sur le premier conquérant, à cause de la Passion. La tâche du chrétien dans le monde est de disputer au diable son domaine, de le lui arracher; il doit s'y efforcer, il n'y réussira qu'en partie tant que durera le temps. Le monde est sauvé, oui, il est délivré *en espérance*, il est en marche vers le royaume de Dieu», *Humanisme intégral*, cit. (O.C., VI, p. 415).

menos; nos hizo comprender cómo la democracia necesita un proceso continuo de democratización de la sociedad y del Estado, y que sólo el pueblo puede realizarlo contribuyendo con los valores más profundos de la humanidad y, para los creyentes, contribuyendo con los valores del cristianismo.

5. Por un humanismo cristiano hoy

Para terminar quisiera recordar cómo el pensamiento humanista cristiano de Maritain ha tenido que confrontarse con el humanismo nihilista de la modernidad y, sobre todo, de la postmodernidad. Ya desde los tiempos de la *Action Française* y de la publicación de su libro *Primaute du spirituel* del 1927, el filósofo francés había tratado de establecer una relación positiva con la modernidad. Muchas de las críticas, injustas, que le han hecho los tomistas integrales se referían justo a esto: haberse arrodillado frente al mundo. Desafortunadamente, aunque la modernidad llevó a cabo una valorización del sujeto, poco a poco se fue deslizando hacia un pensamiento débil, cuando no nihilista, que ha generado un relativismo contrario a cualquier fundamento de la persona, contrastando así todo discurso sobre humanismo y facilitando la secularización y la pérdida de sentido de la vida.

Maritain no rechaza los lados positivos de la modernidad: con su metafísica trataba de conciliar la objetividad de la verdad —exaltada por el pensamiento medieval— con la subjetividad de la consciencia —afirmada a su vez por el pensamiento moderno. Maritain evitaba así el dogmatismo y el relativismo admitiendo un pluralismo que respeta las distintas identidades. Esta posición maritainiana a favor de un humanismo universal, en el cual todos los pueblos —aunque pertenecientes a religiones distintas— puedan vivir en paz, es ya expuesta en parte en *Humanismo integral*, leído en Santander en 1934. Como se ha dicho antes, su filosofía política se basa en el derecho natural, pero considerado como un descubrimiento, una conquista de la consciencia moral y no como una realidad conocida desde siempre⁷¹.

El último artículo de Maritain, titulado *Les deux grandes Patries*, es casi un testamento:

⁷¹ J. MARITAIN, *La loi naturelle ou loi non écrite*, Ed. Universitaires, Friburg-Paris, 1984 (O.C., XVI, pp. 687-918).

«Un día vendrá —y aquí pongo mi esperanza en las generaciones jóvenes— en que esta gran patria, que es el mundo, volverá a encontrar en buena medida el verdadero fin para el cual ha sido creada, y en que una nueva civilización dará a los hombres, no desde luego la felicidad perfecta, pero sí un estatuto más digno de ellos y que los hará más felices sobre la Tierra. Pues no pienso que se haya agotado la sorprendente paciencia de Dios, ni que el juicio final vaya a llegar mañana»⁷².

⁷² J. MARITAIN, «Les deux grandes Patries», *Le Monde*, 2-3 septiembre, 1973.

Sobre la universidad
y el saber en
J.H. Newman

por **Xabier Larrañaga**

*Conferencia pronunciada
el 16 de diciembre de 2010*

Forum Deusto

Sobre la universidad y el saber en J.H. Newman

Xabier Larrañaga
Misionero claretiano

En esta presentación pretendo dar a conocer lo que J.H. Newman entendió por universidad y por saber. Para ello me serviré, casi exclusivamente, de sus nueve *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria* de 1852¹. Éstos, juntamente con las *Lectures and Essays on University Subjects* de 1859, fueron publicados y conocidos en la obra *The Idea of a University*. Fue el arzobispo irlandés Paul Cullen de Armagh quien, en abril de 1851, le pidió unas «conferencias sobre educación», con ocasión del proyecto de erección de una universidad católica para Irlanda. Para entonces Newman llevaba seis años como cristiano católico. Los orígenes de este proyecto de nueva universidad guardaban relación con la *Queen's University of Ireland*, promovida por el Primer Ministro británico Robert Peel, en 1845. Se trataba de un intento conciliador con los irlandeses, erigiendo una universidad secular y no confesional, como el anglicano *Trinity College* de Dublín. Ahora bien, el esquema de educación «mixta» (participación de jóvenes de las distintas confesiones) de la *Queen's University* sólo tenía la aprobación de una minoría de los obispos irlandeses. Roma, por su parte, prohibía a la Iglesia irlandesa participar en esa universidad, y alentaba a llevar a cabo el proyecto de una universidad católica, bajo el modelo belga de Lovaina.

