

CÁTEDRA
FRANCISCO JOSÉ AYALA
DE CIENCIA, TECNOLOGÍA
Y RELIGIÓN



www.razonyfe.org
[@RazonFe](https://twitter.com/RazonFe)

1440 Julio-Agosto 2019

Razón y Fe. Revista de cultura fundada en 1901

razón y fe

revista de cultura fundada en 1901

Editoriales

Tiempo de verano

¿Desplastificar el mundo?

Entrevista

Juan Ignacio Vidarte, Director General del Museo Guggenheim (Bilbao)

Artículos

Informe España 2018: 25 años construyendo un relato sobre nuestro país
Agustín Blanco Martín

El coche, los "chalecos amarillos" y el Rassemblement National
Hervé Le Bras

Actuar por la justicia en una sociedad global
Raúl González Fabre, SJ

¿Qué podemos aprender hoy del diálogo entre jesuitas y literati chinos?
Benoît Vermander, SJ

¿Vida religiosa o vida consagrada?
José Ignacio González Faus, SJ

¿Puede el Derecho ofrecer certezas y seguridad en el mundo actual?
Un esbozo de respuesta a partir del valor de la seguridad jurídica
Borja Sánchez Barroso

Julio-Agosto 2019
Nº 1440 • Tomo 280

Págs. 1-120

ISSN 0034-0235 Madrid (España)



COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA *John*

razón y fe

forma parte de una red de revistas culturales publicadas por la Compañía de Jesús en Europa



Indicaciones para los autores

- 1) La revista *Razón y Fe* acepta trabajos originales en lengua castellana, pudiendo citar en otros idiomas.
- 2) Las temáticas girarán en torno a: teología, espiritualidad, Iglesia, familia, sociedad, política, economía, cultura, artes, ciencia y tecnología.
- 3) Los manuscritos serán recibidos por el Director (director@razonyfe.org), quien los evaluará, reservándose el derecho de consultar para su aceptación a miembros del Consejo de Redacción, Marta Medina (Cátedra CTR) y/o a evaluadores externos. Los autores ceden en exclusiva los derechos de explotación de los que son titulares, pudiendo *Razón y Fe* publicarlos en cualquier soporte, así como ceder dichos derechos de explotación a un tercero.
- 4) Los autores recibirán: su trabajo en formato pdf y un ejemplar del número.
- 5) La extensión aproximada será de: a) 4.000 palabras para los artículos – estudios; b) 2.500 palabras para las crónicas; c) 500-1.000 palabras para las reseñas. Serán enviados en Word a: director@razonyfe.org
- 6) En la primera página debe constar:
 - Título.
 - Nombre y apellidos.
 - Dirección postal.
 - Ocupación principal del autor.
 - Dirección electrónica.
 - Fecha de finalización del trabajo.
 - Un resumen de 6 o 7 líneas.
 - 6 o 7 palabras clave.
- 7) La fuente tipográfica: Times New Roman 12 (texto), 11 (citas en el texto), 10 (notas a pie de página).
- 8) Se seguirán los siguientes criterios de citación:
 - a) Para los libros:

D. ALEIXANDRE, *Las puertas de la tarde. Envejecer con esplendor*, Sal Terrae, Santander 2009, 170-175.
 - b) Para los artículos:

G. BARBIERO, "Un cuore spezzato e affranto tu, o Dio, non lo disprezzi. Peccato dell'uomo e giustizia di Dio nel Sal 51", en *Ricerche storico – bibliche* 19 (2007), 157-176.
 - c) Repetición de un mismo autor con diferentes obras en el escrito:

D. ALEIXANDRE, *Las puertas de la tarde. Envejecer con esplendor*, 98-99.

G. BARBIERO, "Un cuore spezzato e affranto tu, o Dio, non lo disprezzi. Peccato dell'uomo e giustizia di Dio nel Sal 51", 101.
 - d) Repetición de un mismo autor sin otras obras citadas: *op. cit.* / *art. cit.*
 - e) Si la obra se repite justo después de haberla citado en la nota anterior: *Ibid.*
- 9) Otros formatos de abreviaturas: Cf. / cap. / ss. / n. (número) / vol. / vols.
- 10) La cita textual irá " " , mientras que si es parafraseada se pondrá ' ' .
- 11) Acentuación y puntuación: se seguirán las normas de la Real Academia Española. Los pronombres demostrativos (este, ese, aquel) no se acentuarán ni tampoco el adverbio "solo".

razón y fe

revista de cultura fundada en 1901

tomo 280
julio-agosto 2019

tomo 280
1440 julio-agosto 2019
revista bimestral

Editoriales

- Tiempo de verano 5
¿Desplastificar el mundo? 9

- Entrevista** 17 Juan Ignacio Vidarte
Director General del Museo
Guggenheim (Bilbao)

Artículos

- Informe España 2018:* 23 Agustín Blanco Martín
25 años construyendo un relato sobre
nuestro país
- El coche, los “chalecos amarillos” y el 35 Hervé Le Bras
Rassemblement National
- Actuar por la justicia 49 Raúl González Fabre, SJ
en una sociedad global
- ¿Qué podemos aprender hoy del diálogo 63 Benoît Vermander, SJ
entre jesuitas y *literati* chinos?
- ¿Vida religiosa o vida consagrada? 73 José Ignacio González Faus, SJ
- ¿Puede el Derecho ofrecer certezas y 83 Borja Sánchez Barroso
seguridad en el mundo actual?
- Un esbozo de respuesta a partir del valor
de la seguridad jurídica

Arte-Cine-Narrativa

- Gloria Bell,* 95 Francisco José García Lozano
de Sebastián Lelio
- La guerra no ha terminado 99 Fátima Uríbarri

Libros 103

CÁTEDRA
FRANCISCO JOSÉ AYALA
DE CIENCIA, TECNOLOGÍA
Y RELIGIÓN



DIRECCIÓN	Jaime Tatay Nieto, SJ (Universidad Pontificia Comillas, Madrid)
REDACCIÓN	Marta Medina Balguerías (Universidad Pontificia Comillas, Madrid)
CONSEJO DE REDACCIÓN	Sandra Chaparro (Traductora e historiadora) José Ignacio García-Valdecasas (Universidad de Valladolid, Sociología) Marta Medina (U. P. Comillas) Sebastián Mora Rosado (U. P. Comillas) Marisa Regueiro (Universidad Complutense de Madrid, Filología) Pedro Rodríguez-Ponga, SJ (Licenciado en Derecho)
COLABORADORES HABITUALES	Francisco José García Lozano (Facultad de Teología, Granada) Jorge Sanz Barajas (Colaborador del Centro Pignatelli. Área de Cultura) Fátima Urbarri (periodista)
EDITA	Cátedra Francisco José Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión
DEPÓSITO LEGAL	M. 920-1958
ISSN	0034-0235 / ISSN electrónico 2659-4536
CIF	R2800395B
DIRECCIÓN Y REDACCIÓN	Alberto Aguilera, 25 - 28015 Madrid. Teléfono: +34 91 542 28 00 E-mail: ryfsecretaria@comillas.edu www.razonyfe.org
ADMINISTRACIÓN	Servicio de Publicaciones c/ Universidad Comillas 3-5 28049 Madrid Teléfono: +34 917343950 Ext. 2545 E-mail: revistas@comillas.edu
FORMAS DE PAGO	Transferencia bancaria a la cuenta BANKIA 2038 1760 89 6000482372 Código IBAN ES56-2038-1760-8960-0048-2372. Código SWIFT: CAHMESMM. Si el banco le dice que el código SWIFT le diera error, ponga CAHMESMMXXX. Talón bancario a nombre de: Universidad Pontificia Comillas. Domiciliación bancaria (sólo bancos en España): Código IBAN (24 dígitos alfanumérico), Código BIC/SWIFT (12 dígitos alfanumérico). Pago con tarjeta: https://www.comillas.edu/publicaciones/es/revistas/suscripcion-razon-y-fe
SUSCRIPCIÓN ANUAL	España: 60€ (IVA incluido) Europa: 90€; Otros países: 95€; On-line: 55€
NÚMERO SUELTO	España: 10€ (IVA incluido); Europa: 12€; Otros países: 15€
IMPRIME	Ediciones Gráficas ORMAG Avda. de la Industria, 8. Nave 28. 28108 Alcobendas (Madrid) Teléfonos.: +34 91 661 78 58 – 91 661 84 81 E-mail: ormag@graficasormag.com

PUBLICADA POR LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS

De acuerdo con el Decreto del Provincial de España de la Compañía de Jesús, de fecha 19 de octubre 2018, la edición, gestión y administración de la revista *Razón y Fe* ha sido transferida a la Universidad Pontificia Comillas, conservando la Provincia de España la titularidad de la misma.

PROTECCIÓN DE DATOS

Le informamos que sus datos personales serán tratados por la Universidad Pontificia Comillas para gestionar su suscripción en la revista *Razón y Fe*.

En cumplimiento de lo establecido en el Reglamento (UE) 2016/679 del Parlamento Europeo y del Consejo de 27 de abril de 2016 relativo a la protección de las personas físicas en lo que respecta al tratamiento de datos personales y a la libre circulación de estos datos y en la Ley Orgánica 3/2018, de 5 de diciembre, de Protección de Datos Personales y Garantía de los Derechos Digitales, así como a las normas que en el futuro puedan ampliarlos o sustituirlos, le informamos que tiene derecho a acceder, rectificar y suprimir los datos, limitar su tratamiento, oponerse al tratamiento y ejercer su derecho a la portabilidad de los datos de carácter personal, todo ello de forma gratuita.

Puede ejercer los citados derechos mediante escrito remitido a la Universidad Pontificia Comillas – Secretaría General, Calle Alberto Aguilera, 23, 28015 Madrid o bien a prodatos@comillas.edu. Con la finalidad de atender su solicitud, resulta requisito indispensable que nos acredite previamente su identidad, mediante el envío de copia de su DNI, NIE, Pasaporte o documento equivalente.

Puede consultar nuestra política de privacidad en: www.comillas.edu/ProteccionDeDatos

Tiempo de verano

Los editoriales, la entrevista, los artículos y las reseñas literarias y cinematográficas del número de verano de *Razón y Fe* nos ofrecen, una vez más, claves para analizar serenamente algunas de las complejas dinámicas de nuestro tiempo. Y qué mejor tiempo que el verano para detenernos a pensar en profundidad sobre todas ellas.

Las recientes campañas en contra del uso del plástico, el influjo que ha tenido el Museo Guggenheim de Bilbao en la sociedad vasca y las conclusiones del último *Informe España* de la Cátedra J. M. Martín Patino de la Cultura del Encuentro nos permiten profundizar en aspectos particulares de la realidad de nuestro país. Por otro lado, los artículos sobre las recientes movilizaciones de los chalecos amarillos en Francia, el modo de interpretar la justicia en un mundo global o la importancia de la seguridad jurídica en un contexto como el nuestro, marcado por la incertidumbre, nos abren a dinámicas globales y culturales que requieren de instrumentos de análisis muy diversos. En este número, *Razón y Fe* también presta atención a cuestiones eclesiales. Por un lado, aborda el papel desempeñado por los jesuitas en su diálogo con los *literati* chinos y, por otro, analiza la situación actual de la vida religiosa.

El editorial de este verano, “¿Desplastificar el mundo?”, aborda uno de los retos medioambientales que más atención mediática y movilización social ha generado en los últimos meses. El análisis de las problemáticas en torno a la producción, el consumo y la gestión de los residuos plásticos, sin embargo, muestra que su completa eliminación no es sólo imposible en la actualidad, sino que podría acarrear otros problemas con consecuencias imprevisibles. La complejidad

y la incertidumbre, sin embargo, no pueden ser excusas para la inacción. Al contrario, deben ser estímulos para seguir investigando, concienciando y buscando alternativas para vivir en un mundo más justo y habitable para todos.

En este número entrevistamos también a Juan Ignacio Vidarte, Director General del Museo Guggenheim de Bilbao, un museo que fue visto desde su apertura como un emblema de la renovación de la sociedad vasca y de su territorio. El papel fundamental del Guggenheim ha sido el ejercer como catalizador de un proceso más amplio, que se inició antes con iniciativas de progreso, como la regeneración de la ría o la construcción del metro de Bilbao con la participación de Norman Foster, y que han continuado después con el Palacio Euskalduna, la ampliación del puerto, o el aeropuerto de Calatrava, que se abriría poco más tarde, por mencionar solo algunos proyectos.

En el primer artículo, "*Informe España 2018: 25 años construyendo un relato sobre nuestro país*", el Director de la Cátedra J. M. Martín Patino de la Cultura del Encuentro de la U.P. Comillas, Agustín Blanco Martín, realiza un breve recorrido por la historia y la importancia de los informes sociales globales en España, centrando la atención en el reciente informe de la Fundación Encuentro. Las dos décadas y media de publicación anual ininterrumpida permiten reconstruir un relato de la evolución social, económica y política de nuestro país, que hace frente hoy, según el *Informe España 2018*, a cuatro grandes retos: los cambios en el empleo y el trabajo, el demográfico, el territorial y el medioambiental.

El segundo artículo, del demógrafo e historiador francés Hervé Le Bras, "*El coche, los 'chalecos amarillos' y el Rassemblement National*", contextualiza la génesis del movimiento de los "chalecos amarillos" en Francia desde una perspectiva sociológica, tomando en cuenta el contexto histórico en el que se produce, así como el papel clave que la demografía y el automóvil han jugado. El director de investigación emérito del Institut National d'Études Démographiques (INED) sostiene que los cambios en la movilidad física atraen menos atención que los cambios cerebrales en la información y, sin embargo, son también fundamentales para comprender el funcionamiento de la sociedad. Ciertamente, los economistas y demógrafos

han mostrado las transformaciones sociales que los ferrocarriles, y antes los canales, han provocado. Pero la sociología, la antropología y la ciencia política han prestado poca atención a estos fenómenos físicos y prestan poca atención al papel del automóvil, como si este objeto tan común no mereciera el interés que damos a las altas manifestaciones humanas, las estructuras sociales, las estructuras de parentesco y los sistemas políticos.

En el tercero de los artículos, "Actuar por la justicia en una sociedad global", el profesor de la U.P. Comillas Raúl González Fabre, SJ, se pregunta en qué consiste la lucha por la justicia hoy, cómo puede comprenderse su estructura y cuáles son sus principales desafíos cuarenta años después de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Puebla. El profesor de ICADE concluye que las acciones de pequeña o mediana escala, testimoniales o meramente contributivas, pueden saltar a escalas más altas. En muchos casos ese salto no ocurriría, la referencia no existiría y la puerta no se habría abierto, si la pequeña acción no hubiera proseguido tenazmente.

El cuarto artículo, escrito por el jesuita francés Benoît Vermander, SJ, de la Universidad de Fudan (China), titulado "¿Qué podemos aprender hoy del diálogo entre jesuitas y *literati* chinos?", aborda una de las experiencias más ricas en la historia de las misiones católicas. Para Vermander, el encuentro entre jesuitas y literatos chinos fue decisivo para la evolución cultural de China y de Europa. Es más, lo sucedido en aquella época puede ser valioso para los encuentros culturales y espirituales contemporáneos. Por ello, la arqueología de la sinología nos ayuda a explorar reflexivamente la forma en que nuestros esfuerzos de investigación actuales se inscriben en la construcción dialógica de una comunidad global. En la historia de la sinología, el diálogo entre jesuitas y literatos chinos es un hito histórico de gran importancia y el esfuerzo dialógico establecido durante este primer periodo formativo de la sinología puede inspirar nuevos diálogos en las diversas comunidades. "El diálogo aparece en el interior, pero también, y lo que es más importante, define un entorno comunitario; permite conectar diferentes entornos en un nuevo espacio de conversación a través de la continua transformación de sus reglas lingüísticas", afirma Vermander.

El quinto artículo, de José Ignacio González Faus, SJ, se titula: “¿Vida religiosa o vida consagrada?” Según el profesor emérito de la Facultad de Teología de Cataluña, la crisis actual de la vida religiosa no es solo cuantitativa sino cualitativa y la vida religiosa del futuro deberá ser como la punta de lanza de un cambio que todo el cristianismo necesita y que J. B. Metz calificó hace años como un ir *Más allá de la religión burguesa*. Según González Faus, “en un mundo que es como una globalización de la Alemania nazi (donde coexisten ciudadanos que viven bien, con campos de exterminio, refugios crematorios, genocidios y demás, sin que los primeros quieran saber nada de los segundos), la Iglesia debe ser una iglesia ‘confesante’, con la terminología usada por D. Bonhoeffer en tiempos de Hitler y como había sido la iglesia naciente ante el imperio romano: una confesión dirigida entonces contra la divinidad del emperador y hoy contra la divinidad del dinero”. La vida religiosa deberá ser la vanguardia de esa comunidad confesante, pasando así del *status perfectionis* (siempre amenazado de degenerar en fariseísmo) al *status confessionis*. Los tres votos clásicos reciben entonces un sentido más auténticamente evangélico, que los sitúa más allá de la religión burguesa.

En el sexto y último artículo de este número, “¿Puede el Derecho ofrecer certezas y seguridad en el mundo actual? Un esbozo de respuesta a partir del valor de la seguridad jurídica”, Borja Sánchez Barroso analiza la capacidad del Derecho para ofrecer certezas y seguridad en un mundo cada vez más inestable y complejo. Es en este nuevo contexto donde algunas certezas dependen, en gran medida, de la importancia otorgada a la seguridad jurídica. Este valor, sin embargo, se encuentra amenazado en el contexto actual, ante la emergencia de un nuevo principio: el imperativo de la flexibilidad. Recuperar el valor de la seguridad jurídica, pese a las dificultades que ello comporta, puede ser la única forma de preservar la naturaleza y la función mismas del Derecho.

Por último, el número de verano de *Razón y Fe* incluye, como siempre, una crítica literaria y cinematográfica, además de una rica selección de reseñas bibliográficas.

Feliz verano. ■

¿Desplastificar el mundo?

Desde la década de 1950, la producción mundial de plástico ha aumentado de unos 2 millones de toneladas anuales a los 380 millones de toneladas actuales, casi tres veces más rápido que el PIB mundial. Se estima que, de los 6.300 millones de toneladas de plásticos producidos desde entonces, tan sólo el 9% ha sido reciclado y otro 12% incinerado. El resto, casi el 80%, se encuentra en vertederos o en el medio natural. Las investigaciones más recientes estiman que la cantidad acumulada de residuos plásticos sólidos producidos desde los años cincuenta que no han sido quemados o reciclados asciende a 4.900 millones de toneladas.

Cuando las innumerables botellas, envoltorios, cubiertos o vasos de plástico que usamos a diario llegan al mar —después de haberlos usado, en la inmensa mayoría de los casos, una sola vez— suelen concentrarse en alguna de las cinco “islas flotantes” de desechos que existen en los océanos. También pueden acabar en alguna playa muy alejada del lugar donde fueron descartados o acumularse en el estómago de las focas y los pájaros. La creciente preocupación medioambiental en torno al plástico está justificada y se debe a la gran dificultad para recuperar el plástico vertido, una vez ha sido dispersado por las corrientes.

Con el paso del tiempo, sin embargo, la inmensa mayoría de estos plásticos terminan en el fondo de los océanos o acaban rompiéndose y formando “microplásticos”, partículas lo suficientemente pequeñas como para ser ingeridas por los peces. Las estimaciones de los científicos sugieren que los mares y océanos contienen alrededor

de 51.000 millones de partículas de microplásticos. Algunos son el resultado de la ruptura de objetos más grandes; otros provienen de las sustancias que se utilizan en las pastas dentífricas o en los exfoliantes faciales.

La razón principal de la creciente preocupación respecto al plástico es que no es biodegradable, sino que permanece en el medio de modo indefinido. Las cadenas de polímeros de las que está compuesto son inertes y no se descomponen espontáneamente en otros compuestos. La sal y la luz solar pueden hacer que se rompan físicamente en pedazos más pequeños, formando microplásticos, pero no que se descompongan totalmente. Esto sólo ocurre si se queman a alta temperatura. Por eso, en condiciones normales, el plástico se acumula en el medio ambiente, al igual que el dióxido de carbono en la atmósfera.

No es casual que Tim Morton, un destacado filósofo ambiental contemporáneo, haya calificado a estos productos sintéticos como “hiperobjetos”, creaciones humanas que —como el plutonio enriquecido— nos invitan a pensar en el futuro, dado que “trascenderán nuestra propia muerte” y, probablemente, “la existencia de nuestra especie”.

La lucha contra el plástico

En países como Bangladesh, Francia o Ruanda se han prohibido recientemente las bolsas de plástico. En Kenia, cualquiera que las ofrezca corre el riesgo de ser condenado a cuatro años de prisión o a una multa de hasta 40.000 dólares. China, el principal país de destino de los residuos plásticos, prohibió en enero su importación, por lo que están ahora acumulándose en los puertos de medio mundo sin que los gobiernos sepan qué hacer con ellos. La Unión Europea ha lanzado recientemente una “estrategia del plástico” con el objetivo de hacer reciclables todos los envases de plástico en 2030 e incrementar su reciclado del 30% al 55% en los próximos siete años. Los impuestos sobre las bolsas de plástico para la compra,

introducidos en varios países, están ayudando también a reducir su uso significativamente.

Es más, algunas grandes empresas, preocupadas por su reputación, están tratando también de introducir cambios en sus cadenas de suministro. *Coca-Cola*, por ejemplo, ha prometido recoger y reciclar el equivalente de todos los envases de bebidas que mueve cada año (más de 100.000 millones de botellas de plástico). Gigantes como *Unilever* o *Procter & Gamble* han prometido también utilizar plásticos reciclados. *McDonald's* quiere que sus restaurantes reciclen pajitas, envoltorios, tazas y otros objetos, así como que los embalajes provengan de fuentes recicladas o renovables.

Incluso el Papa Francisco propuso en su encíclica *Laudato si'* reducir el consumo de estos productos: "La educación en la responsabilidad ambiental puede alentar diversos comportamientos que tienen una incidencia directa e importante en el cuidado del ambiente, como evitar el uso de material plástico y de papel" (LS 211), afirmó el pontífice.

Por desgracia, los esfuerzos de los gobiernos y las grandes empresas, y la creciente concienciación social, no tendrán un impacto muy significativo a nivel global a corto plazo. Aunque el flujo de plástico que acaba en el mar —unos 10 millones de toneladas al año— fuese interrumpido hoy, la cantidad que permanecería en el medio seguiría siendo enorme. Además, el flujo difícilmente se va a detener, porque la mayor parte del plástico en el océano no proviene de los países industrializados, que poseen los medios para gestionarlo y tratarlo de un modo más eficiente, sino de países en vías de desarrollo del Este de Asia, donde los sistemas de recolección y tratamiento de residuos son muy defectuosos o inexistentes. Los investigadores estiman que diez ríos —dos en África y el resto en Asia— descargan aproximadamente el 90% de todos los desechos plásticos que acaban en el mar. Sólo el Yangtsé transporta 1,5 millones de toneladas al año.

Tampoco podemos dejar de mencionar que las exportaciones de plástico son sólo la punta del iceberg de una compleja dinámica global en la que residuos difícilmente reciclables —como la basura

electrónica y diversas sustancias tóxicas— son exportados como materias primas a países en vías de desarrollo en un perverso “comercio inverso” con rasgos neocoloniales.

Entre el alarmismo y el realismo

Paradójicamente, a pesar del creciente interés social, político y empresarial, la realidad es que no se sabe muy bien cuáles son las consecuencias ambientales del plástico a largo plazo en el medio ambiente y en la salud humana. Y lo que se sabe no parece muy alarmante en comparación con otros problemas ecológicos que reciben mucha menos atención mediática como la pérdida de biodiversidad, la acidificación de los océanos o la acelerada destrucción de los humedales a lo largo y ancho del mundo.

Dado que los polímeros que conforman el plástico son químicamente inertes, como hemos señalado, en principio no representan un riesgo grave para la salud (salvo si son ingeridos en grandes cantidades, como sucede con algunos pájaros y animales marinos). Es cierto que los aditivos que se añaden a los plásticos durante su fabricación son químicamente similares a las hormonas humanas y hay evidencias de que pueden alterar su funcionamiento (actuando, por ejemplo, como disruptores endocrinos). Por ello, y aunque el razonamiento consecuencialista puede resultar odioso, desde un punto de vista ecológico —dejando al margen argumentos de tipo estético— el vertido de plásticos no es tan malo como parece, siempre y cuando se impida que se escapen este tipo de aditivos o se recojan para que no sean ingeridos por las aves y los animales marinos.

Otro modo de acercarnos a esta problemática puede ser mediante la “huella de carbono”, un indicador ambiental que refleja la totalidad de gases de efecto invernadero emitidos por efecto directo o indirecto de un individuo, organización, evento o producto. La huella se mide en masa de CO₂ equivalente. Estudios recientes estiman que en la fabricación de 1 Kg. de plástico se emiten entre 2 y 3 Kg. de dióxido de carbono, aproximadamente la misma cantidad que

¿Desplastificar el mundo?

se emite para producir 1 Kg. de acero, y cinco veces más que en el caso de la madera. Sin embargo, un producto hecho de plástico puede pesar una pequeña fracción de un producto similar hecho con estos dos materiales. Se calcula que sustituir el plástico por otros materiales aumentaría el “coste ambiental” al menos cuatro veces.

En este mismo sentido, un ejemplo iluminador es el de las populares y denostadas bolsas de plástico. Se estima que una bolsa de algodón debería ser usada 131 veces antes de que las emisiones de gases de efecto invernadero de su fabricación y transporte mejoren las de una bolsa de plástico desechable. La huella de carbono de una bolsa de papel que no se recicla es cuatro veces mayor que la de una bolsa de plástico.

Otra solución que se baraja es la del reciclado. La posibilidad del “reciclaje de plasma” —en el que los residuos plásticos se calientan hasta 5.000°C, convirtiéndolos en hidrocarburos no adulterados— resulta prometedor en principio como modo de dar salida al creciente volumen de residuos, pero se trata todavía de una tecnología “poco madura” que está lejos de ser comercializable a gran escala a un precio asequible. Otra línea de investigación prometedora plantea la posibilidad de utilizar bacterias para descomponer el plástico.

Pero no debemos olvidar que hay muchos tipos de plástico para los que no hay sustitutos y, por tanto, no resultan tan fáciles de ser reemplazados. El caso del material sanitario utilizado en los hospitales, donde el plástico es omnipresente, es paradigmático. Otro argumento a favor de su uso es que nos permite reducir el desperdicio de alimentos significativamente —una de las preocupaciones medioambientales más acuciantes de nuestra época— al mantener los alimentos frescos durante más tiempo a muy bajo coste. El plástico, a pesar de todos los problemas que está generando, ha sido el material sobre el que ha descansado buena parte del desarrollo económico de la segunda mitad del siglo xx. “Desplastificar” el planeta, de momento, es una utopía.

Evitar la demonización, enfrentar la complejidad

El caso del plástico resulta iluminador porque ilustra bien las contradicciones, las paradojas y las aporías planteadas por los grandes retos socioambientales de nuestra época. Si bien, como hemos señalado, el plástico no es el reto más acuciante que enfrentamos, la creciente movilización social y política puede servir para iniciar un diálogo fecundo y catalizar transformaciones culturales más profundas. El análisis de esta compleja problemática no sólo puede servir para abordar otras cuestiones similares que pasan más desapercibidas, sino sobre todo para promover el debate público que la Agenda 2030 y los Objetivos de Desarrollo Sostenible han puesto sobre la mesa. Tres son las direcciones en las que nos pueden conducir este debate si desea ser fecundo.

En primer lugar, el plástico nos ayuda a superar nuestra condición de ciudadanos de un país y a imaginarnos como habitantes de un único planeta, una casa común en la que no tiene sentido pensar únicamente en clave local o nacional. El problema del plástico muestra de forma paradigmática, como lo hizo la destrucción de la capa de ozono anteriormente o el cambio climático más tarde, la inevitable dimensión planetaria de los nuevos retos que enfrentamos. No podemos parcelar el océano, ni controlar las migraciones de las aves, ni poner barreras en la atmósfera. Todas nuestras acciones, por insignificantes que parezcan, tienen repercusiones diferidas en el tiempo y desplazadas en el espacio. Encontrar las vías de solución para atajar los problemas socioambientales requiere de una acción concertada a nivel de investigación científica, transferencia tecnológica, regulación jurídica y concienciación social.

En segundo lugar, la “lucha contra el plástico” muestra que las iniciativas y acciones locales siguen siendo más importantes que nunca. La iniciativa ciudadana y el liderazgo político pueden impulsar propuestas y transformaciones “desde abajo” que sean luego asumidas y replicadas en más lugares. La historia del derecho ambiental internacional nos enseña que muchos acuerdos globales se inspiraron en convenios regionales anteriores, aprendiendo de sus experiencias y

de sus errores. La articulación de alianzas globales (como las planteadas en la Agenda 2030) siempre necesitará de las iniciativas locales para ser efectiva. Caminar hacia una gestión más eficiente del plástico puede ser un excelente punto de partida en la generación de este tipo de alianzas.

En tercer lugar, el reto planteado por el plástico pone sobre la mesa la necesidad de una permanente “alfabetización ecológica”. Los retos socioambientales que enfrentamos son muy complejos y tienen muchas ramificaciones. Ni la buena voluntad, ni la demonización de ciertos productos, ni la propuesta de soluciones rápidas y simples suelen llevar muy lejos. En muy raras ocasiones aparece una única solución —barata, efectiva y universalizable— que haya permitido abordar problemas complejos. Por eso, el camino hacia la solución de los retos globales socioambientales requiere de un esfuerzo para, primero, comprenderlos y, a continuación, evaluar mediante una deliberación democrática las alternativas reales existentes.

Como se ha puesto de manifiesto al analizar la problemática en torno a la producción, el consumo y la gestión de los residuos plásticos, la completa eliminación de este material no es sólo imposible en la actualidad, sino que podría acarrear otros muchos problemas con consecuencias imprevisibles. La complejidad y la incertidumbre, sin embargo, no pueden ser excusas para la inacción. Al contrario, deben ser estímulos para seguir investigando, concienciando y buscando alternativas para vivir en un mundo más justo y habitable para todos. ■

Bajo el cielo mítico de Madrid

Un paisaje escultórico, teatral y cinematográfico

Pilar Úcar Ventura (Coord.)

El presente libro ofrece un recorrido mitológico por la ciudad de Madrid desde diferentes aspectos. Aplaudimos como espectadores la escena dramática del teatro áureo a través de la pluma de Calderón de la Barca y Lope de Vega; recorreremos fuentes, edificios y canales llenos del fluir acuoso en tiempos pretéritos y actuales hasta adivinar profecías lapidarias de hace centurias y comprobarlas en lugares emblemáticos de la capital. El ojo de la cámara nos ayuda a pasear por esos rincones y recovecos tan auténticos y genuinos que el cine inmortalizó.



Bajo el cielo mítico de Madrid

Un paisaje escultórico, teatral y cinematográfico

Pilar Úcar Ventura (coord.)

ISBN: 978-84-8468-789-4

Universidad P. Comillas

2019.



SERVICIO DE PUBLICACIONES

edit@comillas.edu

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

Juan Ignacio Vidarte Director General del Museo Guggenheim (Bilbao)

PREGUNTA (P): El 19 de octubre de 1997 abrió sus puertas el Museo Guggenheim, junto a la Ría de Bilbao, convirtiéndose en un referente internacional y un ejemplo paradigmático de renovación urbana y cultural. ¿Cuáles han sido los elementos vertebradores de la profunda transformación que ha vivido la ciudad de Bilbao en las últimas tres décadas?

JUAN IGNACIO (JI): Como bien dice, la transformación ha sido profunda y podemos analizarla hoy desde la perspectiva que nos dan estas dos décadas de trabajo y avance colectivo. Si bien el Museo fue visto desde su apertura como un emblema de la renovación de nuestra sociedad y nuestro territorio, su papel fundamental ha sido el ejercer como catalizador de un proceso más amplio, que se inició antes con iniciativas de progreso, como la regeneración de la ría o la construcción del metro de Bilbao



con la participación de Norman Foster, y que han continuado después con el Palacio Euskalduna, la ampliación del puerto, o el aeropuerto de Calatrava, que se abriría poco más tarde, por mencionar solo algunos proyectos.

P.: ¿Y cuál ha sido el papel que ha jugado en este proceso el Museo Guggenheim?