El obispo irlandés Cullen le explicaba al inglés Newman que «lo que queremos en Irlanda es persuadir a la gente de que la educación debería estar en consonancia con la propia religión». Newman le decía que «se limitaría» al tema general: «el gran objetivo de conectar la religión con la literatura y la ciencia». La nueva universidad católica, a juicio de

¹ NEWMAN, J.H.: *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria*. Traducción, introducción y notas de José Morales. Eunsa, Pamplona 1996. En lo sucesivo *Discursos*.

Newman, debería armonizar el saber humano (Atenas) y la teología (Jerusalén). Esta idea sirve de línea directriz de los *Discursos*. En éstos salta a la vista la crítica al utilitarismo de la educación liberal, dentro de un marco confesional religioso, pero no se debe descuidar el ataque encubierto de Newman al dogmatismo estrecho de un catolicismo clerical a la defensiva². Posiblemente Newman, sin ser plenamente consciente de ello, se situaba, con sus ideas sobre educación, en la tradición europea de la *Bildung*, de la formación integral, uniendo humanismo y cristianismo en lo mejor que ambos tienen en sí³.

En los *Discursos* de Newman se percibe una constante de sus esfuerzos intelectuales: *evitar que la ideología triunfe sobre las ideas*. Para ello partirá siempre del ser humano con sus capacidades y dimensiones reales, las que tiene a mano. Entre esas dimensiones se halla, sin duda para Newman, la trascendente, sin la cual no se puede dar con la totalidad de la naturaleza humana. Ésta no queda mermada por la gracia, sino perfeccionada⁴.

Desarrollaré mi exposición en cuatro pasos:

1. En primer lugar veremos qué entiende Newman por *universidad*.
2. Seguidamente veremos cuál sea la *utilidad* de la universidad, siempre en la mente de nuestro autor.
3. Veremos, en tercer lugar, en qué consiste la amplitud mental o «filosofía».
4. Finalmente, nos fijaremos en la relación entre *saber* y *cristianismo*.

1. ¿Qué es la universidad?

En el mismo prólogo de los *Discursos*, Newman escribe que el objetivo de una universidad «consiste en difundir y extender el saber, más bien que hacerlo progresar». Así, lo propio de una universidad sería *enseñar*, tomando en consideración, en primer lugar, a los estudiantes. Para realizar nuevas investigaciones ya estarían las *Academias*. Éstas se encargan de *descubrir* nuevos conocimientos⁵. En su idea desnuda,

² Cf. KER, I.: *John Henry Newman. A Biography*, University Press, Oxford 1988, pp. 376-377.382-383.

³ Cf. introducción de José Morales a los *Discursos*, pp. 14-15.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 24.

⁵ Cf. *Discursos* (prólogo), pp. 27.30-31.

la universidad, antes que un instrumento de la Iglesia o del Estado, es aquella institución que se centra en la *cultura intelectual*. Así, no persigue ni la mejora moral ni la producción de bienes útiles. Se limita a *educar el intelecto*, la *mente*, y ello en conformidad con la capacidad de cada alumno⁶.

1.1. *En la universidad entran todas las ramas del saber como en un todo*

La universidad, haciendo honor a su nombre, debe dar cabida a *todas* las ramas del saber, no de manera aislada, sino formando un *sistema*, pues unos saberes entran en otros y se completan mutuamente. Y es que las diversas ciencias, son el resultado de la capacidad de abstracción del ser humano. Por lo mismo, sólo nos muestran aspectos de las cosas, y, así, resultan incompletas en su propia idea. Por consiguiente, las ciencias se necesitan, y se ayudan en la mutua relación. Ahora bien, precisamente porque las ciencias forman ese sistema, se requiere algo así como una «ciencia de las ciencias», esto es, una *filosofía*, en el genuino sentido de la palabra. Ella tiene como cometido captar el influjo de las distintas ciencias entre sí, así como su situación, su limitación, el ajuste y la apreciación del conjunto. A esa filosofía corresponde igualmente un *hábito filosófico de la mente*, que es el que realmente interesa a Newman⁷. La razón última por la que la materia del conocimiento forma una profunda unidad se halla en el Creador de todas las cosas⁸.

1.2. *También entra la teología*

Una universidad no puede dejar de lado la ciencia que versa sobre Dios sin entrar en contradicción con lo que se significa con su nombre. Newman cree que si hay realmente «Verdad religiosa, no podemos cerrar los ojos ante ella sin mostrar un serio prejuicio hacia la verdad de cualquier clase, ya sea física, metafísica, histórica y moral, porque la Teología tiene que ver con todo tipo de verdad. Y así respondo a la objeción del filósofo de hoy: "¿Por qué no sigue usted su camino, y nos deja a nosotros seguir el nuestro?". Doy mi respuesta en nombre de la ciencia de la Religión y digo: "Cuando Newton pueda prescindir del metafísico, entonces podéis vosotros prescindir de los teólogos"». A la

⁶ Cf. *Discursos* (VI), p. 144, y *Discursos* (VII), p. 166.

⁷ Cf. *Discursos* (III), p. 81.

⁸ Cf. *Discursos* (V), p. 123.

hora de argumentar a favor de la presencia de la teología en la universidad, Newman hace referencia a Aristóteles. Éste, a la hora de enumerar las cosas que ocurren en el mundo no se limita a las físicas y materiales, sino que se refiere igualmente a «todo lo que es por medio del hombre». No es posible explicar la realidad haciendo caso omiso de los «agentes morales y espirituales», pertenecientes a un orden distinto, por no decir superior, al físico⁹.

Newman habla de la ruptura entre religión y razón originada por la Reforma del siglo XVI (o, mejor, por el protestantismo de cuño evangélico que conoció), cuando reduce la religión a *sentimiento*, a emoción, a una apetencia o a un impulso afectivo. En el fondo, los que reducían la religión a sentimiento (no-razón) coincidirían con los liberales (de corte racionalista), pues también éstos dejaban la religión revelada en el espacio de la «no razón». En la religión, así entendida, no habría espacio para el argumento ni para el ejercicio del intelecto. La religión no sería, propiamente hablando, conocimiento. Serviría, únicamente, para satisfacer ciertas necesidades de la naturaleza humana, pero no tendría su origen en un hecho externo o en una obra divina. Newman ve en el proceso iniciado por la «levadura luterana» un proceso de autoexclusión de la religión del campo del conocimiento y de la ciencia. Nuestro teólogo se encuentra con el siguiente panorama: unos huyen de la razón, porque la ven fría e insuficiente para canalizar un «*sentimiento*» tan noble como la fe. Otros, desde la razón, no la niegan, pero la sitúan fuera de la esfera de lo «racional», o, en todo caso, la reducen al espacio de lo «natural», porque la fe (lo sobrenatural) queda más allá del poder de la razón, y —según ese racionalismo— no sería legítimo cubrir la distancia entre lo natural y lo revelado ofreciendo un asentimiento que supera la fuerza de los argumentos, y para el que éstos no serían aptos. El resultado de todo ello es una religión a *la medida del hombre*. En tal caso, «Dios coincide con las leyes del universo; es una función, un correlato, una reflexión subjetiva y una impresión mental de los fenómenos que componen el mundo material o moral, que discurren veloces ante nosotros». En tal caso no ha de extrañar el hecho de que la religión se reduzca a un *sentimiento*, al «sentido de lo bello y de lo sublime», ni que el conocimiento de Dios sea correlativo al conocimiento del mundo. En el fondo, el conocimiento de Dios sería una manera de considerar el mundo, porque la verdad divina no sería «algo diferente de la Naturaleza, sino la Naturaleza misma rodeada de

⁹ *Discursos* (III), pp. 82.83.

un halo divino». Pero Newman cree que la teología pide un lugar entre las ciencias, porque *Dios es más que la naturaleza*. Nótese que es la reducción de la teología a teología natural la que hace que la universidad pueda prescindir de ella¹⁰. Pero Newman ve en la verdad religiosa no sólo «una porción, sino una condición de conocimiento. Eliminarla no es otra cosa que deshacer el tejido de la enseñanza universitaria. Es, según el proverbio griego, quitarle al año la primavera, o imitar el ridículo proceder de los actores que representaban un drama omitiendo su parte principal»¹¹.