Jl.: El Museo expresa un despertar de la sociedad y las instituciones vascas a las transformaciones del mundo globalizado, y un reconocimiento de las enormes posibilidades que se abren en esta época. Si en veintidós años el Museo se ha convertido en emblema de una metamorfosis positiva, hemos de considerar que este impulso ha transformado no solo la ciudad de Bilbao, sino todo el País Vasco, y que dichos logros constituyen un caso de estudio reconocido internacionalmente.

“El arte es una gran herramienta de reflexión, además de ser un lenguaje que permite compartir emociones a muy gran escala y afrontar problemas complejos y cuestiones que afectan a la sociedad humana al completo”.

P.: ¿Qué importancia tiene el arte en un mundo dominado por la tecnología?

Jl.: El arte es una gran herramienta de reflexión, además de ser un lenguaje que permite compartir emociones a muy gran escala y afrontar problemas complejos y cuestiones que afectan a la sociedad humana

al completo. La gente viene a los museos a ver el arte de todas las épocas, el cual me parece que demuestra su relevancia, utilidad y potencial comunicativo sobre todo ahora: cuando la tecnología parece cambiar constantemente nuestra percepción y nuestra interacción con el mundo.

P.: Podríamos afirmar, en el sentido originario del término política, que el arte ocupa un lugar clave en la *polis*, en la configuración de la vida de los ciudadanos. ¿Cuáles serían sus funciones principales? ¿En qué consistiría la vocación política del arte?

Jl.: Creo que la respuesta es parte de lo que decía previamente, pues experimentamos colectivamente el mundo a nivel sensorial, de los objetos e imágenes, de la arquitectura, del lenguaje y de las tradiciones. En esa medida, el arte puede intervenir como un elemento clave en nuestra reflexión a nivel individual y colectivo. Como lenguaje que abarca todos los ámbitos de la experiencia, permite expandir la conciencia de cada uno de nosotros y encaminarnos hacia un diálogo más lúcido y enriquecedor sobre el mundo en todas sus manifestaciones.

P.: Para Arthur Schopenhauer (1788-1860) el arte establece una forma de conocimiento privile-

giada, un tipo de conocimiento “metafísico” y desinteresado. En este sentido, ¿considera que el arte constituye un “bálsamo” imprescindible en un mundo dominado por el interés económico y por una racionalidad de tipo científico-técnico?

Jl.: Hay muchas visiones del arte y su función en la sociedad. Los más de dos siglos de pensamiento global que nos separan del Romanticismo alemán nos han permitido replantear de modo muy variado todos los aspectos que Ud. menciona: no solo el valor epistemológico y terapéutico del arte, sino también su relación con la economía, la industria y la ciencia... Una institución como el Museo Guggenheim Bilbao se ofrece como espacio inclusivo, de debate y expansión de miras para todos, también de reflexión histórica. Por ello debe ofrecer múltiples puntos de vista, opuestos en ocasiones o casi siem-

“Una institución como el Museo Guggenheim Bilbao se ofrece como espacio inclusivo, de debate y expansión de miras para todos, también de reflexión histórica”.

pre, sobre la creación y la cultura. Piense en lo diversas que podían ser las visiones que sobre la industria y el progreso tenían los Post-Impresionistas, la Bauhaus, hasta las últimas generaciones de artistas contemporáneos en África... O figuras como Richard Serra, Louise Bourgeois, Andy Warhol o Cai Guo Qiang. Y todos ellos han jugado y juegan todavía un papel protagonista en la programación del Museo.

P.: La estética, la ética y la espiritualidad comparten intereses y planteamientos como la invitación a la contemplación sosegada, la pregunta por el sentido último de la realidad o la evocación simbólica de realidades trascendentes. ¿En qué medida el Museo Guggenheim cumple una función no sólo cultural y estética, sino también ética y espiritual?

Jl.: Me cuesta pensar en una exposición del Museo que, precisamente, no haya planteado una mirada profunda sobre la actividad humana, sus lenguajes y posibilidades, así como las cuestiones éticas que nos conciernen a todos hoy. Sin ir más lejos, en 2019 tenemos en la programación del Museo a figuras como Jenny Holzer, Lucio Fontana, Giorgio Morandi o Jesús Soto. El trabajo de todos ellos está lleno de implicaciones éticas

y espirituales de gran calado. De modo general, promover genuinamente la observación detenida, el encuentro con uno mismo a través del trabajo plástico o visual de otros, la reflexión sobre la percepción, el cuerpo, el mundo, son valores que todo museo debe tener muy presentes si quiere cumplir con su misión de institución pública.

“Promover genuinamente la observación detenida, el encuentro con uno mismo a través del trabajo plástico o visual de otros, la reflexión sobre la percepción, el cuerpo, el mundo, son valores que todo museo debe tener muy presentes si quiere cumplir con su misión de institución pública”.

P.: Hay quien cuestiona el papel de los museos, en la medida en que enjaulan el arte y tienden a convertirse en un lugar visitado sólo por las clases más adineradas y cultas de la sociedad. ¿Qué respondería a esta crítica?

JL.: No estoy de acuerdo con que los museos sean lugares para

una minoría, sin duda no es así en nuestro caso. Aspiramos a alcanzar a una audiencia universal, amplia, diversa y no limitada por parámetros de edad, procedencia, sexo o clase social, y nos enorgullecemos de ser no solo uno de los museos más visitados, sino también de estar entre los más inclusivos del mundo. En nuestra misión está facilitar el encuentro de millones de personas con el arte más contemporáneo, así como con las vanguardias históricas y la modernidad, y creo que hasta ahora lo hemos conseguido. Pienso que los más de veinte millones de personas que nos han visitado en estas dos décadas de actividad, en su gran mayoría gente que descubría el arte contemporáneo por primera vez en nuestro Museo, dejan patente el éxito de nuestra visión abierta a todos.

P.: ¿Podemos considerar arte una pintura o una escultura generadas por la Inteligencia Artificial?

JL.: Todo depende del contexto. Algunas propuestas de los últimos años ciertamente nos obligan a valorar la posibilidad de un arte realizado por medio de Inteligencia Artificial, aunque no olvidemos que hay una última responsabilidad humana a la que remitirse en prácticamente todos los casos.

P.: Aunque este no sea el caso del Museo Guggenheim, ¿qué opina de la polémica recurrente sobre la devolución de obras de arte a los países de origen por parte de los museos de las antiguas metrópolis?

“Ciertas propuestas de los últimos años ciertamente nos obligan a valorar la posibilidad de un arte realizado por medio de Inteligencia Artificial”.

Jl.: Sería necesario analizar las razones que se arguyen en el caso de cada devolución; pensemos en el Holocausto o en los casos recientes de pillaje en Irak y Afganistán. Es peligroso generalizar.

P.: ¿Cuáles son los grandes retos que enfrenta el Museo Guggen-

heim –y los museos de arte contemporáneo en general– en un mundo global, urbano y profundamente interconectado como el nuestro?

Jl.: El gran reto es siempre lograr mantener el alto nivel de empatía con el público que hemos logrado hasta ahora. Debemos construir sobre los éxitos del pasado y continuar haciendo del Museo un lugar de encuentro, descubrimiento y disfrute para todos aquellos que lo visitan, así como un punto de referencia para la actividad museística y cultural entre las instituciones artísticas del mundo entero.

P.: Dentro de poco se celebrará el 25 aniversario del Museo Guggenheim, ¿cómo lo imagina dentro de 50 años?

Jl.: Lo imagino con gran energía y capacidad de tracción a nivel mundial, e igual de comprometido con los valores que nos han llevado a donde estamos ahora. ■

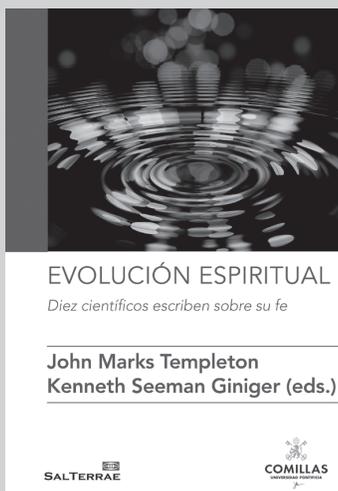
Evolución espiritual

Diez científicos escriben sobre su fe

John Marks Templeton
Kenneth Seeman Giniger (eds.)

Un libro que recoge los testimonios espirituales de diez grandes científicos internacionales -astrónomos, físicos, filósofos, matemáticos y médicos-. Grandes profesores, pensadores e investigadores que han crecido en los descubrimientos de la Ciencia y de la Fe, y que son capaces de reconocer unas prácticas espirituales que permiten comprender el ámbito de lo divino desde las perspectivas de las ciencias.tra diferencia cualitativa frente al resto de los animales, a la vez que construimos una sociedad futura basada en la defensa de la dignidad e igualdad de todos los humanos.

Una recopilación de los mejores documentos para conocer y entender la historia intelectual más reciente sobre el diálogo entre la ciencia y la religión.



Evolución espiritual

Diez científicos
escriben sobre su fe

John Marks Templeton
Kenneth Seeman Giniger (eds.)

ISBN: 978-84-8468-778-8

Universidad Pontificia Comillas,
SalTerrae, 2019.



SERVICIO DE PUBLICACIONES

edit@comillas.edu

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

Informe España 2018: 25 años construyendo un relato sobre nuestro país

Agustín Blanco Martín

Director de la Cátedra J. M. Martín Patino de la Cultura del Encuentro
Universidad Pontificia Comillas
E-mail: ablancom@comillas.edu

Recibido: 5 de febrero de 2019
Aceptado: 17 de mayo de 2019

RESUMEN: En este artículo se hace un breve recorrido por la historia y la importancia de los informes sociales globales en España, centrandó la atención en el informe de la Fundación Encuentro/Cátedra J. M. Martín Patino de la Cultura del Encuentro. Las dos décadas y media de publicación anual ininterrumpida permiten reconstruir un relato de la evolución social, económica y política de nuestro país, que hace frente hoy, según el *Informe España 2018*, a cuatro grandes retos: los cambios en el empleo y el trabajo, el demográfico, el territorial y el medioambiental.

PALABRAS CLAVE: informes sociales; empleo; baja fecundidad; despoblamiento; jóvenes inmigrantes; voto nacionalista; cambio climático.

Informe España 2018: 25 years building a narrative about our country

ABSTRACT: This article provides a brief overview of the history and importance of global social reports in Spain, focusing attention on the report of the Encuentro Foundation/Cátedra J. M. Martín Patino de la Cultura del Encuentro. The two and a half decades of uninterrupted annual publication allow us to reconstruct an account of the social, economic and political evolution of our country, which today, according to the *Informe España 2018*, faces four major challenges: changes in employment and work, demographic, territorial and environmental changes.

KEYWORDS: social reporting; employment; low fertility; depopulation; immigrant youth; nationalist vote; climate change.

1. Los informes sociales globales en España

Hace algo más de 50 años se inició lo que Rafael López Pintor denominó “la tradición de informes sociales en España”¹. En 1965, Cáritas publicó la primera parte del *Plan CCB (Comunidad Cristiana de Bienes)*², y en 1966 vio la luz el primer informe de la Fundación FOESSA (Fomento de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada)³; este último provocó en nuestro país un verdadero y amplio interés por la sociología y en particular por los informes sociales globales. La importancia del informe FOESSA –y de las múltiples iniciativas que siguieron su estela– radica en el relevante papel que desempeñaron desde mediados de los años sesenta del siglo pasado en la introducción en el pensamiento y, sobre todo, en la investigación sociológica española de las nuevas corrientes de la sociología empírica. Por primera vez nuestro país se situaba a la vanguardia internacional en un “producto sociológico”

que se extendió rápidamente por los países desarrollados, hecho que no deja de sorprender y extrañar dada la escasa institucionalización académica de la sociología en nuestro país en aquel momento y la consideración de sospechosa que acompañaba a esta disciplina entre bastantes de los dirigentes del régimen franquista⁴.

Desde entonces, y sobre todo a partir de 1990, proliferan este tipo de informes en nuestro país hasta contabilizar al menos 19 iniciativas de todo tipo de organizaciones: organismos públicos (Consejo Económico y Social, INE), entidades financieras (BBVA, Caja Madrid, BBK, Banco Urquijo, ICO), fundaciones y organizaciones públicas y privadas (Fundación de las Cajas de Ahorros, Fundación Monea y Crédito, Fundación Sistema, Fundación ONCE, Fundación Ramón Areces, Fundación Hogar del Empleado, Fundación Fernando Abril Martorell, Instituto de Estudios Económicos, Fundación Or-

¹ R. LÓPEZ PINTOR, “La tradición de informes sociales en España”, *Saber Leer* 56 (1992), 8-9.

² CÁRITAS ESPAÑOLA (1965): *Plan CCB*, tomo I, Editorial Euramérica, Madrid 1965.

³ FUNDACIÓN FOESSA, *Informe Sociológico sobre la situación social de España*, Editorial Euramérica, Madrid 1966.

⁴ Baste recordar a este respecto que la primera facultad de sociología en la universidad pública española no se crea hasta 1971, cinco años después de la publicación del primer informe FOESSA. Por tanto, hasta los mismos términos “sociología” y “sociólogo” o “socióloga” resultaban completamente ajenos o desconocidos a la inmensa mayoría de la población.

tega y Gasset-Gregorio Marañón), universidades (Universidad Complutense, UNED, Universidad Autónoma de Madrid, Universidad de Alicante). Prácticamente todas estas iniciativas manifestaban su vocación de continuidad y periodicidad, como un elemento fundamental para el seguimiento e interpretación de la realidad social de nuestro país. Hoy sobreviven apenas tres: el informe FOESSA, la memoria anual del Consejo Económico y Social y el informe anual de la Cátedra José María Martín Patino de la Cultura del Encuentro de la Universidad Pontificia Comillas (antes informe de la Fundación Encuentro)⁵.

2. El informe de la Fundación Encuentro/Cátedra J. M. Martín Patino de la Cultura del Encuentro

En 1994 se publicó el primer informe de la Fundación Encuentro, en diciembre de 2018 se presentó el número 25 de la serie: dos décadas y media de publicación anual ininterrumpida. Este informe no habría visto la luz ni hubiera tenido la continuidad que lo distingue de otras muchas iniciativas simila-

res sin el empeño personal de José M^a Martín Patino. La temprana experiencia de Europa y de la democracia –a través de sus estudios en Italia y en Alemania en los años cincuenta–, el contacto directo con el desarraigo social de la inmigración española, el horror sufrido en propia carne de una confrontación fratricida que buscaba la aniquilación del adversario y la destrucción del diálogo, la formación como principio de la emancipación personal y social y del progreso y desarrollo, la vivencia de la apertura al mundo secular del Concilio Vaticano II, el compromiso por alcanzar la democracia, la voluntad inquebrantable de consenso y de diálogo, el empeño en la formación y consolidación de una ciudadanía y una sociedad verdaderamente europeas y democráticas... son todos factores que están detrás de su decisión de iniciar la andadura de la Fundación Encuentro y de su informe.

Pero ese mismo empeño personal no se entendería en toda su profundidad y significación –que desborda claramente los límites de una decisión individual– si no se integra en un horizonte de comprensión que vincula esa decisión a una historia personal enraizada en múltiples contextos sociales y tradiciones de pensamiento. Hay una clara línea de continuidad

⁵ Los 25 informes de la serie se hallan disponibles en acceso gratuito en <https://blogs.comillas.edu/informeespana/>

intelectual del informe de la Fundación Encuentro/Cátedra J. M. Martín Patino con la perspectiva regeneracionista y reformista que se manifiesta en el Instituto de Reformas Sociales, en Joaquín Costa y vuelve a emerger con el informe FOESSA, en un intento de salir del bucle estéril y empobrecedor en el que durante siglos quedó encerrada la interpretación de nuestra realidad; una tradición reformista y regeneracionista, abierta a Europa, lúcida ante “los problemas” más que ante “el problema” de España y cuyas raíces se pueden rastrear en la fallida Ilustración española y en numerosas obras publicadas desde comienzos del siglo XIX⁶. En los capítulos introductorios (denominados Consideraciones Generales) de los sucesivos informes abunda la referencia a la confianza, la responsabilidad, el diálogo, la integración social, la participación social y política, la violencia, la laicidad, la ética pública, la justicia... términos con los que se teje un discurso de honda raigambre en la construcción de una España mejor: más desarrollada, más culta, más integrada, más cívica.

⁶ Paradigmática a este respecto se puede considerar la obra *Cartas desde España* de José M.^a Blanco White.

El aluvión de informes sociales globales de la década de los noventa –y, entre ellos, el de la Fundación Encuentro– no es ajeno al hecho de que, tras nuestra incorporación política a la Comunidad Económica Europea en 1986, quedara pendiente una nueva fase reformista, una modernización social y económica que nos integrara definitivamente en la tantas veces anhelada Europa. Hoy comprobamos que, tras un evidente progreso económico e importantes cambios sociales e institucionales, como país aún nos queda un largo trecho por recorrer para lograr la plena modernización no solo social y económica sino también política y de ciudadanía.

Los temas abordados en el informe se inscriben mayoritariamente en los diez grupos que se establecieron en los años ochenta en la publicación de la OCDE *Living Conditions in OECD Countries: A Compendium of Social Indicators*⁷: población; familia y relaciones sociales; educación; trabajo; renta, distribución y consumo; protección social; salud; entorno físico; cultura y ocio; y cohesión y participación social. Dentro de este elenco, el informe de la Fundación

⁷ OECD, *Living Conditions in OECD Countries: A Compendium of Social Indicators*, OECD Social Policy Studies, París 1986.

Encuentro/Cátedra J. M. Martín Patino ha dedicado especial atención a los temas relacionados con el Estado de bienestar, dado que los 25 años que lleva publicándose coinciden con el período de construcción en nuestro país de una arquitectura institucional en este ámbito equiparable –aunque aún con evidentes déficits en algunas políticas– a la de los países de nuestro entorno europeo.

Esta visión más institucional se ha visto complementada con otros enfoques. Por un lado, el informe de la Fundación Encuentro/Cátedra J. M. Martín Patino ha prestado especial atención a la perspectiva de los actores sociales. Los contenidos son básicamente comunes con los enfoques más institucionales, pero la visión desde los actores resalta el aspecto de construcción social de la realidad, de intervención y empoderamiento de los sujetos. Este proceso resulta especialmente claro en el caso de las mujeres, que se han convertido en la verdadera fuerza de tracción de los principales cambios sociales y económicos que se han producido en la sociedad española en las últimas décadas. Lo mismo cabe afirmar de los inmigrantes y de las personas mayores. Incluso fenómenos como el de la globalización e Internet y las tecnologías de la información y la comunicación parecen haber ad-

quirido esa condición de actores sociales dotados de voluntad.

En el informe también ha tenido una presencia muy destacada el proceso de distribución territorial del poder, tanto en su implantación en las principales políticas públicas (educación, sanidad, servicios sociales...) como en su mismo desarrollo político y legislativo y en su valoración por parte de los ciudadanos. La perspectiva territorial se ha completado con una atención también bastante continuada al eje mundo rural/mundo urbano. Finalmente, el informe ha abordado igualmente temas que no son tan habituales en los informes sociales globales como el de las infraestructuras de transporte, el agua, el urbanismo, las energías renovables y el cambio climático o las tecnologías de la información y la comunicación. Son todos ellos aspectos que influyen de una manera cada vez más determinante en la vida de las personas y de la sociedad y en los que los factores sociales y de opinión pública adquieren una relevancia cada vez mayor. Esta amplitud y multidimensionalidad de los temas abordados exige y refuerza el carácter netamente interdisciplinar de sus colaboradores: sociólogos, economistas, demógrafos, pedagogos, ingenieros, empresarios,

arquitectos, psicólogos, geógrafos, médicos...

3. *Informe España 2018: cuatro grandes retos de la sociedad española*

En el *Informe España 2018* se abordan los que seguramente constituyen los cuatro grandes retos o desafíos que afronta la sociedad española en la actualidad. Ciertamente, si se echa la vista atrás y se analizan los temas que han ido apareciendo en el informe, estos cuatro retos constituyen la espina dorsal de su estructura.

El primero es el reto en *el mundo del empleo y del trabajo*. El empleo constituye el eje alrededor del cual pivota la estructura económica, social y política en un Estado social y democrático de derecho y en su correlato del Estado de bienestar. Asistimos a cambios profundos y probablemente permanentes en el mundo del trabajo y del empleo que están impactando de lleno en los grandes contratos que sostienen y dan coherencia a nuestra sociedad. En el capítulo “El empleo creado tras la Gran Recesión”⁸ se analiza con detalle la

evolución del empleo en el período 2013-2016. Los resultados ponen de manifiesto, a partir de los datos de la Muestra Continua de Vidas Laborales, correspondientes a más de 1,4 millones de personas residentes en España, la creciente pulverización⁹ –la fragmentación desordenada y debilitadora– del empleo en nuestro país: más de la mitad de las nuevas contrataciones tuvieron una duración entre 1 y 15 días y solo el 7% superaron el año. A riesgo de caer en un esquematismo simplificador, tenemos que ser conscientes de que un empleo *low cost* puede acabar teniendo su correlato *low cost* en la sociedad y en la política, como desgraciadamente estamos viendo. Que las generaciones más jóvenes carguen con las consecuencias más negativas de este nuevo modelo laboral no es solo inadmisibile desde un punto de vista moral; cuestiona de raíz la sostenibilidad económica, social y política de una sociedad democrática, solidaria y digna.

El segundo gran reto que analiza el informe de este año es *el demo-*

⁸ Sus autores son Rosa Santero, Belén Castro y Víctor Martín, de la Universidad Rey Juan Carlos.

⁹ Daniel Innerarity ha utilizado recientemente (véase “El año de la volatilidad”, *El País*, 30 de diciembre de 2018) la expresión “mundo gaseoso” para, con un contenido similar, poner de manifiesto la superación en el momento actual de la metáfora del “mundo líquido” de Zygmunt Bauman.

gráfico, focalizado en dos temas: la baja fecundidad y la integración de los que hemos denominado los hijos de la inmigración.

Por lo que se refiere al tema de la baja fecundidad, analizado en el capítulo “El desafío de la baja fecundidad en España”¹⁰, más allá del dato conocido de 1,3 hijos por mujer, muy alejado del nivel de reemplazo, es fundamental entender que esa cifra no es más que el compendio o el corolario de una serie de desequilibrios estructurales que afectan a la sociedad española y que conducen a una costosa disociación personal y social entre la realidad y el deseo. Los crecientes obstáculos que encuentran los jóvenes para su emancipación económica y residencial, la precariedad laboral que afecta a muchos trabajadores (también de manera más acusada a los jóvenes y personas en edad de procrear), las dificultades de conciliación –que sitúan muchas veces a los adultos jóvenes, y sobre todo a las mujeres, ante el dilema de apostar por una carrera profesional de calidad o formar y disfrutar de una familia– y la desigualdad de género en las responsabilidades de cuidados son factores fundamentales para

entender un proceso con consecuencias de enorme calado para la configuración de la actual y, sobre todo, de la futura sociedad española.

La inmigración constituye la otra cara de la moneda del desafío demográfico. En el informe hemos seguido desde sus inicios un proceso que ha modificado quizás para siempre nuestra sociedad y que seguramente lo hará aún más en el futuro. En 1996 el informe de la Fundación Encuentro abordó por primera vez esta cuestión: la población extranjera en 1993 no llegaba a medio millón de personas (el 1,1% de la población total, el porcentaje más bajo de la OCDE y de la UE) y dos de cada tres provenían de países de la UE y de América del Norte. En 2017 más de 6 millones de residentes en España habían nacido en otro país (un 13% de la población total, el más alto de la UE tras Suecia) y superaban el medio millón los denominados inmigrantes de segunda generación, nacidos en España de padres inmigrantes. Ningún país de nuestro entorno ha vivido un proceso tan rápido y tan profundo.

La dura crisis económica de 2008 puso a prueba nuestro modelo de integración y los resultados hasta ahora pueden calificarse de satisfactorios: no se han registrado por

¹⁰ Sus autoras son Teresa Castro (CSIC), Teresa Martín (CSIC), Julia Cordero (Universidad Complutense) y Marta Seiz (UNED).

el momento brotes significativos de xenofobia en un contexto económico y laboral muy complicado. El reto actual se sitúa en la segunda generación. La experiencia de otros países, como Francia, hace necesario prestar atención a este proceso. En el capítulo “Los hijos de la inmigración en España: valores, aspiraciones y resultados”¹¹ se analiza la situación de este colectivo: presentan un rendimiento educativo más bajo que el de los autóctonos, pero esto no se debe a su condición de hijos de inmigrantes sino a la menor acumulación de recursos en sus hogares; se ven afectados en mayor medida por procesos como la separación de los padres que pueden incidir en su bienestar personal y, aunque tienen expectativas vitales ligeramente diferentes a las de los autóctonos (formación de hogares, emparejamiento), tienden claramente a la convergencia, como ya ocurre en el comportamiento reproductivo.

El desafío territorial es el tercer gran reto que se aborda en el informe. En este caso también bajo una doble perspectiva, que podemos denominar política y geográfica.

En relación con la perspectiva política, no es preciso enfatizar la importancia del proceso que se está viviendo en Cataluña en relación con lo que podemos denominar movimientos independentistas o soberanistas. En un tema tan complejo y con tanta carga emocional creemos que es importante propiciar acercamientos que nos ayuden a entender, parafraseando la conocida expresión de Ortega y Gasset, por qué pasa lo que nos pasa. Las personas, las situaciones y decisiones personales, son importantes, pero más como precipitadores o catalizadores de procesos más profundos que recorren las sociedades que como causas determinantes. En el capítulo “Las bases sociales y actitudinales del voto nacionalista en España: Cataluña, Galicia y el País Vasco”¹² se analizan los resultados electorales en esas tres comunidades autónomas desde el inicio del actual período democrático en 1977. La evolución divergente tanto en resultados electorales como en el perfil demográfico, socioeconómico e identitario de los votantes de los partidos políticos nacionalistas constituye un factor muy relevante tanto para entender lo que ha ocurrido hasta ahora como para

¹¹ Sus autores son Amparo González Ferrer (CSIC) y Héctor Cebolla Boado (UNED).

¹² Sus autores son Santiago Pérez-Nievas y José Rama Caamaño, de la Universidad Autónoma de Madrid.

buscar las necesarias respuestas a un problema en el que nos jugamos el futuro de nuestro país.

Por lo que se refiere a la perspectiva geográfica, la despoblación del medio rural (lo que se ha denominado con un término que ha hecho fortuna “la España vacía”) ha sido también una preocupación constante de nuestro informe. En el capítulo titulado “Más allá del tópico de la España vacía: una geografía de la despoblación”¹³, se afirma que la España vacía no es aún la España abandonada. La clave en este caso, como en tantos otros, no está ni en los sustantivos ni en los adjetivos, sino en los más humildes adverbios. Ese aún, ese todavía no –discutible y discutido, sin duda– es fuente de cierta esperanza, pero es sobre todo una exigencia de compromiso activo y activador por parte de la sociedad y de los poderes públicos para hacer posible que las personas que viven en el medio rural no sigan siendo menos iguales –parafraseando la conocida expresión de George Orwell en *Rebelión en la granja*– o, en expresión más común, ciudadanos de segunda clase. La despoblación amenaza la conservación de nuestros paisajes culturales, los espacios en los que

y con los que se construye nuestra identidad como personas y como sociedad. Lo sucedido recientemente en Portugal, Grecia o algunas zonas de California y también de nuestro país pone de manifiesto que el abandono del territorio, de la necesaria simbiosis entre ser humano y naturaleza, tiene unos costes muy superiores a los que imaginamos y no solo para el medio rural.

El cuarto gran reto que afrontamos como sociedad es *el medioambiental*, con el cambio climático como principal manifestación. Resulta difícil no quedar prisionero de las imágenes recurrentes y cada vez más habituales de la reducción de la capa de hielo en la Antártida y en el Ártico, de la sucesión sin solución de continuidad de prolongados períodos de sequía y graves inundaciones, del incremento de episodios de temperaturas extremas, de la extensión de enfermedades tropicales, de la multiplicación de incendios devastadores... Son fenómenos con un impacto económico y social creciente y con un enorme potencial de reconfiguración de la vida de las comunidades tanto en el ámbito nacional como internacional. La tentación de caer en un pesimismo antropológico paralizante o en una no menos paralizante banalización es evidente. En el capítulo “El impac-

¹³ Su autor es José María Delgado Urrecho, de la Universidad de Valladolid.

to social del cambio climático: la metamorfosis social como ventana de oportunidad”¹⁴ se propone una ciudadanía climática global-local, como verdadera palanca de cambio, de metamorfosis de la sociedad, la economía y la política tanto a nivel mundial como a nivel local.

Frente a estos retos mayúsculos que afronta la sociedad española, surge inmediatamente la pregunta, ¿estamos preparados para superarlos? La sucesión de los 25 informes que año tras año han ido apareciendo constituye un verdadero relato, la historia de una sociedad que ha cambiado profundamente en apenas dos décadas y media, que ha conseguido dar una respuesta razonable, aunque siempre mejorable, a procesos de enorme impacto y complejidad que han hecho del nuestro un país equiparable a aquellos en los que Ortega y Gasset veía la solución al inveterado problema de España. En el capítulo “Cambio de valores y cultura cívica en España, 1981-2014”¹⁵ se estudia en perspectiva comparada ese “cómo hemos cambiado” en las últimas

décadas, a partir de los datos de la Encuesta Mundial y la Encuesta Europea de Valores y la teoría de valores emancipadores de Christian Welzel. Los resultados dejan un sabor agrídulce, y nos invitan a huir tanto del fatalismo como de la complacencia, dos de nuestras seculares respuestas como país a los desafíos a los que históricamente nos hemos enfrentado. El cambio cultural producido en nuestro país en las últimas décadas no es homogéneo y se caracteriza por una modernización asimétrica: hoy día España es uno de los países más avanzados en el apoyo a la libertad en decisiones individuales y en la oposición a la discriminación por razones de género o estatus, pero se halla bastante rezagado en lo que se refiere a la expresión de las opiniones propias y a la autonomía individual.

Este proceso de modernización evidente pero asimétrica aparece también reflejado en las Consideraciones Generales del informe, redactadas por Rafael López Pintor, uno de los referentes históricos de la sociología en nuestro país y con una dilatada experiencia internacional en el ámbito de las Naciones Unidas. Para López Pintor, el informe de la Cátedra José María Martín Patino de la Cultura del Encuentro se sitúa en la arraigada tradición de los

¹⁴ Sus autores son Mercedes Pardo (Universidad Carlos III) y Jordi Ortega (Universidad de Barcelona).

¹⁵ Sus autores son Juan J. Fernández y Rubén Díez, de la Universidad Carlos III.

informes con un diseño estratégico y valorativo, que responden a una visión del mundo deseado en consonancia con orientaciones de valor social y político. Los 25 informes publicados han ido reflejando y relatando la cambiante situación económica, social y política de un país que, aun reconociendo los muchos déficits aún pendientes y los retos que acabamos de señalar y otros muchos, ha alcanzado la mejor posición de los últimos siglos. Concluye López Pintor su texto afirmando: “Los informes fueron concebidos con la mirada puesta en el futuro y en tal rumbo se han mantenido, guiados por la aspiración y el esfuerzo de mejorar la sociedad, en donde reside lo mejor del ser humano, la solidaridad en libertad”.

4. Los informes sociales globales hoy

Los informes sociales globales son fruto del encuentro interdisciplinar entre los ámbitos analizados, entre diferentes perspectivas metodológicas y enfoques analíticos y entre distintas interpretaciones. Todo ello con el fin de intentar captar las continuas interacciones, interdependencias y el dinamismo que definen la realidad de cualquier sociedad.

En estos tiempos de *fake news*, *re-tuits*, *bots*, ficción y representaciones; en estos tiempos en que, como señaló hace ya tiempo Ignacio Ramonet¹⁶, comunicación e información son cada vez más conceptos enfrentados; en estos tiempos en los que el teorema de Thomas “si las personas definen las situaciones como reales, estas son reales en sus consecuencias” lleva a una pugna constante por el relato; en estos tiempos necesitamos recuperar el sentido más primigenio de las palabras y la fidelidad a la realidad. Es verdad que la realidad no existe como un en sí inmutable, sino que se construye socialmente, pero no toda construcción de la realidad es igualmente válida. Sin códigos compartidos y aceptados no hay posibilidad de comunicación ni diálogo por medio del cual podamos llegar a definir nuestra realidad y formular e implementar un proyecto común.