1.3. Si la teología desaparece, otras ciencias usurparán su lugar

Ahora bien, si la teología desaparece del marco universitario su papel, cree Newman, no será ignorado, sino usurpado por otras ciencias que enseñarán sin título ni garantías. No es posible conservar vacío el puesto que deja una ciencia que ha sido ignorada. «Esa ciencia es olvidada, y las demás se aprietan entre sí, es decir, exceden sus propios límites y entran donde no tienen derecho a entrar». Pero «una ciencia, por amplio que sea su objeto, incurrirá en notables errores, si pretende erigirse en el único exponente de todo lo que hay en el cielo y en la tierra, por la sencilla razón de que se entromete en un campo que no es el suyo, y se ocupa de cuestiones para cuya solución carece de instrumentos». Si desaparece la teología, se despertará el teólogo que hay en el científico, y ello, no «por arbitrariedad ni por malevolencia sino por una irritación producida por la perplejidad, por lo que la mente se ve forzada a pronunciarse sobre algo en lo que carece de datos». Se trata de un proceder cotidiano, porque la mente humana no deja de especular y sistematizar. «Aunque no es fácil juzgar correctamente, la ocupada mente estará siempre juzgando. No podemos dejar de hacernos una opinión sobre cosas y personas, y nos conformamos con una vida irreal, cuando no conseguimos la verdad». Los principios de una ciencia, cuando ésta se convierte en usurpadora, llevados a su límite (esto es, allí donde necesitarían la interpretación y el control desde otros ámbitos) se convierten en charlatanería, «porque una pequeña ciencia no es una profunda filosofía», y el que considera unas pocas cosas no tiene dificultad para decidir (Aristóteles). Este proceder perjudica a la misma ciencia o ciencias usurpadoras, porque fuera de su ámbito de competencia «intentan hacer lo que no pueden, y enseñan lo que, enseñado en su campo, es verdadero, pero

¹⁰ Cf. *Discursos* (II), pp. 70-73.

¹¹ *Discursos* (III), p. 97.

que en campo ajeno se pervierte o exagera, y resulta, en último término, falso». Se introducen contenidos falsos explicando cosas verdaderas¹².

2. Sobre la utilidad de la universidad

En los *Discursos* que estamos comentando Newman se pregunta expresamente sobre la *utilidad* de la universidad. La educación que se imparte en la universidad es una educación *liberal* y guarda relación con un hábito mental o filosófico «que dura toda la vida, y cuyas características son libertad, sentido de la justicia, serenidad, moderación y sabiduría». Newman utiliza el término «liberal» en el sentido aristotélico. Así, a diferencia de lo que es «útil», o lo que produce una *ganancia*, lo «liberal» es todo aquello que tiende a ser *disfrutado*. Ahora bien, se pregunta Newman, ¿cuál sería el fin de ese saber liberal o filosófico? ¿No sería más sensato buscar la especialización y el carácter práctico a ella inherente? Newman cree que «el saber es capaz de su propio fin. La mente humana está hecha de tal modo que cualquier clase de saber, si es auténtico, constituye su propio premio». Esto sería igualmente cierto de esa filosofía o «visión abarcante de la verdad en todos sus aspectos». El saber liberal «es sólo aquel que se basa en un régimen propio, que es independiente de sus resultados, que no busca complemento alguno, y se niega a ser *conformado* por ningún fin». La misma teología dejaría de ser «liberal» si se aplicara a un fin, como la catequesis o el púlpito. Ni lo sobrenatural tiene por qué ser liberal. El saber, cuando es elevado a alguna forma científica, deviene *poder*, pero antes que un poder, «el saber es un bien, es decir, no es sólo un instrumento sino un fin en sí mismo».