Ese es el sentido de los informes sociales globales y en particular del informe de la Cátedra José María Martín Patino de la Cultura del Encuentro: contribuir a la construcción de nuestra realidad social y política aportando al debate público análisis rigurosos, basados en datos y en un lengua-

¹⁶ I. RAMONET, *La tiranía de la comunicación*, Editorial Debate, Madrid 1998.

je asequible acerca de los temas que preocupan o que deberían preocupar a los ciudadanos. Un sentido y una función que siguen estando plenamente vigentes hoy, en la era de la hiperconectividad, de las redes sociales y del *big data* y en un contexto social y político donde el populismo y las visiones simplistas y maniqueas de la realidad adquieren un protagonismo creciente. Si lo primero nos enfrenta al reto paradójico del aislamiento, del refuerzo endogámico de los grupos, de la simplificación y degradación del discurso público y en público y del dominio de los “algoritmos”, lo segundo conduce a la dialéctica de la división

y el antagonismo como principio supuestamente regenerador de la democracia en detrimento del consenso consociativo sobre el que se ha basado la construcción de las sociedades y los Estados europeos desde mediados del siglo XX. En este contexto actual, los informes sociales globales pueden y deben ser instrumentos de la cultura del encuentro, tan necesaria en tiempos marcados por el desconcierto, la desconfianza y el miedo ante la profunda transformación de aquellos elementos que han dado consistencia y continuidad al mundo y a la sociedad en la que vivimos. ■

El coche, los “chalecos amarillos” y el *Rassemblement National*

Hervé Le Bras

Demógrafo, historiador, director de investigación emérito del Institut National d'Études Démographiques (INED) y director de estudios de la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS)*
E-mail: herve.le-bras@ehess.fr

Recibido: 4 de mayo de 2019
Aceptado: 7 de junio de 2019

RESUMEN: El presente artículo contextualiza la génesis del movimiento de los “chalecos amarillos” en Francia desde una perspectiva sociológica, tomando en cuenta el contexto histórico en el que se produce, así como el papel clave que la demografía y el automóvil han jugado.

PALABRAS CLAVE: Francia; chalecos amarillos; demografía; automóvil; *Rassemblement national*.

The car, the “yellow vests” and the *Rassemblement National*

ABSTRACT: This article contextualizes the genesis of the “yellow vest” movement in France from a sociological perspective, taking into account the historical context in which it takes place, as well as the key role that demography and the automobile have played.

KEYWORDS: France; yellow vests; demographics; automobile; *Rassemblement national*.

1. Introducción

¿Qué tienen en común el surgimiento del movimiento de los “chalecos amarillos” y el movimiento *Rassemblement National* (RN)? Podría ser ... ¡el coche! En

efecto, el movimiento del “chaleco amarillo”, tras la aparición de la RN, nos recuerda el papel de la movilidad física en los cambios de la sociabilidad y sus crisis. Además, los “chalecos amarillos”

* Este artículo fue publicado originalmente en abril de 2019 en *Revue Études*. Agradecemos a François Euvé, su editor, permitirnos traducirlo y adaptarlo.

siguen significándolo simbólicamente, aparcando en las rotondas, destruyendo sistemáticamente los radares de carretera y, lo que es más sencillo, llevando este chaleco amarillo obligatorio en cualquier coche.

Al añadir un pequeño impuesto al combustible, el gobierno no pensó que desencadenaría el movimiento de los “chalecos amarillos”. A la subida provocada por el aumento del precio del petróleo hay que añadir el hecho de que estos pocos céntimos de euro deberían haber pasado casi desapercibidos. Con esta medida se trató de hacer un gesto ecológico que podría mitigar las malas noticias del aumento de las emisiones de carbono en Francia. Los sucesos posteriores han demostrado el alcance del error.

En primer lugar, el aumento de los impuestos se produjo tras una serie de medidas adoptadas a expensas del vehículo privado. En primer lugar, la reducción del límite máximo de velocidad en las carreteras a 80 km/h a partir del 1 de julio de 2018 provocó una violenta oposición en las zonas rurales. Una petición de cancelación había recogido casi un millón de firmas. Luego, la moratoria sobre los vehículos diésel y la consiguiente dificultad para revenderlos. Para colmo, las condiciones para el control reglamentario de los vehículos

debían reforzarse inicialmente antes del 1 de enero de 2019. Sin embargo, el costo de estos controles ha aumentado rápidamente en los últimos años, lo que se suma al ya elevado presupuesto que las personas gastan en sus automóviles. El impuesto ecológico fue la gota que colmó el vaso.

Aunque la ceguera del gobierno vino de una causa más profunda. Los responsables de la toma de decisiones y sus asesores consideraban que el automóvil no era más que una comodidad comparable a un frigorífico o un televisor. Dada su remuneración y los vehículos de la empresa que a menudo se les asignan, incluidos los conductores, no estaban en condiciones de comprender la importancia del automóvil para la gente. Como mucho, después de haber observado a veces el apego de los conductores a su vehículo y la irritabilidad que mostraban cuando lo tocaban, pensaron que se trataba de un reflejo psicológico. Sin embargo, para el conductor, el coche es una segunda piel. Cualquier golpe que reciba es considerado un ataque a su propio cuerpo. Algunos incluso comparan la situación con la del feto bañado en líquido amniótico, el coche causando la regresión a la etapa prenatal, convirtiéndose en un útero materno.

2. Violación del pacto implícito entre el Estado y los automovilistas

En realidad, para los franceses comunes, el coche representa tanto un coste considerable como un elemento esencial de su libertad. Un indicio importante de ello fue la geografía de los “chalecos amarillos” durante la primera y más masiva manifestación del 17 de noviembre de 2018. El Ministerio del Interior, al haber publicado ese día un rango (bastante amplio) del número de manifestantes por departamento, hace posible calcular la intensidad de la movilización dividiendo este número por la población del departamento en cuestión. A pesar de la incertidumbre de este tipo de datos, el mapa muestra diferencias muy grandes y, sobre todo, una estructura bien conocida por los geógrafos como la “diagonal del vacío”.

Los “chalecos amarillos” son, en efecto, los más frecuentes en una franja del territorio actual de las Ardenas, al sur del Cantal, en la que la población, ya de por sí escasa, sigue disminuyendo. Además, hay departamentos alpinos y pirenaicos, así como de la Bretaña central, que también están afectados por la desertificación. El único desacuerdo entre la presencia de “chalecos amarillos” y

la despoblación se refiere a la Alta Normandía y la Picardía occidental. No se pudo encontrar ninguna explicación convincente, es decir, válida en todos los casos, para esta excepción, que no invalida la observación general de la relación entre la propensión a convertirse en “chaleco amarillo” y la despoblación.

La consecuencia inevitable de la baja densidad y el declive de la población es la desaparición de los servicios públicos y privados. Las pequeñas gasolineras ya no están en uso, las maternidades y las clínicas están cerrando, al igual que las farmacias. Las tiendas locales están desapareciendo. Los médicos rurales no son reemplazados. La observación de campo es confirmada con gran precisión por las estadísticas. El INSEE ha elaborado un mapa detallado de los tiempos medios de desplazamiento en coche necesarios para llegar a una “cesta” de servicios, incluidos los que se acaban de mencionar y otros como la recogida, el correo, el juzgado de primera instancia, etc. La correspondencia con la geografía de la despoblación es casi perfecta. A lo sumo, la diagonal del vacío se extiende un poco más al sur, hacia el Aveyron y la Lozère.

3. La reciente acumulación de medidas antiautomotrices

Los departamentos del vacío diagonal no contribuyeron a los batallones más grandes de “chalecos amarillos” porque están relativamente poco poblados, pero registraron el mayor empuje, el mayor descontento. Dan sentido al movimiento confirmado por los eslóganes más frecuentes sobre el aumento del coste del combustible y la desaparición de los servicios públicos. Los franceses que viven lejos de los grandes centros han sentido la acumulación de medidas dirigidas contra el automóvil como una ruptura de un pacto implícito que el Estado había concluido con ellos. Si bien los servicios están desapareciendo, es necesario instalarse lejos de los centros de la zona periurbana para encontrar viviendas asequibles; a cambio, el Estado facilita la movilidad mediante el mantenimiento de una red de carreteras de calidad que permita un rápido acceso a los servicios y promueva el uso de vehículos privados.

De repente, este pacto fue cuestionado. Y lo que es más grave, la reciente acumulación de medidas anti-automotoras continuaría con un nuevo impuesto medioambiental que ha entado en vigor en enero de 2019 y un mejor control de los

vehículos. El automóvil, un instrumento esencial para mantener a la población en zonas despobladas o periurbanas, se ve amenazado y, con ello, la elección de la residencia de sus habitantes. En una encuesta Ifop-Fiducial realizada en noviembre de 2018 sobre el uso del automóvil, el 61% de las personas encuestadas en las zonas rurales se consideraban “muy dependientes” del automóvil (23% en la región parisina) y sólo el 2% se declaraba “no dependiente en absoluto” (24% en la región parisina).

4. Coste elevado

A diferencia de un refrigerador o un televisor, el coche es caro. Según un informe detallado, elaborado en marzo de 2018 por el Automobile Club de France, teniendo en cuenta la depreciación del vehículo, su mantenimiento, los seguros, el consumo de combustible, los peajes, etc., el gasto total de un Renault Clio que cubre 18.000 km al año es de 6.900 euros al año. Para un Peugeot 308 diésel, con el mismo kilometraje, asciende a 9.600 euros. Si buscamos el máximo ahorro y conducimos sólo 8.000 km con un Logan, sigue siendo 4.700 euros al año. Estas cifras deben compararse con las de la renta disponible por hogar, que tienen una mediana de 29.400

euros en los municipios con menos de 10.000 habitantes. Sin embargo, la mayoría de los hogares están motorizados. En los mismos municipios, el 48% posee dos o más coches, el 43% posee sólo uno y sólo el 9% no tiene vehículos. El número medio de vehículos por hogar es de 1,62. Para un hogar con una renta media disponible, es decir, 29.400 euros, que tiene un Clio y un Logan, los gastos anuales del coche ascienden a 11.600 euros. Absorben poco más de un tercio de sus ingresos.

Los promedios o medianas no describen situaciones individuales que siguen siendo muy variadas. Los hogares juegan con la edad del vehículo (el 40% tiene más de diez años), el mantenimiento y el uso compartido del coche (modestamente). Sin embargo, las diferencias sociales son pequeñas debido a la motorización general. Tanto si el cabeza de familia es un trabajador, un directivo o una “ocupación intermedia”, el número medio de vehículos por hogar sigue siendo más o menos el mismo en los municipios con menos de 10.000 habitantes (1,82 para los directivos, 1,73 para las ocupaciones intermedias, 1,70 para los trabajadores). El uso del automóvil no sólo genera impulsos psicológicos, sino que afecta profundamente al presupuesto real del hogar.

5. Fragilidad

Por lo que pudimos observar, los “chalecos amarillos” que vigilaban las rotondas no pertenecían a las clases más pobres. Casi siempre habían venido con su coche. Acampaban con comida y bebida. Pero probablemente se encontraban en una situación económica frágil. Debido a la hipoteca relacionada con el pago de su vivienda, debido a su casa no adosada (en promedio, 0,6 coches más por hogar viviendo en una casa no adosada que en un edificio de apartamentos), debido a los costes incurridos para sus hijos (porque a menudo son las familias con niños pequeños las que viven en zonas periurbanas), el equilibrio de su presupuesto es difícil. El vaso que ha desbordado la gota del impuesto ecológico no es sólo el vaso de los impuestos que pagan, ni el vaso del costo de sus vehículos solos, sino el vaso de todo su presupuesto.

Estas situaciones se han descrito a menudo como impuestas, como reclusiones debidas al coste de la vivienda urbana, como la única manera de escapar del clima en las ciudades y de otras razones económicas o psicológicas. Esta es una idea simplista del comportamiento humano. La mayoría de los hogares son víctimas

de mecanismos sobre los que no tienen control. Hacen elecciones con limitaciones, especialmente razonadas. Cada restricción es un elemento que se tiene en cuenta, pero no es el único que condiciona la decisión. La elección entre un pequeño apartamento de alquiler alto en la ciudad o un adosado más espacioso en los suburbios, por ejemplo, depende de la proximidad de las escuelas, del transporte público (en caso de avería de un vehículo), de los lugares de trabajo de los miembros de la familia, etc. Pero, al optimizar su elección, los hogares reducen su margen de seguridad. Ya sea que ocurra un accidente, un despido, la enfermedad de un niño, el fallo grave de un vehículo... y el equilibrio se ve comprometido. Una de las quejas recurrentes de los "chalecos amarillos" era que sus cuentas bancarias entraron en números rojos antes de fin de mes, lo que ilustra el estado de tensión en el que se encontraban, más que su pobreza.

Como factor agravante, el nivel de inseguridad ha aumentado con la liberalización del mercado laboral y la distancia de los servicios públicos en las zonas rurales. De todo esto, los responsables de la toma de decisiones apenas han sido conscientes. Viven en las ciudades quienes tienen unos ingre-

sos lo suficientemente altos como para no temer un desequilibrio en sus presupuestos (sólo el 37% de los hogares que trabajan en París poseen un coche). La evidencia del papel central del automóvil en el desencadenamiento de la crisis del "chaleco amarillo" se pone de evidencia en el hecho de que las ciudades y los centros urbanos apenas se movilizaron, porque el problema no les afectaba. Para las ciudades, los problemas más acuciantes son el desempleo, especialmente entre los jóvenes, y la discriminación racial. Así, la crisis del "chaleco amarillo" es lo contrario de la revuelta suburbana de 2005. El racismo y el desempleo entre una gran población joven no movilizó a los habitantes de zonas rurales en 2005. El aumento del coste del automóvil y su descrédito apenas afectará a los habitantes de las ciudades y los centros urbanos en 2018.

6. Estos movimientos son apolíticos o prepolíticos

Hasta aquí hemos descrito el punto de partida de la crisis, el momento en el que el movimiento tiene una gran coherencia. Pero, como el gobierno no lo entendía, se unieron múltiples demandas e insatisfacciones que hacían imposible cualquier síntesis y, por lo

tanto, cualquier respuesta política. El gobierno no puede reducir los impuestos ni mantener servicios no rentables en las zonas rurales. Incluso el referéndum de iniciativa popular (RIC), que parecía unificar las reivindicaciones del movimiento, no figuraba en la dispar lista de 42 reivindicaciones elaborada por algunos de los “chalecos amarillos”.

Las comparaciones de la crisis del “chaleco amarillo” con las revoluciones pasadas han sido frecuentes. Sin embargo, es más exacto comparar el movimiento actual con las recientes erupciones espontáneas, como la del movimiento “Caza, pesca, naturaleza y tradición” (CPNT), en el que el candidato Jean Saint-Josse obtuvo el 4,2% de los votos en las elecciones presidenciales de 2002, o la del movimiento “sombreros rojos”, que es más local, pero se refiere a una reivindicación similar a la de los “chalecos amarillos”. En ambos casos, la geografía del movimiento escapa a las divisiones políticas tradicionales, al igual que la geografía inicial de los “chalecos amarillos”.

Es una característica común de estos movimientos espontáneos expresar demandas que no estaban en las agendas de los partidos políticos. En este sentido, estos movimientos son apolíticos

o prepolíticos. ¿Significa esto que los “chalecos amarillos” están destinados a desaparecer como sus predecesores?

No hay reglas claras sobre esta cuestión. Las “gorras rojas” ganaron rápidamente su caso y no parecen haberse convertido en “chalecos amarillos”, sino en regionalistas. El CPNT ha ido desapareciendo gradualmente, absorbido por las corrientes dominantes en su región: el RN del Somme, la República insubordinada de Aquitania. “De pie de noche” se disipó sin dejar rastro. Los *indignados* españoles, por otro lado, están en el origen de uno de los cuatro principales partidos ibéricos, Podemos, y Occupy Wall Street impulsó la candidatura de Bernie Sanders para las primarias demócratas. Pero esta lista omite la principal, la erupción principal, la del Frente Nacional, que de repente apareció en las elecciones europeas de 1984, ganando el 11,3% de los votos, mientras que en las elecciones legislativas de 1978 había fijado un tope del 0,2% (se fundó en 1971). Mostraremos el papel que el coche ha desempeñado habitualmente en el ascenso de la familia Le Pen, no su propio coche, por supuesto, sino el de los votantes franceses.

7. La aparición del Frente Nacional

En las elecciones europeas de 1984, la distribución de los votos del Frente Nacional (FN) fue extraordinariamente clara. Su puntuación fue superior al 20% al norte de una línea que va de la desembocadura del Sena hasta el lago Lemán y en todos los departamentos de la franja mediterránea. Además, está el valle medio del Garona y el este de la región Rhône-Alpes. Después del primer estupor, los analistas trataron de entender el hecho. En primer lugar, vincularon el ascenso del FN a la rápida caída del voto comunista, del 18% en 1978 al 14,5% en la primera vuelta de las elecciones presidenciales de 1981, y luego al 11% en las elecciones europeas. Siempre es tentador imaginar que los extremos políticos se tocan, pero sobre el terreno no es así. La geografía de los votos comunistas en 1978 y 1981 no tiene nada que ver con los del FN en 1984.

Las explicaciones fueron extraídas de los argumentos electorales del FN, que se pueden resumir, más o menos, en la lucha contra la inmigración y la inseguridad. En efecto, los inmigrantes magrebíes o turcos están presentes en los departamentos donde el FN obtienen sus mejores resultados, y estos son

también los departamentos donde la delincuencia es más frecuente. Se produce entonces una amalgama entre crimen, inmigración y extrema derecha: se supone que la inmigración alimenta la inseguridad y, ambas juntas, el voto del FN. Esta argumentación tropieza con una dificultad. Mucho antes del avance de las FN, la inmigración y la inseguridad ya eran mayores en los mismos lugares que en 1984. Si fueron el origen de la aparición del FN, este debería haber aparecido mucho antes, a finales del siglo XIX, en los años treinta o sesenta. Pero esperó hasta 1984 para despegar. Sin negar el papel de la inmigración y la inseguridad, otro factor fue necesario para desencadenar el voto del FN, ¿cuál? Muchas explicaciones han surgido sin ser coherentes con los datos: llegada de la izquierda al poder, aumento del desempleo, miedo a bajar de categoría con la desaceleración del crecimiento económico, etc.

Sin embargo, si partimos de los dos argumentos principales de Le Pen -inmigración e inseguridad- estos tienen, si no una causa común, al menos el mismo terreno: la aglomeración de la población. Los inmigrantes que en ese momento constituían una mano de obra poco cualificada o no cualificada estaban presentes principal-

mente en las proximidades de las industrias, es decir, en el noreste del país, o en ciudades o grandes aldeas en las que había estratificación social. Resultaba más difícil encontrar empleo en las zonas rurales. Del mismo modo, desde el trabajo de los criminólogos del siglo XIX, sabemos que la delincuencia aumenta con la consolidación de la población. En consecuencia, el voto del FN debería ser más alto en las ciudades y tanto más cuanto que son importantes. Sin embargo, este no fue el caso. En 1984, no había prácticamente ninguna diferencia en la intensidad del voto en función del tamaño de los municipios. La principal diferencia era entre departamentos y, más concretamente, como hemos visto, entre grandes áreas regionales.

Sin embargo, entre las regiones francesas existe una diferencia muy antigua en cuanto a la población o, si lo prefiere, en cuanto a la agrupación de la población. En una mitad de Francia, al menos desde la época carolingia, los agricultores vivían en aldeas rodeadas de campos abiertos; en la otra mitad, por el contrario, los agricultores estaban dispersos en aldeas o incluso en granjas aisladas en el campo. Incluso hoy en día, esta división del territorio sigue siendo muy visible, ya sea viajando por el país o

simplemente comparando mapas a gran escala. En todo el oeste y el suroeste, todavía hay multitud de lugares habitados, mientras que en el noreste y alrededor del Mediterráneo, las viviendas se agrupan en pueblos de la zona rural. Esta diferencia en la población parecía lo suficientemente grande como para que los censos la midieran hasta hace poco. Como era de esperar, esta geografía permanece inalterada, a pesar del éxodo rural y el crecimiento urbano. La piedra es más resistente al tiempo que los hombres.

Sin embargo, el mapa del tamaño de la población aglomerada es prácticamente una calcomanía del tamaño de las puntuaciones del FN. Tomemos como ejemplo la situación de 1872. La población está masivamente agrupada al norte de la línea Le Havre-Ginebra tan relevante para el voto del FN. La fuerte aglomeración se observa también en las orillas del Mediterráneo, así como en el este de la región Rhône-Alpes, correlacionándose de nuevo con el voto al FN. La única diferencia notable se refiere al valle medio del Garona y a los departamentos de los Pirineos, desde el Ariège hasta el Atlántico.

La diferencia que, sin encontrarla, se había buscado más arriba entre las ciudades y el campo,

es en realidad dentro del campo, oponiendo las llanuras abiertas y sus aldeas al *bocage* y sus aldeas. La brecha en la intensidad de la migración y la delincuencia entre estos dos países se está volviendo comprensible. El adagio favorito de los criminólogos lo dice sin ambages: la aglomeración de la población es “criminogénica”. En la década de 1890, Alphonse Bertillon (1853-1914) había llegado a relacionar el número de crímenes cometidos en París con el ancho de las calles. En cuanto a la migración, la agrupación de la población le es favorable porque conduce a una mayor estratificación social y ofrece oportunidades de vivienda y empleo, incluso precarias, para los recién llegados. Para convencerse, basta con imaginar las perspectivas que un migrante tendría en una granja de la Vendée, en comparación con las que encontraría en un pueblo de Picardía o Lorena.

Ahora bien, si tenemos una explicación, previa a los dos supuestos determinantes del voto del FN, el enigma de este voto se hace aún más profundo. ¿Por qué un grupo de población presionaría para que se votara por la extrema derecha? Para entenderlo, hay que dar un gran salto al pasado, antes de volver al presente inmediato.

8. “Así que el pasado manda en el presente”

En un libro notable, *Les caractères originaux de l'histoire rurale française* (1931), Marc Bloch (1886-1944) analizó en detalle la formación y el mantenimiento de campos abiertos y arboledas durante más de mil años. Mostró su relación con el uso del arado (remano) de un lado y del arado de reja del otro, y con la práctica de la rotación trienal para el primero y la rotación bienal para el segundo. Sobre todo, destacó cómo estas causas materiales contribuyen a las diferencias en mentalidad: “Un régimen agrario no sólo se caracteriza por una sucesión de culturas. Cada uno de ellos forma una compleja red de recetas técnicas y organización social”, escribió.

En las áreas de campo abierto, la presión de la pequeña comunidad de la aldea era muy fuerte. No sólo se realizaba el trabajo agrícola en común, sino que no era posible elegir el cultivo que se iba a cultivar en la parcela. El terruño se dividió en tres “soles”, cada uno de los cuales se dedicaba íntegramente a una de las tres fases de la rotación de cultivos. No podíamos cortar el trigo con una guadaña sino con una hoz porque teníamos que dejar una paja lo suficientemente alta como para que todos

pudieran recuperarse. Los animales domésticos se reunían en un baño común que pastaba todos los barbechos. En las praderas, sólo el “primer pelo”, es decir, la primera siega, pertenecía al propietario.

Por el contrario, en las arboledas, cada uno tenía el control de su propia parcela. No sólo eligió qué cultivo poner, sino que también era dueño de los derechos de pastoreo de sus animales. Sobre los pueblos del Este, Bloch señala: “Un régimen así sólo podría nacer gracias a una gran cohesión social y a una mentalidad necesariamente comunitaria”. A esto se oponía “una antítesis asombrosa”, el régimen “de recintos” marcado por un “individualismo ambiental”. Para escapar de una comunidad casi asfixiante, los habitantes de los pueblos al aire libre mantenían un jardín cerrado alrededor de sus casas donde podían cultivar verduras y frutas. Por el contrario, las aldeas tipo *bocage* incluían más comunas ingratas, páramos y tierras que podían ser apropiados temporalmente por cualquier habitante, principalmente los que estaban apretados, lo que abrió un poco las puertas a las prácticas de la comunidad.

Así, “las características materiales no eran más que un signo de realidades sociales profundas”. En Francia coexistían dos socie-

dades opuestas. En los países con campos abiertos, era necesario preservar un poco de privacidad, independencia y evitar una comunidad invasora. En el campo, por el contrario, era necesario luchar contra el aislamiento excesivo, ir hacia los demás, de ahí estas fiestas y bodas bretonas que a veces duraban varios días o esta huerta de la Vendée gracias a la cual los matrimonios se formaban, el domingo después de la misa, en el suelo de las posadas. Hasta los años 60, estas características no cambiaron mucho, a pesar del éxodo rural. Los que se quedaron conservaron su moral. Los que se fueron quedaron impregnados de la mentalidad de sus lugares de origen.

9. Accidente automovilístico

En los años 50, el coche privado era un privilegio de la clase alta. En 1950, sólo 2,3 millones de hogares tenían uno. Pronto, se generalizó: 6 millones de vehículos en 1960, 13,5 millones en 1970 y 21 millones en 1980. La libertad de movimiento que proporciona el automóvil ha tenido efectos radicalmente diferentes en los dos tipos de población. En zonas de campo abierto donde, además, los pueblos eran bastante pequeños, se despojaron de sus negocios y

servicios. Los habitantes escaparon de la comunidad, saliendo para trabajar afuera y reabastecerse de combustible. Su mentalidad, que tendía a protegerlos de la comunidad, se angustió porque se vieron privados de ella. Para utilizar la jerga moderna, han perdido el vínculo social sin la capacidad de recrearlo fácilmente; o, según la jerga sociológica, han caído en un estado de anomia.

Por el contrario, en las tierras de cultivo cercadas, el coche ha sacado a la gente de su aislamiento en sus granjas y aldeas. A partir de ahora, en lugar de ir al pueblo sólo para la misa dominical o para el mercado, podrían ir allí en pocos minutos con el más mínimo pretexto y encontrarse con sus compatriotas. El uso del automóvil estaba en línea con sus profundas tendencias a superar el aislamiento, mientras que contrastaba con las tendencias de la gente en zonas de campo abierto a mantener una distancia mínima de su comunidad.

En las zonas abiertas donde la desaparición de la comunidad había creado disturbios, ningún partido político tuvo en cuenta el malestar social que el coche había causado. El FN apareció entonces como un remedio, en parte porque estaba fuera de las formaciones políticas tradicionales, en parte porque sus dos ganchos -externo y de segu-

ridad- se adaptaban al estado de ánimo de las poblaciones así perturbadas. El extraño, porque sus vecinos y parientes en el espacio se estaban convirtiendo en extraños, lo que Jean-Marie Le Pen tradujo en un famoso eslogan en el que decía que prefería a sus hijos que a sus primos y a sus primos que a sus vecinos. Seguridad, porque la pérdida de los hitos tradicionales pone a las personas en un estado de inseguridad, independientemente de la realidad de la amenaza, que en realidad es mucho menor en las zonas rurales que en las grandes ciudades. Comportamientos similares se encuentran en los "chalecos amarillos" cuando celebran las reuniones sociales que experimentan en las rotondas, expresando así la soledad de su estado anterior.

Dos hechos importantes corroboran estos argumentos. En primer lugar, la distribución a gran escala del voto del FN ha cambiado muy poco en 35 años, con una concentración que permanece en una gran banda noreste y en los departamentos mediterráneos. En segundo lugar, debido a que las puntuaciones que inicialmente eran muy similares en las grandes ciudades, los municipios pequeños y rurales aumentaron gradualmente en el segundo y disminuyeron en el primero. En la primera vuelta de las

elecciones presidenciales de 2017, Marine Le Pen cayó por debajo del 5% en París, pero superó el 30% en los municipios de menos de 500 habitantes. La verdad de la votación, de hecho, se ha acercado más a su epicentro.

10. Antropología del automóvil

Contrariamente a aquellos, especialmente los ministros, que afirmaban que existía una concordancia entre el RN y los chalecos amarillos, los dos movimientos provienen de causas diferentes cuyo principal punto en común no es ni político ni económico, sino “automovilístico”. En un caso, la instalación del coche en el centro de la vida cotidiana; en el otro, el inicio de su desalojo y, en ambos casos, el impacto que ha tenido en la moral o, en términos más eruditos, en sus repercusiones antropológicas.

El automóvil es casi invisible en las ciencias sociales. Aparte del censo, las encuestas de opinión que desglosan sistemáticamente sus resultados por clase social, nivel de educación y edad no se centran en la motorización de los encuestados. Con demasiada frecuencia, la evolución de la moral está desconectada de la de las técnicas. Sin embargo, la moral tiene

poco dinamismo autónomo. Las reminiscencias del pasado sólo cambian bajo la presión de eventos externos, a menudo técnicos, de los que no son la causa. La aparición del automóvil y su uso generalizado no son el resultado de las tendencias comunitarias en las zonas de campo abierto o de las tendencias individualistas en las zonas más arboladas, sino el resultado de una invención localizada que se ha extendido como una epidemia que ha golpeado la moral con toda su fuerza.

Sin embargo, los ejemplos anteriores muestran que la extensión de las nuevas técnicas de comunicación ha perturbado a las sociedades varias veces a lo largo de la historia. El antropólogo Jack Goody (1919-2015) ha demostrado cómo el surgimiento y la generalización de la escritura desde Sumeria ha cambiado la política y ha llevado a la creación de grandes estados. Más cerca de casa, con Gutenberg, la imprenta, a su vez, ha cambiado la sociedad, facilitando, por ejemplo, la conversión al protestantismo. Hoy en día, estamos escudriñando cuidadosamente los desarrollos de Internet y las redes sociales. Se destaca su papel en la aparición y desarrollo de los movimientos recientes, los indignados, Occupy Wall Street, Night standing, la primavera ára-

be y, por supuesto, los chalecos amarillos.

Los cambios en la movilidad física atraen menos atención que los cambios cerebrales en la información. Ciertamente, los economistas y demógrafos han mostrado las transformaciones sociales que los ferrocarriles, y antes los canales, han provocado. Pero la sociología,

la antropología y la ciencia política han prestado poca atención a estos fenómenos físicos y prestan poca atención al papel del automóvil, como si este objeto tan común no mereciera el interés que damos a las altas manifestaciones humanas, las estructuras sociales, las estructuras de parentesco y los sistemas políticos. ■

Actuar por la justicia en una sociedad global

Raúl González Fabre, SJ

Universidad Pontificia Comillas

E-mail: rgfabre@comillas.edu

Recibido: 23 de marzo de 2019

Aceptado: 15 de mayo de 2019

RESUMEN: Cuarenta años después de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Puebla, podemos preguntarnos en qué consiste la lucha por la justicia, cómo puede comprenderse su estructura y cuáles son sus principales desafíos en este momento. En este artículo nos referimos fundamentalmente a la justicia en sentido moral, y no utilizaremos conceptos teológicos, sino básicamente haremos una suerte de ontología fenomenológica.

PALABRAS CLAVE: Teorías de la justicia; globalización; autoridad mundial.

Acting for justice in a global society

ABSTRACT: Forty years after the Latin American Bishops' Conference in Puebla, we can ask ourselves what the struggle for justice consists of, how its structure can be understood and what its main challenges are at this moment. In this article we refer fundamentally to justice in the moral sense, not using theological concepts but rather doing a phenomenological ontology.

KEYWORDS: Theories of justice; globalization; world authority.

1. Introducción: El campo semántico de la justicia

La discusión sobre la justicia es ciertamente muy variada; se refiere a normatividades distintas que afectan terrenos de la existencia muy diversos. Sin embargo, hay algunas ideas fundamentales co-

munes a todos los usos de la palabra, viniendo a definir un campo semántico en que se mueven los diversos conceptos de justicia:

Se trata de una normatividad de la vida social: es *ad alterum*. Cuando se quiere extender más allá de las personas, es necesario 'personificar' en cierta medida a los sujetos

respecto a los cuales ha de actuarse con justicia (por ejemplo, los grandes simios, o la Naturaleza en su conjunto). O bien puede recurrirse a examinar la justicia de un hecho por razón de su impacto sobre los seres humanos.

La justicia tiene *dos caras*: una cognitiva, determinar qué será lo justo en cada contexto relacional; y otra volitiva que se refiere a la calidad moral de hacer sistemáticamente lo justo. Esa calidad moral se puede reflejar a nivel de los individuos/agentes sociales y sus interacciones descentralizadas; y a nivel de reglas que estructuran la sociedad, sean públicas y explícitas como las leyes, o implícitas como algunos sobreentendidos de la vida social.