Newman, lógicamente, no desprecia el saber práctico, ante el saber liberal del que habla. Pero cree que la universidad busca (ha de buscar) no la *instrucción* sino la *educación*. Ésta es «una palabra más elevada. Implica una acción que afecta a nuestra naturaleza intelectual y a la formación del carácter. Es algo individual y permanente... Cuando hablamos, por tanto, de la comunicación del saber como educación, estamos afirmando que el saber es un estado o condición de la mente... de que hay un saber que es deseable aunque nada se derive de él, por ser él mismo un tesoro y un premio suficiente de años de esfuerzo»¹³.

¹² *Discursos* (IV), pp. 101-105.

¹³ *Discursos* (V), pp. 125-126.130-131.133-135.

Ahora bien, Newman ve la «utilidad» del desarrollo del intelecto, no en su sentido mecánico y mercantil, sino «como un bien que se difunde». No todo lo útil es bueno, pero «lo bueno siempre es útil». Así, «lo bueno no es solamente bueno, sino originante de bienes... Nada es excelente, bello, perfecto y deseable por sí mismo, que no se desborde y difunda en torno su propia semejanza. El bien es fecundo... Un gran bien impartirá un gran bien». La utilidad de la cultura intelectual o del desarrollo de la mente sería comparable a la utilidad de la salud. Ésta sería al trabajo corporal lo que el desarrollo de la mente es al estudio profesional y científico. Newman no cuestiona el valor del saber profesional. Únicamente ensalza el saber universitario porque es integral, totalizador, porque tiene que ver con un desarrollo de la mente que sólo se puede garantizar en el amplio panorama del saber de la universidad y no en el espacio reductivo de una determinada disciplina y sus fines concretos. Es verdad que, en la mente de Newman, la educación liberal o universitaria «niega el lugar principal a los intereses profesionales», pero lo hace «sólo para proponerlos o subordinarlos a la formación del ciudadano, y al servir a los grandes intereses de todos, prepara también el feliz logro de esos objetivos meramente personales, que a primera vista parece despreciar». La persona tiene que dar a la sociedad algo más que lo propio de su oficio. Cuando no sucede eso, cuando no se da cierta interrelación liberal, las personas nos enredamos con opiniones e intereses mezquinos, y la sociedad deja de funcionar como tal, y se presenta como un cúmulo de piezas desconectadas, que se repelen entre sí. Se requiere un cierto exceso educativo. «Es la educación —escribe Newman en una página de oro de sus *Discursos*— la que confiere al hombre una visión consciente de sus propios juicios y opiniones, así como la verdad para desarrollarlos, la elocuencia para expresarlos, y la energía para proponerlos. Le enseña a ver estas cosas tal como son, a ir derecho al núcleo, a enderezar un nudo de pensamiento, a detectar los sofismas, y a eliminar lo irrelevante. Le prepara para desempeñar cualquier trabajo con altura, y dominar cualquier tema con facilidad. Le muestra cómo acomodarse a los demás, cómo situarse en su estado de ánimo, y cómo comportarse con ellos. Se encuentra bien en cualquier tipo de sociedad, posee algo de común con cualquier clase de hombres, sabe cuándo hablar y cuándo callar, es capaz de conversar y de escuchar, puede hacer una pregunta pertinente, y aprender una lección oportuna cuando él no tiene nada que impartir. Se halla siempre dispuesto, pero nunca estorba. Es un compañero agradable, y un colega de fiar. Sabe cuándo estar serio y cuándo bromear, y posee un tacto que le permite bromear con gracia, y estar serio con eficacia. Tiene la serenidad de una mente que vive en sí misma, a la vez que

vive en el mundo, y que posee recursos suficientes para tener la felicidad en casa, cuando no se puede salir de ella. Dispone de un don que le ayuda en público y le apoya en su retiro, sin el que la buena fortuna sería vulgar, y con el que el fracaso y el infortunio adquieren encanto. El arte que tiende a hacer así a un hombre, es en el objetivo que persigue tan útil como el arte de la riqueza o el de la salud, aunque sea menos susceptible de método, y menos tangible, cierto y completo en sus resultados»¹⁴.

3. ¿En qué consiste la amplitud de la mente o «filosofía»?

En los *Discursos* que estamos comentando Newman intenta responder a otra cuestión: ¿en qué consiste la ampliación de la mente o «cultura» que persigue la educación universitaria? En su respuesta se fija en la relación de la cultura intelectual con el *mero* saber, con el saber *profesional* y con el conocimiento *religioso*. En las consideraciones que siguen nos fijaremos en la relación que la cultura mantiene con el mero saber, y en la última sección, la que mantiene con el conocimiento religioso.

La mayoría de las personas tiende a identificar la verdadera cultura mental con la simple adquisición de conocimiento. Sin duda, el saber es condición indispensable de la expansión de la mente, pero el fin de la educación *liberal* no es el mero saber, es decir, el saber considerado en sus *contenidos*. La *extensión intelectual* de la que habla Newman no puede venir de la mera recepción pasiva de un cúmulo de ideas. Ella consiste en «la acción de un poder formativo que produce orden y da sentido a la materia de nuestras adquisiciones intelectuales. Es hacer subjetivamente nuestros los objetos de nuestro conocimiento... Sentimos que nuestras mentes crecen y se expanden no sólo cuando aprendemos sino cuando referimos lo aprendido a lo que ya sabíamos... Un gran intelecto... es una mente que adopta una visión conexas y armónica de lo viejo y lo nuevo, lo pasado y lo presente, lo lejano y lo próximo, y que percibe la influencia de todas las realidades unas sobre otras, sin lo cual no habría ni un todo ni un centro». Un saber así, cree Newman, por ir más allá de la mera adquisición cuantitativa puede ser considerado como *filosofía*. Sin ese proceso de análisis, de distribución y armonía, no puede haber expansión mental alguna. Una gran memo-

¹⁴ *Discursos* (VII), pp. 175-179.186.

ria no hace al filósofo, ni al diccionario llamamos gramática. Tampoco identificamos al *culto* con el *sabio*. Una mente auténticamente universitaria «nunca contempla un aspecto del saber sin tener en cuenta que es sólo una parte, y sin las asociaciones que surgen del hecho». Una mente así es lo más distante a la del lector poseído por sus conocimientos, pero que no los posee. En este sentido, Newman advierte que «la memoria puede tiranizar tanto como la imaginación».

Por tanto, la «educación es una palabra mayor, es la preparación para el saber, y la enseñanza de conocimientos en orden a esa preparación... el mejor telescopio no nos permite prescindir de los ojos. La imprenta y las bibliotecas nos serán de gran ayuda, pero hemos de ser fieles a nosotros mismos y tomar parte activa en la tarea. Una Universidad es, según su denominación usual, un Alma Mater, que conoce a sus hijos uno a uno. No es un asilo, ni una casa de la moneda, ni una fábrica»¹⁵.

4. La relación entre saber y cristianismo

En nuestra última sección nos fijamos en la relación que la cultura o el saber de una mente amplia mantiene con el cristianismo. Hemos de empezar diciendo que Newman no identifica el saber con la *virtud* moral o con la *religión*. «El fin directo del saber no es fortificar el alma contra la tentación o consolarla en las aflicciones, como no lo es tampoco poner en movimiento una máquina o dirigir un vehículo de vapor». El saber, cree Newman, mejora nuestra condición moral en la misma escasa medida en que eleva nuestro nivel de vida material. Así, «el saber es una cosa, y la virtud es otra. El buen sentido no es la conciencia, los buenos modos no son la humildad, ni la amplitud y acierto de las ideas equivalen a la fe». Lo que hace al cristiano no es la educación liberal que tanto pondera nuestro autor. La ética dista mucho de ser la consecuencia lógica del saber. Pretender luchar contra las pasiones y el orgullo del hombre con las armas del saber sería como intentar extraer bloques de granito de una cantera con hojas de afeitar, o amarrar un barco con un hilo de seda¹⁶.

Lo llamativo de los *Discursos*, cree el newmanista Ian Ker, no estaría en aclarar el irresoluble conflicto entre la razón y la fe (conflicto que

¹⁵ *Discursos* (VI), pp. 145-148.151.153.156.159.

¹⁶ *Discursos* (V), pp. 140-141.

Newman siempre negó), sino «en la tensión entre la genuinamente incondicional insistencia en el valor absoluto del conocimiento en sí mismo y la equivalente y firme convicción, enfáticamente expresada, de que el conocimiento no es el mayor bien»¹⁷. Newman cree que «el saber en cuanto saber ejerce una sutil influencia en recluirmos dentro de nosotros mismos, en hacernos nuestro propio centro, y en convertir nuestras mentes en la medida de todas las cosas. Ésta es la tendencia de la educación liberal, de la que una Universidad es la escuela. Es la tendencia a considerar la religión revelada como un aspecto de lo propio, a remodelarla, a ajustarla... a un tono diferente... Un sentido de la corrección, el orden, la coherencia, y la totalidad engendra una resistencia rebelde contra el milagro y el misterio, contra lo severo y lo sobrecogedor»¹⁸.