Lo normado en justicia consiste en un *equilibrio*. Lo justo es alguna forma de equilibrio de acuerdo con la naturaleza de la relación y los sujetos involucrados en ella. Ese equilibrio debe poder, si no determinarse completamente, al menos sí explorarse de manera *racional*.

La injusticia resulta siempre de alguna forma de *coacción*: violencia, amenaza, sometimiento, necesidad, engaño... que conduce la relación a un desequilibrio de explotación de uno(s) por parte de otro(s). La justicia constituye

por tanto una virtud del ejercicio efectivo del *poder*, sea este un poder concentrado (como el de una empresa o un gobierno) o difuso (como la operación de un mercado competitivo o las sanciones informales de la gente).

Evitar la injusticia en nuestras relaciones es *moralmente mandatorio* tan pronto como advirtamos que estamos incurriendo en ella. Actuar a favor de la justicia para terceros también lo es, dentro de lo posible (pues ‘a lo imposible nadie está obligado’, y ciertamente hay demasiadas relaciones simultáneamente injustas para que nadie pueda comprometerse en rectificar todos los entuertos a la vez). Ese carácter mandatorio convierte a los reclamos de injusticia en una poderosa palanca de movilización política, con los riesgos consiguientes de utilización injusta de la misma movilización que estimula.

2. Una discusión importante, pero fuera de ese campo semántico

La lista anterior ya nos plantea un asunto interesante para teologías cuya moral pivote en torno al compromiso del creyente por la justicia. Para abordarlo, llamaremos *seducción pura* a las formas

de sugestión, persuasión, etc., que no encierran ninguna voluntad de injusticia ni de mentira. Son sinceras y bien intencionadas por parte de quien emite mensajes seductores de la manera más seductora posible, como los padres hacen con sus hijos, por ejemplo.

Según hemos visto arriba, la injusticia requiere siempre alguna forma de coacción. Una variante frecuente de esa coacción es la *manipulación*, por la que intento introducir en los deseos del otro un modo de vida que no querría para mí. La manipulación puede analizarse moralmente por relación a la verdad y a la justicia, y no forma parte por tanto de lo que llamamos ‘seducción pura’.

Indudablemente, la cantidad de asuntos pendientes de justicia en el mundo es enorme, incluyendo algunos capaces de liquidar la vida humana sobre el planeta (como el cambio climático) o de desestabilizar radicalmente la sociedad global según se manejen (como la financiarización de la economía o los movimientos poblacionales nacidos de la pobreza y la guerra).

Pero la lógica de las sociedades contemporáneas –la inmensa mayoría de ellas; no solo las ricas– está basculando, lentamente y si se quiere, de la coacción a la se-

ducción. Conseguir la preferencia del otro por lo que tenemos para vender (sea un bien o servicio, un candidato, un modo de vida, una religión...) frente a competidores plausibles, es algo a lo que cada vez se enfrentan más ‘oferentes’ y más ‘demandantes’ en un mundo cada vez más plural.

La coacción implica la restricción de la libertad del otro, para que no tenga más remedio que hacer lo que me conviene. El monopolio, la dictadura, la guerra, la pobreza extrema, la confesionalidad impuesta, la costumbre obligatoria, la deuda impagable... corresponden a este terreno en el cual la normatividad de la justicia resulta más familiar. Pero la seducción pura se dirige no a la restricción de la libertad del otro sino a su uso libre, a inclinar sus preferencias a favor de nuestra oferta, algo que un teólogo o un líder espiritual también pretenden.

La seducción pura no remite al campo de la coacción. Salvo que se pueda redirigir allí (la seducción cuyo objetivo es hacer injusticia o la basada en la mentira), la normatividad de la justicia parece poco aplicable a ella: *volenti non patet iniuria*, decía el antiguo Derecho.

Los terrenos no coactivos de la vida social –los regidos por mercados, elecciones políticas, ads-

cripciones religiosas y modos de vida escogidos entre una real pluralidad competitiva— son cada vez más amplios para una proporción cada vez mayor de las personas. La competencia en ellos no ocurre por la coacción sino por la seducción. Y si es sincera (el vendedor considera realmente bueno su producto, el predicador cree en lo que proclama, el político propone medidas que piensa adecuadas...), ¿cómo podremos decirle a uno que no es legítimo que intente seducir con lo suyo, y al otro que sí lo es? ¿Qué criterio tenemos que sea diferente a nuestras propias convicciones, probablemente adoptadas a partir de habernos dejado a nuestra vez seducir por unas ciertas ideas e imágenes?

Este es un gran problema ético. La ética posee una dimensión cognitiva consistente en proponer señales de orientación para la acción humana. Claro que se trata de buscar señales racionales, o al menos razonables. Si una propuesta puede demostrarse no-razonable, recomendamos a la audiencia no adoptarla. Pero ¿significa eso que negaremos a quien la emite la posibilidad de seguirla proponiendo, si no resulta claramente injusta ni mentirosa?

La discusión de la razonabilidad de una propuesta puede elevarse fácilmente a la del *framing* de esa

propuesta, el marco dentro del cual debe ser situada para entenderla y evaluarla. Discutir racionalmente esos marcos, cuando hay una pluralidad de ellos posibles para la misma cuestión, resulta más complicado que discutir la propuesta dentro de un marco determinado. Con frecuencia, la justificación final de un cierto *framing* es teológica, y fuera de ese marco solo puede mostrarse su razonabilidad, pero no puede deducirse racionalmente¹.

Se trata de un tema mayor en nuestra cultura, porque:

- La seducción pura constituye un mecanismo omnipresente en nuestra vida, enraizado en la sociabilidad humana, no en sí

¹ De esto sobran ejemplos: ¿Debe el problema del cambio climático androgénico, con sus consecuencias sociales, primero ser entendido como un asunto moral, tecnológico, o demográfico? Segúnelijamos uno de los tres marcos de comprensión del problema, buscaremos soluciones razonables en sentidos muy distintos. Igualmente, la cuestión del aborto provocado en etapas tempranas del embarazo, por ejemplo, antes de la implantación, ¿debe entenderse en el marco del derecho a la vida o en el de los derechos reproductivos de la mujer? El espacio de la mujer en la vida pública, ¿debe comprenderse a partir de su rol en la familia, como propone casi toda antropología teológica islámica; o separado de ella, como es el sentir general en la cultura occidental tras 1968?

una forma de alienación. Continuamente nos influimos unos a otros de maneras bienintencionadas y sinceras, de la cuna a la tumba. Y continuamente nos dejamos seducir, adoptando propuestas de modos de vida de los demás. ¿De dónde las sacaríamos si no? Esto nos parece generalmente preferible a que nos impongan cómo vivir, aunque a veces (como con la educación de los padres a los hijos, las leyes fiscales y penales del Estado, etc.) no haya más remedio que aceptar de mejor o peor grado alguna imposición.

- Además, adoptamos voluntariamente modos de vida o sus fragmentos de manera emocional, rutinaria, imitativa... y solo de cuando en cuando tras haberlos evaluado reflexivamente. El discernimiento racional de propuestas sobre modos de vida, objetos de consumo, de elección política, etc., conlleva un tiempo y un esfuerzo que solo podemos destinar en unos pocos casos ². Si se piensa que en una ciudad moderna cada persona recibe unos 3.000 impactos diarios de publicidad comercial solamente, ya se ve

que no podrá evaluarlos racionalmente todos y cada uno.

- Nuestra cultura ha ido refinando sus métodos de seducción, de forma que, desde el fabricante de salchichas al líder religioso, todos han aprendido a dirigirse muy eficazmente a nuestras preferencias emocionales, con imágenes, narraciones y símbolos más que con datos y argumentos. Quien no lo haya hecho, probablemente ya ha desaparecido de la competencia social, que en buena medida es competencia por seducir, por ser elegido, ganar clientes, votantes, feligreses o seguidores.
- Y finalmente, no puede decirse que no haya problema, porque resultados acumulados de seducciones posiblemente bienintencionadas y no mentirosas, son la sociedad de consumo con su devastación social y medioambiental, la política de las emociones con sus demagogias, la discriminación aceptada y como insensible hacia géneros, edades o etnias completas, las dinámicas comunicacionales de la post-verdad donde el primero miente y un millón repite sinceramente...

² D. KAHNEMAN, *Thinking, fast and slow*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2011.

Así que tenemos un problema real: si no podemos reducir una

determinada operación de seducción a injusticia o mentira, ¿cómo evaluarla moralmente, para saber si es buena o mala, legítima o no, si quien lanza el mensaje seductor tiene derecho a hacerlo?

No desarrollaremos aquí el tema, que queda fuera de nuestro título. Sin embargo, una 'ética de la seducción pura' (y una 'teología de la seducción pura') parecen imprescindibles para orientarnos en la sociedad contemporánea cuarenta años después de Puebla, cuando la coacción desempeñaba un rol bastante mayor en la vida de las mayorías populares del Sur. Hay un riesgo en repetir las claves morales del pensamiento católico de hace décadas, meramente adaptándolas, cuando 'cosas nuevas' pueden realmente haber aparecido en nuestro panorama social.

3. Tres escalas de justicia

Volviendo al tema de la justicia, distinguiremos tres escalas para hablar de ella. En cada una de ellas cabe actuar mejor o peor en nuestras relaciones sociales, progresar o retroceder desde el punto de vista de la calidad moral de la cultura, tomando la justicia como calidad normativa aplicable, con las características básicas mencionadas en el epígrafe 1:

Justicia en las transacciones (de mercado, ciudadanas, con el Estado, dentro de familias y comunidades...). Para cada tipo de relación pueden explorarse racionalmente unos criterios propios de justicia.

Así, la justicia conmutativa es moralmente requerible en las relaciones de mercado. Dentro de ella pueden situarse, por ejemplo, la verdad sobre los bienes intercambiados, el cumplimiento de la palabra, la compensación de externalidades negativas para terceros. Y como marco general de la justicia en el mercado, el respeto a la propiedad y a la libertad de contrato del otro.

Si pensamos en las relaciones con los gobernantes, la justicia requiere cierta obediencia leal de parte de los ciudadanos; y por parte del gobernante un uso del poder que emana de esa obediencia, dirigido al bien común y no a su mero bien particular. Si nos referimos a familias y comunidades, la regla de justicia sería más bien 'a cada uno según su necesidad, de cada uno según su capacidad'³, de forma que se hace injusticia mintiendo sobre la propia necesidad y/o la propia capacidad (Hch 5, 1-4).

³ K. MARX, "Critique of the Gotha Programme", en K. MARX – J. F. SITTON, *Marx today: selected works and recent debates*, Palgrave Macmillan, New York 2010.

Algunas cosas que serían injustas en el mercado (por ejemplo, la confiscación de la propiedad del otro) forman parte de la justicia en las relaciones con el gobierno (los impuestos). Baste esto como ejemplo: la indagación racional del equilibrio de justicia en cada tipo, y luego subtipo, de relaciones sociales no es un asunto del que podamos ocuparnos aquí. Pero ciertamente la escala de las relaciones concretas existe, y en ella cabe discutir qué sea lo justo en cada caso; y luego hacerlo o no.

Justicia social. Cada sociedad humana está estructurada de manera que diversos aspectos de la vida social vienen regidos por formas distintas de relación, a veces por sí solas (si toda la educación primaria es estatal, por ejemplo), a veces combinadas (una pareja joven compra un piso de protección oficial –por tanto, pagado en parte por el Estado– con algo de dinero que sus padres les dan –compartir comunitario en la familia– y con un préstamo del banco –una relación de mercado–).

Las combinaciones institucionales de comunidades, Estados, mercados, organizaciones sin fines de lucro, etc., son muy variadas, pero cada una de esas combinaciones –no el funcionamiento de cada institución en sí misma, sino su operación conjunta– puede eva-

luarse desde el punto de vista de su justicia, que llamamos en este caso ‘justicia social’.

Podríamos pensar, por ejemplo, que un arreglo social es justo si proporciona a todas las personas, al llegar a la adultez, posibilidades para derivar de su esfuerzo productivo normal una buena integración en la sociedad. Ello supondría: (1) una serie de garantías universales respecto a la infancia y juventud; (2) algunos límites en la desigualdad al momento de incorporarse a la vida social; (3) un juego social competitivo con reglas iguales y equilibradas en la vida adulta; y (4) mecanismos eficaces para afrontar dignamente el fracaso, la minusvalía, la enfermedad y la vejez.

La justicia social puede así comprenderse como ‘justicia de integración’ o, más restrictivamente, como ‘justicia de acceso’ a las posibilidades sociales.

Justicia sistémica. En la escala más alta, hay fenómenos capaces de afectar la estabilidad del sistema socioecológico completo, amenazando las relaciones de colaboración entre las personas, los arreglos institucionales de cada sociedad, e incluso la sobrevivencia del género humano en su conjunto. La justicia sistémica puede entenderse como una ‘justicia de esta-

bilidad' del sistema, de manera que los cambios sean previsibles y los ajustes necesarios resulten posibles a ritmo humano –a los diferentes ritmos en que pueden cambiar individuos, grupos y organizaciones, Estados y la comunidad global–.

La globalización de las finanzas, la digitalización de la economía, las desigualdades de ingreso, las discriminaciones indebidas, la modificación antropogénica del clima, las armas nucleares... son todos elementos que pueden salirse de control humano o expresar que otros subyacentes se han salido de control, creando injusticias que desequilibran a la vez una gran cantidad de relaciones, de instituciones, de sociedades nacionales, e incluso ponen en riesgo a toda la humanidad.

Esta última escala de la justicia ha sido percibida solo a partir del siglo xx, porque antes fenómenos humanos de esa envergadura eran raros, como también lo era que tendieran a complicar tantos aspectos de la vida humana a la vez.

Las otras dos formas de justicia también han conocido variaciones significativas en las últimas décadas. Su escala es la misma, pero su ámbito ya no, en virtud de la globalización. Muchas transacciones, particularmente de mercado, invo-

lucran agentes de todo el mundo, como puede verse por la ropa que llevamos puesta o la computadora en nuestro escritorio, de forma que la justicia en cada una de ellas resulta mucho más difícil de evaluar que cuando cada poblado era básicamente una unidad económica autocontenida, con intercambios exteriores muy limitados.

Por la misma razón, la justicia social ya no puede entenderse, como se hacía habitualmente en el siglo xx, como 'justicia nacional'. La sociedad en la que vivimos y competimos es global en una extensión mucho mayor que antes (bienes y servicios, imágenes y símbolos, finanzas, información, movimientos poblacionales/laborales...), de manera que los criterios de una 'justicia de integración' deben ahora referirse a la integración de las personas en esa sociedad global, no meramente en sociedades nacionales con un sector externo relativamente pequeño.

4. Los instrumentos de la justicia

La acción por la justicia y los instrumentos de la justicia son cosas distintas: puedo empujar un tren con todas mis fuerzas –mi acción–, pero para que se mueva va a ser necesario un motor de empuje

proporcional al peso del tren—el instrumento.

Si la justicia es una cualidad del ejercicio del poder, parece que la justicia en cada escala solo puede ser llevada a cabo con un instrumento político con potencia en esa misma escala:

- La justicia transaccional recae básicamente sobre los agentes de cada transacción (individuos, grupos, empresas, instituciones públicas) que se relacionan en ella y definen en concreto sus términos efectivos. A una escala mayor, la ley civil establece algunas restricciones para esos términos, y sanciona (o no, dependiendo de cuán efectivo sea el aparato correspondiente) a quienes las violan, incumplen términos a los que se comprometieron voluntariamente, o dañan a terceros.
- La justicia social, como mencionamos arriba, ya no es meramente ‘justicia nacional’, en el sentido de que las instituciones básicas de una sociedad⁴: los caminos posibles de integración en cada sociedad nacional vienen cada vez más limitados por la competencia económica

global. Sin embargo, todavía hasta cierto punto puede pensarse que el agente fundamental de la justicia social sea el Estado.

- Con la justicia sistémica no ocurre lo mismo, sino que la estabilidad económica, demográfica, cultural y ecológica del sistema es en muy gran medida un asunto global, inabordable desde la lógica de las soberanías nacionales (como por ejemplo nota *Laudato si’* (2015), a partir de la experiencia diplomática vaticana).

El principio de subsidiaridad, incorporado tradicionalmente a la doctrina social de la Iglesia, propone que cada problema debe ser tratado lo más cerca de los agentes individuales (ciudadanos) que sea posible. Ese principio solía tener un color anti-totalitario, en el sentido de evitar que instituciones inmediatas a la vida de la gente (por ejemplo, la educación de los niños, donde las familias tienen tanto que decir) fueran enteramente diseñadas desde una instancia lejana de poder central (por ejemplo, un Ministerio de Educación Nacional).

Es un principio sensato, que ha servido para fundamentar muchas formas de descentralización institucional. Pero también funciona en la dirección contraria, que en

⁴ J. RAWLS, *A theory of justice*, Harvard University Press, Cambridge 1971.

este momento parece más urgente: ningún problema ha de dejarse a una instancia de escala más baja que aquella donde pueda ser efectivamente resuelto.

Así puede aplicarse a los instrumentos para abordar problemas de justicia sistémica, que son globales. Carecemos básicamente de buenos instrumentos de poder global, porque los Estados nacionales se han constituido en soberanos absolutos: solo les obliga aquello a que libremente hayan aceptado comprometerse. ¿Y qué será ello? En principio, solo lo que resulte en bien para sus poblaciones. O sea, aquello percibido por sus poblaciones como bueno en los plazos en que estén evaluando. En la práctica, dado que los gobernantes hablan por las poblaciones, se trata de aquello que les ayude a aumentar su popularidad y ganar elecciones. O más exactamente lo que les sirva para obtener apoyos de quienes cuenten en cada lugar para mantenerse en el poder—que puede ser el conjunto de la población pero, incluso en democracias, también grupos de interés organizados y activos⁵.

A mi modo de ver, el principal de los problemas de justicia a que nos

enfrentamos es este: en virtud de las soberanías nacionales, carecemos de instrumentos políticos para gobernar algunas dinámicas globales de manera que resulten en equilibrios razonables de justicia sistémica. Esos instrumentos podrían usarse mal, claro, pero si no los tenemos, preguntarnos por cómo habrían de emplearse —para alcanzar qué justicia, qué equilibrios globales con qué medidas concretas— resulta ocioso. La discusión sobre cómo usar instrumentos políticos capaces para la justicia sistémica, es posterior a tener instrumentos de esa capacidad.

5. La acción por la justicia

Notaba Michel Foucault que la presión del poder es capilar⁶. Incluso si pensáramos, como Foucault, esa capilaridad hasta dentro de los individuos, sería solo una presión. La experiencia de las luchas personales y colectivas por la justicia evidencia un remanente de libertad irreductible, que el sujeto puede elegir no ejercer pero que permanece a su disposición. Esa es una clave de la moral cristiana: podemos estar condicionados,

⁵ M. OLSON, *The logic of collective action; public goods and the theory of groups*, Harvard University Press, Cambridge 1971.

⁶ M. FOUCAULT *et al.*, *Estrategias de poder: obras esenciales*, Paidós, Barcelona 1999, 299.

pero no determinados. Siendo la justicia una calidad del ejercicio del poder, la acción por ella también debe ser capilar⁷.

Otro tema distinto es que, si se trata de producir cambios estructurales que hagan el ejercicio de poder a una cierta escala más justo, la acción correspondiente debe ser efectiva en esa escala. Necesita pues instrumentos adecuados, nuestro punto en el epígrafe anterior.

- Individuos y pequeñas organizaciones (comunidades, pymes) pueden procurar la justicia en sus propias transacciones y en algunas otras en torno suyo, donde su fuerza alcanza. A la justicia social, sin embargo, solo pueden contribuir integrando o movilizándolo personas en pequeña escala o testimoniándola a través de su compromiso político. Y respecto a la justicia sistémica, el alcance de su acción es generalmente solo testimonial.
- Organizaciones más grandes (gobiernos municipales, empresas de cierta envergadura,

sindicatos, partidos) deberán igualmente realizar la justicia en sus transacciones, pero tienen además la posibilidad de contribuir efectivamente a la justicia social puesto que participan en la definición de las condiciones de vida de poblaciones enteras. En menor medida, a veces también pueden actuar por la justicia sistémica. Por ejemplo, la suma de gobiernos municipales y empresas del Estado que solo contratan energías renovables puede resultar en algo ecológicamente significativo, mandando un mensaje a las empresas energéticas en el lenguaje de la demanda de mercado, que tan bien entienden. Es un alcance limitado, pero no insignificante ni solo testimonial.

- Finalmente, la organización política moderna por excelencia, el Estado, fija marcos legales dentro de los cuales transcurren las transacciones en un territorio. Aunque la justicia transaccional depende primero de los agentes en cada transacción, esos marcos (si son efectivos) establecen la calidad esperada de las relaciones. En medida mayor, las estructuras de la justicia social dependen mucho del Estado. Su control sobre ese tipo de justicia, sin embargo, dista de ser completo:

⁷ Foucault hablaba de 'resistencia al poder', heredando una idea de Nietzsche; en realidad, se trata solo de resistencia a la injusticia en el uso del poder. Usos razonablemente justos son también posibles, incluso frecuentes.

ni es efectivo respecto a todas las personas –básicamente solo los habitantes del territorio del Estado– ni incluso respecto a estos últimos puede establecer estructuras sin considerar los efectos competitivos globales. Finalmente, el Estado puede contribuir a producir estructuras globales de justicia sistémica. Pero, como señalamos arriba, la soberanía nacional absoluta asumida por los Estados entorpece terriblemente el proceso de constitución de esas estructuras.

De manera que llegamos al mismo punto que en el apartado anterior: las cuestiones de justicia sistémica son en este momento tan importantes, que la principal acción por la justicia quizás consista en ayudar a nacer un instrumento político capaz de abordarlas efectivamente. La única formulación estratégica al respecto que conocimos en el campo católico es un documento del Pontificio Consejo Justicia y Paz⁸, que intenta concretar respecto a las finanzas globalizadas la idea propuesta en *Caritas in veritate*⁹.

⁸ PCJP, *Towards reforming the international financial and monetary systems in the context of Global Public Authority*, Vatican City 2011.

⁹ BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*,

Ese documento, junto con las repetidas llamadas a reconocer la interdependencia en una articulación política global eficaz que se encuentran en las encíclicas sociales desde Juan XXIII, señalan una opción importante del pensamiento social católico: el obvio desajuste entre fuerzas económicas y sociales globalizadas, por una parte; e instrumentos políticos para gobernarlas, fundamentalmente nacionales, por otra, debe ser resuelto creando instrumentos políticos globales a la altura de las dinámicas que deben ordenar según justicia. No, por tanto, intentando “renacionalizar” las dinámicas económicas y sociales (sobre las ecológicas ello carecería incluso de sentido físico), de manera que, cambiándolas a una escala menor, los instrumentos ya existentes pudieran resultar de nuevo más o menos eficaces.

6. Conclusión

La tentación nacionalista de revertir la globalización, con la cual se están ganando elecciones en todo el mundo sobre el sufrimiento de quienes se sienten dañados por las grandes dinámicas globales, no afecta mayormente al discurso católico. El reconocimiento del

n. 67.

problema no implica aceptar la solución nacional-populista. Esta no resuelve nada sino al contrario, dificulta la creación de instrumentos políticos con potencia para abordar los problemas globales.

Por otra parte, la necesidad de construir instrumentos a la altura de la justicia sistémica –y también de hacer la justicia social en cuanto sea posible con los instrumentos existentes–, no quita significación a la acción por la justicia social y sistémica a escalas menores, aunque su eficacia sea más incierta. Tres aspectos deben tomarse en cuenta al respecto:

En primer lugar, aunque la coacción abierta sigue siendo muy importante, el capitalismo electoral que predomina en la mayor parte del mundo da una importancia a las preferencias individuales en las competencias como nunca han tenido. Esas preferencias gobiernan decisiones individuales no coactivas tanto en los mercados (qué comprar o no comprar) como en la comunicación (qué mensajes emitir, recibir, ignorar o rechazar) como en la política (a qué candidato votar). Una consideración más profunda de esto nos llevaría al terreno de la ‘ética de la seducción pura’ para ganar las preferencias del otro, que mencionamos arriba como un asunto en buena medida

pendiente para el pensamiento católico.

Tocaremos un punto relacionado, sin embargo: la competencia no solo lleva a la seducción de los potenciales ‘clientes’ por parte de los competidores; sino también a la modificación de las mismas propuestas de los competidores con base en las preferencias presumibles de esos ‘clientes’, para hacerlas más seductoras. La influencia sobre las preferencias de la gente de a pie –lo que para cada cual es más valioso que otra cosa–, constituye así una zona clara de acción por la justicia, realizable por pequeños grupos, pero con impactos políticos y económicos que pueden resultar significativos. En ese terreno se encuentran las demandas por una genuina responsabilidad moral de los consumidores, por la responsabilidad social de las empresas y por la responsabilidad política de las administraciones públicas.

En segundo lugar, los respectivos impactos de la acción por la justicia a escalas menores sobre dinámicas globales dependen de su fuerza agregada, no de su fuerza individual. Por eso muchas organizaciones de muy diversos alcances y tamaños llevan décadas articulándose en redes, campañas, etc., para hacer efectivos determinados cambios por la justicia más

allá de lo que cada organización podría por sí sola.

Por último, incluso donde ningún cambio favorable parece ocurrir, han de tenerse en cuenta dos factores. Por un lado, que las dinámicas sociales fácilmente pueden ser no-lineales, de manera que lo que en un tiempo resulta preocupación de unos pocos (pensemos en las minas anti-persona, la ecología, la desigualdad económica, la situación de la mujer, en distintos momentos) puede saltar rápidamente al *mainstream* y ponerse en la agenda mental de millones de personas, produciendo efectos políticos y económicos por razón de su influencia sobre elecciones individuales en los mercados, la comunicación o la política. El proceso de agregación no es pues lineal.

Por otro lado, que las crisis mismas suelen ser situaciones de gran no-linealidad. Nos referimos aquí no solo a las crisis económicas, sino en general a las situaciones en que 'las cosas como se venían haciendo' entran en un callejón sin salida y las sociedades se desestabilizan. En ese momento, mu-

chos miran hacia quienes estaban probando algo alternativo. 'Probando' no solo en el sentido de 'experimentando' sino también en el de 'demostrando' su viabilidad práctica. La experiencia de realización de nuevos esquemas, aunque sea en pequeño, les otorga credibilidad. Los diversos experimentos oficiales en torno a la Renta Básica, por ejemplo, pretenden ensayar esquemas y recoger experiencia, ante la posibilidad, muy verosímil, de que la digitalización de la economía produzca una crisis mayor del empleo en pocas décadas.

En resumidas cuentas, mientras los instrumentos adecuados para la justicia necesitan ser de la escala de las dinámicas sociales que pretendan regular, ello no ocurre así con la acción por la justicia. Acciones de pequeña o mediana escala, testimoniales o meramente contributivas en este momento, pueden saltar a escalas más altas. En muchos casos ese salto no ocurriría, la referencia no existiría y la puerta no se habría abierto, si la pequeña acción no hubiera proseguido tenazmente. ■

¿Qué podemos aprender hoy del diálogo entre jesuitas y *literati* chinos?

Benoît Vermander, SJ

Universidad de Fudan (China)
E-mail: benoit.vermander@gmail.com

Recibido: 27 de marzo de 2019

Aceptado: 10 de junio de 2019

RESUMEN: El encuentro entre jesuitas y literatos chinos fue decisivo para la evolución cultural de China y de Europa. Lo sucedido en aquella época puede ser valioso para los encuentros culturales y espirituales contemporáneos. Por ello, la arqueología de la sinología nos ayuda a explorar reflexivamente la forma en que nuestros esfuerzos de investigación actuales se inscriben en la construcción dialógica de una comunidad global. En la historia de la sinología, el diálogo entre jesuitas y literatos chinos es un hito histórico de gran importancia y el esfuerzo dialógico establecido durante este primer periodo formativo de la sinología puede inspirar nuevos diálogos en las diversas comunidades. El diálogo aparece en el interior, pero también, y lo que es más importante, define un entorno comunitario; permite conectar diferentes entornos en un nuevo espacio de conversación a través de la continua transformación de sus reglas lingüísticas.

PALABRAS CLAVE: Matteo Ricci; sinología; teología comparada; diálogo intercultural; China.

What can we learn today from the dialogue between Jesuits and Chinese *Literati*?

ABSTRACT: The encounter between Jesuits and Chinese *literati* was decisive for the cultural evolution of China and Europe. What happened at that time can be valuable for contemporary cultural and spiritual encounters. Therefore, the archaeology of sinology helps us to explore reflectively how our current research efforts fit into the dialogical construction of a global community. In the history of Sinology, the dialogue between Jesuits and Chinese *literati* is a major historical milestone and the dialogical effort established during this first formative period of Sinology can inspire new dialogues in various communities. Dialogue appears within, but also, and most importantly, defines a community environment; it allows for connecting different environments in a new space of conversation through the continual transformation of their linguistic rules

KEYWORDS: Matteo Ricci; sinology; comparative theology; intercultural dialogue; China.

1. Introducción

La relación entre los jesuitas y China es parte de la historia cultural global. La transmisión e interpretación de textos canónicos, tanto religiosos como científicos, fueron el centro de ese encuentro cultural, y tal transmisión requirió cubrir primero una base lexicográfica amplia y sólida para poder transmitir el significado de palabras y conceptos que estaban cargados de una historia cultural específica. Matteo Ricci y Ruggieri se embarcaron temprano para cubrir tales terrenos: desde 1583 hasta 1588, en Zhaoqing, compilaron un léxico portugués-chino. Diez años más tarde, junto con Lazzaro Cattaneo (1560-1640), Ricci trabajó en un diccionario chino-portugués que utilizaba acentos diacríticos para indicar las variaciones tonales (este trabajo pionero parece haberse perdido). Todavía poseemos el diccionario más grande compilado por Nicolás Trigault (1577-1628), publicado en 1626 en Hangzhou, un diccionario de lengua china que puede ser visto como el antecedente de todas las publicaciones lexicográficas de este tipo¹.

¹ Cf. B. VERMANDER, *Les jésuites et la Chine: de Matteo Ricci à nos jours*, Namur Lessius, París 2012; L. TIANGANG, "Chinese Renaissance: The Role of Early Jesuits in China", en S. HUHALLEY – W. XIAOXIN, (eds.), *China and Christian-*

Este acento en la lengua y los clásicos estaba arraigado en la tradición jesuita: El curso educativo de los jesuitas, tal y como fue dibujado por la *Ratio Studiorum*, se basaba en un "mapeo de los clásicos". De alcance enciclopédico, la ciencia que se enseñaba en Roma en esa época también está muy bien organizada. Durante el período considerado (siglos XVII y XVIII), el corpus aristotélico y escolástico se fue interpretando progresivamente a través de un prisma evolutivo, el que proporcionan las ciencias y la filosofía modernas². Aunque los estudios bíblicos permanecieron dominados por las lecturas literales y alegóricas tradicionales, el énfasis en las lenguas clásicas ya había modificado tímidamente la forma en que se leía la Biblia en comparación con períodos anteriores. El descubrimiento de las cronologías chinas, que eran cronologías desafiantes basadas en la narrativa bíblica, iba a contribuir decisivamente a este desarrollo.

ity, Burdened Past, Hopeful Future, M. E. Sharpe, New York 2001, 117-126; N. STANDAERT (ed.), *Handbook of Christianity in China, vol. I, 655-1800*, Brill, Leiden 2001.

² T. MEYNARD, "Ética aristotélica en la tierra de Confucio: un estudio del aprendizaje occidental de Vagnone sobre el cultivo personal", *Antiquorum Philosophia* 7 (2013), 145-169.

La manera en que se presentó el conocimiento extraído del campo misionero de China fue, por lo tanto, la fuente de los “mapeos alternativos” que estaban dando forma a una nueva *episteme*. Los jesuitas que iban a China desempeñaban el papel de cartógrafos: para los que venían y para los que llegaban, dibujaban los mapas de nuevos territorios que cada lado necesitaría explorar progresivamente³. Al entrar en China, Ricci traza con los *Literati* un mapa del mundo que enriquecerá y corregirá hasta el final de su vida; sus escritos apologéticos y científicos funcionarán también como cortadas a través de las “ciencias occidentales” (*xixue*), rutas que sus sucesores detallarán más. Por ejemplo, Alfonso Vagnone (1568-1640) divide explícitamente su argumento según las categorías aristotélicas e introduce en China la ética aristotélica; lo más importante es que los sinogramas se utilizan para dar cuenta de las nociones cristianas, cuando se establece progresivamente un lenguaje teológico chino. Los jesuitas posteriores reflexionarán sobre el significado antropológico y teológico que deben dar a los chinos, considerando que ofrecen una especie de “revelación natural”.

³ D. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, University of Hawaii Press, Honolulu 1989.

De este modo, el encuentro entre jesuitas y literatos chinos fue decisivo para la evolución cultural de China y de Europa. Pero ¿se trata de un mero episodio histórico? ¿O lo que sucedió en ese momento sigue siendo valioso para los encuentros culturales y espirituales contemporáneos? Una mirada en profundidad a los intercambios anteriores puede que nos enseñe algunas lecciones.

2. Aprender a leer los clásicos del Otro

La capacidad de Ricci para trabajar en cooperación con los *literati* chinos contribuyó desde el inicio a hacer de la presentación de la nueva fe en China—y de la del *episteme* china en Occidente—un ejercicio de lectura comparativa. La ciencia y la tecnología occidentales fueron introducidas en China como una especie de confirmación de la verdad del cristianismo. Al mismo tiempo, el tratado apologético escrito por Ricci (*El Verdadero Significado del Señor del Cielo*) hace un uso hábil del vocabulario y la cosmovisión confuciana - mientras permanece estructurado por la lógica aristotélica y escolástica. Ricci también pretendía presentar a Europa la civilización que estaba descubriendo, pero sus traducciones latinas de clásicos chinos se han perdido.

Las tensiones dentro de la Misión que comenzaron poco después de la muerte de Ricci estaban cargadas de conflictos lexicográficos de interpretación. El sucesor de Ricci, Niccolò Longobardo (1565-1655), estaba muy incómodo con los términos de *Tianzhu* («Señor del Cielo») y *Shangdi* («Emperador desde arriba») que habían sido adoptados para referirse al Dios cristiano. Se produjo una división entre los jesuitas de la corte, en estrecho diálogo con los académicos oficiales, y sus colegas que se enfrentaban a las creencias populares “racionalizadas” por estos mismos eruditos. La disputa se hizo pública en 1633 cuando los misioneros dominicos recién llegados atacaron abiertamente las traducciones teológicas y lingüísticas ya realizadas. Una Memoria interna de Longobardo, probablemente escrita hacia 1623-1624, fue publicada en París en 1701. Leibniz escribió sus *Discursos sobre la teología natural de los chinos* (1716) a partir de la traducción francesa de la Memoria de Longobardo, llegando a conclusiones opuestas a las del jesuita siciliano, encontrando allí una “teología natural” más cercana al cristianismo que la expuesta por Descartes ⁴. La controversia sobre los ritos que siguió se refería en gran parte a

la distinción entre lo “civil” y lo “religioso”, de la que surge otro tema: la forma en que la erudición jesuita dio forma a la comprensión de lo que es la “religión china (popular)”.

Cinco jesuitas franceses llegaron a China en 1687 con el título de “Matemáticos del Rey” y se convirtieron en profesores de matemáticas del emperador Kangxi. Durante los quince años siguientes a su llegada, cuarenta jesuitas franceses vendrían a China. La misión jesuita estaba entrando en el Siglo de las Luces y, por lo tanto, una nueva relación con los estudios canónicos estaba tomando forma. Las narrativas jesuitas proporcionaron evidencias de que las costumbres, las tradiciones religiosas y los sistemas políticos observados en Europa eran producto de la historia en lugar de estar inscritos en la naturaleza y, lo que es más importante, que civilizaciones avanzadas podían tomar forma y evolucionar sobre bases distintas a las de las civilizaciones mediterránea y europea.

Uno de los “matemáticos del Rey”, Johachim Bouvet, se comunicó con Leibniz y le sugirió la conexión entre el sistema binario de la aritmética y los hexagramas del *Yijing* (y los propios hexagramas fueron el modelo de un meta-lenguaje). Pero Bouvet no escribía sólo sobre

⁴ D. MUNGELLO, *Leibniz and Confucianism. The Search for Accord*, University of Hawaii Press, Honolulu 1977.

matemáticas, el “figurismo”—la búsqueda de correspondencias sistemáticas entre los clásicos chinos y la Biblia—ocupa la mayor parte de su pensamiento. Bouvet era un entusiasta de este sistema, aunque sus superiores prohibieron progresivamente la investigación sobre el tema. El esfuerzo de los Figuristas ilustra la complejidad de las preguntas que China estaba planteando para la comprensión cristiana de la historia, las religiones y el espíritu humano. Bouvet era un ávido lector del *Yijing* (El Libro de las Mutaciones) en el que veía una “llave aplicable a todas las ciencias”: los hexagramas, que eran “el sistema de escritura utilizado por los estudiosos antes del diluvio”⁵.

Además de Bouvet, uno de los Figuristas más influyentes fue Joseph de Prémare (1666-1736), un erudito destacado en la lengua china (su manual, *Notitia linguae sinicae*, sigue siendo una referencia), así como un excelente erudito del hebreo y un lector de la Cábala. Notemos que los eruditos chinos contemporáneos muestran una sensibilidad especial por el hecho de que la sinología nació de alguna manera de una lectura comparativa de los clásicos. La interpretación hermenéutica del encuentro entre confucianismo y cristianismo, a partir de la publi-

cación del *Verdadero Significado del Señor del Cielo* de Ricci en adelante, es un tema de particular interés y, más en general, el “estudio comparativo de los clásicos”, sobre la que existe una creciente bibliografía.

3. Clásicos y diálogo

Hemos estado aludiendo a las diferentes estrategias que se idearon al leer comparativamente los clásicos. Tratemos ahora de resumir las posiciones que estaban en juego: En el lado misionero, la primera estrategia, dirigida hacia los chinos, fue ofrecer una interpretación de los clásicos chinos basada en el contenido de los clásicos occidentales que se fueron introduciendo simultánea y progresivamente para demostrar que la segunda “cesta” confirmaba la primera complementándola de manera decisiva.

La segunda estrategia, orientada hacia Europa y el cristianismo, consistía en introducir progresivamente los clásicos chinos de manera que se redujera la distancia existente entre ellos y el Credo y la *episteme* occidental, utilizando al mismo tiempo los recursos proporcionados por la “teología natural” para sugerir posibles vías de conciliación.

Una tercera estrategia, opuesta, fue discutir los clásicos chinos y

⁵ Carta de Bouvet a Leibniz del 28 de febrero de 1698.

también su *Sitz im Leben* de una manera que pusiera de relieve su oposición básica a las creencias y valores cristianos, con el objetivo final de asegurar la integridad terminológica, dogmática y ritual. La *Memoria* de Longobardo es una ilustración temprana e interesante de esta estrategia, ya que no sólo se basa en una lectura personal de los clásicos chinos, sino también en el “trabajo de campo” que realizó entre los *Literati*. Paradójicamente, la *Memoria* ayuda al lector moderno (ya alertado por la perspicaz lectura de Leibniz) a comprender mejor la “teología espiritual” propia de los conversos chinos, un hecho que los escrúpulos terminológicos y el giro escolar de Longobardo le hacen incapaz de apreciar.

Finalmente, una cuarta estrategia, el esfuerzo del Figurista, dirigido tanto al público chino como al occidental, sueña con desenterrar un meta-lenguaje que reconcilie las variedades de lenguajes a través de los cuales Dios ha revelado Sus Verdades.

La segunda, tercera y cuarta estrategias fueron dirigidas por preocupaciones y métodos que contribuyeron a la formación inicial del esfuerzo sinológico. Aunque se dirigía al público chino, la primera estrategia desempeñó un papel decisivo: obligó a los misioneros a hacer del estudio de los clásicos

chinos la base de sus estudios y de su apologética; además, como los misioneros observaban las reacciones de su público chino, estaban, en consecuencia, moldeando y reformando su propia comprensión del canon chino y, más ampliamente, de la medida en que su fe podía acomodarse a la cultura que los rodeaba. En su conjunto, estas estrategias de lectura han influido de forma duradera en la sinología occidental, así como en las interpretaciones teológicas y filosóficas que se han dado a la diversidad de las culturas del mundo.

No intentaremos aquí dar cuenta de las estrategias de lectura desarrolladas por los estudiosos chinos. Obviamente diferían según el grado de aceptación o rechazo de la fe cristiana, aunque hay que tener en cuenta otros factores. A menudo se ha subrayado que el deseo de reinterpretar el confucianismo según su inspiración “original” y de reaccionar contra la síntesis neoconfuciana (considerada en última instancia destructiva del tejido moral del Imperio) había creado una especie de complicidad entre algunos *literati*, que posteriormente se convirtieron a menudo, y los jesuitas. Tal alianza también contribuyó a dar forma a los principios de la naciente Sinología. El análisis de las estrategias de lectura de los conversos debe ser profundizado mediante el análisis de los métodos interpretativos que

ofrecen las diversas concepciones de lo que debe ser la forma china de leer a los clásicos, así como sus diversos grados de exposición a la hermenéutica budista. El interés dado al conocimiento científico y práctico y, al menos al final de la dinastía Ming, el compromiso con la grandeza y continuidad del Imperio también influyeron en la recepción y comprensión del canon occidental a medida que se fue descubriendo. Como en el caso de los misioneros, el énfasis puesto en las “similitudes” o “incompatibilidades” inspiraba estrategias contradictorias.

El fracaso del Figurismo prohibió durante algún tiempo promover los intentos incipientes de “teología comparada” que habían tenido lugar durante este período. Como campo que define su propio enfoque y métodos, la teología comparada es una nueva disciplina: la teología comparada generalmente comienza con el reconocimiento del propio anclaje dentro de una determinada tradición religiosa, a fin de investigar otra tradición y explorar el nexo de similitudes y diferencias que vinculan una tradición con otra, antes de volver a la propia tradición con nuevas preguntas y percepciones. Se reconoce claramente el compromiso con una tradición religiosa particular, así como el contexto a partir

del cual el teólogo desarrolla su línea de investigación.

Un intento de hacer teología comparada generalmente opera dialógicamente, pasando de la tradición original a otra con la que ha desarrollado una relación privilegiada y transformadora. Tales intentos se basan en parte en el trabajo de algunos predecesores⁶. Como afirma Raimon Panikkar: “El diálogo busca la verdad confiando en el otro, así como la dialéctica persigue la verdad confiando en el orden de las cosas, en el valor de la razón y en los argumentos de peso. La dialéctica es el optimismo de la razón; el diálogo es el optimismo del corazón. La dialéctica cree que puede acercarse a la verdad confiando en la consistencia objetiva de las ideas. El diálogo cree que puede avanzar en el camino hacia la verdad confiando en la consistencia subjetiva de los socios dialógicos. El diálogo no busca ante todo ser un dúo, un dúo de dos *logoi*, que seguiría siendo dialéctico; sino un dia-logo, una perforación del logos para alcanzar una verdad que lo trasciende”⁷.

Ricci ciertamente no habría separado el optimismo del corazón

⁶ F. X. CLOONEY, *Teología Comparada: Aprendizaje profundo a través de las fronteras religiosas*, Oxford 2010.

⁷ R. PANIKKAR, *Mito, fe y hermenéutica*, Paulist Press, Nueva York 1979, 243.

del de la razón. Sin embargo, uno siente en lo que Panikkar escribe temas y preocupaciones que no son idénticos, pero ciertamente muy similares a los que dividieron tanto a los misioneros como a los *literati* chinos. Está claro que la primera, la segunda y la cuarta estrategia misionera fueron, en efecto, el compromiso del Credo traído a China (y el Canon que lo define) en nuevos lugares, cuyos términos fueron definidos por el objeto de la comparación, a saber, el Canon confuciano (y no los budistas o los taoístas, como ocurre a menudo hoy en día cuando nos dirigimos a esfuerzos similares). En cierto modo, la Sinología no sólo permitió estos primeros intentos de teología comparada, sino que también las preguntas planteadas por una teología comparada tan incipiente definieron la forma en que la Sinología comenzó a delinear su campo y sus métodos. De alguna manera, un “círculo hermenéutico” fue dibujado por la formación correlativa del conocimiento sinológico, la lectura comparativa de los clásicos y los intentos preliminares de hacer teología comparada.

4. China y el diálogo intercultural hoy en día

Teniendo en cuenta los acontecimientos históricos que acabo de recordar, volvamos ahora a la

China actual: A finales de agosto de 2014, Beijing Commercial Press (o Shangwu, una de las mayores editoriales chinas, propietaria del Xinhua Dictionary, la obra de referencia más popular del mundo) lanzó un volumen de más de 2.000 páginas: El Diccionario Ricci-Shangwu Chino-Francés, una edición revisada y abreviada del “Grand Ricci”, el diccionario de siete volúmenes publicado en 2001 por los Institutos Ricci de Taipei y París. Desde el primer contacto entre los Institutos Ricci y la prensa comercial de Pekín han pasado más de quince años. Pero valió la pena la espera: Shangwu salió con una producción excepcional, mejorando el trabajo realizado por jesuitas y sinólogos en las décadas anteriores, y asegurándose de que este volumen fuera una obra de referencia a largo plazo. Se han hecho elecciones y correcciones lexicográficas escrupulosamente, y se han introducido expresiones procedentes del chino contemporáneo sin debilitar el fuerte anclaje de los Ricci en la historia del pensamiento, la cultura y el lenguaje clásico chinos. El equipo involucrado durante quince años en el trabajo ha sido sorprendentemente estable y, entre todos los socios involucrados, la estima y la confianza han crecido continuamente.

El origen del Grand Ricci se remonta a la Oficina de Estudios Si-

nológicos lanzada por los Jesuitas de Zikawei en la década de 1880 y al trabajo realizado por los PP. Leon Wieger y Seraphin Couvreur en la provincia de Hebei más o menos al mismo tiempo. Después de 1949, fue referenciada por Eugen Zsamar, Fernando Mateos, Yves Raguin, Jean Lefeuvre y Claude Larre, entre otros, así como por el P. Yves Camus, ahora con sede en Macao. Había llegado el momento de que esta obra emblemática de la sinología jesuita volviera a la China continental, y que lo hiciera bajo los auspicios de la mejor institución lexicográfica china. La publicación del diccionario Shangwu-Ricci es más que un acontecimiento editorial: anclado en una larga historia, es un signo de amistad, fidelidad y esperanza continuas. Demuestra que la lexicografía, la sinología y el diálogo cultural siguen siendo parte integrante de una misma empresa.

Desde este punto de vista, y si la sinología es menos una “ciencia” (ya que no tiene un método propio) que un “compromiso sólido” con su “sujeto” (no su “objeto”), entonces una reevaluación reflexiva de sus orígenes puede adquirir una relevancia renovada.

“Hablo de ‘Nueva Sinología’ como descriptiva de un compromiso sólido con la China contemporánea y, de hecho, con el mundo sinófono en toda su complejidad,

ya sea local, regional o global. Afirma una conversación y una mezcla que también enfatiza los fuertes fundamentos escolásticos tanto en el idioma y los estudios chinos clásicos como en los modernos, al mismo tiempo que fomenta una actitud ecuménica en relación con una rica variedad de enfoques y disciplinas, ya sean principalmente empíricos o más teóricamente inflexionados. Al tratar de enfatizar la innovación dentro de la Sinología recurriendo a la palabra ‘nuevo’, es evidente que continuó afirmando el carácter distintivo de la Sinología como un modo de investigación intelectual”⁸.

Tal enfoque en la naturaleza dialógica de la Sinología tiene implicaciones para nuestro tema: Los intercambios dialógicos ponen a prueba los conocimientos; comprueban el acuerdo de las partes interesadas sobre el contenido de los conocimientos que se supone que deben compartir y, en algunos casos, comprueban la validez de los propios conocimientos. El “conocimiento” puede ser de dos tipos: o bien se refiere a una ciencia determinada, como la física, o bien se refiere a los seres humanos considerados en su naturaleza y su entorno social. En el primer caso, los

⁸ G. R. Barné, *On New Sinology*, http://ciw.anu.edu.au/new_sinology/index.php

intercambios dialógicos se sitúan en el mismo nivel de realidad que el inducido por fórmulas matemáticas que garantizan el progreso del conocimiento sobre el mundo material. En el segundo caso, la verdad no es principalmente matemática. El lugar de la verdad se inserta en las historias y las culturas, un escenario al que sólo el diálogo da acceso. En este contexto, el intercambio dialógico ya no es un proceso mecánico, sino que se centra en el establecimiento de relaciones entre “otros”: los intercambios implican que experimentar el acto mismo de escuchar es un proceso transformador que no puede separarse de aquel a través del cual se llega a la verdad. Los intercambios se realizan a menudo con referencia a un canon que define el entorno de una cultura en el mundo. De ahí la importancia que se le da aquí a los “clásicos comparados” en la conformación del esfuerzo dialógico que se desarrolla entre las culturas.

La fluidez y unidad del esfuerzo comparativo permite considerar a los clásicos y a las tradiciones como un continuo en el tiempo y en el espacio, un continuo que une a los cánones en una conversación incipiente y continua. Obviamente, los métodos utilizados para tal vinculación son totalmente

diferentes de los que experimentaron los primeros sinólogos: Las lecturas dialógicas de los clásicos exploran el alcance y los límites de la conversación global, ya que se graba en textos y –cada vez más– en formatos multimedia. Los diálogos nunca se inician ni se terminan, sino que aparecen en secuencias que se conectan en narrativas inacabadas, que pueden, en algunos de sus turnos, unir a los discípulos de Sócrates, Confucio, Lao-Tse, Jesús o Buda en un solo cuerpo conversador.

Tal cuerpo de conversación global toma forma en última instancia porque los esfuerzos dialógicos específicos habían fomentado (y siguen fomentando hoy en día) en las comunidades “locales” compartir textos y prácticas comunes. El diálogo aparece en el interior, pero también, y lo que es más importante, define un entorno comunitario; también permite conectar diferentes entornos en un nuevo espacio de conversación, esto a través de la continua transformación de sus reglas lingüísticas. La arqueología de la sinología puede ayudarnos a explorar reflexivamente la forma en que nuestros esfuerzos de investigación actuales se inscriben en la construcción dialógica de una comunidad global. ■

¿Vida religiosa o vida consagrada?

José Ignacio González Faus, SJ

Profesor emérito Facultad de Teología de Cataluña – UCA de San Salvador.

E-mail: gfaus@fespinal.com

Recibido: 3 de mayo del 2019

Aceptado: 7 de junio de 2019

RESUMEN: La crisis actual de la vida religiosa no es solo cuantitativa sino cualitativa: la vida religiosa del futuro deberá ser como la punta de lanza de un cambio que todo el cristianismo necesita y que J. B. Metz calificó hace años como un ir *Más allá de la religión burguesa*. En un mundo que es como una globalización de la Alemania nazi (donde coexisten ciudadanos que viven bien, con campos de exterminio, refugios crematorios, genocidios y demás, sin que los primeros quieran saber nada de los segundos), la Iglesia debe ser una iglesia “confesante”, con la terminología usada por D. Bonhoeffer en tiempos de Hitler y como había sido la iglesia naciente ante el imperio romano: una confesión dirigida entonces contra la divinidad del emperador y hoy contra la divinidad del dinero. La vida religiosa deberá ser la vanguardia de esa comunidad confesante, pasando así del *status perfectionis* (siempre amenazado de degenerar en fariseísmo) al *status confessionis*. Los tres votos clásicos reciben entonces un sentido más auténticamente evangélico, que los sitúa más allá de la religión burguesa.

PALABRAS CLAVE: religión burguesa; campos de concentración; vida consagrada; comunidad confesante.

Religious life or consecrated life?

ABSTRACT: The current crisis of religious life is not only quantitative but also qualitative: the religious life of the future must be like the spearhead of a change that all Christianity needs and that J. B. Metz described years ago as going beyond bourgeois religion. In a world that is like a globalization of Nazi Germany (where citizens who live well coexist with extermination camps, cremation shelters, genocides and so on, without the former wanting to know anything about the latter), the Church must be a “confessing” church, with the terminology used by D. Bonhoeffer in Hitler’s time and as the church was born before the Roman Empire: a confession directed then against the divinity of the emperor and today against the divinity of money. Religious life should be the vanguard of this confessional community, going from the *status perfectionis* (always threatened to degenerate into pharisaism) to the *status confessionis*. The three classical vows then receive a more authentically evangelical sense, which places them beyond the bourgeois religion.

KEYWORDS: bourgeois religion; concentration camps; consecrated life; confessing community.

1. Introducción

“La comunidad cristiana es testigo de que el Hijo del Hombre ha venido a buscar y a salvar lo que estaba perdido. Y esto significa para ella que -libre de toda falsa imparcialidad- ha de mirar preferentemente hacia abajo, también en el terreno político. Intervenirá preferentemente, y de manera particular, en favor de aquellos que, por su posición social, son débiles y por ello amenazados: en favor de los pobres. Y hará especialmente responsable de ellos a la comunidad civil”¹.

Que la vida religiosa está en crisis no lo niega nadie hoy. Algunos siguen creyendo que se trata de una crisis solo cuantitativa y pasajera. Pero ya es hora de que nos preguntemos si no se trata más bien de una crisis cualitativa que amenaza o con una desaparición, o con una transformación radical de la vida religiosa. El mismo lenguaje que prefiere hablar hoy de vida “consagrada” podría insinuar algo de eso si sabemos responder a la pregunta: consagrada ¿a quién y a qué?

Sin negar otros posibles factores de esa crisis (descristianización de la sociedad, mentalidad consumis-

¹ K. BARTH, *Kirchen Gemeinde und Bürger Gemeinde*, 1946.

ta...), quisiera apuntar aquí otra posible causa que nadie atisbó mejor que el pastor Franz Overbeck ya en el siglo XIX.

2. Comunidad confesante

Como es sabido Overbeck fue amigo de Nietzsche durante toda la trayectoria de éste y no dejó de visitarle cuando ya estaba internado. Quizás el profesor de Basilea debe al pastor muchos de sus mejores rasgos. Y, a la vez, Overbeck participó a su modo de algunas de las intuiciones de Nietzsche, leídas no como muerte o “asesinato” de Dios, pero sí como crisis del cristianismo.

Pues bien: el diagnóstico del pastor protestante señalaba como causa de esa crisis una falsa valoración de la vida religiosa: porque “el catolicismo había perdido desde mucho tiempo atrás la comprensión auténtica de la vida religiosa y el protestantismo nunca la había tenido”². Y esa falsificación de la vida religiosa (no recuerdo ahora si el mismo Overbeck o alguno de

² F. OVERBECK, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, Darmstadt 1963, 83 (la primera edición fue en Leipzig en 1873). La cita se encuentra también en el librito de Metz sobre las órdenes religiosas (p. 56) que citaré en la nota siguiente.

sus comentaristas, como podría ser el dominico alemán Tiemo Rainer) la formulaban así: la vida religiosa ha pasado a ser *status perfectionis* cuando debería ser un *status confessionis*.

Para comprender esa formulación permítaseme evocar al teólogo protestante y mártir de Hitler D. Bonhoeffer: en plena dictadura de Hitler que contó con complicidades de las iglesias protestantes, el sector eclesiástico que quiere seguir fiel al evangelio y denunciar la dictadura y el racismo nazi, se autodenominó “iglesia confesante”. Y en ese contexto, Bonhoeffer funda una *comunidad* a la que concibe como emblema de la “iglesia confesante”.

Aquí aparecen los dos elementos de la vida religiosa que acabamos de citar: comunidad y confesión. Y esta última palabra, la decisiva, no alude a ningún sacramento, sino que significa proclamación, protesta. En plena dictadura de Hitler, la comunidad de Finkenwalde fundada por Bonhoeffer intentaba proclamar, con su sola presencia, que el nazismo era totalmente contrario a lo que debe ser cualquier cristianismo y cualquier iglesia cristiana. Con estos datos podemos volver ahora a nuestro punto de partida.

3. “El campo [de concentración] es el mundo” (G. Agamben)

Grandes analistas de nuestra modernidad, como Walter Benjamin o Giorgio Agamben³, sostienen que la Alemania de Hitler ha pasado a ser hoy como una parábola de nuestro mundo globalizado (con una intuición no muy lejana de la que tuvo A. Camus al escribir *La peste*): una sociedad en la que, por un lado, hay campos de concentración, cámaras de gas y genocidio mientras, por el otro lado, hay gente que vive bien, tranquila y educadamente, creciendo económicamente, celebrando olimpiadas y construyendo autopistas. Entre esa “clase bien” de este mundo, quienes saben lo que está pasando guardan silencio, quienes escuchan algo sobre ello cierran los oídos, y quienes preguntan no obtienen respuesta. Es lo mismo que se dijo también de la Alemania de Hitler, después de su derrota.

Este es el mundo en que vivimos hoy. En un marco así, la misión de la Iglesia incluye una tarea de ser *comunidad que protesta y proclama* en nombre del Dios de Jesús. Proclama, con su sola presencia, que este mundo es contrario al Dios de

³ El filósofo italiano repite varias veces en *Homo sacer* la frase que intitula este apartado.

Jesús, y protesta contra el autoritarismo del nuevo Führer universal que es el “Führer-Kapital” (el dinero como nuestro caudillo), y contra el grito pseudopatriótico “Heil Geld” (¡Salud a la riqueza!). Una protesta y una proclama contra el señorío del dinero y contra la veneración de la riqueza.

Este no es el único rasgo de la misión de la Iglesia, por supuesto. El principal rostro de la Iglesia en todas sus manifestaciones (hasta en el Derecho Canónico) es la misericordia.

Pero la misericordia es más auténtica cuando no brota del engaño sino de un juicio justo. Por eso este rasgo es el más difícil y uno de los más urgentes. Y este rasgo tan importante es el que la vida religiosa debe asumir radicalmente y visibilizar con su sola presencia, como una protesta y una proclamación que implican la entrega total, apasionada y arriesgada, de la propia vida. Este es el significado de aquel *status confessionis* antes evocado. Y esto permite comprender el significativo título que da Metz a la vida religiosa: “pasión de Dios”⁴: la vida religiosa del futuro habría de significar, solo por existir, una proclamación de la pasión de Dios

por este mundo. En el doble sentido de la palabra pasión: amor de Dios hacia este mundo deshumanizado y dolor que inflige a Dios un mundo totalmente antifraterno, porque ha elegido “servir al Dinero”.

En efecto: en su significado primigenio, confesores eran aquellos cristianos que habían tenido el valor de proclamar el señorío y la divinidad de Jesús, contra el señorío y la divinidad del César, arriesgando en ello sus vidas. Proclamando, como cuentan tantas antiguas Actas de mártires, el clásico grito: *Kyrios Iesus*, contra el grito oficial del imperio (*Kyrios Kaisar*). A los que, por alguna razón, habían sobrevivido al martirio se les llamaba “confesores”.

Pues bien: tesis de estas líneas es que la vida religiosa sobrevivirá si consigue pasar a ser, de manera comunitaria, lo que aquellos antiguos confesores fueron de manera individual. Antaño esa misión se hizo yéndose al desierto, como expresión de la protesta de Dios contra la paganización de las ciudades luego de la implantación del cristianismo⁵. Hoy, cuando la

⁴ Cf. J. B. METZ, *Pasión de Dios. La existencia de órdenes religiosos hoy*, Barcelona 1992.

⁵ Esa protesta no quería ser una huida, ni siquiera entonces. El desierto era visto como morada de los demonios, desde una lectura popular de las tentaciones de Jesús. Y se iba al desierto a

humanidad ha vuelto a recuperar el sentido de la construcción de la historia, debería hacerse (para decirlo con palabras de Jesús) “a la luz del día y clamando desde las azoteas” (cf. Mt 10, 27).

Una vida consagrada, así concebida, dista mucho de aquel “estado de perfección” que amenaza a la larga con degenerar en un nuevo fariseísmo, en un sentimiento de superioridad y una deformación burguesa del mensaje de Jesús (aunque el Espíritu haya podido trabajar también ahí a muchas personas excelentes). De hecho, pocas cosas me parecen más contrarias al verdadero sentido de la vida consagrada que esa mentalidad de que nosotros somos “los selectos” y los demás son “la tropa”. Desde una comunidad confesante cabría decir que somos “los llamados”; pero sabiendo que (ya desde Moisés), cuando Dios llama no es para encumbramiento del llamado, sino para entregar la propia vida en defensa de las víctimas silenciosas y silenciadas de esta historia, que siguen siendo los preferidos de Dios y su verdadero pueblo. Entregar su vida a esta causa, aunque ellos tampoco puedan entrar en esa

luchar contra ellos para proteger así a la sociedad. De hecho, y durante bastante tiempo, varios Padres del desierto fueron maestros espirituales de algunos buenos cristianos.

tierra de la promesa hacia la que intentan caminar. Otra vez como Moisés.

4. Consagración de la vida

Desde esta concepción, los votos recobran un sentido nuevo: la pobreza es la consecuencia de una opción radical por los pobres: los religiosos no son “pobres de espíritu” (en el sentido tranquilizador con que se lee a veces la bienaventuranza de Mateo) sino “empobrecidos por el Espíritu” (que resulta ser la mejor traducción de esa primera bienaventuranza) ⁶. La obediencia es la entrega de la propia libertad y la renuncia a regir la propia vida por el propio deseo, para ponerla al servicio de la causa de las víctimas de esta historia. Y la castidad es la proclama pública de que hay tanta gente tan mal tratada y tan privada del más elemental afecto, que su mera

⁶ En mi libro antología (J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Vicarios de Cristo: los pobres en la teología y espiritualidad* cristianas, Cristianisme i Justícia, Barcelona 2018 [5ª edición]) recogí varios textos de san Anselmo, san Bernardo o santa Teresa de Ávila, los cuales rechazan ese sofisma interesado de que los pobres de espíritu son aquellos que, aunque son ricos, “tienen el corazón desprendido de sus riquezas”. Si no estoy mal informado, es el filósofo Séneca el autor de esa distinción sutil.

existencia nos priva a todos del derecho a ser queridos, en el sentido de la célebre pregunta de A. Camus: ¿tiene un hombre derecho a ser feliz, en un mundo infestado por la peste?⁷.

Esta nueva vida consagrada será minoritaria, será probablemente perseguida de manera abierta o disimulada, podrá ser más activa o más contemplativa, y será también mucho más difuminada: desaparecerán algunas grandes instituciones, pero eso será secundario si pervive la “comunidad confesante”. Y el celibato perdurará pero no en todos los casos: no solo por aquello que decía Jesús (“eso no se les concede a todos”), sino sobre todo porque, ante la concepción actual de la familia, es importante presentar casos de lo que cabría llamar “celibato familiar”: que no solo proclama con su modo de vivir, esa verdad última de la totalidad y perennidad del amor humano, sacramento del amor de Dios, sino que además concibe la familia como abierta y no como cerrada, como núcleo y no como refugio.

⁷ Entre paréntesis: ahora que es pan cotidiano el escándalo de la pederastia clerical, no sé si se ha investigado bien la diferencia cuantitativa de casos ocurridos entre las iglesias burguesas y aquellas que giran en torno a una teología de la liberación y una iglesia de los pobres...

Cuando hablo de “núcleo” estoy queriendo aludir a la estructura de la célula, donde el núcleo no se cierra sobre sí mismo sino que se abre para construir la totalidad de esa unidad viviente: la célula total (o la familia total) es toda la familia humana, la cual es una unidad vital, pero que vive desde ese núcleo que no es cerrado sino expansivo. Es esa familia global de los hijos de Dios, donde si un niño pasa hambre es como si la pasara un hijo mío aunque no lo haya engendrado yo. No hace falta explicar más (aunque conozco varios ejemplos de ello) lo que esto puede llegar a suponer para muchas familias “consagradas”.

5. Testimonios

Hace ya casi medio siglo, J. B. Metz, cuyos títulos son casi siempre programas, publicó un libro titulado: *Más allá de la religión burguesa*. Aunque ha dado algunos pasos en esa dirección, el cristianismo no ha conseguido todavía desligarse suficientemente de esa “religión burguesa: pues, como escribió lúcidamente Ch. Péguy a comienzos del pasado siglo, “si el cristianismo ha dejado de ser la religión oficial del Estado, no ha dejado de ser la religión oficial

de la burguesía del Estado”⁸. Y así sigue apareciendo, pese a los eslóganes de la laicidad y pese al novedoso (y creciente) ateísmo de derechas.