Newman apuesta por la *educación liberal*, tal como hemos venido diciendo a lo largo de nuestra reflexión, pero en la medida en que ella vaya conexas a la teología se evitará el que caiga en el liberalismo doctrinal o en la indiferencia religiosa. La relación entre el saber liberal y el cristianismo es ambigua. Newman cree que la «recta razón», esto es, «la razón rectamente ejercida, conduce la mente hacia la religión católica, la establece allí, y le enseña a actuar bajo su guía en todas sus especulaciones religiosas. Pero la razón, considerada como un agente real en el mundo y como un principio operativo en la naturaleza humana... se considera a sí misma como independiente de principio a fin»¹⁹. Newman habla de los influjos positivos de la cultura intelectual sobre el ser moral, y reconoce la existencia de personas de sobresaliente talla moral al margen de la esfera o ámbito de la fe. Pero igualmente quiere destacar la diferencia existente entre ese desarrollo mental de personas irreprochables y la auténtica religión. Para ello se fija en un tipo de religiosidad sin trascendencia, la que cree percibir en algunos de sus contemporáneos, consecuencia de un pensamiento que identifica al sabio con aquel que reduce la realidad para medirla. Se trataría de un tipo de religiosidad que no mira más allá del dictado de la propia mente, que no contempla a un Hacedor superior, y donde la conciencia se convierte en mero autorespeto. Al actuar mal no se sentirá *contrición* (un sentimiento que tiene que ver con Dios), sino *remordimiento* y cierto sentido de *degradación*. Se sentirá *vergüenza* pero no *temor* (que siempre nos lleva más allá de nosotros mismos), o bien se disolverá el temor

¹⁷ KER, I.: *John Henry Newman. A Biography*, University Press, Oxford 1988, p. 384.

¹⁸ *Discursos* (IX), p. 219.

¹⁹ *Discursos* (VIII), pp. 188-189.

en *autoreproche*. El lugar de la *conciencia*, en su sentido genuino, vendrá a ser ocupado por el «sentido», «gusto» o «sentimiento moral», y la *virtud* pasará a ser la «gracia en la conducta», algo así como una clase de belleza, de modo que lo que determina lo virtuoso no será la conciencia, sino el *gusto*. El vicio se identificará con el *ridículo*, con algo que provoca la *burla* de la concurrencia. De ese modo, «el *parecer* se convierte en *ser*. Lo que parece aceptable será bueno, y lo que molesta será malo. La virtud será lo que agrada, y el vicio lo que causa dolor». Esa moralidad filosófica buscará la *modestia*, muy distinta de la *humildad*, pues aquélla, la modestia, es compatible con la *soberbia*. Y ésta se conoce con el nuevo nombre de *autorespeto*²⁰.

Newman cree que el saber liberal es un bien en sí mismo, pero no el sumo bien. Ensancha la mente, la cultiva, y en ello encuentra su propia recompensa, porque el ser humano está dotado de inteligencia. Pero no basta. La *belleza* y el *poder* son los dos aspectos de la verdad. El saber práctico es la posesión de la verdad en cuanto fuerte, mientras que el saber liberal la percibe como hermosa. Se trataría, cree Newman, de seguir la verdad, tanto como poder como belleza, hasta su «confín más lejano y hasta su mismo límite». Es así como la persona se ve conducida a lo eterno e infinito. Pero si se conforma con lo visible e inteligiblemente excelente, convertirá «la utilidad presente y la belleza natural en el test práctico de la verdad y el objeto suficiente del intelecto». La Iglesia, al fundar una universidad, ha de ser consciente de que ésta tiene un fin en sí mismo en el saber liberal (la universidad no es ni un convento ni un seminario), pero dado que éste, el saber liberal, no es el sumo bien, la Iglesia tiene un claro deber hacia la teología, pues la universidad, a través de la teología, reconoce la *verdad revelada*²¹.