La vida consagrada del futuro habrá de ser *una vida consagrada no burguesa y desligada de la religión burguesa*. Porque la burguesía no solo corrompe la noción de lo religioso (reduciéndolo a una especie de “individualismo posesivo espiritual”), sino que corrompe también la noción de progreso, pervirtiéndolo como ahora mismo diré⁹. Tres ejemplos de esa doble corrupción, para terminar:

- a. En aquella Europa oscura e intransitable del primer milenio se distinguieron muchos conventos contemplativos por

una oferta de hospitalidad gratuita y sin condiciones de raza o religión. El famoso lema benedictino (*hospes venit, Christus venit*) se está repitiendo hoy en otra hospitalidad a inmigrantes, sin casa, sin papeles, sin trabajo (*migrans venit, Christus venit*, cabría parodiar). Esas gentes seguirán luego sus caminos, pero han podido pasar más de una “noche” bien oscura; llegarán a su meta (si es que llegan), pero han podido equiparse y embeberse de algunas experiencias de gratuidad que, en sí mismas, eran una protesta contra muchos CIEs, contra muchas leyes de extranjería, contra muchos “robos” legales en alquileres que vienen a costar 100 € por cada diez metros cuadrados... y que además están en los arrabales de las ciudades, obligando a gastar un buen pellizco de sus míseros salarios en transporte para ir al trabajo¹⁰. En algún caso, esas experiencias de gratuidad han servido a más de dos muchachas para rechazar un trabajo mucho más rentable de *camareiras* (donde la cursiva no es ni involuntaria ni inocente).

⁸ CH. PÉGUY, *Oeuvres complètes*, IV, París 1916, 171.

⁹ Por supuesto la burguesía, reivindicando la libertad, ha producido mil cosas admirables en el campo del pensamiento, de la cultura, las artes o la música. Pero ha resultado nefasta tanto en el campo religioso como en el económico. Por eso es tan de lamentar el “pecado” de aquellos papas del siglo XIX que, dicho con palabras del nada sospechoso Daniel Rops: condenaron todos los liberalismos menos el único que debían condenar: “el liberalismo económico que entrega al obrero indefenso a los excesos de poder del capitalismo”: *La Iglesia de las revoluciones*, Barcelona 1962, 569.

¹⁰ Déjeseme añadir: y que obligan a exclamar cuánta razón tenía Pablo Iglesias al reprochar a Pedro Sánchez la ausencia de una ley firme y justa de alquileres.

b. En la España de hoy, me sorprende la inocencia con que las izquierdas hablan de un gobierno “progresista” como su gran promesa. Quiero entender que con esa palabra se refieren a más justicia social. Doy además por supuesto que, según la misma Biblia, Dios creó al hombre para que progresara y creciera, como comentaba Ireneo de Lyon ya en el siglo II¹¹. Pero esos izquierdistas deberían conocer mejor la crítica a *este progreso nuestro* que llevaron a cabo figuras eximias de la izquierda como W. Benjamin y S. Weil: nuestro progreso se está convirtiendo en un camino de regreso a la barbarie¹², según conocida sentencia del primero que puede ser exagerada pero no del todo desenfocada: nuestro progreso es el que se ha cargado la tierra y apela todavía a la idea de progreso para seguir destrozándola. Nuestro progreso es el que hace imposible la justicia social y la igualdad porque ha cuajado en un “sistema que mata” y en una “cultura del descarte” (Francisco).

Nuestro progreso es el que, con la velocidad inhumana de sus éxitos tecnológicos, ha vaciado nuestra interioridad empobreciéndonos humanamente...

c. Otro ejemplo: algunas supuestas izquierdas eclesíásticas parecen decepcionadas a propósito del papa Francisco porque no suprime la ley del celibato. Como si todos los afanes progresistas culminaran ahí. He escrito otras veces que soy contrario a un celibato obligatorio para el ministerio presbiteral. Pero no porque no haya muchas concomitancias entre ambos, sino porque las comunidades tienen un derecho a la celebración eucarística del que no les puede privar una ley eclesíástica. Pero dicho esto, cuando veo que esa supresión se reclama en nombre de supuestos derechos individuales, típicos de una mentalidad burguesa, no me siento identificado con esa manera de argumentar: otra vez me parece un planteamiento más propio del *status perfectionis* que del *status confessionis*.

¹¹ Cf. IRENEO DE LYON, *Adversus haereses*, IV, 11, 1

¹² Remito, para ampliar más este punto, al capítulo 13 (dedicado al progreso) de mi libro. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Otro mundo es posible... desde Jesús*, Santander 2010.

6. Conclusión

Cuando Jesús dice a Nicodemo que hay que hablar desde el cielo y no desde la tierra (cf. Jn 3,12), esa

frase puede tener una versión más laica hoy, cuando el cielo y el “arriba” han perdido parte de su poder evocador y su significado religioso. También cabría decir que hay que hablar desde la profundidad y no desde la superficialidad y la epidermis de la vida: porque es en esa profundidad donde está Dios, tanto o más que “en el cielo”. Cualquiera de estos dos lenguajes sirve para evocar el vacío que se respira en la sociedad burguesa de hoy y que está generando una busca de silencios, espiritualidades, orientalismos y yogas (abaratados por lo general) o caminos gnósticos de salvación.

Ese síntoma no debemos despreciarlo. Pero, tanto si hablamos de una ascensión hasta los cielos como de una inmersión en lo más profundo de la realidad, eso no podrá hacerse con mentalidad de héroes ni de kamikazes. Porque entonces nos pasará como al Faetón de la mitología: hijo del Sol, quiso conducir el carro de su padre y acabó destrozando la tierra y quemándose a sí mismo.

Semejante aventura, semejante consagración de la vida, solo puede hacerse con la fuerza que da el amor: una fuerza que no es nuestra sino del Espíritu de Dios, pero de la que vale la constatación de Tomás de Aquino: el amor, sin

quitar la dificultad, capacita para grandes empresas¹³.

Y vale también la magnífica reflexión de Bonhoeffer desde la cárcel, con la que quiero concluir: “Cuando uno ha renunciado por completo a llegar a ser algo, tanto un santo como un pecador convertido o un hombre de iglesia (lo que llamaríamos una figura sacerdotal), un justo o un injusto, un enfermo o un sano -y esto es lo que yo llamo intramundanía, es decir: vivir en la plenitud de las tareas, problemas, éxitos y fracasos, experiencias y perplejidades- entonces se arroja uno por completo en los brazos de Dios, entonces ya no nos tomamos en serio nuestros propios sufrimientos sino los sufrimientos de Dios en el mundo, entonces velamos con Cristo en Getsemaní. Creo que esto es la fe, la *metanoia* [conversión] y así nos hacemos hombres, cristianos... ¿Cómo habríamos de ser arrogantes a causa de nuestros éxitos o sentirnos derrotados ante nuestros fracasos, si en la vida intramundana también nosotros sufrimos la pasión de Dios?”¹⁴. ■

¹³ “Charitas non minuit laborem, immo facit aggredi opera magna”: TOMÁS DE AQUINO, *ST 1^a 2ae*, 114, 4, ad. 2.

¹⁴ D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión*, Sígueme, Salamanca 1983, 258 (carta del 21 de julio de 1944).

La pedagogía ignaciana

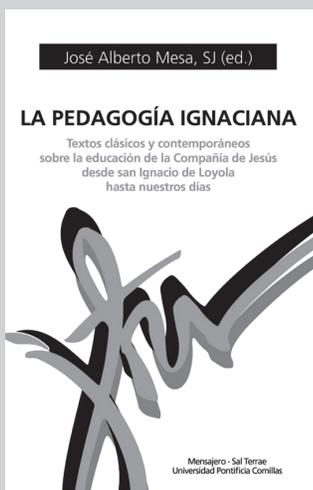
Textos clásicos y contemporáneos sobre la educación de la compañía de Jesús desde Ignacio de Loyola hasta nuestros días

José Alberto Mesa, SJ (ed.)

Un recurso esencial para conocer los orígenes, el desarrollo y la situación actual de la educación de la Compañía de Jesús.

En este libro se presentan los principales textos (cartas de los primeros jesuitas, documentos oficiales de la Compañía y discursos de algunos superiores generales) que permiten entender cómo la Compañía de Jesús ha respondido a los desafíos y oportunidades de su apostolado educativo desde su fundación hasta nuestros días.

JOSÉ ALBERTO MESA B., SJ, es actualmente el secretario internacional de Educación de la Compañía de Jesús (secundaria y presecundaria), con sede en Roma, y como tal responsable de la animación y coordinación de la red global de escuelas jesuitas. Además, es profesor invitado en la Universidad de



La pedagogía ignaciana

José Alberto Mesa, SJ (ed.)

ISBN: 978-84-8468-776-4

Universidad P. Comillas y
SalTerrae, 2019.



SERVICIO DE PUBLICACIONES

edit@comillas.edu

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

¿Puede el Derecho ofrecer certezas y seguridad en el mundo actual?

Un esbozo de respuesta a partir del valor de la seguridad jurídica

Borja Sánchez Barroso

Investigador (FPU) U. P. Comillas - ICADE
E-mail: bsanchezb@comillas.edu

Recibido: 19 de mayo de 2019
Aceptado: 14 de junio de 2019

RESUMEN: La capacidad del Derecho para ofrecer certezas y seguridad en un mundo cada vez más inestable y complejo depende en gran medida de la importancia otorgada a la seguridad jurídica. Este valor se encuentra amenazado en el contexto actual, ante la emergencia de un nuevo principio: el imperativo de la flexibilidad. Recuperar el valor de la seguridad jurídica, pese a las dificultades que ello comporta, puede ser la única forma de preservar la naturaleza y la función mismas del Derecho.

PALABRAS CLAVE: Seguridad jurídica; certeza; previsibilidad; poder judicial; principios jurídicos; flexibilidad.

Can law offer certainty and security in today's world?

An outline of a response based on the value of legal certainty

ABSTRACT: The ability of law to provide certainty and security in an increasingly unstable and complex world depends to a large extent on the importance attached to legal certainty. This value is threatened in the current context, given the emergence of a new principle: the imperative of flexibility. Recovering the value of legal certainty, despite the difficulties that this entails, may be the only way to preserve the very nature and function of law.

KEYWORDS: Legal certainty; certainty; predictability; judiciary; legal principles; flexibility.

1. Introducción

Se ha vuelto casi un tópico afirmar que el mundo de hoy es más incierto e inseguro que el de ayer. Incierto por el advenimiento de la posmodernidad, de la sociedad y los valores líquidos¹, de una intersubjetividad entendida más como relativismo que como nuevo horizonte de la objetividad, y de fuentes de información cada vez menos fiables, colonizadas por las *fake news*. Inseguro, o percibido como tal, desde que nos instaláramos en aquella sociedad del riesgo teorizada por U. Beck², en la que las fuerzas desatadas por la técnica amenazan al ser humano, al resto de formas de vida y a la propia *casa común*, multiplicando los peligros en numerosos frentes.

En este contexto, muchos de los conceptos centrales del Derecho se encuentran en entredicho. Uno de ellos, si no el principal, es de la seguridad jurídica. La problemática en torno a este principio afecta a la idea misma del Derecho. ¿Puede el Derecho seguir ofreciendo certezas y seguridad en un mundo cada vez más incierto e inseguro?

¹ Z. BAUMAN, *Tiempos líquidos: vivir en una época de incertidumbre*, trad. C. Corral, Tusquets, Barcelona 2007.

² U. BECK, *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno 1986.

2. Una aproximación al concepto de seguridad jurídica

La seguridad jurídica ha sido históricamente un concepto controvertido y difícil de definir. Mientras que muchos lo considerarían un elemento prácticamente intuitivo del Derecho, que todo sistema jurídico debe perseguir, su existencia como concepto autónomo llegó incluso a negarse a lo largo del pasado siglo, denostándose como mito o como instrumento al servicio del poder burgués³.

Las ambigüedades que rodean este concepto se explican en parte por su marcado carácter polisémico. Por un lado, la seguridad jurídica puede entenderse como una cualidad del Derecho, que expresa la corrección formal, estructural y funcional de las normas y del ordenamiento jurídico en el que se insertan (normas accesibles y correctamente redactadas, coherentes y consistentes entre sí, que puedan ser eficazmente aplicadas para alcanzar los fines propuestos)⁴. Por otro lado, la seguridad jurídica también designa el efecto que di-

³ F. ARCOS RAMÍREZ, *Seguridad Jurídica: una teoría formal*, Dykinson, Madrid 2000, 173-192.

⁴ A-E. PÉREZ LUÑO, "La seguridad jurídica: una garantía del Derecho y la Justicia" en *Boletín de la Facultad de Derecho* 15 (2000), 28-29.

cha corrección del Derecho provoca, es decir, una situación de hecho en la que los distintos operadores jurídicos (ciudadanos, empresas, actores públicos, etc.) pueden confiar en la eficacia del Derecho para dar solución a sus problemas, ayudando a construir así un marco estable y pacífico de convivencia. La metonimia, inusual en el ámbito jurídico, consistente en designar con un mismo término la causa –la seguridad o corrección del Derecho– y su efecto –la seguridad a través del Derecho o gracias al Derecho– no contribuye a reducir la ambigüedad.

3. La seguridad jurídica como realidad amenazada

Si nos centramos en la seguridad formal, podrá comprobarse que la corrección formal, estructural y funcional del Derecho parece hoy una meta remota, acaso utópica en un contexto como el actual en el que la estabilidad y la previsibilidad brillan por su ausencia en muchos otros ámbitos. Esto no ha venido provocado solamente por la realidad extrajurídica, sino también por el devenir del Derecho a lo largo de las últimas décadas. Cabe identificar al menos tres causas jurídicas que explican este hecho, estrechamente relacionadas entre sí.

En el aspecto formal, como primera causa, se ha producido un empobrecimiento general de la calidad de los enunciados normativos, que emplean un lenguaje cada vez más confuso e impreciso, así como constantes remisiones a otras normas. Esto hace difícil llegar a un acuerdo sobre su sentido más básico, incluso entre los estudiosos del Derecho. El problema ha llegado hasta tal punto que han debido elaborarse guías y directrices de redacción o técnica legislativa, como la Guía práctica común del Parlamento europeo, del Consejo y de la Comisión para la redacción de textos legislativos de la Unión Europea o las Directrices de técnica normativa aprobadas en España. Además de lo anterior, las normas expresadas en dichos enunciados han perdido gran parte de su abstracción y generalidad, características que habían encumbrado la Ley como instrumento jurídico por excelencia del Estado liberal.

Como segunda causa, en la vertiente estructural, existe desde hace décadas una evidente hiperinflación normativa, a cargo de centros de producción normativa cada vez más numerosos y heterogéneos. En otras palabras, una multiplicación imparable de normas producidas por un número cada vez mayor de instancias reguladoras, a diferentes niveles y en distintos territorios, cuyas com-

petencias para regular una materia se superponen. Los poderes legislativo y ejecutivo del Estado y de las Comunidades Autónomas, los municipios, las instituciones de la Unión Europea, las organizaciones internacionales y hasta organismos de naturaleza privada generan normas, todas ellas válidas, aunque muchas veces contradictorias entre sí, que hacen del ordenamiento jurídico una realidad cada vez más compleja e inabarcable. Algo tan básico como conocer el Derecho vigente se ha vuelto una tarea imposible sin la ayuda de herramientas informáticas operadas por terceros, en las cuales todos los operadores jurídicos se ven obligados a confiar⁵. Se ha hablado así de “complejidad, oscuridad, incertidumbre, indeterminación, inestabilidad y discontinuidad” del Derecho, de “‘lluvia de leyes’ (*Gesetzesflut*), ‘histeria legislativa’ (*Gesetzgebungshysterie*) y ‘caos legislativo’ (*Gesetzgebungschaos*) [...] ‘huracán normativo’, ‘incontinencia legislativa’, ‘aluvión de normas’ y ‘orgía en la producción de leyes’ ”⁶.

⁵ A-E. PÉREZ LUÑO, *op. cit.*, 35-37.

⁶ Expresiones recopiladas en H. ÁVILA, *Teoría de la seguridad jurídica*, trad. L. Criado, Marcial Pons, Madrid 2012, 37-38. En un sentido similar, J. BERMEJO VERA, *El declive de la seguridad jurídica en el ordenamiento plural*, Civitas, Madrid 2005, 133 y ss.

Finalmente, en cuanto a la vertiente funcional y como tercera causa, asistimos a una aplicación del Derecho cada vez más vacilante y controvertida debido a numerosos factores. Por ejemplo, el fin de la uniformidad en la sociedad multicultural o la creciente complejidad económica y científica, que empujan a la Administración y a los Tribunales a intervenir en asuntos de naturaleza cada vez más diversa. Estos asuntos plantean problemas generalmente alejados de las áreas tradicionales del Derecho –y de aquellas, por tanto, para las cuales fueron formados los que deben dar respuesta a los mismos–, además de presentar un grado de complejidad, que hace difícil su resolución de forma pacíficamente aceptada por la comunidad.

4. Puesta en entredicho de la seguridad jurídica como valor

Como sucede en otros ámbitos, cuando la realidad que se percibe se aleja de la realidad que se persigue, o los hechos se distancian cada vez más de los valores, solo existen tres posibilidades: negar el problema, tratar de realizar los valores pese a las dificultades encontradas o modificar los valores que se dicen perseguir para hacerlos coincidir con los hechos que se observan (cambiando así el ajuste mundo-a-norma o mundo-

a-valor por su contrario; la norma y el valor se ajustan al mundo que pretendían regular, en pro de una discutible coherencia formal que pone en entredicho la propia naturaleza de la norma o el valor en cuanto tales). Ante lo evidente de la crisis actual de la seguridad jurídica, y la dificultad de realizarla, muchas posturas doctrinales y jurisprudenciales se han decantado por esto último. Estas posturas, si no niegan la eventual relevancia teórica de la seguridad jurídica, sí la han postergado tanto en relación con otros valores o han atenuado tanto sus requisitos que la han convertido en un valor residual, vacío de contenido y sin apenas eficacia práctica.

Las posturas anteriores propugnan, en su lugar, un nuevo principio rector del Derecho, a veces de forma implícita, otras expresa, como es el imperativo de la flexibilidad. Este imperativo suele entenderse en dos sentidos. El primero, estático, reclama una rápida producción de normas para seguir el ritmo del entorno. El segundo, dinámico, exige a las normas existentes un mayor margen de adaptación al momento de su aplicación, lo que se traduce en una más amplia discrecionalidad y capacidad de interpretación de

las normas por los poderes llamados a aplicarlas⁷.

En su primera vertiente, este nuevo valor explica en parte la multiplicación de normas, aquella “*legislación motorizada*” a la que ya hiciera referencia tempranamente el profesor García de Enterría por remisión a la expresiva formulación de C. Schmitt⁸ (una *legislación motorizada* que hoy sería más bien *reglamentación motorizada*, por la importancia que los reglamentos y otros instrumentos normativos más flexibles han adquirido con respecto a la ley formal). En su segunda vertiente, este imperativo de la flexibilidad ayuda a explicar, al menos en parte, la centralidad de los conceptos jurídicos indeterminados en los enunciados normativos, como expresiones de textura abierta que la Administración y los Tribunales deben a la postre precisar. Existen algunas normas, incluso, que solo parecen emplear este tipo de conceptos, lo que plantea serias dudas sobre el núcleo de su contenido normativo⁹.

⁷ A. GALIANA SAURA, “La expansión del Derecho flexible y su incidencia en la producción normativa” en *Anuario de filosofía del Derecho* 32 (2016), 303.

⁸ E. GARCÍA DE ENTERRÍA, “Reflexiones sobre la ley y los principios generales del Derecho en el Derecho administrativo” en *Revista de Administración Pública* 40 (1963), 198.

⁹ Un ejemplo, entre muchos otros, en el Real Decreto 1801/2003, de 26 de di-

El principio “flexibilidad” también contribuye a explicar la reivindicación de los principios como normas directamente aplicables por encima o en contra de lo predicado por las reglas expresas, más cerradas en su formulación y, por tanto, aparentemente menos flexibles a la hora de su aplicación. Se ha hablado así de un Derecho líquido¹⁰ o de un “Derecho frágil. Delicado, incierto, provisional, cambiante, inconstante”¹¹, pero la obra de referencia a este respecto sigue siendo el célebre *Diritto mite* de G. Zagrebelsky, traducido en España como “Derecho dúctil”¹².

ciembre, sobre seguridad general de los productos, que obliga a comercializar y distribuir únicamente ‘productos seguros’, entendiéndose por tales los que “en condiciones de utilización normales o razonablemente previsibles, incluidas las condiciones de duración y, si procede, de puesta en servicio, instalación y de mantenimiento, no presente riesgo alguno o únicamente riesgos mínimos compatibles con el uso del producto y considerados admisibles dentro del respeto de un nivel elevado de protección de la salud y de la seguridad de las personas...” (art. 2.a). Se han subrayado los conceptos jurídicos indeterminados que expresan el núcleo de la norma.

¹⁰ F. OST, “Júpiter, Hércules, Hermes: Tres modelos de juez” en *DOXA* 14 (1993), 187; y, en la estela de Bauman, M. P. GARCÍA RUBIO, “Sociedad líquida y codificación” en *Anuario de Derecho civil*, vol. 69, 3 (2016), 743-780.

¹¹ A.-J. ARNAUD, “Los juristas frente a la sociedad” en *Doxa* 15-16 (1994), 1000.

¹² G. ZAGREBELSKY, *El Derecho dúctil*. Ley,

Con esta reivindicación de la flexibilidad, se pretende dotar al poder ejecutivo de una mayor discrecionalidad, especialmente en el ámbito tecnológico y científico, para hacer frente a los riesgos cambiantes del entorno. Pero sobre todo se busca consagrar a los órganos del poder judicial como actores por excelencia en la creación y aplicación del Derecho, otorgándoles la posibilidad de excluir la aplicación de reglas emanadas del legislador a favor de soluciones individuales derivadas directamente de los citados principios, atendiendo a las características de cada caso. En dicho contexto, la apelación a un Juez Hércules resulta habitual, un modelo ideal de juez que resolvería los conflictos gracias a unas habilidades, una capacidad de aprendizaje, una paciencia y una astucia sobrehumanas, en la célebre caracterización de R. Dworkin¹³.

5. Reivindicación de la importancia de la seguridad jurídica

Frente a las posturas anteriores, creemos que resulta necesario re-

derechos, justicia, trad. M. Gascón, Editorial Trotta, Madrid 1997. Una visión crítica en R. GUASTINI, “Derecho dúctil, Derecho incierto” en *Anuario de filosofía del derecho* 13-14 (1997), 120-122.

¹³ R. DWORKIN, *Taking rights seriously*, Duckworth, Londres 1996 (8ª ed.), 105.

cuperar la importancia de la seguridad jurídica como principio estructural del Estado de Derecho y uno de los pilares básicos del entramado de garantías constitucional. En España, ello debería resultar más sencillo que en otros Estados de nuestro entorno (donde se deriva de otras reglas fragmentarias o del concepto general de Estado de Derecho), puesto que se ha dotado al principio de seguridad jurídica de un reconocimiento expreso al más alto nivel normativo en el art. 9.3 de la Constitución¹⁴. A ello debería contribuir también que el principio de seguridad jurídica haya sido reconocido expresamente y goce de un renovado énfasis en el Derecho de la Unión Europea, y ante al Tribunal Europeo de los Derechos Humanos¹⁵. Su reivindicación no supone renunciar a la flexibilidad del Derecho, pero sí enmarcarla y subordinarla a dicho conjunto de garantías.

¹⁴ Sí se refleja el principio en las Constituciones de México o Ecuador así como, de forma tangencial, en la Constitución de Portugal (art. 282.4).

¹⁵ J. I. UGARTEMENDIA ECEIZABARRENA, "El concepto y alcance de la seguridad jurídica en el Derecho constitucional español y en el Derecho comunitario europeo: un estudio comparado" en *Cuadernos de Derecho Público* 28 (2006), 39 y ss.; A-L. VALEMBOS, *La constitutionnalisation de l'exigence de sécurité juridique en Droit français*, L.G.D.J., París 2005, 200 y ss.

El Tribunal Constitucional no ha sido ajeno a esta necesidad y ha señalado reiteradamente que, aunque el principio de seguridad jurídica no consagra un derecho subjetivo que los particulares puedan esgrimir directamente ante los Tribunales, ello no significa que carezca de eficacia. En concreto, exige al legislador "perseguir la claridad y no la confusión normativa, [ya que] debe procurar que acerca de la materia sobre la que legisle sepan los operadores jurídicos y los ciudadanos a qué atenerse, y debe huir de provocar situaciones objetivamente confusas"¹⁶. Además, debe "promover y buscar la certeza respecto a qué es Derecho y no [...] provocar juegos y relaciones entre normas como consecuencia de las cuales se introducen perplejidades difícilmente salvables respecto a la previsibilidad de cuál sea el Derecho aplicable, cuáles las consecuencias derivadas de las normas vigentes, incluso cuáles sean éstas". Si esto no se garantiza, la vulneración del principio de seguridad jurídica será "patente"¹⁷.

Y es que, a nivel conceptual, existe una indisoluble unidad entre el

¹⁶ Sentencia del Pleno del Tribunal Constitucional 135/2018, de 13 de diciembre.

¹⁷ Sentencia del Pleno del Tribunal Constitucional 46/1990, de 15 de marzo.

principio de seguridad jurídica y sus manifestaciones –un Derecho publicado y accesible, preciso y previsible– y la idea misma de Estado constitucional. No podría entenderse este último si no es como una forma de Estado que ha sido capaz, por primera vez en la Historia, de conjugar la defensa de valores individuales y colectivos con un conjunto de garantías que protegen al individuo frente a la acción del poder, incluso cuando este último actúa o dice actuar en defensa de esos valores¹⁸. Así lo ha señalado nuevamente el Tribunal Constitucional, cuando afirma que la seguridad jurídica “es suma de certeza y legalidad, jerarquía y publicidad normativa, irretroactividad de lo no favorable, interdicción de la arbitrariedad, pero que, si se agotara en la adición de estos principios, no hubiera precisado de ser formulada expresamente. La seguridad jurídica es la suma de estos principios, equilibrada de tal suerte que permita promover, en el orden jurídico, la justicia y la igualdad, en libertad”¹⁹.

¹⁸ Esta conjugación esencial entre valores y garantías ya fue intuida en el célebre artículo 16 de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 (“*Una Sociedad en la que no esté establecida la garantía de los Derechos, ni determinada la separación de los Poderes, carece de Constitución*”).

¹⁹ Sentencia del Pleno del Tribunal Constitucional 27/1981, de 20 de julio.

Que los ciudadanos conozcan cuál es la conducta que el Derecho vigente espera de ellos y puedan ajustarla en consonancia, sabiendo que no se enfrentarán a consecuencias negativas inesperadas, es una de estas garantías, quizás incluso la primera. De esta forma, el Estado constitucional asume, como uno de sus postulados elementales, que la posible justicia material de una decisión no compensa ni debe prevalecer sobre la injusticia que supondría una actuación sorpresiva del poder, con efectos negativos sobre la esfera individual del ciudadano, aunque esta se lleve a cabo bajo capa de juridicidad. Algún autor ha ido más allá y ha visto en la seguridad jurídica un atributo esencial de cualquier Derecho digno de tal nombre, aunque no se desarrolle dentro de un marco estrictamente constitucional. Véase, por ejemplo, el concepto de “*inner law morality*” [moral interna del Derecho] acuñado por L. Fuller para fundar la obligación moral de obediencia al Derecho²⁰.

Los ejemplos históricos que avallan lo anterior son numerosos. Un ejemplo clásico de justicia sin ley formal se encuentra en las teorías del filósofo-rey, primera teorización del despotismo ilustrado que resul-

²⁰ L. L. FULLER, *The morality of Law*, Yale University Press, New Haven 1964, 33-94.

tó fallida en Siracusa y que toda la teoría política posterior se ha encargado de refutar, siendo incluso matizada por el propio Platón al final de su vida²¹. El Estado constitucional no pasa por hacer más sabio al gobernante, o por instaurar una tecnocracia –ni siquiera bajo la moderna forma de los comités técnicos y de las autoridades expertas–, sino en combinar fuertes controles al poder (legislativo, ejecutivo y judicial) con la promoción de valores compartidos, a través de un Derecho formal que dé vida a la célebre máxima según la cual deben gobernar las leyes y no los hombres, por sabios que estos sean²².

6. Reforzar la seguridad jurídica en el contexto actual

La gran pregunta consiste en cómo lograr garantizar un cumplimien-

to mínimo del principio de seguridad jurídica en un contexto como el actual donde, como se vio, se encuentra amenazada desde diferentes frentes. Las respuestas tradicionales parecen claramente inadaptadas. Por un lado, no cabría volver a encumbrar la Ley como figura normativa por excelencia, en un ordenamiento jurídico que ya no es exclusivamente estatal –ni siquiera primordialmente estatal, en muchos ámbitos–, donde los Parlamentos deben enfrentarse a sus propios retos²³ y con jueces muy distintos de aquella “boca que pronuncia las palabras de la Ley” a la que se refería Montesquieu. Pero tampoco cabe, a nuestro juicio, consagrar a los jueces como nuevos Hércules y a los principios como llave maestra capaz de resolver cualquier tipo de supuesto, al margen de las reglas que los deben concretar, al menos no en la jurisdicción ordinaria, cuestión distinta es la jurisdicción constitucional por la especialísima posición institucional del Tribunal Constitucional en el sistema y la cualidad del objeto interpretado, la propia Constitución²⁴. Un esbo-

²¹ G. SABINE, *A History of Political Theory*, Henry Holt and Company, Nueva York 1950, 63-66.

²² En un sentido similar, F. RUBIO LLORENTE, “El principio de legalidad” en *Revista española de Derecho constitucional* 39 (1993), 34. Ya se apuntaba en las Leyes de Platón (715d) que “*en la [ciudad en la] que la ley esté eventualmente dominada y no tenga poder, veo su ya pronta destrucción. Pero en aquella en la que la ley fuere amo de los gobernantes y los gobernantes esclavos de las leyes, contemplo la salvación*” (PLATÓN, *Diálogos VIII, Leyes (Libros I-VI)*, trad. F. Lisi, Ed. Gredos, Madrid 1999, 373-374).

²³ I. ASTARLOA HUARTE-MENDICOA, *El Parlamento moderno: importancia, descrito y cambio*, Iustel, Madrid 2017.

²⁴ Un desarrollo sobre los específicos retos afrontados por el Derecho constitucional en M. I. ÁLVAREZ VÉLEZ Y F. DE MONTALVO JÄÄSKELÄINEN, “Una mirada al futuro: algunos retos del Derecho cons-

zo de solución puede entreverse a lo largo de tres ejes.

a) *Estructura del Derecho*

Si la Ley ya no es la figura central del ordenamiento jurídico y proliferan las normas emanadas de muy diferentes centros de decisión, es evidente que hace falta dotar de una cierta coherencia a este entramado normativo si queremos hacer del Derecho algo accesible, preciso y previsible. Cobran para ello una especial importancia los principios jurídicos, sí, pero no como sustitutos de las reglas sino como “paraguas” que les dan su verdadero sentido, que orientan su interpretación e inspiran al legislador para dictar nuevas normas cada vez más concretas. La estructura “principio jurídico-regla general que lo concreta-acto que aplica la regla” debe servir como modelo de referencia, al menos en la jurisdicción ordinaria. Además, estos principios no serán ya los que el Estado decida unilateralmente proclamar sino, sobre todo, aquellos que el Derecho internacional y el Derecho de la Unión Europea, junto con los Estados, van desarrollando en una

titucional en el siglo XXI”, en M. ROMERO VELASCO, *Nuevos Horizontes y Perspectivas para el Derecho en el siglo XXI*, Thomson Reuters Aranzadi, Cizur Menor 2018, 455-479.

suerte de juego de espejos en el que los actores ya no están ligados por una relación jerárquica sino de interdependencia. Una estructura que muchos califican ya como un Derecho-red²⁵, y que, con su evolución, puede acercarse más a un Derecho natural de tintes universales que cualquier otro Derecho estatal, más aislado, a lo largo de la Historia.

b) *Actuación de los operadores jurídicos*

La complejidad del contexto jurídico actual y la necesaria concreción sucesiva de los principios en reglas exigen una especial responsabilidad de los órganos encargados de elaborar normas para cuidar su calidad y potenciar su coherencia dentro del ordenamiento. Esto no exige tanto una reforma de los procedimientos de elaboración de normas, aunque en ello se ha insistido en los últimos tiempos como una modificación de los comportamientos²⁶. En relación con los jueces, estos rasgos se acentúan hasta hacer de ellos lo que algún autor ha calificado como nuevos “Hermes”, mensajeros de los dioses encargados de volar entre las distintas normas aplicables para

²⁵ F. OST, *op. cit.*, pp. 116 y ss.

²⁶ En un sentido similar, en relación con el Parlamento, I. ASTARLOA HUARTE-MENDICOA, *op. cit.*, 477 y ss.

dar con la solución más adecuada²⁷.

Lejos de esa imagen mitológica, que invoca unos poderes sobrenaturales difíciles de exigir similares a los que R. Dworkin predicaba de su Juez-Hércules, aunque sin salir del imaginario griego, creemos que hace falta más bien potenciar los nuevos jueces *socráticos*²⁸. En otras palabras, jueces que parten de las reglas existentes sin quedarse en su literalidad, pues indagan sobre su verdadero sentido para dar razones de ellas, dialogando con otros poderes, con otras jurisdicciones, con la ciencia y con la tecnología, con la sociedad y consigo mismos, para interpretar y aplicar dichas reglas de la forma más eficaz y consistente como sea posible. Pero jueces también que, una vez agotadas las vías jurídicas para corregir una regla que entienden injusta²⁹, son capaces de *beber*

la cicuta y aplicar la regla dentro del límite fijado por sus propios términos, con la humildad de quien ha sometido la cuestión a otras instancias y confía en la razón compartida más que en la propia, garantizando así la seguridad jurídica y la coherencia del ordenamiento como garantía última de los particulares.

c) *Reacciones del ordenamiento jurídico ante la inseguridad jurídica*

Un principio como la seguridad jurídica no se defiende solo invocando su relevancia o inculcándola en aquellos que deben hacer y aplicar el Derecho, sino también estableciendo medios que garanticen la reacción del propio ordenamiento cuando el principio sea vulnerado. Aunque bajo unos estrictos requisitos, y no exactamente coincidente con la seguridad jurídica, esto último se ha venido potenciando a lo largo de las últimas décadas mediante la consagración de un derecho a la protección de la confianza legítima. Se trata de un derecho ligado a la expectativa de estabilidad del ordenamiento por el cual, si la Administración desarrolla una actividad que pueda inducir razonablemente a los ciudadanos a esperar determinada conducta por su parte, no puede defraudar dicha confianza y quebrantar las legítimas

²⁷ F. OST, *op. cit.*, 116 y ss.

²⁸ En un sentido parcialmente coincidente, aunque descriptivo, no normativo, vid. J. S. GÓMEZ SÁMANO, "Juez creador de historia: El juez como espectador, actor y director de la historia en la modernidad" en *Revista del Instituto de la Judicatura Federal* 34 (2012), 80 y ss.

²⁹ Cuestión de inconstitucionalidad, cuestión prejudicial ante el Tribunal de Justicia de la Unión Europea, diálogo judicial con el Tribunal Europeo de Derechos Humanos si algún día España firma el Protocolo 16 del Convenio Europeo de Derechos Humanos, etc.

mas expectativas engendradas en los particulares so pena de verse obligada a compensar el perjuicio patrimonial causado³⁰. Como se vio en apartados anteriores, en relación con el legislador, aunque los Tribunales no lo han reconocido expresamente sí lo ha hecho algún órgano arbitral en situaciones particulares, entendiéndose que una vulneración irrazonable de la estabilidad y previsibilidad del ordenamiento puede constituir un trato injusto e inequitativo contra ciertos inversores, a los que el Estado se ve obligado a indemnizar (contra el criterio, por cierto, de los Tribunales nacionales).

7. Conclusión

El devenir del principio de seguridad jurídica y su vigencia como valor estructural del Estado constitucional marcarán, en gran medida, la forma de entender el Derecho y su capacidad para ofrecer seguridad y certezas a un mundo externo cada vez más cambiante, incierto e inseguro. Es este prin-

cipio de seguridad jurídica el que asegura que el Derecho no sea una amalgama de normas fragmentadas, que dan respuesta a problemas concretos, sino un conjunto ordenado que expresa un proyecto de deber ser, que realice la justicia material a través de (y de forma inseparable a) la justicia formal.

La consecución de la seguridad jurídica es difícil en el contexto actual, y pasa por actuar sobre la estructura misma del ordenamiento jurídico, la actitud de aquellos llamados a completarlo y aplicarlo, y la capacidad del propio ordenamiento para reaccionar ante una insuficiente corrección formal del Derecho. Pero no por ello deben abandonarse los intentos en este sentido, mucho menos postergar la seguridad jurídica a favor de otros principios, como el de flexibilidad. En caso contrario, el Derecho no solo no ofrecerá certezas y seguridad, sino que se contagiará, como ya se ha contagiado en parte, del frenesí y de la urgencia que caracterizan en gran medida la posmodernidad actual. ■

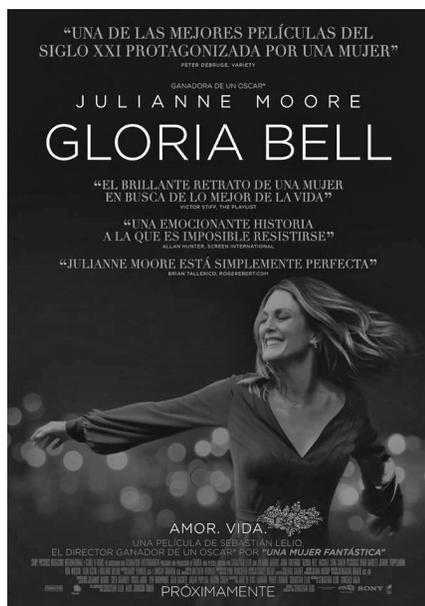
³⁰ Es ilustrativa la Sentencia del Pleno del Tribunal Constitucional 51/2018, de 10 de mayo (FJ 5º), que recapitula la jurisprudencia constitucional recaída sobre esta materia. En un sentido similar, véanse las Sentencias del Tribunal Supremo (Sala de lo Contencioso-Administrativo, sección 4ª) de 24 de noviembre de 2004 o 9 de julio de 2012.

Gloria Bell, de Sebastián Lelio

Francisco José García Lozano

Facultad de Teología de Granada

E-mail: franciscojgl@hotmail.com



Antes de ganar el Oscar por *Una mujer fantástica* (2017) y de debutar en el cine anglosajón con *Desobediencia* (2017), protagonizada por Rachel McAdams y Rachel Weisz, Sebastián Lelio (45) había filmado en Chile *Gloria* (2013), presentada ese mismo año en la Berlinale. La cinta pasó a ser un éxito popular y de crítica. Ganó el Premio del Jurado Ecuménico

y el Premio Gilde. Paulina García además se llevó el Oso de Plata a Mejor Actriz. La película fue nominada al Premio Independent Spirit y al Critic's Circle a Mejor Película Extranjera, además de ser la seleccionada por Chile para los Premios de la Academia de 2014.

De los tres trabajos, el más interesante de ellos era *Gloria* por motivos múltiples y variados. Porque, más allá de la interpretación repleta de matices de Paulina García, la cinta sobresalía por su concepto y la puesta en escena asociada al mismo, que servía tanto para reforzarlo como para sublimarlo. El concepto de la película, la tristeza y desesperanza de la edad madura, acrecentada por una demoledora representación del amor paterno-filial, la soledad motivada por las falsas apariencias y la rigidez de las convenciones sociales de la *high class* chilena era representada a través de una serie de recursos cinematográficos que servían como espejo antagónico y realista de las películas de autoayuda estadounidenses.

En este *remake* del mismo director, son finalmente Julianne Moore y John Turturro quienes ocupan los papeles de Paulina García y Sergio Hernández de la original. Fue Moore quien le propuso al chileno hacer esta adaptación del filme, explicando que sólo la protagonizaría si él la dirigía. “Ella habló mucho de las pocas oportunidades que hay en el cine de ver un personaje y que tiende a no ser más que un personaje secundario. Usualmente, una mujer en el cine de la edad de Gloria tiende a ser la esposa o la tía”, explicó Lelio. El director señala que no estaba en sus planes hacer esta adaptación, pero fue la actriz quien lo hizo cambiar de opinión.

Con respecto al tema del *remake*, son muchos los directores de la historia que se han copiado a sí mismos, por distintos motivos, ya sea porque la original ha quedado antigua, para hacer una nueva como en realidad hubiesen querido que fuese la primera, o simplemente por dinero. Entre ellos, Alfred Hitchcock (*The man who knew too much*, 1934 – 1956), Frank Capra (*Lady for a day*, 1933 y *A pocketful of miracles*, 1961), Howard Hawks (*Ball of fire*, 1941 y *A son is born*, 1948), Michael Mann (*L.A. Takedown*, 1989 y *HEAT*, 1995), Michael Haneke (*Funny Games*, 1997-2007), Takashi Shimizu (*Ju-On*,

2002 y *The grudge*, 2004), que en total terminó haciendo 6 versiones de su propia película.

La galardonada con el Oscar por *Siempre Alice* (2014) realiza aquí una de las mejores interpretaciones de su carrera, digna de otro destacado premio. Hay, naturalmente, otros cambios relevantes en este salto de *Gloria* al mercado americano, como son el ubicar la acción en Los Ángeles, pero la historia es por entero la misma: la Gloria del título es una mujer madura y divorciada que ve cómo se consumen sus días trabajando por el día y bailando en una discoteca por la noche, hasta que un nuevo romance podría significar un definitivo cambio de página en su vida. Sebastián Lelio parece querer transmitir el mensaje de que las personas buscan, y rebuscan en nuevas relaciones lo que su primer amor les dio. ¿Pero es el amor la respuesta a la felicidad?

Pues parece que nuestra protagonista que está en esa compleja franja de edad que va entre los cincuenta y los sesenta años, sostiene un debate sobre el amor, la libertad o la felicidad y sobre su lugar en el mundo. Igualmente le sucede a nuestro protagonista masculino. Podríamos hablar de un pequeño tratado sobre el paso de la juventud a la madurez y de

las implicaciones psicológicas que conllevan estas transiciones cuando además no existe estabilidad ni en el amor, ni en la familia. Su nexo es que ambos parecen perdidos en un mundo que no saben cómo re-interpretar ante la finalización del amor con sus respectivas parejas. Sin embargo, son personalidades contrapuestas en el arrojo o en la valentía de afrontar nuevas relaciones. Ella es decidida, valiente y dispuesta a probar lo que le regale la vida. Él es conservador, lleno de miedos e indecisiones. Es decir: es un hombre. ¿Triunfará con estos mimbres el amor?

Lelio dedica toda su película a mostrar cómo vive Gloria y la gente con la que se relaciona. Por el camino, observamos con comprensión la vida cotidiana de la mujer y de paso asistimos a algunos posturos casi obligados de la vida moderna que le dan cierta carga irónica al filme: clases de yoga, risoterapia, el insomnio provocado por un vecino desequilibrado... Gloria tiene unos hijos más bien insoportables, aunque al final tampoco tanto. Moore sabe cómo representar a esta mujer cándida pero que es capaz de desnudarse física y mentalmente y divertirse con los pequeños actos de rebeldía que Gloria se permite.

Lejos de ser magistral, y dejando de lado la necesidad de repetir

punto por punto la misma historia que en *Gloria*, la película funciona también por su preciosa pero escasamente glamurosa fotografía y por la excelente música instrumental de Matthew Herbert, capaz de convertir en relevantes, mágicos, momentos aparentemente intrascendentes.

La película empieza con tonos preciosistas, con mucho ritmo. Una marcha que se mantiene por todo el largometraje y que nos acompaña para mostrarnos normalmente el estado de ánimo de una Gloria Bell que depende de los temas musicales para mantenerse a flote. Gloria canta siempre a los gritos "No more lonely nights", de Paul McCartney, "All out of love", por Air Supply, y "Total eclipse of the heart", cantada por Bonnie Tyler, suponiendo una catarsis infinita de la mujer que no se victimiza, sino que se desahoga en el canto y el baile. Esa dependencia musical parece que también la sufre un filme que cuando no nos brinda algo de baile o canto se hace más espeso. No se sostiene o no fluye con tanta soltura la película de Lelio cuando sus protagonistas tienen que hacer progresar el romance y el drama que enarbola el guion.

La historia de Gloria Bell es la historia de la sociedad de nuestro tiempo. O define al menos, sin juzgar, cómo han evolucionado

las familias desde aquella época en que los matrimonios eran para toda la vida, hasta llegar a una sociedad en las que las rupturas van ganando cada vez mayor peso. La cinta tiene la virtud de estar pegada a la actualidad y fija su mirada en las nuevas formas de relacionarse poniendo en el punto de mira las segundas oportunidades en el amor. ■

Título original: Gloria Bell.

Director: Sebastián Lelio.

Año: 2018.

País: EEUU.

Guion: Sebastián Lelio, Alice Johnson Boher.

Duración: 102 m.

Reparto: Julianne Moore, John Turturro, Michael Cera, Jeanne Tripplehorn, Holland Taylor, Brad Garrett, Caren Pistorius, Sean Astin, Cassi Thomson, Tyson Ritter.

Género: Drama. Romance. Remake. Amistad.

Web oficial: <https://a24films.com/films/gloria-bell>

La guerra no ha terminado *

Fátima Uríbarri

Periodista

E-mail: fauribarri@gmail.com

A menudo los relatos sobre los campos de exterminio terminan con la liberación. Llegan los americanos o los rusos y se acaba la historia. Y no era así. Comenzaba entonces otra odisea terrible, la del regreso de los supervivientes, una epopeya de lo más difícil: no había apenas medios de transporte; las carreteras estaban destrozadas; los supervivientes eran pellejos enfermos, no podían embarcarse en un regreso que a veces suponía atravesar miles de kilómetros por una Europa en ruinas.

Lo cuenta muy bien Primo Levi en *La tregua*, la segunda parte de su trilogía dedicada a su experiencia en Auschwitz. Tan tremendo es el regreso que merece un tomo entero de la trilogía. Lograr llegar a Turín desde Polonia le llevó al escritor italiano más de un año. “La libertad, la improbable, imposible



libertad, tan lejana de Auschwitz que sólo en sueños osábamos esperarla, había llegado; y no nos había llevado a la Tierra Prometida. Estaba a nuestro alrededor, pero en forma de una despiadada

* MARGUERITE DURAS, *El dolor*, Alianza editorial, Madrid 2019, 207 pp. ISBN: 978-84-9181-452-8.

llanura desierta. Nos esperaban más pruebas, más fatigas, más hambres, más hielo, más miedo”, escribió Primo Levi.

Lo explica muy bien también Thomas Buergenthal, otro superviviente de los laggers nazis, en *Un niño afortunado*. Se queda para siempre en la memoria lo que cuenta Buergenthal sobre su madre, una judía alemana superviviente de Auschwitz a la que escupen y echan de los camiones a los que logra subir de camino a casa cuando el resto de los pasajeros descubre que es alemana.

Cuando termina la guerra Thomas y su madre no saben quién de la familia está vivo y quién no. El que se reencontraran fue un auténtico milagro en el que jugó un papel importante el azar: Thomas estaba a punto de partir a Palestina desde Polonia y su madre había vuelto a Alemania. Su reencuentro es una de las historias más conmovedoras e inolvidables narradas en un libro.

Hay otro lado de la historia de los campos de concentración y exterminio de la Segunda Guerra Mundial al que tampoco se le ha prestado demasiada atención, el de las familias de los deportados, la gente que esperaba a los prisioneros.

La esperanza es esencial para la supervivencia: es cierto que nunca se pierde. Quien espera el regreso de los suyos vive en un permanente tiovivo de angustia exasperante y optimismo anhelado. Marguerite Duras describe esos altibajos con una maestría extraordinaria en *El dolor*, el primero de los relatos aglutinados bajo ese título en esta nueva reedición de Alianza editorial que además contiene una posdata de Clara Janés.

El dolor lo escribió la autora francesa en 1985. Se ha llevado al teatro en varias ocasiones: en el mes de junio de este año, Ariadna Gil ha protagonizado una versión del Teatre Nacional de Catalunya. Es un relato desgarrado, de una intensidad apabullante. Marguerite Duras, cuenta la angustiada espera de su marido Robert Antelme (Robert L, lo llama ella en el libro). Lo apresó la Gestapo el 1 de junio de 1944 y sabe que lo deportaron a un campo en Alemania. No sabe más.

Su cabeza no para de imaginarlo tirado en una cuneta. Su cabeza no la deja vivir. “Me duermo a su lado todas las noches, en la cuneta oscura, junto a él muerto”, escribe. Vive pegada al teléfono, sentada a su lado. Se alimenta de angustia, apenas duerme, le cuesta respirar.

Marguerite Duras describe con frases cortas y contundentes un estremecedor poema en prosa. El pensamiento va y viene. Lo deben haber matado. “Murió pronunciando mi nombre”, piensa la protagonista que es la propia Marguerite. Tiene momentos de esperanza: “Bien vuelven otros. Él no es un caso particular. Es posible que vuelva”. Pero eso se pasa pronto.

Regresa la imagen de la cuneta. Él está tirado en una carretera y ella en París. Así no se puede vivir. Qué bien describe la autora francesa la angustia, la obsesión y esa sensación de incompreensión, de que el mundo siga funcionando cuando en nuestro interior se ha desatado la hecatombe: “Los transeúntes siempre estarán caminando cuando yo me entere de que él nunca volverá”, dice.

Visita a la madre de Robert, también desecha: los alemanes se llevaron también a su hija Marie Louise, hermana de Robert. La guerra no ha terminado del todo. Berlín todavía no ha caído. “Somos la vanguardia de la espera”, dice Marguerite. “Detrás de nosotras está la civilización en cenizas”.

En *El dolor* se narra también la espera de la paz. Los titulares de la prensa anuncian los avances sobre

Alemania. Francia está en vilo. De la paz, dice Marguerite Duras que es “una noche profunda que estuviera llegando y es también el comienzo del olvido”.

Denise Epstein acudió mil veces a la gare d'Orsay y al hotel Lutetia, lugares de llegada y recuento de los deportados que regresaban. Lo explica en *Survivre et vivre*. Iba a buscar a sus padres, Irène Némirovsky y Michel Epstein, deportados a Auschwitz. Esa angustia no se olvida. No se cura.

Marguerite Duras dijo que lo narrado en *El dolor*, que escribió en 1985, procede de las notas de unos diarios escritos en 1944 y 1945. No está del todo claro cuánto procede de las anotaciones realizadas al compás de los hechos y cuánto ha reconstruido la escritora después.

El dolor es la espera de Robert y más cosas. Es el París del fin de la guerra; es la relación de Marguerite con Dionys Mascolo, su amante, el hombre que la cuidó y del que se enamoró cuando esperaba a Robert. Hay más en *El dolor*. Pero para descubrirlo recomiendo la lectura de este libro de una intensidad perturbadora.

El resto de los relatos contenidos en el libro giran en torno a la Resistencia. Marguerite, Robert, Dionys participaron en un grupo liderado por François Mitterrand

(¡qué gran personaje!). Fantástico es *El señor X. Aquí llamado Pierre Rabier*.

También es autobiográfico. Narra la inquietante relación entre Marguerite y el agente de la Gestapo que detuvo a Robert. Marguerite queda con él para sonsacarle información sobre su marido, quiere saber dónde está, cómo está. El agente de la Gestapo es un hombre vacío: no tiene empatía; los demás no existen; nada le enterece... O sí: le preocupa la delgadez de Marguerite y la lleva a restaurantes para que se fortalezca. Las incomprensibles paradojas del ser humano. La banalidad del mal.

Este relato es magnífico. Transmite el miedo de ella: a cada cita con el siniestro Rabier acude convencida de que la va a matar. "Los alemanes daban miedo como los hunos, los lobos, los criminales, pero sobre todo los psicóticos del crimen. Nunca he encontrado el modo de contar a los que no han vivido esa época la clase de miedo que era", dice la escritora france-

sa. No estoy de acuerdo, creo que ha encontrado el modo de explicarlo, porque los lectores sentimos esa inminencia del peligro y se nos encoge el estómago en cada escena que nos describe al lado de Rabier. "Cada día Rabier decidía mi destino", explica ella.

También son interesantes los relatos *Albert des Capitales* y *Ter el Miliciano* que abordan la captura y la venganza de los resistentes con los colaboracionistas y los chivatos de la Gestapo. Estos capítulos fueron muy controvertidos cuando se publicó este libro en 1985 pues muestran escenas de tortura y las bambalinas de los resistentes, con sus disputas y su violencia también.

Albert des Capitales y *Ter el Miliciano* son intensos y profundos. Mejores que *La ortiga rota* y *Aurélia Paris*. Quizás porque esos dos relatos son inventados. La verdad añade una enorme fuerza a lo que cuenta Marguerite. En este libro se mastica la angustia y el miedo. Duras es uno de los grandes narradores del siglo xx. ■

Libros

VILA DESPUJOLS, Ignacio: *La Compañía de Jesús en Barcelona (1600-1659). El colegio de Nuestra Señora de Belén se consolida*, Universitat de Barcelona, Barcelona 2018, 699 pp. ISBN: 978-84-9168-138-0.

Este libro es la continuación de *La Compañía de Jesús en Barcelona en el siglo xvi. El Colegio de Nuestra Señora de Belén*, publicado en 2010. Al igual que su primera parte posee una gran calidad historiográfica. El libro se adentra en el siglo xvii, menos conocido en la historia de la Compañía, y se fija en las vicisitudes de los jesuitas catalanes en el momento de la gran crisis de Cataluña en 1640. El libro no relata historias heroicas, sino más bien la vida cotidiana del colegio de Barcelona.

Al igual que en el estudio del siglo xvi, el dedicado al siglo xvii está construido sobre una documentación completísima, basada fundamentalmente en las cartas de los Padres Generales, crónicas del colegio de Belén, y documentos complementarios consultados en los principales archivos eclesiásticos, regionales y estatales: Archivo Histórico Nacional, Archiu de la Corona d' Aragó, Archivo Romano de la Compañía, Archiu Históric SI de Catalunya en Barcelona, archivos del ayuntamiento, del notariado y de la Universidad de Barcelona y del Regne de València.

La historia del colegio se divide en doce capítulos. Estos doce capítulos desarrollan cuatro contenidos fundamentales, que son los siguientes: 1.º, la vida local del colegio, representada principalmente por sus rectores (capítulos 1, 5, 9 y 12); 2.º: la conexión del colegio con la provincia de Aragón en sus cuatro reinos (Cataluña, Aragón, Valencia y Mallorca), a través de los padres provinciales o sus relaciones con la Compañía universal, a través de los Padres Generales (capítulos 3, 6 y 11); 3.º: algunas características peculiares del colegio (capítulo 2, sobre el número de jesuitas; capítulo 4, sobre la actitud benevolente de la ciudad de Barcelona y los



virreyes con el colegio sobre todo con motivo de la canonización de San Ignacio; capítulo 7: ministerios del colegio en Barcelona; capítulo 8: entorno político y educativo). 4.º. Por último, se desarrolla en los cuatro últimos capítulos (del 10 al 12) la incidencia de los conflictos de Cataluña sobre los jesuitas catalanes desde la guerra de los segadors de 1640 hasta la paz de los Pirineos de 1659. Es evidente que, bajo estos contenidos, se ofrecen muchas cosas interesantes, que es imposible pormenorizar. El colegio se sustentaba fundamentalmente con las rentas del priorato de San Pedro de Casserres y el juro de Doña María Manrique de Lara, a los que se añadían otros legados y limosnas. El libro ofrece gran riqueza informativa en estos y otros aspectos.

El autor destaca en el prólogo a tres rectores que gobernaron sucesivamente el colegio en los tiempos reseñados. Estos rectores destacados son los padres Pedro Gil Estalaya, Jaime Puig y Esteban Fenoll. Los tres fueron hombres influyentes y hombres de gobierno, pues fueron rectores de otros colegios, confesores de virreyes, calificadores del Santo Oficio, provinciales de Aragón y procuradores de la misma provincia en Roma. Cada uno tenía su personalidad: Gil se destacó por su labor publicista. Sus obras principales se ocupan de Cataluña (pp. 71-74). El P. Puig destacó por sus sermones y cultura, mientras el P. Fenoll se destacó por sus tareas formativas.

El P. Gil tuvo que acompañar como confesor al virrey, duque de Maceda, cuando éste fue destinado a Sicilia en 1602. Fue rector de Belén por segunda vez de 1603 a 1607 y por tercera vez de 1616 a 1619. Era muy devoto de la Inmaculada, promovió la residencia de Manresa, y defendió a las brujas en sus escritos. Su catalanismo era tan notorio que el P. Vitelleschi tuvo que amonestarle con suavidad.

El P. Puig fue rector de Barcelona de 1626 a 1629 y de 1631 a 1634. Recibió muchos avisos del P. General sobre los defectos en su oficio de superior, pero él se defendía siempre con razones convincentes. Pese a estos defectos el P. Puig fue una persona muy valorada dentro y fuera de la Compañía. Predicó en el funeral de Luis XIII. Fue nombrado procurador en Roma y primer visitador de los colegios de Cataluña bajo el dominio francés.

El P. Fenoll llegó a ser rector de Belén cuatro veces, entre 1839 y 1663. Es la figura que gobierna el colegio de Barcelona durante los duros años de la guerra con Francia, agravados por la peste. La guerra de los segadores se ilustra con dos importantes documentos jesuíticos escritos por los padres Josa y Fenoll. El P. Guillermo Tosa escribió al virrey, conde de Santa Coloma, conminándole en vano para que castigara a los soldados por los excesos cometidos en Santa Coloma de Farnés y en la iglesia de Ruidarenes. El otro documento es la carta del P. rector Fenoll al provincial Fons, relatando con mucho detalle los hechos “fatalísimos” del 7 al 9 de julio de 1640 (pp. 486-488). Fenoll alaba la actitud apaciguadora de los jesuitas sosegando a los segadores y acogiendo en el colegio a los perseguidos.

Este libro del P. Ignasi Vila es un relato bien documentado sobre la historia de España en general (la crisis catalana de 1640) y de la Compañía en particular, a través del colegio de Barcelona.

Manuel REVUELTA GONZÁLEZ, SJ
Universidad Pontificia Comillas

VV.AA.: *Aquí estamos: puzzle de un momento feminista*, Akal, Tres Cantos 2019, 208 pp. ISBN: 978-84-460-4748-3.

El éxito de las movilizaciones feministas de los últimos años ha situado su relato en el centro del debate político y social. El discurso del feminismo siempre ha sido fragmentario y variado. La “cuestión de las mujeres”, como se la denominó tras la Revolución francesa, era un *collage* de problemas: derecho al voto, modelos familiares, acceso al mundo laboral, libertad sexual y un largo etcétera de temas a los que no dejan de sumarse nuevos cada año, pues los cambios sociales plantean nuevos conflictos y dan lugar a argumentos y soluciones diferentes.

En este volumen colaboran profesoras universitarias, migrantes, obreras, adolescentes, miembros del colectivo LGTB, víctimas de la violencia machista, jubiladas y hasta niñas. Defienden múltiples ideologías y causas, expresadas en textos teóricos sobre la situación actual del feminismo, la internacionalización del movimiento, la construcción identitaria y las políticas de integración, la violencia de género, la libertad sexual, los problemas del colectivo LGTB o la mujer como concepto político. Pero estos relatos se entrecruzan con charlas de grupo o entrevistas personales en un formato muy abierto que dan gran dinamismo al volumen. La forma del libro mismo ya dice mucho sobre su contenido, que se podría resumir como el intento de explicar por qué hoy ya no hablamos del feminismo, sino de “feminismos”, en plural; un plural que no es caprichoso, sino que da cuenta de la existencia de una unión peculiar entre grupos muy diferentes que está dando lugar a una gran transformación social. El feminismo actual parece girar, según las autoras, en torno a la necesidad de casar y encajar, como en un *puzzle*, demandas muy divergentes que afectan a un nuevo agente colectivo: las mujeres que han decidido apostar por una nueva forma de praxis partiendo de lo que todas tienen en común, no de lo que las separa.



A lo largo de las páginas del libro el lector va entendiendo mejor lo que las autoras y entrevistadas entienden por feminismo: una actitud, una forma de entender el mundo y de relacionarse en él. Para la mayoría el objetivo es menos importante que la manera de alcanzarlo, hablan de una forma de vivir la vida cotidiana sin dejarse “domesticar”, de una expresión de solidaridad y ayuda mutua, de una experiencia colectiva de transformación social que pretende estrechar vínculos entre la teoría y la práctica. Todas las protagonistas del libro reivindican la necesidad de actuar más allá de la participación en huelgas y manifestaciones, de abandonar el victimismo y de expresar con decisión los cambios sociales que consideran necesarios. El libro, con capítulos cortos en los que muchas mujeres relatan sus experiencias cotidianas, sus carencias y sus anhelos, está lleno de buenos ejemplos de esa conciliación entre teoría y práctica, entre entender/denunciar y actuar, que, a juzgar por el éxito mundial de las huelgas convocadas a nivel internacional los días 8 de marzo de cada año, los feminismos han sabido hacer realidad.

Aquí estamos es un libro muy informativo, de agradable lectura, interesante por la pluralidad de puntos de vista que recoge, ameno, y, en ocasiones, hasta tierno. Sin embargo, adolece de un defecto fundamental que no cabe excusar porque atenta contra la imagen de fraternidad inclusiva que ofrece. Sabido es que en el siglo XIX se gestó una de las mayores fracturas del pensamiento feminista de la mano de quienes, basándose en el liberalismo de la época y en las nuevas teorías científicas sobre el individuo y la comunidad, afirmaron tener la certeza de que la sociedad no era una construcción “natural” (como se había creído hasta entonces), sino “artificial”: una obra de ingeniería social capaz de evolucionar y de adaptarse a las necesidades de tiempos cambiantes. El feminismo se dividió así en una rama relacional, que ponía el acento en la familia como unidad social básica y en la función *natural* de la mujer como esposa, madre y educadora de futuros ciudadanos, y una rama individualista, que, partiendo de conceptos abstractos de derechos humanos, propugnaba la independencia femenina en todos los aspectos de la vida rechazando la “naturalidad” de los roles sociales. Ambas líneas se mantienen hoy en día y abogan por la eliminación de la subordinación objetiva presente en las leyes, las instituciones y las costumbres; ambas quieren que se reconozca la importancia social y política de las labores desempeñadas por las mujeres. El libro retrata con precisión los puntos de vista de la mujer progresista que busca igualdad en el trabajo fuera de casa y precisa un nuevo modelo de familia que permita conciliar el trabajo y las tareas del hogar; que reivindica su libertad sexual y expresa la necesidad de un cambio en los roles sociales tradicionales. Sin embargo, no se ocupa en absoluto de los colectivos feministas conservadores, compuestos, a menudo, por mujeres que *eligen* ocuparse de los “cuidados”, es decir, del hogar y de la atención a niños, ancianos y enfermos. No se tiene en cuenta tampoco a las mujeres creyentes que exigen una mayor participación en las organizaciones religiosas a las que pertenecen, es decir, el volumen prescinde del punto de vista de aquellos colectivos feministas que consideran que la función primordial de las féminas es ocuparse de los cuidados y no desean cambios en el modelo familiar.

Hay algo muy cierto en el mensaje que lanzan las autoras del libro: una de las cosas que más une a los feminismos modernos es la importancia dada por todos los grupos a la posibilidad de elegir. De ahí que cueste entender que no se incluyan las voces de grupos feministas de corte más conservador, pues la opción libre y voluntaria por los roles femeninos tradicionales debería ser tan respetable como cualquier otra. Un feminismo que se define como una forma de ser y actuar en el mundo no puede ignorar las reivindicaciones y visiones del mundo de parte de los colectivos que han nacido en su seno: el feminismo no es solo “algo de progresistas”, es patrimonio común de todas las mujeres.

Sandra CHAPARRO MARTÍNEZ

Doctora en Historia

MASCARELL, Lola: *Un vaso de agua*, Editorial Pre-Textos, Valencia 2018, 68 pp. ISBN: 9788417143664.