Newman en sus *Discursos* parece hacer una petición de principio. Tras haber dedicado sus esfuerzos para hacer ver la excelencia de la mente humana, da un salto cualitativo para decir que ese saber, tan noble y sublime, no lo es todo, o quizá mejor, que la mente humana es (puede ser) más que el soporte de ese saber, que puede abrigar razones, aunque no aparezcan en un argumento, que le lleven a la fe. Éste fue uno de los temas más queridos del Beato Newman. El ser humano no está dotado únicamente de un *poder analítico*, sino *creativo*. La mente humana trabaja, porque hay materia para ello, aunque no aparezca adecuadamente verbalizada. Puede que lo haga mal, pero el

²⁰ *Discursos* (VIII), pp. 195-198.202-204.209.

²¹ *Discursos* (IX), pp. 218-219.227.

abuso no quita el uso. La razón analiza, pero ella misma no es el motivo de la fe, de la misma manera que el juez declara inocente al imputado, sin hacerlo inocente, o el elevado nivel de mercurio en un termómetro nos indica que hace calor, sin ser él mismo la causa del calor. Son ejemplos que Newman emplea en otros escritos. Newman tiene por imposible «una ciencia perfecta del raciocinio que pueda forzar la certeza sobre nosotros en cosas concretas». Por lo mismo, «vale más confesar que no hay una prueba suprema de la verdad fuera del testimonio de la verdad que nos da nuestra propia mente». Y cree que «este fenómeno, por desconcertante que nos parezca, es una característica normal e inevitable de la constitución mental de un ser como el hombre, colocado en un escenario como el de nuestro mundo. Su progreso es un crecimiento vivo, no un mecanismo; y sus instrumentos son actos mentales, no fórmulas ni invenciones lingüísticas»²².

Newman cree que nuestra «naturaleza», por hacer uso del término clásico, se queda corta, pero su afirmación de la «gracia» o del misterio es sumamente lúcida: «Dios no nos habla a través de los sucesos de la vida de modo que podamos persuadir fácilmente a otros de lo que está haciendo. No actúa según leyes tan evidentes que podamos hablar de ellas con certeza absoluta. Nos envía prendas suficientes de sí mismo para que elevemos nuestra mente hacia Él con veneración; pero parece deshacer tan frecuentemente lo que ha hecho y tolerar réplicas a sus signos de tal forma que la convicción de su presencia divina sólo puede surgir en el individuo concreto. No es entonces un hecho —verdadero— que pueda enseñarse a los hombres y ser reconocido automáticamente por todos. No es apto para ser inculcado al mundo indiscriminadamente, y a veces tampoco en hombres religiosos. Dios nos concede lo suficiente para que busquemos y esperemos, pero no nos da armas para ser irrefutables y convencer»²³.

Newman argumenta inspirándose en su lema cardenalicio, *cor ad cor loquitur*. Toda su vida fue un esfuerzo por hablar inteligentemente al corazón y de hablar cordialmente a la inteligencia.

²² NEWMAN, J.H.: *El Asentimiento Religioso. Ensayo sobre los motivos racionales de la fe*. Herder, Barcelona 1960, p. 310.

²³ Del sermón «Esperando a Cristo», citado por A. BOIX en «La Biblia en la fe del católico según J.H. NEWMAN (I)», en *Revista Española de Teología* 61 (2001) pp. 481-482.

Forum Deusto ¿Hacia una nueva era?

Ignoramos cómo denominará la Historia esta época de cambios acelerados y «globales». Para tratar de examinar algunos de los fenómenos actuales, exponer sus consecuencias para los ciudadanos y, hasta donde sea posible, afrontar el futuro, el Forum Deusto ha convocado a algunos expertos que han comenzado a trazar un friso de este tiempo complejo que nos ha tocado vivir.

Ez dakigu zer izen emango dion Historiak abiadura handiko aldaketa «globalen» aro honi. Gaur eguneko zenbait fenomeno aztertzeko, gertakari horiek herritarrengan dituzten eragin berri emateko eta, ahal den neurrian, etorkizunari aurre egiteko, Deustu Forumak hainbat aditu elkartu ditu, bizitzea tokatu zaigun garai konplexu honen erlaitza zirriborrateari ekin diezaioten.



Deusto

Publicaciones
Universidad de Deusto