En algún lugar de su *Manual de Retórica Literaria*, Heinrich Lausberg escribe que la unidad superior al poema es la vida. Llevo esta frase dentro desde que, siendo estudiante de Clásicas, descubrí en ella una vía perfecta para enlazar de nuevo aquello que de alguna forma siempre estuvo unido: la existencia y la palabra que la nombra. Ahora, mientras reposa en mis manos el poemario sobre el cual escribo, creo que la sentencia de Lausberg explica bien lo que siento: esa certidumbre de que un conjunto de poemas me ha llevado al umbral mismo de una vida.

El libro de Lola Mascarell (Valencia, 1979) nos sitúa en su título ante lo elemental (*el agua*) y el artificio mínimo para darle cauce (*un vaso*) y esa conjunción es ya poética. Nos sentimos cerca de Píndaro, de Francisco de Asís, de Altolaguirre y de los poetas que han celebrado el agua y, en ella, *el sencillo misterio / que es a veces la vida*. Estos versos, los últimos casi del poemario, nos dan la clave para la lectura del mismo, la manera de sostener, en ese vaso, la vida.

Protegido por la belleza cisterciense con que Pre-Textos convierte en materia táctil la poesía, *Un vaso de agua* es un objeto físico hermoso cuyo interior rezuma bondad. Ya el poema inaugural —una delicada meditación sobre la capacidad de convertir la vulnerabilidad en alabanza— hace del mundo un aula donde, viendo a los chopos perder sus hojas, aprendemos *su lección de belleza y dignidad*.



Una tras otra, las piezas que urden el libro van trenzando una cuerda sobre la que podemos caminar, dando forma a ese ejercicio de confianza que en el fondo es la lectura de un poema.

Son muchas las composiciones que en un primer acercamiento cautivan la atención. Pienso, por ejemplo, en *Huertas*, donde la mirada de la poeta cifra la profundidad de la línea horizontal del mundo, o en *Disolución*, una breve metafísica sobre el agua que se mezcla con la tierra, o en *La altura*, que identifica —en el acto de la visión— el hallazgo de cuanto se contempla y el gozo de saberse contemplándolo.

En este libro hermoso destacan algunos bellísimos poemas de amor. Véanse los titulados *Aventura*, *Músculo de la alegría*, *Y bastará tu nombre*. No me resisto a transcribir el que, a mi juicio, es el más bello de todos:

NADA DURA

El trasluz del amanecer filtrado
en las contraventanas
te ilumina la espalda y transparenta
el amor con que miro
la calma en la que yaces
dejándote caer sobre las sábanas,
corazón en escorzo
latiendo en mi costado,
música de la mañana.

Hay aquí algo semejante a una poética, un velado ofrecimiento en el poema de las claves del acto de escribir. Lo que el ojo amante halla en el torso del cuerpo amado es lo que la poeta ve reflejarse en la página del mundo: su propio rostro iluminado por el amor. Los términos que aparecen en el poema (*trasluz*, *contraventana*, *transparenta*, *música*), gracias a su delicada capacidad de ubicarnos en un espacio concreto y al mismo tiempo llevarnos más allá de él, orientan de igual modo el acto de lectura de la pieza hacia ese motor de transcendencia que todo poema verdadero es.

Aquí —en esta mirada a un trozo de piel en donde se espeja la pupila que se asoma al mundo, en esta capacidad de, sin generar fragmentos, decir dos cosas nombrando solo una— está el poder de la poesía, la maravillosa mano que transforma en gracia leve el peso de cuanto existe.

Aunque ya lo sabíamos por sus obras anteriores (*Mecánica del prodigio*, Pre-Textos, 2010; *Mientras la luz*, Pre-Textos, 2013) este vaso que ahora nos da nos confirma que Lola Mascarell es una poeta excelente. Porque se oculta, porque convierte la propia voz en atril donde susurrar el paso del tiempo (*el paréntesis que existe / entre el baile feliz de sus sandalias / y el peso de tus pies*), el significado de los gestos (*la piel iluminada por el sol / y mi brazo pasando por tu brazo, / esa mínima cruz / que rubrica la escena*), los lugares pequeños donde la epifanía elige mostrarse (*Hay una*

balaustrada junto al mar / que a las seis menos cuarto de la tarde / en días de verano / recibe un sol rasante / en su último ladrillo. / Todo lo que deseo está allí dentro). Hay en su poesía aroma de bien.

Qué suerte tienen quienes, sentados en sus sillas escolares, ven cada mañana cómo Lola Mascarell, en sus clases de Lengua y Literatura, enseña a través de las palabras cómo amar el mundo. Y qué suerte la nuestra, lectores suyos, saciados con el vaso de su sed.

Víctor HERRERO DE MIGUEL, OFMCap
Escuela Superior de Estudios Franciscanos (Madrid)

HAUGHT, John F.: *Ciencia y fe. Una nueva introducción*, Sal Terrae-U.P. Comillas, Maliaño-Madrid 2019, 216 pp. ISBN: 978-84-293-2794-6.

Con un cierto retraso, llega a nosotros la traducción castellana del ensayo de John F. Haught *Science and Faith* publicado en Estados Unidos en el año 2012. Como el mismo autor declara, se trata aquí de la reelaboración de un ensayo anterior, *Science and Religion: From Conflict to Conversation* (Paulist Press, 1995), no traducido aún al castellano.

¿Qué motiva esta reelaboración? Desde mi punto de vista, la publicación de *When Science Meets Religion. Enemies, Strangers or Partners?* (HarperCollins, New York, 2000) de Ian G. Barbour [traducción española, *El encuentro entre ciencia y religión. ¿Rivales, desconocidas o compañeras de viaje?* Sal Terrae, Presencia Teológica, número 133, 2004] debió impulsar a John F. Haught a modificar muchas cosas de su ensayo de 1995 que ahora se publica en castellano gracias al esfuerzo de la Cátedra Francisco J. Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión.

John F. Haught es Senior Fellow, de Ciencia y Religión, en el Centro Teológico Woodstock de la Universidad de Georgetown, donde ha impartido cursos sobre el problema de Dios, el método teológico, la Ciencia y la Religión y Religión y Ecología. Se graduó en St. Mary's University (Baltimore) y realizó su doctorado en teología en la Universidad Católica de América en 1970. Es miembro de la Academia Americana de Religión, del Centro de Estudios de proceso, el Instituto



CIENCIA Y FE
Una nueva introducción

John F. Haught

SALTERRAE

COMILLAS

Metanexus y otras organizaciones profesionales. Da conferencias a nivel internacional sobre muchos temas relacionados con la ciencia y la religión. En 2002 fue el ganador del Premio Owen Garrigan de Ciencia y Religión, y en 2004 el Premio Sophia a la Excelencia Teológica. En 2009, se le concedió un doctorado honorario de la Universidad de Lovaina, en reconocimiento a su trabajo sobre teología y ciencia.

Haught es autor de más de cincuenta artículos y capítulos de libros y ha publicado una decena de libros. De ellos son pocos los traducidos al castellano. Hasta ahora sólo había dos: *Cristianismo y ciencia: Hacia una teología de la naturaleza* (Sal Terrae, 2009); y *Dios y el nuevo ateísmo: una respuesta crítica a Dawkins, Harris y Hitchens* (Sal Terrae, 2012). De este último quien esto escribe había publicado antes una reseña extensa [*Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* 69 (259) (2013)]. El volumen que ahora comentamos, *Ciencia y Fe. Una nueva introducción*, es el tercero de los ensayos publicados en España. En una “Nota del Autor” (p. 7) aclara que “El presente libro retoma algunos de los asuntos tratados en mi libro anterior [*Ciencia y Religión*]. Sin embargo, este libro es un trabajo completamente distinto, una reestructuración y no una mera revisión del precedente (...). Aquí, por ejemplo, la atención se centra en la “fe” y la “teología”, en vez de en una noción de “religión” más ambigua. Esta obra es producto de mi creciente interés por el “nuevo relato cósmico” y por el “drama” de la vida”.

En 1990, en *Religion in an Age of Science*, Ian G. Barbour propuso una tipología cuatripartita para organizar la gran variedad de formas de relacionar la ciencia y la religión que se ha dado a lo largo de la historia: conflicto, independencia, diálogo y encuentro. Su lectura es la que replanteó a Haught algunas modificaciones. Desde 1995, en *Science and Religion*, John F. Haught “sugirió una tipología ligeramente diferente, que tal vez sea más fácil de recordar, porque todos los términos empiezan por la misma letra” (según ironiza Barbour polemizando con Haught; Barbour, 2004, pp. 20-21). Las dos primeras categorías que propone, a saber, *conflicto* y *contraste*, son idénticas a la falsilla de Barbour. “Su tercera categoría, *contacto*, combina la mayor parte de los temas que yo incluyo bajo *diálogo* e *integración*” (Barbour, página 21).

Tal vez esta crítica pudo influir sobre Haught, de modo que en el ensayo que aquí se comenta propone tres perspectivas desde las que históricamente se ha planteado la relación entre la ciencia y la fe cristiana: las del *conflicto*, el *contraste* y la *convergencia*, y que esta “posibilite un ambiente adecuado para la conversación continua entre ciencia y fe” (Haught, 2019, p. 9).

Frente a los que postulan que entre la “fe” (se refiere sobre todo a la expresada por la teología cristiana) y la “ciencia” (entendida solo como ciencias naturales) “existe una contradicción irreconciliable”, “otras personas de fe aceptan por completo el nuevo relato cósmico como algo interesante y verdadero, pero que lo consideran teológicamente irrelevante” (p. 3).

A lo largo de doce capítulos, afloran preguntas que nos parecen sustanciales si se desea estar presente en el debate entre el pensamiento racional y la experiencia religiosa que preside el objetivo de *Razón y Fe*: ¿es compatible la ciencia con la fe religiosa? ¿Acaso la ciencia no excluye el planteamiento de la existencia de un Dios personal? Después de la obra de Charles Darwin, ¿puede alguien creer sinceramente en la divina providencia? ¿Fue creado el universo o simplemente “apareció sin más”? ¿Acaso no es la vida reducible a química? ¿Es la mente algo más que el cerebro? ¿Tiene el universo una finalidad?

En todos los capítulos de este ensayo Haught intenta contestar a las preguntas enumeradas por aquellos que han tenido contacto con los retos de las ciencias a la fe: la perspectiva de los que acentúan el “conflicto”, la de los partidarios de lo que Haught llama “contraste”, y finalmente la perspectiva de los que defienden una “convergencia”.

Una opinión más profunda del ensayo de Haught necesitaría más espacio. Es didáctico, clarificador y sugerente, pero adolece en nuestra opinión de cierta fragilidad epistemológica que no resta valor al conjunto de la obra.

Leandro SEQUEIROS, SJ

Colaborador de la Cátedra Francisco J. Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión
Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales de Zaragoza

VALLESPÍN, Fernando y BASCUÑÁN, Mária M.: *Populismos*, Alianza, Madrid 2017, 304 pp. ISBN: 978-84-9104-930-2.

Desde la irrupción de los movimientos de los indignados en diferentes partes del mundo, al inicio de la actual década, y al albor de las protestas por la situación económica en España como consecuencia de la crisis del año 2008, el término “populismo” (y sus derivados) recobró especial protagonismo y ha estado en disputa hasta nuestros días, bien para minimizar las propuestas de quienes se sumaron a la indignación, bien como arma usada por los partidos políticos o bien para definir un fenómeno que, sin ser del todo novedoso, sorprendió por su irrupción y fulgurante ascenso en los países desarrollados de occidente, especialmente en Europa. Esta última es la tarea que se han propuesto, con el celo analítico del estudioso de las ciencias políticas,



Fernando Vallespín y Máriam M. Bascuñán, autores del extenso ensayo *Populismos*.

Desde la introducción tratan de radiografiar los actos que dieron origen a la nueva oleada del populismo: el triunfo del sí en el referéndum sobre el *Brexit* y, apenas meses más tarde, el inesperado aterrizaje de Trump en la Casa Blanca (pp. 11-12), a lo que hay que sumar los movimientos populistas de la ultraderecha que temerariamente siguen ascendiendo en la política europea (p. 13). Como el fenómeno que se analiza adopta múltiples formas, el debate tradicional e ideológico “izquierda/derecha está dando paso a esta nueva polarización entre los partidos del *establishment* y quienes les retan desde la nueva trinchera” (p. 15), lo que hace difícil que haya una definición clara y unívoca del término, que se resiste “a objetivarse de forma meridiana” (p. 17); por eso los autores afirman que “uno de los principales objetivos de este libro va a consistir en tratar de emprender una definición de este fenómeno tal plural y multifacético” (p. 17). Y a eso dedican el primer capítulo, “¿Qué es el populismo?” (pp. 41-87).

Con el propósito de ilustrar al lector sobre qué es este fenómeno, los autores hacen un recorrido pormenorizado, a través de una abundante bibliografía –a la que no hacen ninguna aportación novedosa–, por la historia del fenómeno desde que emitió sus primeros destellos en los años cincuenta del siglo XX, cuando en Europa “la primera señal populista se obtuvo del *poujadismo* francés”, pasando por los años noventa con el ascenso de Berlusconi y Bossi en Italia (p. 49) y acabando en América Latina con lo que los autores denominan “la simplificación del discurso” (p. 50). En cuanto a una definición clara del hecho populista, no consiguen los autores ofrecer una respuesta que no sea la célebre definición por negación cuando sostienen que el “populismo no es en realidad una ideología política; se trata más bien de una *‘lógica de acción política’*” (p. 55), y pasan a describir a qué se dedica el populismo: que trata de responder a “*procesos de brusco cambio social (...)* frente a los que se *reacciona* invocando la necesidad perentoria de revertir la situación”; que esa “reacción se expresa mediante una *descripción con tintes dramáticos*”; que lo hace “a través de una *apelación al ‘pueblo’*, su concepto central” (p. 55); que al ser “dicho sujeto político totalizador es necesario *buscar un antagonista*”; que utiliza un discurso “*profundamente simplificador*” (p. 56), rasgo al que los autores dedican un epígrafe aparte (p. 83); y que, entre otros, esos rasgos “*ponen en riesgo la tradicional comprensión de la democracia liberal*” (p. 57).

En el capítulo “¿Por qué el populismo?” desgranar todas las causas que lo han hecho surgir, tales como la “crisis de representación” (p. 90) del sistema democrático, los “factores socioeconómicos” (p. 91), los “factores culturales y psicosociales” (p. 104) de los que se alimenta la “recurrente promesa de Trump de construir un muro (...) en la línea fronteriza que separa Estados Unidos de México” (p. 109), el “factor político” con una “*recesión democrática*” (p. 117) y la crisis de representación política que ha hecho “indistinguibles ideológicamente entre sí” a los partidos políticos (p. 126), o los “mercados desregulados de la globalización” que “restringen la capacidad económica y fiscal de los gobiernos y fortalecen el sector financiero” (p. 137). La consecuencia directa de todo ello es que la demo-

cracia liberal, por la que hacen una encendida defensa los autores a lo largo del ensayo, “ha dejado ya de ser el modelo único para los países en desarrollo que buscan una modernización acelerada” y vaticinan que “pronto puede ocurrir algo similar en nuestro entorno” (p. 141).

En los siguientes capítulos los autores centran su análisis en los comportamientos del sujeto analizado, sin abandonar la constante disputa entre el punto de partida de los autores, la democracia liberal, y los diferentes populismos ante los que mantienen una incauta equidistancia cuando analizan, a propósito del “momento iliberal” (p. 189), los diferentes movimientos populistas en las “democracias maduras” (p. 190), desde los EEUU (p. 195), pasando por Francia (p. 209), donde los autores, con cierta impudicia, se sitúan en la misma distancia de Le Pen que de Mélenchon (pp. 214-218), hasta los países nórdicos y escandinavos (p. 253), en los que el auge de la ultraderecha sigue siendo fulgurante. También dedican un extenso capítulo a España que, en el momento de publicarse la obra, solo cuenta, a juicio de los autores, con un solo movimiento populista: Podemos, “ejemplo emblemático del populismo de izquierdas” (p. 227); cuyos votantes, al decir de los autores, cuentan con de perfil de “joven, urbanita y de estudios superiores” (p. 237), seducidos por una “retórica *antiestablishment*” (p. 239) y “extremadamente emocional” (p. 257). Y concluyen su libro con una suerte de loa a un modelo en el que no se represente “la voluntad popular” sino que se “filtre” y “depure”, porque es “una de las características de la democracia liberal” (p. 263). ¡Vox todavía no había aparecido!

Mustapha M-LAMIN AHMED
Servicio Jesuita a Migrantes - Valencia

Otros libros

Literatura

KADARÉ, Ismaíl: *Las mañanas del café Rostand. Motivos de París*, Alianza, Madrid 2018, 324 pp. ISBN: 978-84-9181-284-5.



No resulta sencillo catalogar en un género concreto o materia la última obra del Premio Príncipe de Asturias de las Letras 2009, el escritor albanés Ismaíl Kadaré. Con un carácter primordialmente autobiográfico encadena una serie de recuerdos, reflexiones, consideraciones políticas y culturales, y vivencias personales que hacen que termine siendo un ensayo histórico sobre su país, un retrato de su Albania desde el exilio y, por extensión, sobre el comunismo durante todo el siglo XX.

A pesar del título no nos hace partícipes de lo que ocurre en el café mientras reflexiona, crea y escribe, sino que nos hace saber lo que reflexiona, crea y escribe mientras se encuentra en el Rostand; el local parisino apenas aparece al principio del libro y algo más al final.

Echando mano en ocasiones de un imaginativo e inusual humor –a veces por medio de una pretendida y fingida inocencia– y desde una posición “irónica, irreverente o simplemente irresponsable” como él mismo indica (p. 62), revolotea de un asunto a otro, de un modo aparentemente inconexo, pero siempre con la intención de tratar de entender y de hacer entender Albania, un país excepcional, complejo y contradictorio. Destacan sus crónicas e interpretaciones sobre el auge y la caída del comunismo, el nuevo islamismo y la complicada –y en ocasiones trágica– relación con Serbia. Pero lo que hace este análisis distinto y sugerente es que no recurre solo a los acontecimientos, sino principalmente a novelistas, poetas y otros intelectuales, algunos de ellos personajes insólitos y peculiares (como el barón Groult) y sus anécdotas, desventuras, ilusiones y desasosiegos; en especial, la compleja realidad en la que vivían los escritores albaneses durante el régimen comunista y en los primeros años tras la caída de este, siendo varios de ellos víctimas o perpetradores de intrincadas y absurdas traiciones. Se incluye a sí mismo en estas vicisitudes de sus colegas, algunas puramente literarias como su obsesión con Macbeth y la influencia de la obra shakesperiana en sus novelas –le dedica varias páginas a un verso de Macbeth y a sus distintas traducciones–; también, y como ejemplo de la relación entre literatura y realidad sociopolítica, elabora todo un estudio sobre la mujer en la literatura albanesa, como autora, personaje e inspiración y, por extensión, de su papel en esa sociedad.

El resultado es, por tanto, una obra personal, en tanto en cuanto lo personal abarca no solo lo vivido en primera persona, sino todo aquello que le interpela: desde el país en el que uno ha nacido y al que ama y admira con devoción y desconcierto –analizando el régimen en el que vive y los cambios históricos que le han llevado al punto en el que se encuentra– hasta el estado en el que se hallan las artes y la cultura a la que ha dedicado su vida, pasando por todos aquellos individuos que le han dejado huella, haya conocido personalmente o no.

Un libro, por tanto, recomendable para todo aquel interesado en cómo se construye a sí mismo un intelectual comprometido, y cuáles son sus sueños, obsesiones, dudas y motivaciones.—Luis Ignacio MARTÍN MONTÓN

Ecología

LOMBARDI, F. – SÁNCHEZ CAMPOS, F. (eds.): *Laudato si'. El cuidado de la casa común, una conversión necesaria a la ecología humana*, BAC, Madrid 2018. 318 pp. ISBN: 978-84-220-2060-8.

Fruto del VII Simposio Internacional que lleva el nombre del libro aquí recensionado, la Fundación Vaticana Joseph Ratzinger-Benedicto XVI y la Universidad Católica de Costa Rica analizaron el impacto histórico de la encíclica *Laudato si'* (LS) del Papa Francisco dos años y medio después de su promulgación.

El fruto del simposio celebrado en noviembre de 2017 en San José de Costa Rica se recoge en los 19 capítulos que conforman el libro. En la sección introductoria, se presenta a los autores, se explica la motivación y la estructuración de la obra en las cuatro intervenciones inaugurales del simposio que sirvieron de antecámara a los análisis temáticos posteriores.

A continuación, el grueso del libro reproduce el fruto de las 14 ponencias y la discusión que generaron. Los primeros capítulos (5-7) sitúan LS en el contexto más amplio de la Doctrina Social de la Iglesia —prestando especial atención a la motivación que impulsó al pontífice a escribirla, a la categoría *ecología humana* y al influjo de Benedicto XVI en su articulación—.

Los siguientes análisis (capítulos 8-10) se centran en las iniciativas que ha generado y en el impacto social que ha tenido LS. Esta constituye, sin duda, una de las secciones más interesantes del libro, dado que explora, tras el gran número de comentarios y análisis que generó la encíclica, la tercera dimensión de la tríada ver-juzar-actuar del pensamiento social cristiano. Resulta significativa también, por su carácter interreligioso, la intervención del rabino Fernando Fishel, así como, por su carácter práctico,



el capítulo del fundador del Movimiento Católico Mundial por el Clima, el Dr. Tomás Insua.

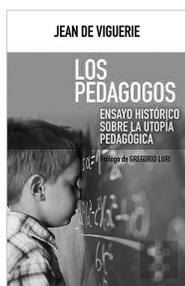
Un tercer bloque de intervenciones (capítulos 11-13) recoge los aspectos económicos más técnicos y los análisis cuantitativos. La propuesta de un modelo de Ecología Integral Humanista o la utilización del Índice de Progreso Social como modo de medir, evaluar y monitorear la aplicación de la propuesta de la ecología integral, resultan también sugerentes y complementan el análisis ético e histórico de los capítulos precedentes.

Por último (capítulos 14-19), un conjunto de intervenciones analizó algunos aspectos temáticos o regionales como el papel de las instituciones educativas católicas ante el reto ecológico o la situación particular de la Amazonía. A modo de conclusión, uno de los editores del libro, el P. Federico Lombardi, sintetiza en 8 tesis el compromiso eclesial futuro que LS plantea.

Este ensayo, de indudable valor pedagógico, es un buen recurso no sólo para todos aquellos interesados en el desarrollo reciente de la Doctrina Social de la Iglesia, sino también para cualquier persona -católica o no- deseosa de profundizar en la contribución que una confesión religiosa puede realizar al reto contemporáneo de la sostenibilidad. Al mismo tiempo, el valioso fruto de este simposio evalúa, recoge y anima a seguir desarrollando las líneas de acción que Francisco planteó, en clara sintonía con la comunidad internacional, al promulgar la primera encíclica católica sobre ecología. —Jaime TATAY NIETO, SJ

Educación

DE VIGUERIE, Jean: *Los pedagogos. Ensayo histórico sobre la utopía pedagógica*, Ediciones Encuentro, Madrid 2019, 138 pp., ISBN: 978-84-9055-955-0.



Avisa Gregorio Luri -quien firma el prólogo-, que el lector deberá sacar sus propias conclusiones. Excelente advertencia. Entre la innumerable bibliografía pedagógica actual, este texto es demoledor. Jean de Viguerie se remonta a Erasmo y va dilapidando en cada capítulo, dedicado a los referentes de las utopías del aprendizaje moderno, las intenciones, los intereses y los conocimientos que subyacen a tanta atención al niño y respeto a su proceso.

Sin saber describir qué es la pedagogía moderna, cualquier educador sabe qué señala. Es algo permanentemente presente en los debates sobre su propia tarea. Resumiendo mucho el conflicto, aunque se entenderá sobradamente: ¿espontaneidad del aprendizaje guiado por el

descubrimiento y el interés, o educación de la voluntad con exigencia y esa cierta “violencia” que siempre se hace a quien aprende algo importante?

El autor se sitúa claramente del lado de quienes defienden una escuela que no diluya la enseñanza del profesor, su rol y presencia, y en la que el alumno deba aprender fundamentalmente contenidos. Para lo cual va estudiando, muy brevemente, los textos que (aunque de ámbito francés son ya occidentales en su conjunto) componen filósofos tan conocidos como Comenio, Locke, Rousseau, Condorcet. Resulta demolidor, al menos en principio, el estudio no sólo de sus propuestas pedagógicas sino la conexión con la biografía educativa de estos autores, que en su mayoría o no tuvieron nada que ver con la escuela, o se dedicaron a enseñar a unos pocos privilegiados, o incluso dieron en adopción a sus hijos para que no interrumpieran sus carreras. Argumento *ad hominem* que causa su efecto en quien lo lee. Cada capítulo se inicia con un cierto desprecio emocional ante la biografía que se presenta. Luego llegan propuestas difícilmente desconectables de esta realidad.

Otra gran discusión de fondo, presente continuamente, es la capacidad del niño y su vinculación con la autoridad, en forma de prohibición o direccionalidad. En definitiva, el niño debe ser sujeto agente de su propio aprendizaje o sujeto paciente de él, con capacidad suficiente para recibir lo que el adulto puede ofrecerle. ¿Es el niño la referencia y la paciencia una pedagogía propia, o por el contrario el objetivo va más allá de él y el profesor es quien mejor provoca ese despertar y esa búsqueda? Sin duda, un libro para la discusión y el debate.

Ciertamente, hay personas cuyo aprendizaje esencial será su contexto y realidad más directa. Otros a los que la escuela, y quizá sólo la escuela, pueda proporcionar nuevos horizontes y modos de relación y sabiduría.—José Fernando JUAN SANTOS

Espiritualidad

MARTÍNEZ-GAYOL, Nurya: *El sentido apostólico de la adoración*, Sal Terrae, Maliaño 2018, 180 pp. ISBN: 978-84-293-2785-4.

Por más que sepamos que la relación con Dios y el compromiso evangelizador son dos realidades que van inseparablemente de la mano, no es difícil que, en la práctica, nos resulte complicado aunarlas en la experiencia creyente. Al paso de esta dificultad sale este libro, pequeño en tamaño pero jugoso en contenido. En sus páginas se combina con maestría la solidez teológica y la profundidad espiritual, haciendo evidente que ambas se requieren entre sí y se sostienen mutuamente.

Desde la indisoluble unión que existe entre la celebración del sacramento de la Eucaristía y su prolongación en la adoración, la



profesora Martínez-Gayol va desgranando a lo largo de ocho capítulos los elementos que vinculan de manera estrecha la adoración eucarística y el compromiso apostólico. Así va mostrando cómo adorar impulsa a reconocer en la realidad que nos rodea la misma presencia divina ante la que se dobla la rodilla y cómo nos convierte en testigos de la humildad que caracteriza a Dios Trinidad, que integra en sí la diversidad en la máxima unidad.

Continuar la dinámica eucarística en la adoración se convierte en un principio transformador para la persona que adora. De este modo nos va asemejando al Siervo, que pasó por la vida lavando los pies, partiéndose y repartiéndose en un trozo de pan, va tornando nuestros deseos e inquietudes en aquellos que albergaba el Maestro de hacer la voluntad del Padre y nos va haciendo cada vez más “Cuerpo de Cristo”. Así, intercediendo por los miembros doloridos, adorando nos vamos afinando según el tono de esa melodía cósmica de la creación que llegará a su plenitud en el futuro escatológico.

A un nivel formal, el modo en que se ofrecen los contenidos se convierte en una ayuda para su comprensión y asimilación. La presentación a través de puntos y las preguntas al final de cada capítulo invitan a la reflexión personal y compartida. Resulta inevitable que, entre las líneas del libro, se asomen las fuentes carismáticas de Martínez-Gayol. Se evidencia en que abundan los textos de Santa Rafaela, fundadora de las Esclavas del Sagrado Corazón, así como las referencias a la espiritualidad ignaciana que impregna la congregación a la que pertenece la autora.

Misión y oración, teología y espiritualidad, profundidad y sencillez, arraigado y sugerente son binomios que esta obra sabe conjugar y que la convierte en una lectura capaz de nutrir la cabeza y el corazón.—Ianire ANGULO ORDORIKA

Teología

BARRACA, Javier: *Dios y lo bello. Estética y transcendencia*, San Pablo, Madrid 2018, 93 pp. ISBN: 978-84-285-5630-9.



Dios y lo bello. *Estética y transcendencia*, es un escrito breve del profesor Dr. Javier Barraca, de la Universidad Rey Juan Carlos. Como él concluye en la invitación final del libro, su reflexión no es un ensayo de teología estética o de estética teológica, aunque tiene de ambas. Ante todo, sus páginas quieren ser una llamada de atención. Una invitación a pensar el vínculo entre la belleza y la ética y sus valores, entre la belleza y la verdad, entre el arte y la transcendencia. En último término, entre Dios y lo bello.

De forma muy personal, desarrolla su escrito con grandes y variados compañeros de viaje, aumentando la consistencia y hondura de su reflexión, que ya tienen de por sí. Benedicto XVI, Alfonso López Quintás y Pedro Antonio Urbina, son los tres acordes de fondo de su obra. Otros, como el teólogo von Balthasar, el perenne santo Tomás de Aquino, Ortega, Platón, Kant, los papas san Juan Pablo II y Francisco, Levinas o san Agustín, van dando color y forma al entramado de un pensamiento que nos lleva a rincones de Madrid, a la contemplación de la pintura y al peregrinaje de la poesía.

El ensayo está estructurado en cuatro capítulos, más una introducción y una invitación final. El primer capítulo esboza el camino del arte hacia el Misterio como un itinerario de humildad. No solo en cuanto creación, puesto que el artista quiere comunicar algo siempre más grande que su propia obra, sino como pedagogía para quien la contempla, porque ofrece un sendero ascendente hacia lo absoluto por la *vía pulchritudinis*. El segundo capítulo establece una serie de elementos que vinculan estética y contemplación. Antes que un ejercicio intelectual, la contemplación se circunscribe en el contexto del encuentro amoroso que requiere de paz interior, educación de la sensibilidad y capacidad de acogida. Toda una topografía del desinterés, también llamado “indiferencia espiritual”, que revela la llamada de la belleza como una vocación a reconocer, acoger, admirar y agradecer. Así, somos conducidos a las relaciones entre estética y amor, en el tercer capítulo. De la mano del escritor P. A. Urbina, el autor ejemplifica y desarrolla las relaciones entre el deseo y la donación, dimensiones presentes en amor inter-personal que iluminan —y son iluminadas— por lo estético. Su relación es el vínculo que describen tantos místicos al transfigurar la palabra escrita en una co-presencia de lo finito y lo Infinito, de la creación y el Creador, de lo bello y la Belleza, de lo temporal y lo eterno. Un vínculo que tiene su expresión suprema en la encarnación de Dios. El último capítulo es destinado a esclarecer el fondo último que relaciona la Bondad y la Belleza. Después de describir sus remitencias básicas, atiende a la doctrina de los trascendentales del ser para anudarlos en la Verdad y en la racionalidad específica de la fe, puesto que lo bello evoca “la Belleza sin límites de Dios mismo, la gloria infinita de su rostro” (p. 86).

Creo que, por lo brevemente expuesto, el ensayo merece ser leído y meditado con serenidad. Sin duda, la vía estética ofrece un valioso y pertinente itinerario hacia Dios. No solo por valor intrínseco, sino por el contexto que vivimos.—Santiago GARCÍA MOURELO

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN

Rellene y envíe esta ficha a:
revistas@comillas.edu
o bien a:
Servicio de Publicaciones
c/ Universidad Comillas 3-5 • 28049 Madrid
Telf: 91 734 39 50 Ext. 2545

Estoy interesado en suscribirme a RAZÓN Y FE

Nombre:

Domicilio de envío:

.....

NIF:..... Teléfono:.....

E-Mail:.....

Sistemas de pago:

- Transferencia bancaria a la cuenta BANKIA
Código IBAN ES56-2038-1760-8960-0048-2372.
Código SWIFT: CAHMESMM.
Si el banco le dice que el código SWIFT le diera error, ponga CAHMESMMXXX.
- Talón bancario a nombre de: Universidad Pontificia Comillas.
- Domiciliación bancaria (sólo bancos en España): Código IBAN (24 dígitos alfanumérico), Código BIC/SWIFT (12 dígitos alfanumérico).
- Pago con tarjeta: <https://www.comillas.edu/publicaciones/es/revistas/suscripcion-razon-y-fe>

.....

Suscripción anual 2019: España 60 euros

Suscripción on-line anual: 55 euros